The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	上博楚簡『凡物流形』の全体構成
Author(s)	浅野, 裕一
Citation	中国研究集刊. 2009, 48, p. 31-68
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61132
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊 麗号（総四十八号）平成二十一年六月 三一―六八頁

上博楚簡『凡物流形』の全体構成

浅野裕一

一 『凡物流形』の解釈

馬承源主編『上海博物館蔵戦国楚竹書（七）』（上海古籍出版社・二〇〇八年十二月）には、『凡物流形』との篇題を持つ文献が収録されている。『凡物流形』には甲本と乙本が存在する。

甲本はほぼ完全な形で保存されており、全部で三十簡である。この内、二十三簡が整簡で、残りの七簡の上端や下端にわずかな欠損部分が見られる。第十三簡は上残で、原釈文は文義から「目」字を補う。第二十二簡は下残だが、文字に欠損はない可能性がある。第二十三簡は上下残で、下残の三字は乙本によって補完できる。第二十六簡は上残で、上残の二字は乙本によって補完できる。第二十七簡は上下残で、欠損部分は回復できない。第二十八簡は下残で二字分の欠損部分は回復できない。第二十九簡は上残で、欠損部分は回復できない。全体の残存文字数は、合文・重文を含めて八百四十六字である。簡長は三十三・六センチメートルで、両端は平斉。一簡当たりの文字数は二十五字から三十二字の間で、編綫は両道である。

乙本の側には四簡ないし五簡程度の欠失簡があり、現存するのは断簡を含めて二十一簡である。全体の残存文字数は合文・重文を含む六百一字である。簡長は四十センチメートルで、両端は平斉。一簡当たりの文字数は三十七字前後で、編綫は三道である。

甲本と乙本を対照すると、いずれの側にも書き漏らしや写し間違いのあることが判明する。甲本第三簡の背に「凡（凡）勿（物）流型（形）」の四文字が記され、これが篇題だと考えられる。これは首簡冒頭の一句を採って篇題としたものであろう。

釈文を担当した曹錦炎氏は解説の中で、『凡物流形』の体裁や内容が『楚辞』天問と強い共通性を示す点を指摘し、「我們將《凡物流形》篇歸入楚辞類作品」との見解を提示する。したがって『凡物流形』は、古代思想史研究に対して重要な意味を持つだけでなく、『楚辞』研究に対しても新たな知見をもたらす可能性を持つ貴重な文献だと言えよう。そこで小論では、『凡物流形』が古代思想史に占める位置や『楚辞』との関係を検討するための基礎作業として、まず『凡物流形』の解釈を試みた上で、『凡物流形』の構成について若干の考察を行うこととしたい。

最初に曹錦炎氏の排列に従う形で原文を示し、次いで書き下しと現代語訳を掲げるが、書き下しと現代語訳については、私見に基づいて【A】から【R】までの段落分けを行った。また現代語訳については、内容上のまとまりに応じてさらに細かく番号を付した。

《原文》文中の（　）内の数字は竹簡の番号を示す。〔　〕内は乙本により補った文字、【　】内は原釈文が文義により補った文字、〈　〉内は筆者の私見により補った文字である。

丹（凡）勿（物）流型（形）、系（奚）㝵（得）而城（成）。流型（形）城（成）豊（體）、系（奚）㝵（得）而不死。既城（成）既生、系（奚）㝵（呱）而鳴。既果（拔）既槿（根）、系（奚）逡（後）」（1）之系（奚）先。会（陰）昜（陽）之尿（処）、系（奚）㝵（得）而固。水火之咏（和）、系（奚）㝵（得）而不厖（厚）。𦤎（問）之曰。民人流型（形）、系（奚）㝵（得）而生。」（2）流型（形）城（成）豊（體）、系（奚）遊（失）而死。又（有）㝵（得）而成、未智（知）左右之請。天堕（地）立冬（終）立𢡱（始）、天隆（降）五尼（度）、虚（吾）系（奚）」（3）臭（衡）系（奚）從（縱）。五既（氣）竝至、虚（吾）系（奚）異系（奚）同。五言才（在）人、管（孰）爲之公。九區出𦤎（誨）、管（孰）爲之逆。虚（吾）既長而」（4）或老、管（孰）爲笑（侍）奉。魂（鬼）生於人、系（奚）古（故）神㬎（盟）。骨〻（骨肉）之既枺（靡）、亓（其）智（知）愈暲（注1）、亓（其）夬（缺）」系（奚）𥂴（適）。管（孰）智（知）」（5）亓（其）疆（彊）。魂（鬼）生於人、虚（吾）系（奚）古（故）事之。骨〻（骨肉）之既枺（靡）、身豊（體）不見、虚（吾）系（奚）自飤（飼（注2））之。亓（其）𥂴（來）」亡尼（託）」（6）虚（吾）系（奚）皆（時）之𥂴（賽（注3））。祭異（禩）系（奚）迸（升）。虚（吾）女（如）之可（何）思𢡱（娶）。川（順）天之道、虚（吾）系（奚）㠯（以）爲頁（首）。

虚（吾）既㝵（得）」（7）百眚（姓）之味（和）、虚（吾）系（奚）事之。昭（注4）天之㝵（明（注5））系（奚）㝵（得）。魂（鬼）之神系（奚）飤（飼）。先王之智〓系（奚）備。餌（聞（注6））之曰。迸（升）」（8）高從埤、至遠從迩（邇）。十回（圍）之木、亓（其）㠯（始）生女（如）蒴（蘖）。足牺（將）至千里、必從弃（寸）㠯（始）〓。日之又（有）」（9）耳（珥）〓、牺（將）可（何）聖（聽）。月之又（有）軍（暈）〓、牺（將）可（何）正（征）。水之東流〓、牺（將）可（何）淫（盈）。日之㠯（始）出、可（何）古（故）大而不㬎（燿）。亓（其）人（入）」（10）宙（中）〓系（奚）古（故）少（小）雁（注7）暲（注8）豉（樹（注9））。餌（問）（之曰（注10））。天筲（孰）高與。陞（地）筲（孰）徠（遠）与（與）。筲（孰）爲天。筲（孰）爲陞（地）。筲（孰）爲䨻（雷）。」（11）筲（孰）爲蕾（霆（注11））。土系（奚）㝵（得）而坪（平）。水系（奚）㝵（得）而清。卉（草）木系（奚）㝵（得）而生。天悗（注12）（近）之矢（施（注13））人。是古（故）」（12）【目】而智（知）名、亡耳而餌（聞）聖（聲）。卉（草）木㝵（得）之㠯（以）生、含（禽）獸㝵（得）之㠯（以）豹（鳴）。遠之戈（弋・矢・施）、含（禽）獸系（奚）㝵（得）而鳴。」（13）夫雨之至〓、筲（孰）雩漆之。夫㞷（風）之至〓、筲（孰）颳（披）飁而迸（屏）之。餌（聞（注14））之曰、戠（識）道、坐不下笞（席）。耑（揣）曼（冕（注15））、」（14）視於天下、番（審）於國（淵（注16））。坐而思之、每（謀）於千里。迋（起）而甬（用）之、練（陳）於四海（海）。餌（聞）之曰。至情而智（知）」（15）箸（著（注17））、不與事之、智（知）四海（海）。至聖（聽）千里、達見百里。是古（故）聖人㞧（処）於亓（其）所、邦冢（家）之」（16）惹（圖）之、女（如）并天下而虔（抻）之。㝵（得）豸（一（注18））而思之、若并天下而訣（治）之。此豸（一）㠯（以）爲天陞（地）旨（稽（注19））、」（17）是胃（謂）少（小）敵（徹）。系（奚）胃（謂）少（小）敵（徹）。人白爲戠（識）。系（奚）㠯（以）智（知）亓（其）白し。冬（終）身自若し、能㝵（顧）言、虚（吾）能豸（一）」（18）之。古（故）豸（一）〓虔（抻）之又（有）未敗（畀）。飤（飼）之又（有）聖（聲）、忻之可見、操（躁）之可操、掾（錄）之則遊（失）、敗之則」（19）高（槁）、測之則㵎（滅）。戠（識）此言〓、迋（起）於豸（一）耑（端）。餌（聞）之曰。豸（一）言而禾（和）不㑹（窮（注20））、豸（一）言而又（有）衆。」（20）餌（聞）之曰。豸（一）生亞〓（兩（注21）、兩）生厶〓（參、參）生弔（四（注22））城（成）結。是古（故）又（有）豸（一）、天下亡不又（有）—（順（注23））。亡豸（一）、天下亦亡豸（一（注24））又（有）—（順）。亡」（21）戠（識）從、所㠯（以）攸（修）身

而訇（治）邦冢（家）。餌（聞）之曰。能戠（識）多（一）、則百勿（物）不遊（失）。女（如）不能戠（識）多（一）則」（22）百勿（物）眞（具）遊（失）。女（如）欲戠（識）多（一）、ㄐ（糾）而視之、任而伏之。女（如）遠悚（求）、氏（託）於身旨（稽）之、尋（得）多（一）〔而惹（圖）之。〕」（23）〔戠（識）情而智（知）〕、戠（識）智（知）而神、戠（識）神而同（迥（注25））、〔戠（識）同（迥）〕而僉（險）、戠（識）僉（險）而困、戠（識）困而遐（復）。氏（是）古（故）陳爲新。人死遐（復）爲人、水遐（復）」（24）於天咸（注26）。百勿（物）不死女（如）月。此惻（賊）或内（入）、冬（終）則或始（注27）、至則或反。戠（識）此言レ、迟（起）於多（一）耑（端）。〔餌（聞）之曰。〕」（25）〔多（一）〕〔生〕、戾（危（注28））倱（安（注29））薦（存）忘（亡）、惻（賊）偷（盜）之乏（作）、可（注30）之（先）智（知）レ。餌（聞）之曰。心不勅（勝）心、大蹦（亂）乃乏（作）。心女（如）能勅（勝）心、」（26）……敭（揚）脝（肫）而豊（禮）、并（屏）熒（氣）而言、不遊（失）亓（其）所。然古（故）曰𦥑（賢）。咊（和）倗（朋）咊（和）熒（氣）、向聖好也……」（27）虘（嗚）夫（乎）、此之胃（謂）省（小）城（成）。〔餌（聞）之〕曰（注31）。百嗇（姓）㟁=（之所）貴唯君=（君、君）㟁=（之所）貴唯心=（心、心）㟁=（之所）貴唯多（一）。尋（得）而解之、上□□」（28）衆。多（一）言而萬民之利ㄧ、多（一）言而爲天陞（地）旨（稽（注32））。掾（錄）之不湼（盈）掾（錄）、尃（敷）之亡所㓝（均）。大」（29）之㠯（以）智（知）天下、少（小）之㠯（以）訇（治）邦レ。之（注33）力、古之力、乃下上」（30）

《書き下し》

【A】凡そ物は形を流すに、奚をか得て成るや。形を流して体を成すに、奚をか得て死せざるや。既に成り既に生ずるに、奚ぞ呱して鳴くや。既に抜き既に根うるに、奚か之を後とし奚か先とせんや。陰陽の処るは、奚をか得て固きや。水火の和するは、奚を得て厚からざるや。之に問いて曰う。民人形を流すに、奚をか得て生ずるや。形を流して体を成すに、奚をか失いて死するや。得ること有りて成るに、未だ左右の請を知らざるか。

【B】天地終わりを立て始めを立て、天は五度を降すに、吾は奚をか衡とし奚をか縦とせんや。五気竝び至るに、吾は奚をか異とし奚をか同とせんや。五言は人に在るも、孰か之れが公を為さんや。九区は誨を出すも、孰か之れが逆うるを為さんや。吾は既に長じて老ゆること或るも、孰か侍奉を為さんや。

【C】鬼は人より生ずるに、奚の故に神盟するや。骨肉は之れ既に靡ぶも、其の知は愈いよ暲かなれば、其の缺は奚にか適わるるや。孰か其の彊なるを知るや。鬼は人より生ずるに、吾は奚の故に之に事うるや。骨肉は之れ既に靡び、身体は見われざるに、吾奚ぞ自ら之を飼うや。其の来るや、託せること亡きに、吾奚ぞ時に之れ賽ゆるや。祭禩するに、奚ぞ升むるや。吾は之を如何にして畏くと思わんや。

【D】天の道に順うに、吾は奚を以て首と為さんや。吾既に百姓の和を得れば、吾は奚をか之を事とせんや。昭天の明は奚にか得らるるや。鬼の神なるは奚にか飼わるるや。先王の智は奚にか備われるや。

【E】之を聞きて曰う。高きに升るは埤きよりし、遠きに至るは邇きよりす。十囲の木も、其の始めて生ずるや蘖の如し。足の将に千里に至らんとするや、必ず寸より始む。

【F】日の珥有るは、将に何をか聴かんとするや。月の暈有るは、将に何をか征せんとするや。水の東流するは、将に何をか盈たさんとするや。日の始めて出ずるや、何の故に大なるも燿かざるや。其の中に入るや、奚の故に小さきも雁く暲きて樹るるや。之に問いて曰う。天は孰れに高きか。地は孰れに遠きか。孰か天を為れるや。孰か地を為れるや。孰か雷を為れるや。孰か霆を為れるや。土は奚をか得て平らかなるや。水は奚をか得て清らかなるや。草木は奚をか得て生ずるや。

【G】天悗之矢人。是の故に……して名を知り、耳亡くして声を聞く。草木は之を得て以て生じ、禽獣は之を得て以て鳴く。

【H】遠之弋、禽獣は奚をか得て鳴くや。夫れ雨の至るは、孰か雩して之を漆くするや。夫れ風の至るは、孰か披飄らせて之を屏うや。

【I】之を聞きて曰う。道を識るに、坐して席より下らず。揣冕視於天下、審於淵。坐して之を思わば、千里に謀る。起ちて之を用うれば、四海に陳く。之を聞きて曰う。至情なれば著を知り、与りて之を事とせずして四海を知る。至聴は千里、達見は百里。是の故に聖人は其の所に処りて、邦家の図は之り、天下を并するが如くして之を担る。一を得て之を思い、天下を并するが若くして之を治む。

【J】此の一をば以て天地の稽と為すは、是を小徹と謂う。奚をか小徹と謂う。人白くして識るを為すなり。奚にか以て其の白きに知るや。身を終くして自若し、能く言を顧みれば、吾能く之を一とす。

【K】故に一は之を担るも、未だ畀えられざるもの有り。之を飼わば声有り、之を忻べば見すべく、之に躁らば操るべく、之を録むれば則ち失え、之を敗くれば則ち槁れ、之を測らば則ち滅ぶ。此の言を識らば、一に起ちて端す。

【L】之を聞きて曰う。一言なれば而ち和して窮まらず、一言なれば而ち衆有り。

【M】之を聞きて曰う。一は両を生じ、両は参を生じ、参は四を生じて結を成す。是の故に一有らば、天下に順有らざること亡し。一亡ければ、天下に亦た順有ること亡し。

【N】識ること亡くして従うは、身を修めて邦家を治むる所以なるか。之を聞きて曰う。能く一を識らば、則ち百物は失われず。如し一を識ること能わざれば、則ち百物は具に失わる。如し一を識らんと欲すれば、糾せて之を視、任せて之を伏え。如し遠きに求むれば、身に託して之を稽え、一を得て之を図れ。

【O】情を識らば而ち知、知を識らば而ち神、神を識らば而ち迥、迥を識らば而ち険、険を識らば而ち困、困を識らば而ち復る。是の故に陳ねて新を為す。人死して復た人と為り、水は天咸に復る。百物の死せざるは月の如し。此れ賊して入ること或るも、終きれば則ち始まること或り、至らば則ち反ること或り。此の言を識らば、一に起ちて端す。

【P】之を聞きて曰う。一生ずれば、危安存亡、賊盗の作るは、先知すべし。之を聞きて曰う。心、心に勝たざれば、大乱は乃ち作る。心如し能く心に勝たば、

【Q】……肫を揚げて礼し、気を屏えて言いて、其の所を失わず。然るが故に賢と曰う。朋に和して気を和らげ、聖の好なるに向かい……嗚乎、此を之れ小成と謂う。

【R】之を聞きて曰う。百姓の貴ぶ所は唯だ君、君の貴ぶ所は唯だ心、心の貴ぶ所は唯だ一なり。得て之を解すれば、上□□衆し。一言は而ち万民の利にして、一言は而ち天地の稽と為る。之を録めんとして録むるを盈たさざれば、之を敷くに均しくする所亡し。之を大にして以て天下を知り、之を小にして以て邦を治む。

《現代語訳》

【A】(1) すべて物は形を流動させ続けるのに、何を獲得したことにより、一定の身体を形成するのであろうか。(2) 形を流動させて一定の身体を形成するのだが、何を獲得したことによって、一定の寿命を

保つのであろうか。(3) すでに身体を形成し、すでに生まれてきたのに、なぜ乳児は泣くのであろうか。(4) 昔から抜き取り昔から植え付けてきているのだが、どちらが後でどちらが先なのであろうか。(5) 陰と陽がそれぞれの場所に落ち着いているのは、何を獲得したことによって、安定しているのであろうか。(6) (正反対の性質を持つ) 水と火が調和するのに、何を獲得したことによって、両者は近接しているのであろうか。(7) 質問したい。(すべて物は) 形を流動させ続けるのに、人間は何を獲得したせいで (人間の形態で) 生まれてくるのであろうか。(8) 形を流動させて身体を形成したのに、何を失ったせいで死ぬのであろうか。(9) 何かを獲得したことにより身体を形成したのに、誰が請求してそうなったのか、いまだに分からないのであろうか。

【B】(10) 天地は終わりと始まりの区別を立て、上天は (左木・右金・前火・後水・中土の) 五度を降したが、私は何を横とし何を縦とすればよいのであろうか。(11) (木・火・土・金・水の) 五種類の気がともにやって来るのだが、私はその中の何を自分とは異質な気とし、何を自分と同質の気とすればよいのであろうか。(12) (仁・義・礼・智・信の) 五常を説く言辞が人々の口から発せられるのだが、その中の誰が公正さを備えているのであろうか。(13) 多くの役所が教誨を発布するのだが、いったい誰がそれを受け止めるのであろうか。(14) 私はすでに年を取って老人となったのだが、誰が私にかしずいて世話を見てくれるのであろうか。

【C】(15) 鬼は死者であるはずなのに、どうして神前で盟う場所にやって来れるのであろうか。(16) (死者である鬼の) 肉体はすでに滅んでしまったにもかかわらず、鬼の知が生前よりも明察だとすれば、喪失した肉体の機能はどのようにして補完されたのであろうか。(17) 誰が鬼が強いことを知ったのであろうか。(18) 鬼は死者であるはずなのに、私はどうしてお仕えするのであろうか。(19) (鬼の) 骨肉はすでに滅び、身体を現さないのに、私はなぜ自分で鬼を養うのであろうか。(20) 鬼は降臨するが、依頼した覚えがないのに、私はどうして時節ごとに感謝の祭祀をしなければならぬのであろうか。(21) (肉体のない鬼を) 祭祀するのに、なぜ飲食物を献上するのであろうか。(22) 私はどのようにして (進上した飲食物に鬼が) 満足したと思量すればよいの

であろうか。

【D】(23) 天道に順う場合、私は何を一番重要だとすればよいであろうか。(24) 私がすでに百姓の調和を獲得してしまえば、私は何を自分の仕事とすればよいのであろうか。(25) 上天の明察は、どのようにして獲得されたのであろうか。(26) 鬼の神妙な霊力は、どのようにして養われるのであろうか。(27) 先王たちの智恵はどのようにして備わったのであろうか。

【E】(28) 次のように聞いている。高みに登るのも低い場所から出発するし、遠くに到達するのも近い地点から出発する。(29) 十抱えほどの巨木も、始めて芽を出したときは蓬のようである。(30) 千里の道程を走破するのも、必ず僅かな一歩を踏み出すことから始まる。

【F】(31) 太陽に左右の耳があるのは、いったい何を聞こうとするのであろうか。(32) 月の周りに暈があるのは、いったい何処を征伐しようとするのであろうか。(33) 河川の水が東に向かって流れるのは、いったい何を満たそうとするのであろうか。(34) 太陽が始めて昇るとき、なぜ大きいにもかかわらず強く輝かないのであろうか。(35) 太陽が地中に没するとき、なぜ小さいにもかかわらず、赤く輝きながら隠れるのであろうか。(36) 質問したい。天はどの方面に向かって高くなっているのだろうか。(37) 地はどの方面に長く延びているのであろうか。(38) 誰が天を創造したのであろうか。(39) 誰が地を創造したのであろうか。(40) 誰が雷を創造したのであろうか。(41) 誰が稲妻を創造したのであろうか。(42) 土は何を獲得したことによって平らなのであろうか。(43) 水は何を獲得したことによって清らかなのであろうか。(44) 草木は何を獲得したことによって生ずるのであろうか。

【G】(45) 天悦之矢人。だから……して名前を知り、耳を塞いでいるにもかかわらず声を聞く。(46) 草木はこの天の働きを獲得して生じ、禽獣はこの天の働きを獲得して鳴く。

【H】(47) 遠之弋。禽獣は何を獲得したことによって鳴くのであろうか。(48) いったい雨がやって来るのは、誰が雨乞いして空を黒くするのであろうか。(49) いったい風がやって来るのは、誰が吹き渡らせてそれを追い立てるのであろうか。

【I】(50) 次のように聞いている。道を知るのに、じっと座ったままで席をはずさない。(51) 揣冕視於天

下、審於淵。(52) じっと座ったまま思念すれば、千里の外まで計謀できる。立ち上がって用いれば、世界中に行き渡る。(53) 次のように聞いている。最高の誠を備えた人物は万事の成り行きを知り、自ら実際に事業を行わなくとも世界中を知り尽くす。

(54) 最高の聴覚は千里先までも聞き分け、最高の視覚は百里先までも見通す。(55) だからこそ聖人は自分の場所にじっとしていながら、国家経営の妙案は自ら至り、まるで世界中を統合しているかのように天下を掌握する。(56) 一を把握してそれを思慮・分析し、あたかも世界中を統合しているかのように天下を安定させる。

【J】(57) この一を天地の理法とするやり方は、これを小徹(内なる心で到達する)と呼ぶ。(58) 何を小徹と呼ぶのか。人が内なる精神を潔白にして物事を認識するのを言う。(59) どのようにして内なる心を潔白・空虚にして物事を認識するのか。身体を捨象して精神を安静に保ち、(一に基づかない) 言語に内省を加えれば、私は一を認識できるのである。

【K】(60) そこで一を掌握しても、まだ与えられていないものがある。相手を増長させれば、その声が聞こえてくるし、相手を歓迎してみせれば、真の姿を暴露するし、相手を厳しく責め立てれば、それを操れるし、相手を記録すれば消え失せるし、相手を傷つければ枯れ凋むし、相手を精密に計測すれば滅亡する。こうした方法を知っていれば、一に立脚して天下・国家を是正できる。

【L】(61) このように聞いている。一に基づく言辞は、調和して困窮しない。一に基づく発言は賛同者が多い。

【M】(62) 次のように聞いている。一は二を生み出し、二は三を生み出し、三は四を生み出して完結した。

(63) そこで一が存在すれば、天下に明瞭な秩序が存在しないことはない。一が存在しなければ、天下に一に基づく明瞭な秩序があることはない。

【N】(64) 一を知らずに統治に従事するのは、わが身を修めて国家を統治する方法なのであろうか。(65) 次のように聞いている。一を熟知すれば、多くの事業も失敗したりはしない。もし一を熟知できなければ、多くの事業はことごとく失敗に帰する。もし一を熟知したいと願うのであれば、統治対象を数多く集めて看視し、好き勝手に振る舞わせて密かにその行状を観察せよ。もし遠くまで統治したいと求めるのであれば、わが身にこと寄せて思考し、一を手に

入れて、統治の実現を図り考えよ。

【O】(66) 実情を知り尽くせば知となり、知を知り尽くせば神妙となり、神妙を知り尽くせば悠遠となり、悠遠を知り尽くせば危険となり、危険を知り尽くせば困窮し、困窮を知り尽くせば元に復帰する。(67) こうしたわけだから、古いものが積み重なれば新しいものが生まれてくる。人が死んでも子孫は次々に生まれてくるし、水は天の咸池に復帰する。(68) 万物が不死であるのは月と同じである。影が月を蝕んで侵入する期間があっても、月が尽きてしまえばまた回復し始めるし、満月になればまた欠け始める。こうした道理を知っていれば、一に立脚して天下・国家を是正できる。

【P】(69) 次のように聞いている。一が(君主の心に)生ずれば、安危存亡や盗賊の発生を先知できる。(70) 次のように聞いている。(身体を捨象して内観しようとする)心が(身体的欲望に拘束される)心に勝てなければ、たちまち大乱が起きる。もし心がよく心に勝てるならば、

【Q】……(71) 顔を上げて礼を行い、息を抑えて発言して、立ち位置を間違えない。このようであれば賢者と言えよう。友人に親しんで温和な態度を取り、聖の美しさに向かい、……(72) ああ、これを小成(内なる完成)と呼ぶのだ。

【R】(73) このように聞いている。百姓が貴ぶ対象はただ君主だけであり、君主が貴ぶ対象はただ心のみであり、心が貴ぶ対象はただ一のみである。この点を理解すれば、上……多い。(74) 一に基づく言葉は万民の利益となるし、一に基づく言葉は天地の理法とされる。これをわが身に留めようとして留め切れなければ、これを世界中に敷き及ぼすときに均等に施すことはできない。(75) これを外に大きく用いて天下を知り尽くし、これを内に小さく用いて国家を統治する。

二 『凡物流形』の構成

釈文を担当した曹錦炎氏は、『凡物流形』の構成を以下のように解説する。

從簡文内容分析、全篇可分爲兩大部分。前四章爲第一部分、主要涉及自然規律、後五章爲第二部分、主要涉及人事。如第一章是有關物體形成、陰陽、水火等較爲原始抽象的命題。第二章是關於人之生死由來、天地之

立終立始、五度、五氣、五言以及人鬼等内容。第三、第四章主要是天地、日月、水土、風雨、雷電、草木、禽獸等自然現象。第五至九章主要是聖人之能和關於人才之選拔、著重强調「識貌」的積極意義及其重要性、並圍繞「貌」這個中心議題展開討論。全篇有問無答、層次清晰、結構嚴密、步步深入、中心突出。這種采用問而不答的啓迪語氣、更加促使人們對真理的不斷求索。

また『凡物流形』と『楚辞』天問との関係については、次のように指摘する。

《凡物流形》是一篇有層次、有結構的長詩、體裁、性質與之最爲相似、幾乎可以稱之爲姐妹篇的、當屬我國古代偉大詩人屈原的不朽之作—《楚辭・天問》。《天問》也是有問無答、全詩三百七十四句、就内容可分爲四章和一個尾聲。清代學者王夫之指出、「《天問》篇内事雖雜舉、而自天地山川、次及人事。追述往古、終之以楚先、未嘗無次序存焉。」(《楚辭通釋》) 用王夫之的「自天地山川、次及人事」來概括楚竹書《凡物流形》篇、也是十分妥帖的。雖然《凡物流形》的内容和思想比不上屈原《天問》的「奇氣縱横、獨步千古」(夏大霖《屈騷心印》)、其文采詞藻也稍遜一籌、但其「創格奇、設問奇」(同上)、與《天問》一樣、的確是別具一格。非楚人之浪漫性格、焉能有此詭麗奇譎之作品? 因此、從文章體裁、與《天問》内容的參照、以及文字的地域特色等、我們將《凡物流形》篇歸入楚辭類作品。

このように曹錦炎氏は両者の類似性を強調し、『凡物流形』も『楚辞』天問と同様、全篇が「有問無答」の形式で一貫しているとの見解を示す。だがこうした見方には大きな疑念を抱かざるを得ない。『楚辞』天問の側は確かにその全体にわたり、「誰」「何」「孰」「焉」「安」「幾」「胡」等の疑問詞が使用されていて、発問の形式で一貫している。ところが『凡物流形』の形式は、『楚辞』天問とは大きく異なっている。

『凡物流形』では、【A】(1) から【D】(27) までは、(9) を除き「奚」や「孰」といった疑問詞を使用していて、明瞭に発問の形式が取られている。だが【E】(28) (29) (30) の範囲には、疑問詞は一切用いられておらず、通常の叙述形式が取られている。

続く【F】になると、「何」「奚」「孰」といった疑問詞が再び用いられて、(31) から (44) まで発問の形式が連続して登場する。ところが【G】では発問の形式が取

られずに通常の叙述形式が取られ、【F】（44）の「草木は奚をか得て生ずるや」との発問に対し、（46）で「草木は之を得て以て生じ」との答えが提示される。また同じく（46）の「禽獣は之を得て以て鳴く」との文章は、後に続く【H】（47）の「禽獣は奚をか得て鳴くや」との発問に予め答える内容となっている。こうした例が存在する以上、『凡物流形』全体が「無答」であるとは規定しがたいであろう。

続く【H】では、発問形式の文章が再度現れ、（47）（48）（49）と三個連続する。そしてこれが、『凡物流形』において発問形式の文章が現れる最後の部分となっている。その後【I】から篇末の【R】までには、【J】に自問自答形式で「奚」が二度使用されるのを除き、疑問詞の類は一度も姿を見せず、すべて通常の叙述形式のみで占められている。したがって第十四簡の途中から第三十簡の末尾まで、すなわち『凡物流形』の半分以上を占める部分には、発問形式の文章は一切存在しないのである。これに上述した【E】と【G】を加えれば、通常の叙述形式が『凡物流形』に占める割合はさらに高くなる。

このように見てくると、『楚辞』天問と近似した「有問無答」の形式を踏む部分は、『凡物流形』の前半に限られ、しかもそれが全体に占める割合は半分以下に過ぎない状況が判明する。とすれば、『凡物流形』を「全篇有問無答」とする曹錦炎氏の見解は、到底成立し得ないであろう。

『凡物流形』と『楚辞』天問との間には、さらに別種の相違点も見受けられる。『楚辞』天問の場合、「曰遂古之初、誰傳道之。上下未形、何由考之」といったように、疑問詞が特定の話題と結合する形式でのみ疑問文が作られる。これに対して『凡物流形』の側では、「餌之曰」との定型句が単独で登場し、以下に疑問が列挙されることを予告する役割を果たしている。これは『楚辞』天問の側には見られない現象である。したがって『凡物流形』と『楚辞』天問との間には、形式上の大きな差異があるとしなければならず、両者を完全に同一形式の文献だと理解するわけには行かないのである。

前述のごとく、【E】【F】【G】【H】の部分は、発問形式の文章と通常の叙述形式の文章とが、交互に現れるとの混在現象を示す。この混在部分を挟んで、『凡物流形』は発問形式で一貫する前半部分（【A】～【D】）と、通常の叙述形式で一貫する後半部分（【I】～【R】）とに大別される。

この後半部分の主題となっているのは、【I】の（56）で初めて言及される「一」であり、「一」をめぐる論述は

最後の【R】まで延々と続けられる。前半の発問形式の部分には、「一」に関する記述は一切存在しないから、前半部分と後半部分の間には、形式面のみならず、内容面に関しても大きな断絶があるとしなければならない。

このように見てくると、『凡物流形』の構成について、新たな可能性を考える余地が浮上してくる。異なる形式が混在する【E】【F】【G】【H】の部分を、発問形式である【F】【H】と、通常の叙述形式である【E】【G】とに分け、【F】と【H】を前半部分の末尾に直結させ、【E】と【G】を後半部分の冒頭に直結させるならば、二つの形式の混在を解消させて、前半部分と後半部分をそれぞれの形式で一貫させることが可能となる。

以下この方向で考察を加えるが、まず【F】と【H】を前半部分の末尾に直結させる側から検討してみよう。この場合、【F】と【H】の順番はどのように考えるべきであろうか。【F】の最後に位置する（44）は、【H】の先頭に位置する（47）と密接に関わる内容を持ち、草木―禽獣との連続性を示す。したがって【F】が先で【H】がその後に位置すると考えるべきであろう。

それでは次に、【E】と【G】を後半部分の冒頭に直結させる場合、【E】と【G】の順番はどのように考えるべきであろうか。【E】は（28）（29）（30）の三個の文章から成るが、その全体は、「千里の道も一歩から始まる」との主旨で一貫している。これは一箇所にじっとしていながら、遥か遠方まで制御できるとの主旨で一貫する【I】の内容と関わりがある。そこで【I】の直前には【E】が位置していたとも考えられる。だが「名を知り、耳亡くして声を聞く」との【G】の内容もまた、【I】の内容と深く関係する。それでは他に判断材料はないのであろうか。後半部分には、「之を聞きて曰う」との句が頻出する。こうした現象は、後半部分の各段落が「之を聞きて曰う」の句で始まっていた可能性を示唆する。この点を重視すれば、「之を聞きて曰う」の句で始まる【E】が先で、【G】が後との順番を想定すべきであろう。

以上の推論が妥当性を持つとすれば、『凡物流形』は【A】【B】【C】【D】【F】【H】と続く文献と、【E】【G】【I】【J】【K】【L】【M】【N】【O】【P】【Q】【R】と続く文献の二つから成っていると考えられる。そして前述した形式面・内容面の大きな断絶を考慮すれば、両者はもともと全く別の文献だったと判断せざるを得ない。

しからば元来別々の文献だった両者が、なぜ一つの文献であるかのように接合されてしまったのであろうか。その原因は、【G】（46）に「草木は之を得て以て生じ、

禽獣は之を得て以て鳴く」との文章が存在する一方、【F】（44）に「草木は奚（なに）をか得て生ずるや」との文章が、【H】（47）に「禽獣は奚（なに）をか得て鳴くや」との文章が存在した点に求められるであろう。【G】と【F】【H】との間に、草木・禽獣に関する文章が共通して存在したため、【F】と【H】の間に【G】を割り込ませる形で、異なる二つの文献が接合されたのだと考えられる。

ただし【F】と【H】の間に【G】を割り込ませると、【H】（47）の禽獣に関する発問が、【G】（46）の答えよりも後ろに位置するとの矛盾が生ずる。こうした矛盾を回避するためには、【H】の後に【G】を接続させた方が良かったとも考えられる。ところがこのやり方では、（44）（47）の草木・禽獣に関する発問と、（46）の答えとの間に、（48）（49）（45）が介在して、間隔が開いてしまうとの難点も発生する。そこで【F】と【H】の間に【G】を割り込ませる方法で、草木・禽獣に関する文章をなるべく近くに配置しようとしたのであろう。

この接続が意図的に行われたのか、それとも錯簡など偶然の錯乱に由来するものなのかは判然としないが、二種類の文献がたまたま同冊に収められて転写を重ねている間に、上記の原因によって接合されてしまった可能性が高い。「餌之曰」の句が双方に含まれているのも、接合後に施された改変・調整の結果だった可能性が残る。『凡物流形』に同一の構成を持つ甲本と乙本が存在する以上、この接合は甲本と乙本の書写年代をある程度遡る時期にすでに行われていたと考えられる。いったん接合されてしまった後は、甲本第三簡の背に「凡物流形」の篇題が記される現象が示すように、それが定型となって流布して行ったのであろう。

とすれば我々は、『凡物流形』を一種類の文献として扱うべきではなく、異なる二種類の文献として扱うべきだということになる。このように考えてこそ、【G】（46）が【F】（44）の発問に答えたり、同じく【G】（46）が【H】（47）の発問に先回りして答えるようになっていて、この箇所だけが「無答」の原則から逸脱したり、『凡物流形』の半分以上が「有問無答」ではない文章で占められるといった不自然さも、初めて解消するのである。

そこで両者を区別する必要上、以下の論述においては、【A】【B】【C】【D】【F】【H】の部分を《問物》、【E】【G】【I】【J】【K】【L】【M】【N】【O】【P】【Q】【R】の部分を《識一》と称することにしたい。

ただし復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會「《上博（七）・凡物流形》重編釋文」は、第十二簡と

第十三簡は二個の断簡を接合しているが、原釈文は接合の仕方を誤っていると述べる(注34)。その上で、第十二簡を「神(電)、孰爲啻(霆)。土系(奚)㝵(得)而坪(平)。水系(奚)㝵(得)而清。卉(草)木系(奚)㝵(得)而生」(12A)と「天近之弋(矢・施・薦)人、是故」(12B)に、第十三簡を「而智(知)名、亡耳而餌(聞)聖(聲)。卉(草)木㝵(得)之㠯(以)生、含(禽)獸㝵(得)之㠯(以)豹(鳴)。遠之戈(矢・施)」(13A)と「含(禽)獸系(奚)㝵(得)而鳴」(13B)に分割し、12A+13B、13A+12Bと接合する案を示す。李鋭「《凡物流形》釋文新編(稿)」もこの考え方に賛同する(注35)。

これは極めて妥当な指摘だと考えられるので、上述した筆者の二分割案にこの接合案を取り入れる形で、《問物》と《識一》の復元を試みる。また第二十七簡は、内容的に『凡物流形』の竹簡とは考えられない。上博楚簡『内礼』に類するような、礼に関する文献の一部だと思われるので、以下に示す復元案からは除外して置く。

三　『問物』と『識一』

上述したように、私見によれば『凡物流形』は《問物》と《識一》の二種の文献に分けられる。両者はもともと全く異なる文献で、《問物》の側は『楚辞』天問と同じく、全篇が「有問無答」の形式を踏む楚賦の一種であり、《識一》の側は通常の叙述形態を取る思想文献である。したがって我々は、『凡物流形』を単一の文献として扱うべきではなく、《問物》と《識一》の二つに分けて研究すべきである。

そこで行論上の混乱を避けるため、《問物》と《識一》の双方を本来の形に復元して、以下に示すこととしたい。その際、アルファベット記号はそれぞれについて新たに付け直す。また全体に付していた通し番号は、独立した発問形式の文章が連続する《問物》の側にのみ改めて付け直し、《識一》の側には付さない。なお甲本第三十簡の墨鉤の下にある文字は、本文とは無関係と考えられるので、削除して置く。

《問物》

㠯(凡)勿(物)流型(形)、系(奚)㝵(得)而城(成)。流型(形)城(成)豊(體)、系(奚)㝵(得)而不死。旣城(成)旣生、系(奚)㝵(呱)而鳴。旣果(拔)旣槿(根)、系(奚)逡(後)」(1)之系(奚)先。㑹(陰)昜(陽)之尿(処)、系(奚)㝵(得)而固。水火

之味（和）、系（奚）尋（得）而不厚（厚）。𢿱（問）之曰。民人流型（形）、系（奚）尋（得）而生。」（2）流型（形）城（成）豊（體）、系（奚）遊（失）而死。又（有）尋（得）而成、未智（知）左右之請。天埅（地）立冬（終）立𢿱（始）、天隆（降）五尼（度）、虐（吾）系（奚）」（3）臭（衡）系（奚）從（縱）。五既（氣）竝至、虐（吾）系（奚）異系（奚）同。五言才（在）人、管（孰）爲之公。九區出𢿱（誨）、管（孰）爲之逆。虐（吾）既長而」（4）或老、管（孰）爲矢（侍）奉。䰟（鬼）生於人、系（奚）古（故）神㠯（盟）。骨〻（骨肉）之既枺（靡）、亓（其）智（知）愈暲、亓（其）夬（缺）一系（奚）歪（適）。管（孰）智（知）」（5）亓（其）疆（彊）。䰟（鬼）生於人、虐（吾）系（奚）古（故）事之。骨〻（骨肉）之既枺（靡）、身豊（體）不見、虐（吾）系（奚）自飤（飼）之。亓（其）𢀜（來）一亡尼（託）」（6）虐（吾）系（奚）岂（時）之窒（賽）。祭異（禩）系（奚）进（升）。虐（吾）女（如）之可（何）思𢿱（袈）。川（順）天之道、虐（吾）系（奚）㠯（以）爲頁（首）。虐（吾）既尋（得）」（7）百眚（姓）之味（和）、虐（吾）系（奚）事之。昭天之㠯（明）系（奚）尋（得）。䰟（鬼）之神系（奚）飤（飼）。先王之智一系（奚）備。」（8簡途中）日之又（有）」（9簡途中）耳（珥）一、𣲖（將）可（何）聖（聽）。月之又（有）軍（暈）一、𣲖（將）可（何）正（征）。水之東流、𣲖（將）可（何）淫（盈）。日之𠂤（始）出、可（何）古（故）大而不習（燿）。亓（其）人（入）」（10）宙（中）一系（奚）古（故）少（小）雁暲豉（樹）。𢿱（問）之曰。天管（孰）高與。埅（地）管（孰）袁（遠）与（與）。管（孰）爲天。管（孰）爲埅（地）。管（孰）爲𤲞（雷）。」（11）管（孰）爲酋（霆）。土系（奚）尋（得）而坪（平）。水系（奚）尋（得）而清。卉（草）木系（奚）尋（得）而生。」（12簡A）含（禽）獸系（奚）尋（得）而鳴。」（13簡B）夫雨之至一、管（孰）雩漆之。夫𠈌（風）之至一、管（孰）颭（披）飄而进（屏）之。」（14簡上半分）

【A】凡そ物は形を流すに、奚をか得て成るや。形を流して体を成すに、奚をか得て死せざるや。既に成り既に生ずるに、奚ぞ呱して鳴くや。既に抜き既に根うるに、奚か之を後とし奚か先とせんや。陰陽の処るは奚をか得て固きや。水火の和するは、奚を得て厚からざるや。

【B】之に問いて曰う。民人形を流すに、奚をか得て生ずるや。形を流して体を成すに、奚をか失いて死するや。得ること有りて成るに、未だ左右の請を知ら

ざるか。

【C】天地終わりを立て始めを立て、天は五度を降すに、吾は奚をか衡とし奚をか縦とせんや。五気竝び至るに、吾は奚をか異とし奚をか同とせんや。五言は人に在るも、孰か之れが公を為さんや。九区は誨を出すも、孰か之れが逆うるを為さんや。吾は既に長じて老ゆること或るも、孰か侍奉を為さんや。

【D】鬼は人より生ずるに、奚の故に神盟するや。骨肉は之れ既に靡ぶも、其の知は愈いよ暲かなれば、其の缺は奚にか適わるるや。孰か其の彊なるを知るや。鬼は人より生ずるに、吾は奚の故に之に事うるや。骨肉は之れ既に靡び、身体は見われざるに、吾奚ぞ自ら之を飼うや。其の来るや、託せること亡きに、吾奚ぞ時に之れ賽ゆるや。祭禩するに、奚ぞ升むるや。吾は之を如何にして翟くと思わんや。

【E】天の道に順うに、吾は奚を以て首と為さんや。吾既に百姓の和を得れば、吾は奚をか之を事とせんや。昭天の明は、奚にか得らるるや。鬼の神なるは奚にか飼わるるや。先王の智は奚にか備われるや。

【F】日の珥有るは、将に何をか聴かんとするや。水の東流するは、将に何をか征せんとするや。日の始めて出ずるや、何の故に大なるも燿かざるや。其の中に入るや、奚の故に小さきも雁く暲きて樹るるや。

【G】之に問いて曰う。天は孰れに高きか。地は孰れに遠きか。孰か天を為れるや。孰か地を為れるや。孰か雷を為れるや。孰か霆を為れるや。土は奚をか得て平らかなるや。水は奚をか得て清らかなるや。草木は奚をか得て生ずるや。禽獣は奚をか得て鳴くや。夫れ雨の至るは、孰か雩して之を漆くするや。夫れ風の至るは、孰か披飄らせて之を屏うや。

【A】(1) すべて物は形を流動させ続けるのに、何を獲得したことにより、一定の身体を形成するのであろうか。(2) 形を流動させて一定の身体を形成するのだが、何を獲得したことによって、一定の寿命を保つのであろうか。(3) すでに身体を形成し、すでに生まれてきたのに、なぜ乳児は泣くのであろうか。(4) 昔から抜き取り昔から植え付けてきているのだが、どちらが後でどちらが先なのであろうか。(5) 陰と陽がそれぞれの場所に落ち着いているのは、何を獲得したことによって、安定しているのであろうか。(6) (正反対の性質を持つ) 水と火が調和するのに、何を獲得したことによって、両者は

近接しているのであろうか(注36)。

【B】(7)質問したい。(すべて物は)形を流動させ続けるのに、人間は何を獲得したせいで(人間の形態で)生まれてくるのであろうか。(8)形を流動させて身体を形成したのに、何を失ったせいで死ぬのであろうか。(9)何かを獲得したことにより身体を形成したのに、誰が請求してそうなったのか、いまだに分からないのであろうか。

【C】(10)天地は終わりと始まりの区別を立て、上天は(左木・右金・前火・後水・中土の)五度を降したが、私は何を横とし何を縦とすればよいのであろうか。(11)(木・火・土・金・水の)五種類の気がともにやって来るのだが、私はその中の何を自分とは異質な気とし、何を自分と同質の気とすればよいのであろうか。(12)(仁・義・礼・智・信の)五常を説く言辞が人々の口から発せられるのだが、その中の誰が公正さを備えているのであろうか。(13)多くの役所が教誨を発布するのだが、いったい誰がそれを受け止めるのであろうか。(14)私はすでに年を取って老人となったのだが、誰が私にかしずいて世話を見てくれるのであろうか。

【D】(15)鬼は死者であるはずなのに、どうして神前で盟う場所にやって来れるのであろうか。(16)(死者である鬼の)肉体はすでに滅んでしまったにもかかわらず、鬼の知が生前よりも明察だとすれば、喪失した肉体の機能はどのようにして補完されたのであろうか。(17)誰が鬼が強いことを知ったのであろうか。(18)鬼は死者であるはずなのに、私はどうしてお仕えするのであろうか。(19)(鬼の)骨肉はすでに滅び、身体を現さないのに、私はなぜ自分で鬼を養うのであろうか。(20)鬼は降臨するが、依頼した覚えがないのに、私はどうして時節ごとに感謝の祭祀をしなければならぬのであろうか。(21)(肉体のない鬼を)祭祀するのに、なぜ飲食物を献上するのであろうか。(22)私はどのようにして(進上した飲食物に鬼が)満足したと思量すればよいのであろうか。

【E】(23)天道に順う場合、私は何を一番重要だとすればよいであろうか。(24)私がすでに百姓の調和を獲得してしまえば、私は何を自分の仕事とすればよいのであろうか。(25)上天の明察は、どのようにして獲得されたのであろうか。(26)鬼の神妙な霊力は、どのようにして養われるのであろうか。(27)先王たちの智恵はどのようにして備わったのであろ

うか。

【F】(28) 太陽に左右の耳があるのは、いったい何を聞こうとするのであろうか。(29) 月の周りに暈があるのは、いったい何処を征伐しようとするのであろうか。(30) 河川の水が東に向かって流れるのは、いったい何を満たそうとするのであろうか。(31) 太陽が始めて昇るとき、なぜ大きいにもかかわらず強く輝かないのであろうか。(32) 太陽が地中に没するとき、なぜ小さいにもかかわらず、赤く輝きながら隠れるのであろうか。

【G】(33) 質問したい。天はどの方面に向かって高くなっているのだろうか。(34) 地はどの方面に長く延びているのであろうか。(35) 誰が天を創造したのであろうか。(36) 誰が地を創造したのであろうか。(37) 誰が雷を創造したのであろうか。(38) 誰が稲妻を創造したのであろうか。(39) 土は何を獲得したことによって平らなのであろうか。(40) 水は何を獲得したことによって清らかなのであろうか。(41) 草木は何を獲得したことによって生ずるのであろうか。(42) 禽獣は何を獲得したことによって鳴くのであろうか。(43) いったい雨がやって来るのは、誰が雨乞いして空を黒くするのであろうか。(44) いったい風がやって来るのは、誰が吹き渡らせてそれを追い立てるのであろうか。

《識一》

𢦏（聞）之曰。进（升）」（8簡途中）高從埤、至遠從迩（邇）。十回（圍）之木、亓（其）𠂤（始）生女（如）蒴（蘖）。足牆（將）至千里、必從弃（寸）𠂤（始）■。」（9簡途中）𢦏（聞）之曰。𢧵（識）道、坐不下笘（席）。耑（揣）𠦪（冕）、」（14簡下半分）而智（知）名、亡耳而𢦏（聞）聖（聲）。卉（草）木𡰥（得）之㠯（以）生、含（禽）獸𡰥（得）之㠯（以）豹（鳴）。遠之矢（施）」（13簡A）天、近之矢（施）人。是古（故）」（12簡B）〈上〉視於天、下番（審）於淵。坐而思之、每（謀）於千里。𧾷（起）而甬（用）之、練（陳）於四海（海）。𢦏（聞）之曰。至情而智（知）」（15）箸（著）、不與事之、智（知）四海（海）。至聖（聽）千里、達見百里。是古（故）聖人𡱝（処）於亓（其）所、邦豕（家）之」（16）悉（圖）之、女（如）并天下而虔（抻）之。𡰥（得）豸（一）而思之、若并天下而訣（治）之。此豸（一）㠯（以）爲天堕（地）旨（稽）、」（17）是胃（謂）少（小）敝（徹）。系（奚）　胃（謂）少（小）敝（徹）。人白爲𢧵（識）。

系（奚）㠯（以）智（知）亓（其）白し。冬（終）身自若し、能寡（顧）言、虚（吾）能多（一）」（18）之。古（故）多（一）一虔（担）之又（有）未敗（畀）。飤（飼）之又（有）聖（聲）、忻之可見、操（躁）之可操、掾（錄）之則遊（失）、敗之則」（19）高（槁）、測之則泧（滅）。戠（識）此言二、迋（起）於多（一）耑（端）。餌（聞）之曰。多（一）言而禾（和）不会（窮）、多（一）言而又（有）衆。」（20）餌（聞）之曰。多（一）生亞二（兩、兩）生厶二（參、參）生弔（四）城（成）結。是古（故）又（有）多（一）、天下亡不又（有）一（順）。亡多（一）、天下亦亡又（有）一（順）。亡」（21）戠（識）從、所㠯（以）攸（修）身而訏（治）邦豕（家）。餌（聞）之曰。能戠（識）多（一）、則百勿（物）不遊（失）。女（如）不能戠（識）多（一）、則」（22）百勿（物）㠯（具）遊（失）。女（如）欲戠（識）多（一）、刂（糾）而視之、任而伏之。女（如）遠悐（求）、厂（託）於身旨（稽）之、㝵（得）多（一）〔而忎（圖）之。〕」（23）〔戠（識）情而智（知）〕、戠（識）智（知）而神、戠（識）神而同（迥）、〔戠（識）同（迥）〕而僉（險）、戠（識）僉（險）而困、戠（識）困而遐（復）。氏（是）古（故）陳爲新。人死遐（復）爲人、水遐（復）」（24）於天咸。百勿（物）不死女（如）月。此惻（賊）或内（入）、冬（終）則或始、至則或反。戠（識）此言し、迋（起）於多（一）耑（端）。〔餌（聞）之曰。〕」（25）〔多（一）〕〔生〕、厈（危）虒（安）薦（存）忘（亡）、惻（賊）偷（盜）之乏（作）、可之（先）智（知）丶。餌（聞）之曰。心不勑（勝）心、大䨻（亂）乃乏（作）。心女（如）能勑（勝）心、」（26）虚（嗚）夫（乎）、此之胃（謂）省（小）城（成）。〔餌（聞）之〕曰。百眚（姓）㝵二（之所）貴唯君二（君、君）㝵二（之所）貴唯心二（心、心）㝵二（之所）貴唯多（一）。㝵（得）而解之、上□□」（28）衆。多（一）言而萬民之利、多（一）言而爲天埅（地）旨（稽）。掾（錄）之不涅（盈）掾（錄）、尃（敷）之亡所㚇（均）。大」（29）之㠯（以）智（知）天下、少（小）之㠯（以）訏（治）邦刂。」（30）

【A】之を聞きて曰う。高きに升るは埤きよりし、遠きに至るは邇きよりす。十囲の木も、其の始めて生ずるや蘖の如し。足の将に千里に至らんとするや、必ず寸より始む。

【B】之を聞きて曰う。道を識るに、坐して席より下らず。冕に揣りて名を知り、耳亡くして声を聞く。草木は之を得て以て生じ、禽獣は之を得て以て鳴く。之を遠くして天に施し、之を近くして人に施す。是

の故に上は天を視し、下は淵を審かにす。坐して之を思わば、千里に謀る。起ちて之を用うれば、四海に陳く。

【C】之を聞きて曰う。至情なれば著を知り、与りて之を事とせずして四海を知る。至聴は千里、達見は百里。是の故に聖人は其の所に処りて、邦家の図は之り、天下を并するが如くして之を担る。一を得て之を思い、天下を并するが若くして之を治む。此の一をば以て天地の稽と為すは、是を小徹と謂う。奚を小徹と謂う。人の白くして識るを為すなり。奚にか以て其の白きに知るや。身を終くして自若し、能く言を顧みれば、吾能く之を一とす。故に一は之を担るも、未だ畀えられざるもの有り。之を飼わば声有り、之を忻べば見すべく、之に躁らば操るべく、之を録むれば則ち失え、之を敗くれば則ち槁れ、之を測らば則ち滅ぶ。此の言を識らば、一に起ちて端す。

【D】之を聞きて曰う。一言なれば而ち和して窮まらず、一言なれば而ち衆有り。

【E】之を聞きて曰う。一は両を生じ、両は参を生じ、参は四を生じて結を成す。是の故に一有らば、天下に順有らざること亡し。一亡ければ、天下に亦た順有ること亡し。識ること亡くして従うは、身を修めて邦家を治むる所以なるか。

【F】之を聞きて曰う。能く一を識らば、則ち百物は失われず。如し一を識ること能わざれば、則ち百物は具に失わる。如し一を識らんと欲すれば、糾せて之を視、任せて之を伏え。如し遠きに求むれば、身に託して之を稽え、一を得て之を図れ。情を識らば而ち知、知を識らば而ち神、神を識らば而ち迥く、迥きを識らば而ち険、険を識らば而ち困、困を識らば而ち復る。是の故に陳ねて新を為す。人死して復た人と為り、水は天咸に復る。百物の死せざるは月の如し。此れ賊して入ること或るも、終きれば則ち始まること或り、至らば則ち反ること或り。此の言を識らば、一に起ちて端す。

【G】之を聞きて曰う。一生ずれば、危安存亡、賊盗の作るは、先知すべし。

【H】之を聞きて曰う。心、心に勝たざれば、大乱は乃ち作る。心如し能く心に勝たば、嗚乎、此を之れ小成と謂う。

【I】之を聞きて曰う。百姓の貴ぶ所は唯だ君、君の貴ぶ所は唯だ心、心の貴ぶ所は唯だ一なり。得て之を解すれば、上□□衆し。一言は而ち万民の利にして、一言は而ち天地の稽と為る。之を録めんとして録む

るを盈たさざれば、之を敷くに均しくする所亡し。之を大にして以て天下を知り、之を小にして以て邦を治む。

【A】次のように聞いている。高みに登るのも低い場所から出発するし、遠くに到達するのも近い地点から出発する。十抱えほどの巨木も、始めて芽を出したときは蓬のようである。千里の道程を走破するのも、必ず僅かな一歩を踏み出すことから始まる。

【B】次のように聞いている。道を知るのに、じっと座ったままで席をはずさない。冠に推し量って万物の名称を知り(注37)、耳をふさいだまま万物の声を聞く。草木はこの道の働きを獲得して生じ、禽獣はこの道の働きを獲得して鳴く。この道の働きを遠くは天に及ぼし、近くは人に及ぼす。こうしたわけだから、上に向かっては天を見通し、下に向かっては深い淵をも見透かす。じっと座ったまま思念すれば、千里の外まで計謀できる。立ち上がって用いれば、世界中に行き渡る。

【C】次のように聞いている。最高の誠を備えた人物は事の推移を予知し、自ら参画して事業を行わなくとも世界中を知り尽くす。最高の聴覚は千里先までも聞き分け、最高の視覚は百里先までも見通す。だからこそ聖人は自分の場所にじっとしていながら、国家経営の妙案は自ら至り、まるで世界中を統合しているかのように天下を掌握する。一を把握してそれを思慮・分析し、あたかも世界中を統合しているかのように天下を安定させる。この一を天地の理法とするやり方は、これを小徹(内なる心で到達する)と呼ぶ。何を小徹と呼ぶのか。人が内なる精神を潔白にして物事を認識するのを言う。いかにして内なる心を潔白・空虚にして物事を認識するのか。身体を捨象して精神を安静に保ち、(一に基づかない)言語に内省を加えれば、私は一を認識できるのである。そこで一を掌握しても、まだ与えられていないものがある。相手を増長させれば、その声が聞こえてくるし、相手を歓迎してみせれば、真の姿を暴露するし、相手を厳しく責め立てれば、それを操れるし、相手を記録に留めれば消え失せるし、相手を傷つければ枯れ凋むし、相手を精密に計測すれば滅亡する。こうした方法を知っていれば、一に立脚して天下・国家を是正できる。

【D】次のように聞いている。一に基づく言辞は、調和して困窮しない。一に基づく発言は賛同者が多い。

【E】次のように聞いている。一は二を生み出し、二は三を生み出し、三は四を生み出して完結した。そこで一が存在すれば、天下に明瞭な秩序が存在しないことはない。一が存在しなければ、天下に一に基づく明瞭な秩序があることはない。一を知らずに統治に従事するのは、わが身を修めて国家を統治する方法なのであろうか。

【F】次のように聞いている。一を熟知すれば、多くの事業も失敗したりはしない。もし一を熟知できなければ、多くの事業はことごとく失敗に帰する。もし一を熟知したいと願うのであれば、統治対象を数多く集めて監視し、好き勝手に振る舞わせて密かにその行状を観察せよ。もし遠くまで統治したいと求めるのであれば、わが身にこと寄せて思考し、一を手に入れて、統治の実現を図り考えよ。実情を知り尽くせば知となり、知を知り尽くせば神妙となり、神妙を知り尽くせば悠遠となり、悠遠を知り尽くせば危険となり、危険を知り尽くせば困窮し、困窮を知り尽くせば元に復帰する。こうしたわけだから、古いものが積み重なれば新しいものが生まれてくる。人が死んでも子孫は次々に生まれてくるし、水は天の咸池に復帰する。万物が不死であるのは月と同じである。影が月を蝕んで侵入する期間があっても、月が尽きてしまえばまた回復し始めるし、満月になればまた欠け始める。こうした道理を知っていれば、一に立脚して天下・国家を是正できる。

【G】次のように聞いている。一が（君主の心に）生ずれば、安危存亡や盗賊の発生を先知できる。

【H】次のように聞いている。（身体的欲望に拘束される）心に勝てなければ、たちまち大乱が起きる。もし心がよく心に勝てるならば、ああ、これこそを小成（内なる完成）と呼ぶのだ。

【I】次のように聞いている。百姓が貴ぶ対象はただ君主だけであり、君主が貴ぶ対象はただ心のみであり、心が貴ぶ対象はただ一のみである。この点を理解すれば、上……多い。一に基づく言葉は万民の利益となるし、一に基づく言葉は天地の理法となる。これをわが身に留めようとして留め切れなければ、一を世界中に敷き及ぼすときに、均等に施すことはできない。これを外に大きく用いて天下を知り尽くし、これを内に小さく用いて国家を統治する。

それでは続いて、復元したテキストに基づき《問物》

と《識一》について若干の考察を加えてみよう。《問物》は四十四の発問で構成されており、その全体が「有問無答」の形式で一貫している。こうした特異な形式を持つ作品としては、これまで『楚辞』天問が知られるのみであった。しかも『楚辞』天問の作者を屈原に求めるのが伝統的な見方で(注38)、前掲のごとく曹錦炎氏も解説の中でそうした立場を表明している。そこで伝統的立場に立てば、「天地山川よりして、次いで人事に及ぶ」(王夫之『楚辞通釈』)領域に対し、次々に疑問を投げかける特異な表現形式は、当然のごとく屈原の独創的発明だとされる。

だが今回の《問物》の発見によって、上記の特異な表現形式は決して屈原の発明ではなく、屈原以前からすでに楚の地域に存在していた表現形式だったことが確定的となった。上博楚簡は楚都・郢の近郊、湖北省江陵一帯の墓陵地から盗掘された出土品で、その書写年代は郭店楚簡とほぼ同じ時期、戦国中期(前三四二〜前二八二年)後半、前三〇〇年頃と推定されている(注39)。したがって《問物》の成立年代がそれより遡るのは確実である。上述のごとく『凡物流形』は、《問物》と《識一》が同冊に収録されて転写を重ねる間に、錯乱により接合された文献である。《問物》はこの接合が生ずる以前にすでに成立していたのであるから、その成立年代は遅くも戦国前期(前四〇三〜前三四三年)にまで遡る。

一方、屈原の活動時期は楚の懐王(在位:前三二八〜前二九九年)の治世から楚の頃襄王(在位:前二九八〜前二六三年)の治世の前半である。したがって屈原の活動時期は、戦国中期の前三二〇年頃から戦国後期の前二七〇年頃となる。とすれば、《問物》の成立が屈原の活動に先行するのは明白である。そもそも『楚辞』天問の作者を屈原とする見方には異論も多いが(注40)、たとえ屈原著作説を承認したとしても、もはや「有問無答」の形式が屈原の独創でないことに疑問の余地はない。

この点を確認した上で、次に『楚辞』天問と《問物》を比較してみよう。疑問文を作る疑問詞の数量で数えると、『楚辞』天問が収録する発問は百七十四個である。これに対して、《問物》の側には(9)のように疑問詞を含まない疑問文があるので疑問文の数量で数えると、《問物》が収録する発問は四十四個である。すなわち《問物》の発問の数は『楚辞』天問の約四分の一に過ぎず、両者の間には分量的に大きな差異が存在するのである。

また扱われる話題に関しても、両者の間には大きな開きがある。『楚辞』天問には、堯・舜・禹・湯などの古代先王を始めとして、さまざまな歴史的故事を扱う発問が

数多く見える。登場する疑問詞の順番で範囲を示せば、（30）「鴻を汨むるに任えざるに、師は何ぞ以て之を尚ぐるや」から（42）「康回馮怒するに、墜は何の故を以て東南に傾けるや」までの十二個、（71）「禹の力めて功を献じ、降りて下土の四方を省るに、焉ぞ盒山の女を得て、之と台桑に通ぜしや」から（81）「咸な秬黍を播くに、莆雚を是れ営む。何に由りて并せ投じて、鮌の疾み脩く盈てるや」までの十個、（90）「惟れ澆は戸に在りて、何をか嫂に求めしや」から（158）「寿を受くること永多なるは、夫れ何ぞ久長なるや」までの六十八個、（166）「伏し匿れて穴に処る。爰に何云ぞ」から（170）「何ぞ上を試（弑）して自ら予え、忠名彌いよ彰らかなるや」までの四個、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。これに対して《問物》の側には、歴史故事を扱う発問は皆無で、【E】（27）で「先王の智は奚にか備われるや」と、わずかに一回だけ先王に触れるに過ぎない。したがって『楚辞』天問には多数の人物名や地名が現れるのに反して、《問物》に固有名詞は全く登場しない。すなわち《問物》の側の発問は、天地・万物・鬼神などの領域に集中していて、人事に関する話題は極めて稀薄なのであり、この点も両者の重要な相違と言えよう。

星川清孝『楚辞の研究』第五章「「天問」篇の研究」は、屈原著作説を否定した上で、古く「天問」という叙事詩があって古代説話を伝誦していたものが、伝誦の間にしだいに増補・追加されて、殷・周や春秋期の歴史故事をまじえた長編となり、戦国初期に現在の形に固定したのではないかと、天問成立の事情を推定する。星川氏は、問呵形式の詩句自体は他の『楚辞』諸篇や『詩経』にも見られるので、一種の文学形式としてすでに古代からあったとし、「天問」はそれを長大に連続させた特殊なケースだとも言う。

伊藤清司「「楚辞」天問と苗族の創世歌（注41）」は星川説を基本的には肯定しながらも、「楚辞」天問と貴州省の苗族が伝誦する古歌との間には、①天地創始から始まる神話伝承を素材にする、②長編叙事詩の形を取る、③疑問句を連ねる特殊な形式を採る、といった基本的性格の共通性が見られると指摘する。その上で伊藤氏は、星川説の言う「古天問」が、苗族の疑問句を連ねた創世叙事詩のごときものと極めて類似したものであったと見るのは決して無理ではないと説く。さらにこのように考えれば、星川説のように「天問」の形式を特殊なケースとして処理する難点も解消できると言う。そこで以下に伊藤氏が

引く貴州省苗族の古歌を掲げてみる。

世上的人們呵　　世の人びとは
我問你來你問我：　　互いに訊ねたり。
在很古很古的時候，　　遥かなる太古、
天是怎樣生的？　　天はいかにして生れしや？
是那個來創造的？　　誰人が天を造りしや？
是爺覺朗努（最高神）　　そは爺覺朗努（イエ・ジュエ・ラーン・ヌ（最高神）なり。
是他來生的，　　かの神が生みたり。
是他來創造的。　　かの神が造りたり。

地是怎樣生的？　　大地はいかにして生れしや？
是那個來創造的？　　誰人が大地を造りしや？
是爺覺朗努，　　そは爺覺朗努の神なり。
是他來生的，　　かの神が生みたり。
是他來創造的。　　かの神が造りたり。

人類是怎樣生的？　　人類はいかにして生れしや？
是那個來創造的？　　誰人がそを造りしや？
是爺覺朗努，　　そは爺覺朗努の神なり。
是他來生的，　　かの神が生みたり。
是他來創造的。　　かの神が造りたり。

爺覺朗努呵，　　爺覺朗努の神。
他造天爲了什麼？　　かの神はいかにして天を造りしや？
在很古很古的時候，　　遥かなる太古、
天空一片混沌。　　天はただ混沌として、
……　　……

（『民間文学』一九六一年第六期「造天地万物歌」）

伊藤氏は、楚国を構成した住民の中に苗族が関係を持っていた可能性があり、少なくも楚の辺境に接して苗族が居住していたことは否定できないとする。また楚の地方にも苗族の創世歌のような口誦伝承が行われていた可能性があり、楚の「天問」と苗族の古歌とはこの点でも関連が強いと言う。その上で伊藤氏は、「天問」の先行形態は苗族などの創世歌のような、天地開闢を扱っていた名残ではなかったか、その後「原天問」に次々に説話伝承が増補・追加され、殷や周の説話故事を扱った部分がむしろ数量的にはこの詩の大半を占めるようになったのではないかと推定する。

王孝廉「苗族古歌與楚文化（注42）」は、伊藤説を踏まえ、それに全面的に賛同する論考である。ただ伊藤氏が遠慮がちに推定するに止まっていた楚と苗族の関係について、

「呉起對曰、河山之險、信不足保也。霸王之業、不從也。昔者三苗之居、左彭蠡之波、右洞庭之水、汶山在其南、而衡山在其北、恃此險也。不政不善、而禹放逐之」（『戦国策』魏策）とか「三苗在江淮荊州、數爲亂」（『史記』五帝本紀）といった史料を引き、秦漢以前には苗蛮諸族が、湖南省岳州、湖北省武昌、江西省九江の間といった楚の領域内に居住していた状況を論証して、伊藤説を補強している。

歴史故事を欠く《問物》の発見は、星川説の妥当性を具体的文献によって裏付けた。また「孰か天を為れるや。孰か地を為れるや」と、『楚辞』天問と同様に天地創出を問う内容を含む《問物》の発見により、屈原創作説が完全に覆った現在、『楚辞』天問の源流を苗族の創世歌に求めた伊藤説の妥当性もまた、極めて高まったと言える。後述するように、楚人には宇宙の生成を思索しようとする発想が存在しなかったからである。

《問物》は苗族の創世歌（「原天問」「古天問」）と『楚辞』天問を繋ぐ中間型と言える。「天は五度と降すに、吾は奚をか衡とし奚をか縦とせんや」「昭天の明は、奚にか得らるるや」とか「先王の智は奚にか備われるや」と、上天や先王が登場するなど、すでにそこには上天・上帝信仰や気の生成論を初めとする中原文化が流入しており、苗族創世歌のままでないのは明白である。また今に伝わる苗族創世歌には、「是爺覓朗努，是他來生的，是他來創造的」と、発問に対する解答が用意されており、《問物》や『楚辞』天問が「有問無答」であるのとは大きく異なっている。これが春秋・戦国期からすでにそうであったのか、あるいは二千五百年以上も伝承される間に変容した結果なのかは、今のところ判然としない。しかし発問句を連ねる長編叙事詩の形式が楚国内に居住していた苗蛮諸族から楚人に伝わり、それが楚で地域的な文芸形式として定着したのは確実であろう。

屈原が『楚辞』天問の成立に何らかの形で関与したか否かは、依然として霧の中である。だが発問句を連ねる長編叙事詩といった表現形式、宇宙の生成や天地・万物に関する疑問を投げかける内容などが屈原の独創でない点は、今回の《問物》の発見によってもはや確定したと言ってよいであろう。後漢の王逸の序は天問成立の経緯について、放逐された屈原が山沢を彷徨しながら、楚の先王の廟や公卿の祀堂の壁画を目撃し、憤懣の心から壁に書き付けた問呵の辞を後人が集めたものだと解説する。だが《問物》にも天問とよく似た表現形式及び内容が見られる以上、王逸の説明はほとんど成り立たず、画賛題書説はその根拠を失ったと言えよう。また『楚辞』天問

が一時一人の作でない状況が確定した以上、従来行われてきた文義が次序か不次序かといった議論も、もはや意味を失ったとしなければならない。

総じて『楚辞』天問の側は神話・伝説や歴史故事に対する造詣の深さや博識を強く感じさせる。これに対して《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・量ともに充実していており、『楚辞』天問の作者が《問物》に類する先行作品を踏まえて創作したのは確かであろう。

ただし思想史的観点よりすれば、「凡そ物は形を流すに、奚をか得て成るや」(1)「形を流して体を成すに、奚をか得て死せざるや」(2)「五気並び至るに、吾は奚をか異とし奚をか同とせんや」(11)などの発問は、《問物》の作者が世界は五種類の気で構成され、万物は気の変転に従って形体を流動させるとの世界観に立っていた可能性を示唆する。この点は、気の生成論の成立時期を考える上で、貴重な材料を提供するものである。また《問物》は(15)から(22)までの発問において、鬼神の実在性に対する懐疑を執拗に表明する。こうした現象は、問呵の祖型を神意を占う卜問の形式に求め、『楚辞』天問の成立を巫祝の伝統習俗と結び付ける藤野岩友『巫系文学論』の理解に躊躇を覚えさせるであろう。

最後に「問之曰」の句について考えてみる。この句は《問物》中の【B】(7)に一回だけ見え、これ以外には【G】(33)に「問」(本稿では「問之曰」に改めた)が一回登場するに過ぎない。しかも『楚辞』天問にこの句形は全く出てこない。

こうした現象は、本来の《問物》にはこの句が存在しなかった可能性を示唆する。その一方で《識一》の側には「聞之曰」の句が九つも含まれている。とすれば《問物》と《識一》が誤って接合された際、この句が《問物》の側に混入した疑いや、接合した後、さらに単一の文献としての連続性を高めるため、意図的に挿入された疑いも生じてくる。

「聞」と「問」は古文では同一の文字「𦣞」で表記されるため、《問物》の発問形式の文章中に位置すれば「問う」の意味で読まれ、通常の叙述形式を取る《識一》中に位置すれば「聞く」の意味に読まれることになるから、《問物》中にこの句が混入しても、それなりに意味は通る。だが上記の理由から、筆者は《問物》中の「問之曰」と「問」は本来存在しなかった衍文・衍字の可能性が高いと考える。

次に《識一》の側について若干の考察を加えてみたい。前掲の筆者の復元によれば、《識一》は段落がすべて「聞之曰」で始まる思想文献である。これと同じく聞き書きの形式を取る文献としては、上博楚簡『従政』が挙げられる(注43)。『従政』は竹簡の残欠が甚だしく、全体の復元は困難な状況にあるが、確認されただけでも十四の段落の冒頭が「聞之曰」で始まっており、当時こうした様式が存在した状況を物語っている。

《識一》は、「一を得て之を思い、天下を并するが若くして之を治む」「能く一を識らば、則ち百物は失われず」「是の故に一有らば、天下に順有らざること亡し」などと、「一」を中心に据えて思想を展開させる文献である。この「一」は、「此の一をば以て天地の稽と為すは、是を小徹と謂う」「一言は而ち天地の稽と為る」と、天地の理法とされる。

それでは、「一」とは具体的に何を指しているのであろうか。「是の故に聖人は其の所に処りて、邦家の図は之り、天下を并するが如くして之を担る。一を得て之を思い、天下を并するが若くして之を治む」と語られるように、「一」は遠く外界に探し求めて得られるものではなく、席に座ったままで得られるものである。

しからば座席にじっとしたままで、どのようにして「一」を獲得するのであろうか。《識一》はその方法を、「至情なれば著を知り、与りて之を事とせずして四海を知る」とか、「人の白くして識るを為すなり。奚にか以て其の白きに知るや。身を終くして自若し、能く言を顧みれば、吾能く之を一とす」と記す。すなわち、身体的要素を捨象して内なる精神を潔白・至情にするといった心術により、居ながらに「一」を獲得すると言うのである。

ただし「故に一は之を担るも、未だ畀えられざるもの有り。之を飼わば声有り、之を忻べば見すべく、之に躁らば操るべく、之を録むれば則ち失え、之を敗くれば則ち槁れ、之を測らば則ち滅ぶ。此の言を識らば一に起ちて端す」とか、「如し一を識らんと欲すれば、糾せて之を視、任せて之を伏え。如し遠きに求むれば、身に託して之を稽え、一を得て之を図れ」と述べられるように、「一」の獲得と運用には、万物への対応をさまざまに変えながら、相手の様子を観察するとの操作も必要だとされる。もとよりこうした操作が可能となるのも、己が「白くして識」り「心、心に勝つ」心術を実現しているからに他ならない。

そして内観によって一旦この「一」を獲得すれば、「之を遠くして天に施し、之を近くして人に施す。是の故に

上は天を視し、下は淵を審かにす。坐して之を思わば、千里に謀る。起ちて之を用うれば、四海に陳く」とか、「至聴は千里、達見は百里」「道を識るに、坐して席より下らず。冕に揣りて名を知り、耳亡くして声を聞く」と、居ながらにして世界中の事象を認識し尽くせるとも言う。《識一》が「之を聞きて曰う。高きに升るは埤きよりし、遠きに至るは邇きよりす。十囲の木も、其の始めて生ずるや蘖の如し。足の将に千里に至らんとするや、必ず寸より始む」と、遥かに遠い目標を達成するのも、実は卑近な足下から始まると強調するのは、そのためである(注44)。

次に「一」がなぜ「天地の稽」なのかを考えてみよう。理法としての「一」の内容を示すのは、「情を識らば而ち知、知を識らば而ち神、神を識らば而ち迥く、迥きを識らば而ち険、険を識らば而ち困、困を識らば而ち復る。是の故に陳ねて新を為す。人死して復た人と為り、水は天咸に復る。百物の死せざるは月の如し。此れ賊して入ること或るも、終きれば則ち始まること或り、至らば則ち反ること或り。此の言を識らば、一に起ちて端す」とか、「一生ずれば、危安存亡、賊盗の作るは、先知すべし」といった記述であろう。ここには、事物には一定の変化のプロセスが内在し、しかもその変化のプロセスには周期的に反復を繰り返す規則性があると説かれる。だからこそ「一」は天地の理法なのであり、わが身に「一」が生ずれば、未来の安危・存亡を予知できるとも言われるのである。

それにしても、かくまでの威力を備える「一」の実体は、いったい何なのであろうか。《識一》は肝心の「一」の実体についてほとんど語らないが、わずかに「一は両を生じ、両は参を生じ、参は四を生じて結を成す」との記述から、その実体を推測できる。一→両→参→四との順序は、流出論の形式で宇宙生成のプロセスを説明したものであろう。

これは『荘子』斉物論篇の「既に已に一為り。且た言有るを得んや。既に已に之を一と謂う。且た言無きを得んや。一と言と二と為り、二と一と三と為る。此れ自り以往は、巧歴も得る能わず」とする論理とも一見似た印象を与える。だが《識一》は斉物論篇のように言語認識を介在させた脳内現象とも言うべき認識論的生成論を説いているのではなく、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」(第四十二章)と説く『老子』のように、存在論的生成論を述べていると考えられる。したがって「一」は、『老子』の「道」と同様、宇宙の本体・根源だとしなければならない。とすれば《識一》

は、宇宙を生成した本体・根源である「一」が、「草木は之を得て以て生じ、禽獣は之を得て以て鳴く」と、生成後も背後で万物の終始・変化を制御しており、それが天地の理法として今も作用し続けていると語っていることになる(注45)。《識一》は一・両・参・四が何を指すかを説明していないのだが、例えば一→天地→陰気・陽気・沖気→春夏秋冬の四時といったパターンが想像される(注46)。

そして「是の故に聖人は其の所に処りて、邦家の図は之り、天下を并するが如くして之を担る。一を得て之を思い、天下を并するが若くして之を治む」とか、「百姓の貴ぶ所は唯だ君、君の貴ぶ所は唯だ心、心の貴ぶ所は唯だ一なり」と言われるように、聖人たる君主が、心術を操った内観によって居ながらにして「一」を獲得し、「一に起ちて端す」「之を大にして以て天下を知り、之を小にして以て邦を治む」と、自ら体得した「一」を用いて国家を統治するのである。

したがって《識一》はその全体が、宇宙の本体・根源である「一」を体得した君主による、極めて唯心主義的傾向の強い統治論であると言える。この基本的性格において《識一》は、「道」を体得した君主による統治論である『老子』と極めて強い共通性を示す。

また「是の故に聖人は其の所に処りて、邦家の図は之り、天下を并するが如くして之を担る」とか、「道を識るに、坐して席より下らず。冕に揣りて名を知り、耳亡くして声を聞く」と、君主は居ながらにして世界中の事象を認識し尽くすとの主張は、「戸を出でずして天下を知り、牖を窺わずして天道を見る。其の出ずること弥いよ遠ければ、其の知ること弥いよ少し。是を以て聖人は、行かずして知り、見ずして名づけ、為すこと無くして成る」(第四十七章)とする『老子』の主張とも、顕著な類似性を示している。

それでは両者の間に、何らかの影響関係が存在したのであろうか。《識一》には「道を識るに、坐して席より下らず」とあって、『老子』の「道」との関係を連想させる。しかし《識一》が「道」に言及するのはこの一箇所のみで、他はすべて「一」が用いられているから、ここの「道」は則るべき理法(後出の一)の意味であって、直接『老子』の「道」を指すのではないと考えられる。また《識一》が「無」「無為」「徳」など、『老子』を特徴づける概念を一切使用しない点をも考慮に含めれば、基本構造が近似するにもかかわらず、両者の間に同一学派による姉妹篇的著作といった直接的関係が存在したとは言い難いであろう。ただし基本構造の顕著な類似性に注目すれば、両者の間に何らかの間接的影響関係があった可能性

は否定できず、今後の検討が必要であろう。

これまで宇宙生成論を備えた先秦の道家思想としては、唯一『老子』が知られるのみであった。だが郭店楚簡『太一生水』には、「太一水を生ず。水反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天反りて太一を輔け、是を以て地を成す。天地復た相輔け、是を以て神明を成す。神明復た相輔け、是を以て陰陽を成す。陰陽復た相輔け、是を以て四時を成す。四時復た相輔け、是を以て滄熱を成す。滄熱復た相輔け、是を以て湿燥を成す。湿燥復た相輔け、歳を成して止む」と、「太一」を宇宙の本体・根源とする宇宙生成論が存在する(注47)。

また上博楚簡『恆先』には、「恆の先は無なるも、質・静・虚有り。質は大質となり、静は大静となり、虚は大虚とならば、自ら厭いて自ら忍ばずして、或作る。或有れば焉ち気有り。気有れば焉ち有有り。有有れば焉ち始め有り。始め有れば焉ち往く者有り。未だ天地有らざれば、未だ行を作すこと有らず。出でて虚静より生ずれば、一為ること寂の若く、夢夢として静同にして、未だ或は明らかならず、未だ或は滋生せず。気は是れ自ら生じ、恆は気を生ずること莫し。気は是れ自ら生じて自ら作る。恆は気の生ずるや、独り与すること有らざるなり。(中略)濁気は地を生じ、清気は天を生ず。気の伸ぶるや神なるかな。云云相生じて、天地に伸盈し、同出なるも性を異にし、因りて其の欲する所に生ず」と、「恆」を宇宙の本体・根源とする宇宙生成論が存在する(注48)。

今回の《識一》の発見により、宇宙生成論を備える先秦の道家思想は四つに増えたわけである。これは道家思想の成立過程を研究する上で大きな前進と言えよう。周の東征によって黄河流域一帯に普及した上天・上帝信仰には、宇宙生成論が存在しない。ゆえに『詩経』や『尚書』にも宇宙生成論は含まれず、したがって『詩経』や『尚書』を経典視した儒家や墨家の思想にも、宇宙生成論が説かれることはない。

宇宙生成論を備えるのは『荘子』を除く道家思想に限られる。逆に宇宙生成論を備える道家思想は上天・上帝信仰を含まない。両者は原則的に両立・並存できない性格を持つからである(注49)。とすれば宇宙生成論を備える道家思想は、老子を「老子者、楚苦縣厲鄉曲仁里人也」(『史記』老荘申韓列伝)とする伝承に象徴されるように、上天・上帝を奉ずる中原ではなく、南方の長江流域で形成されたと考えられる。

しかるに『国語』の楚語・呉語・越語や、上博楚簡の文献中、楚で著作されたと思われる諸篇などを見る限り、長江流域にも上天・上帝信仰が普及していて、楚人・呉

人・越人などが宇宙生成について思索した形跡はない(注50)。黄河流域の中原にも長江流域の楚・呉・越にも宇宙生成論が存在しないとすれば、道家思想の宇宙生成論は、いったい何を淵源として発生してきたのであろうか。筆者はその契機は前掲の苗族創世歌にあったと考えている。宇宙生成論は、「夫れ天地成らば而ち高きに聚まりて、物は下に帰す」(『国語』周語下)と天地を既成のものとする一線を越えて、天地未生の段階にまで思索を遡らせる発想によって、初めてその形成が可能となる。

苗族創世歌には「在很古很古的時候，天是怎樣生的？」「地是怎樣生的？ 是那個來創造的？」と、天地未生の段階にまで思索を遡らせる発想が存在し、天地・万物の生成過程を詳述する。また《問物》中にも、「孰爲天。孰爲地」と同様の発想が見える。さらにそれを受け継いだ『楚辞』天問では、「曰遂古之初、誰傳道之。上下未形、何由考之。冥昭瞢闇、誰能極之。憑翼惟像、何以識之。明明闇闇、惟時何爲。陰陽三合、何本何化」と、宇宙創生時の描写は一層詳細になる。こうした現象は、苗族創世歌が備えていた宇宙生成の段階まで思索を遡らせる発想が、楚国内の人々の一部に影響を及ぼし、それを契機に宇宙生成論を備える多様な道家思想が誕生した可能性を示唆するであろう。

苗族創世歌では、宇宙の創造主は苗族の天神・爺覺朗努とされている。これは観念的に設定した物質的存在を物神化した上で、それを「一」「太一」「道」「恆」などとして宇宙の本体・根源に据え、上天・上帝のような人格神を宇宙の主宰者とはしない道家の宇宙生成論とは大きく異なっている(注51)。苗族との接触によって宇宙の始原まで思索を遡らせる発想を得た道家の人々は、苗族の神をも周の神である上天・上帝をも宇宙の主宰者に据えることなく、上記の物神化の方策を選択したと考えられる。前掲の苗族創世歌には「天空一片混沌」との句があり、こうした思考から物質的存在を物神化する発想が生じた可能性もあろう。これは今後検討すべき課題である(注52)。

今回発見された《識一》には、事物には一定の変化のプロセスが内在し、しかもその変化のプロセスには周期的に反復を繰り返す規則性があると説く点で、天道の周期的運行を理法化する黄老思想との繋がりを感じさせる要素があり(注53)、また身体的要素を捨象して内なる精神を潔白・至情にするといった心術を説く点では、『管子』の心術・白心・内業などとの繋がりを感じさせる要素もある(注54)。今後、先秦道家の諸文献との比較によって、道家思想の成立過程がより一層解明されることを期待し

たい。

注

(1) 原釈文は「暲」を「障」に釈読して阻塞・阻隔の義に解する。しかしこの文章全体の文義からは、「暲」のままにして鬼が備える明智・明察の義に解すべきである。

(2) 原釈文は「飤」を「食」「飤」當爲一字」と述べて、飲食の義に解する。だが「飤」は「飼」の本字なので、ここでは「飼」に釈読し、飲食物を供えて養う意味に解した。

(3) 原釈文は「窒」を「塞」の異体字とした上で「賽」の義に解する。今これに従って報恩の義に解した。

(4) 原釈文は「敬」に釈読するが、蘇建洲「試釋《凡物流行》甲8「敬天之明」」(復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站・二〇〇九年一月十七日)は、「造」字に隷定した上で、音通による「昭」の通假字とする。今これに従って「昭」に改めた。

(5) 原釈文は「㬎」を「盟」に釈読するが、「昭天」の明察力を指す語と考えるべきであり、「明」に釈読した。

(6) 原釈文は「𨚕」を「問」とするが、以下の文章は発問の文章ではないので、「聞」に改めた。

(7) 原釈文は「雁」を雁鳥の義に解する。だが雁はその身体の赤色の故を以て赤雁とも称される鳥である。そこで夕陽・落日との関係から赤色の意味に解した。

(8) 原釈文は「暲」を「障」に釈読して遮蔽の意に解する。だが直前の文章には「何故大而不燿」とあり、それとの対比を考えると、「暲」のままにして輝く意味に解した方がよい。

(9) 原釈文は「豉」を「封」に釈読し、「封」は「樹」の本字で、「樹」には遮蔽の意味があるとする。今これに従い、太陽が大地に覆い隠される意味に解した。

(10) 原文は「𨚕」一字のみであるが、原釈文は「問之曰」の省略だとする。それに従い「之曰」二字を補って置く。

(11) 原釈文は「啻」を「商」とした上で、音通によって「電」字に釈読するが、復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會「《上博(七)・凡物流形》重編釋文」(復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站・二〇〇八年十二月三十一日)が「霆」に釈読するのに従った。いずれにせよ稲妻の意味である。

(12) 原釈文は「悗」を無心な様と解釈するが、「忻」に隷定して「近」字とする「《上博(七)・凡物流形》重編釋文」に従った。

(13) 原釈文は「矢」を「施」字に解して施布・施行の義とする。今これに従う。

(14) 原釈文は「𨻰」を「問」とするが、以下の文章は発問の文章ではないので、「間」に改めた。

(15) 原釈文は「𢼸」を「文」に釈読し、礼楽制度を指すとするが、「冕」に釈読すべきだとする李鋭「《凡物流形》釋文新編（稿）」（清華大學簡帛網・二〇〇九年一月二十六日）に従った。

(16) 原釈文は「國」に釈読するが、孫飛燕「（凡物流行）札記」（稿本）は、竹簡上の文字は古文の「淵」字であるとした上で、「視於天、下番於淵」と断句すべきだと指摘する。今これに従う。また李鋭「《凡物流形》釋文新編（稿）」は、「視」の上に「上」字を脱しているのではないかと疑う。今その説に従い、後に掲げる復元テキストでは「上」字を補って置く。

(17) 原釈文は「箸」を「書」に釈読して書籍を指すと説明するが、文義が通じがたい。私見により「著」に釈読し、現在から未来にわたる推移、成り行きの意味に解釈した。

(18) 原釈文は「豸」を「貌」に釈読して面容・相貌の意に解する。これに対し沈培「略説《上博（七）》新見的「一」字」（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站・二〇〇八年十二月三十一日）は、この文字は「一」だと指摘する。沈培説は正鵠を射ていると思われるので、以下「豸」字はすべて「一」に改める。

(19) 原釈文は「旨」と釈読して主張・用意の意味に解釈するが、李鋭「《凡物流形》釋文新編（稿）」により「稽」字に改める。

(20) 原釈文は「金」を「陰」に釈読して弱小の意味に解釈する。これに対して「《上博（七）・凡物流形》重編釋文」や宋華強「《上博（七）・凡物流形》散札」（武漢大學簡帛網・二〇〇九年一月六日）は「窮」に釈読する。今これに従う。

(21) 原釈文は「亞」を「惡」に釈読するが、李鋭「《凡物流形》釋文新編（稿）」が「疑爲一生兩」とするのに従い、「兩」字に改めた。

(22) 原釈文は「弔」に釈読して「善」の意味に解するが、沈培「略説《上博（七）》新見的「一」字」により「四」字に改めた。

(23) 原釈文は「一」を「章」に釈読し法度・章程の意味に解するが、「順」ではないかとする李鋭「《凡物流形》釋文新編（稿）」に従い「順」に改めた。

(24) ここの「一」は上文との対応関係から衍字として除くべきであろう。

(25) 原釈文は「同」に釈読するが文義が通じがたい。私見により「迥」に釈読した。

(26) 原釈文は「天咸」を「天一」の異称とし、なおかつ郭店楚簡『太一生水』の「太一」と同じだとする。これに対し

て凡國棟「上博七《凡物流形》簡２５〝天弋〟試解」（武漢大學簡帛網・二〇〇九年一月五日）は天上の咸池を指すと言う。今その説に従って解釈して置く。

(27) 原釈文は待考とするが、字形と前後の文脈から「始」と隷定して置いた。

(28) 原釈文は「厓」を「厚」に釈読するが、「危」に釈読する「《上博（七）・凡物流形》重編釋文」に従った。

(29) 原釈文は「虓」を「虎」に釈読するが、「安」に釈読する「《上博（七）・凡物流形》重編釋文」に従った。

(30) 原釈文は「可」を「何」に釈読するが、それは釈文を担当した曹錦炎氏が『凡物流形』全体を、『楚辞』天問と同じく「有問無答」の形式だとする前提に立つからである。前後の文脈からすれば、「可」のままがよい。

(31) 原文は「日」一字のみであるが、私見により「聞之」二字を補って置いた。

(32) 原釈文は「旨」と釈読するが、李鋭「《凡物流形》釋文新編（稿）」により「稽」字に改めた。

(33) 墨鉤の下にある文字は、曹錦炎氏が「爲抄寫者隨手所書」と述べるように、本文とは無関係と考えられる。

(34) 復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站・二〇〇八年十二月三十一日。

(35) 清華大學簡帛網・二〇〇九年一月二十六日。

(36) この発問の意味には不明瞭な点が残る。例えば金属の容器に水を入れて下から火を焚き、湯を沸かすことかとも考えられるが、疑問として置く。

(37) 君主が用いる冕の前後には冕旒なる飾り玉が垂れている。これは君主があまり目が利きすぎると臣下の欠点ばかりが目に付き、寛大さを失ってしまうからだという。とすれば、冕の着用は目が利かない状態を意味する。したがってこの文章は、目が利かない状態でありながら、万物の名称を知り尽くすとの意味になり、下文の「耳亡くして声を聞く」ときれいに対応する。そこで原釈文のように「目」を補う必要はないと思われる。

(38) 王逸『楚辞章句』、洪興祖『楚辞補註』、朱子『楚辞集註』、王夫之『楚辞通釋』、屈復『楚辞新注』、陳本禮『屈辞精義』、戴震『屈原賦注』、林雲銘『楚辞燈』、陸侃如『屈原』、藤野岩友『巫系文学論』（大学書房・一九六九年）など。

(39) 上博楚簡の書写年代については、浅野裕一編『竹簡が語る古代中国思想―上博楚簡研究』（汲古書院・二〇〇五年四月）参照。

(40) 廖平『天問本事』、胡適『讀楚辞』、聞一多『楚辞校補』、星川清孝『楚辞の研究』（養徳社・一九六一年）など。

(41) 『史學』第四十八巻第二号（三田史学会・一九七七年）。

(42) 『国際文化論集』第十二巻第二号（西南学院大学学術研究

所・一九九八年）。

（43）『従政』の詳細に関しては、湯浅邦弘「上博楚簡『従政』の竹簡連接と分節について」（『中国研究集刊』三六号・二〇〇四年）、及び湯浅邦弘「上博楚簡『従政』と儒家の「従政」」（『中国研究集刊』三六号・二〇〇四年）参照。

（44）これとよく似た思考は、「合抱之木、生於豪末。九成之臺、起于累土。千里之行、始於足下」（第六十四章）と、『老子』にも見える。

（45）これは、「昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以爲天下貞」（第三十九章）とする『老子』とも通ずる思考である。

（46）「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」（第四十二章）とする『老子』を参考にすれば、「三」は陰陽二気と沖気の可能性があろう。また「是を以て陰陽を成す。陰陽復た相輔け、是を以て四時を成す」とする『太一生水』を参考にすれば、「四」は四時の可能性があろう。

（47）この点については、拙稿「郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道」（『中国研究集刊』二六号・二〇〇〇年）参照。

（48）この点については、拙稿「上博楚簡『恆先』の道家的特色」（『早稲田大学長江流域文化研究所年報』第三号・二〇〇五年）参照。

（49）上天・上帝は天地・万物の創造主とはされず、上天・上帝が創造したとされるのは、「天は烝民を生ず」（『詩経』大雅・烝民）と、わずかに人類のみである。しかも上天・上帝は地に対する天としての性格も持つから、自ら天を創造したとするならば、天が天を生じたとの矛盾を来す。そのため、上天・上帝を創造主とする形で宇宙生成論を形成する行為は、ほとんど不可能とならざるを得ない。上天・上帝信仰と道家的宇宙生成論を折衷する試みも存在したが、結局は支離滅裂な内容に終わっている。この点の詳細に関しては、拙著『古代中国の宇宙論』（岩波書店・二〇〇六年）参照。

（50）楚の東方征服により上天・上帝信仰は長江流域一帯に普及する。これは殷周革命時に黄河流域で実施された周の東方征服に続く、上天・上帝の第二次東征でもある。また呉や越には別の経路から上天・上帝信仰が持ち込まれていた。この点については、拙稿「上博楚簡『柬大王泊旱』の災異思想」（『集刊東洋学』第百号・二〇〇八年）参照。

（51）苗族創世歌の場合、爺覺朗努なる苗族の神が自ら宇宙を創造したとされているので、上天・上帝信仰と宇宙生成論を結合する場合のような矛盾は生じない。なお道家的宇宙生成論の性格については、注（49）の拙著参照。

（52）古代から漢族に圧迫され続けた苗族は次々に辺境に追い

やられ、苗族は現在湖南省西部、貴州省東南部、四川省南部、雲南省東部、ラオス北部などに分散して居住している。そのため苗族が伝える創世歌にも、居住地域に応じて多くの種類がある。また『民間文学』一九六三年第二期は、貴州布依族の古歌「辟地撑天」を採録するが、そこでは「翁戛」なる祖先神が天地・万物を創造したとされている。

(53) 黄老思想については、拙著『黄老道の成立と展開』(創文社・一九九二年)参照。

(54) それ以外にも《識一》と似た唯心主義的統治論としては、「故に君子已むを得ずして天下に臨莅めば、無為に若くは莫し。(中略)故に君子、苟も能く其の五蔵を解くこと無く、其の聡明を擢くこと無ければ、尸居して龍見し、淵黙して雷声あり。神動きて天随い、従容無為にして万物は炊累す」とする、『荘子』在宥篇を挙げることができる。また身体的要素を捨象して心を潔白にせよとする点に関しては、「君子は其の独を慎む。其の独を慎むとは、夫の五を捨てて其の心を慎むの謂を言う。君子然る后に一なり。一とは、夫の五一心を為すなり」(帛書『五行』説7)とか、「与に始むること有るとは、其の体と与に始むるを言う。与に終うること无しとは、其の体を捨てて其の心を独にするを言うなり」(帛書『五行』説8)と、五体を捨て去って心のみを独立させよとする郭店楚簡『五行』や馬王堆帛書『五行』の慎独思想や、「若は志を一にせよ。之を聴くに耳を以てすること無くして、之を聴くに心を以てせよ。之を聴くに心を以てすること無くして、之を聴くに気を以てせよ。聴くは耳に止まり、心は符すに止まるも、気なる者は虚にして物を待つ者なり。唯だ道は虚しきに集く。虚しきは心斎なり」とか、「翼有るを以て飛ぶ者を聞くも、未だ翼無きを以て飛ぶ者を聞かざるなり。知有るを以て知る者を聞くも、未だ知無きを以て知る者を聞かず。彼の関せる者を瞻るに、虚しき室に白を生ず。吉祥は止まるに止まるも、夫れ且つ止まらず。是を之れ坐馳と謂う。夫れ耳目に徇いて内通し、心知を外にすれば、鬼神も将に来り舎らんとす」(人間世篇)とする『荘子』の心斎思想とも通ずる性格を持つ。

[附記]

本稿の要旨は、「《凡物流形》的結構」(武漢大學簡帛網・二〇〇九年一月二十三日)、及び「《凡物流形》的結構新解」(武漢大學簡帛網・二〇〇九年二月二日)として発表済みである。