The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	上博楚簡『三徳』の天人相関思想
Author(s)	湯浅, 邦弘
Citation	中国研究集刊. 2006, 41, p. 100-117
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61138
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　一〇〇―一一七頁

上博楚簡『三徳』の天人相関思想

湯浅邦弘

序言

前稿「上博楚簡『三徳』の全体構造と文献的性格」において、筆者は、『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』を取り上げ、その全体の釈読を試みた。

本稿では、その作業を基に、『三徳』の思想史的特質と意義について考察を加えることとしたい。以下、原文を引用する際には、前稿に提示した筆者の釈文・訓読を使用することとする。意味内容の詳細や当該部分に関する異説などについては、前稿をご覧いただきたい。

なお、上博楚簡の筆写年代については、周知の通り、二二五七±六五年前という中国科学院上海原子核研究所の炭素十四の測定値が紹介されている(注1)。この数値は、一九五〇年を定点とする国際基準によって換算すれば、前三〇七±六五年、すなわち前三七二年から前二四二年となり、下限は秦の将軍白起が郢を占領した前二七八年に設定されることから(注2)、書写年代は前三七二年から前二七八年の間の可能性が高いと推定される。原本の成立は当然これを遡るわけであるから、本稿では、取りあえず、この『三徳』について、遅くとも戦国時代の中期頃までに成立した文献であるとの前提に立って考察を進め、内容の検討を終えた後、この点について改めて分析を加えてみたい。

一　天人相関思想の構造

『三徳』の最大の思想史的特色は、その明快な天人相関思想である。以下では、『三徳』における「天」「人」関係の論述を五つに分類しながら検討してみる。

（一）人為（良）

第一は、人為の良否の内、「良」について論ずるものである。

①01天供時■、地共材■、民共力■、明王無思■。是謂三徳。（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。）

②01平旦毋哭、晦毋歌、弦望齊宿、是謂順天之常■。（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。）

③03齊=（齊齊）節=（節節）、外内有辨、男女有節、是謂天禮■。（斉斉節節、外内辨有り、男女節有り。是れを天礼と謂う。）

④11入墟毋樂■、登12丘毋歌、所以爲天禮■。（墟に入りて楽する毋く、12丘に登りて歌う毋きは、天礼を為す所以。）

⑤15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■。（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。）

⑥17敬天之圄、興地之矩■、恒道必皇。（天の圄に敬しみ、地の矩を興せば、恒道必ず皇らかなり。）

⑦17知天足以順時■、知地足以固材■、知人足以會親■。（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むるに足る。）

例えば、②では、「平旦毋哭、晦毋歌、弦望齊宿（平旦に哭する毋く、晦きに歌う毋く、弦望に斉宿す）」るという行為が「順天之常（天の常に順う）」ことになると説く。また、③では、「外内有辨、男女有節（外内辨有り、男女節有り）」という状態が「天礼」であり、④では、廃墟で音楽を奏でたり、丘に登って歌ったりしないのは、「天礼」を遵守する所以であると説く。

右の内、①と⑦は「天」「地」「人」という世界の枠組みを提示しており、本文献が、いわゆる「三才」の世界構造を前提に論じていることが分かる。ただ、『三徳』全体では、「天」「地」「人」が並列的に論じられるわけではない。この点については、後述する。

（2）人為（否）

第二は、第一とは逆に、人為の良否の内、「否」について論ずるものである。

①03陽而幽■、是／謂大慼■、幽而陽、是謂不祥■。（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。）

②09高陽曰、「毋凶服以享祀■、毋錦衣絞袒■」。？子是謂忘神……。（高陽曰く、「凶服以て享祀する毋かれ、錦衣もて絞袒する毋かれ」。？子是れを忘神と謂う……。）

③10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■。（角言を為す毋かれ、人倡を為す毋かれ、大事を作す毋かれ、常を刈る毋かれ、川を壅ぐ毋かれ、洿を断つ毋かれ、宗を滅ぼす毋かれ、牀を虛しくする毋かれ、敔を□する毋かれ、事を変うる毋かれ、姑嫂を煩わす毋かれ、11父兄を恥ずかしむる毋かれ、貧を羞ずかしむる毋かれ、刑を笑う？毋かれ、深を揣る毋かれ、山を度る毋かれ、其の身を逸して其の言を多くする毋かれ。居るに惰る毋かれ、作すに荒なる毋かれ。善は滅す勿かれ、不祥は為す勿かれ。）

④12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■。（臨川の都、凭岸の邑、百乘の家、十室の聚、宮室汙池、各々其の度を慎み、其の道を失う毋かれ。）

例えば、③のように、「毋～～、毋～～」と禁止の構文を連続させ、好ましからざる人為が列挙される。そして、それら不善の人為は、「大慼（憂）」（③）、「不祥」（③）、「忘神」（②）などの語で総括される。

（3）人為→結果（良、否）

第三は、人為（良否）に対応する結果が明示されるものである。

①04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■。（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。其の親を残す、是れを罪と謂い、君に主臣無し、是れを危と謂う。邦家其れ壊れん。）

②05故常不利■、邦失憲常、小／邦則刲、大邦過傷■。變常易禮、土地乃坼、民乃囂死■。（故常を利とせず、邦憲常を失えば、小邦なれば則ち刲られ、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。）

③06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■。（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。）

④08邦四益、是謂方華、雖盈必虛■。（邦四益あり、是れを方盂と謂う、盈つると雖も必ず虛なり。）

⑤13身且有病■、惡菜與食■。邦且亡■、惡聖人之謀■。室且弃■、不遂祭祀■、唯？是服■。凡若是者、不有大禍必大恥■。（身且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。）

⑥14爲／善福乃來■、爲不善禍乃或有之。（善を為せば福乃ち来り、不善を為せば禍乃ち之有り。）

⑦15聽其營、百事不遂、慮事不成■。（其の営を聴くも、百事遂げず、事を慮るも成らず。）

「良」の人為については、例えば⑥のように、「福乃來（福乃ち来る）」という良い結果、「否」の人為については、例えば①の「邦家其壞（邦家其れ壞れん）」、②の「土地乃坼、民人乃喪（土地乃ち坼かれ、民人乃ち喪ぶ）」、⑤の「不有大禍必大恥（大禍有らざれば必ず大恥あり）」などといった悪い結果が示される。即ち、人為の善悪に対応して福禍がもたらされるという明快な因果律が説かれているのである。ここに直接「天」「帝」などの語は見えないが、こうした良否の結果は天人相関の結果としてもたらされたものだという意識が前提にあると推測される。そのことを裏付けるのは、次の第四・第五の例である。

（4）人為→天→結果（良）

第四は、良い人為が天に感応し、天から良い結果が降されると説くものである。

①03敬＝之＝（敬之敬之）、天命孔明。（之に敬しみ之に敬しめば、天命孔明たり。）

②06型＝（興興）民事■、行往視來■。民之所喜■、上帝／是祐■。（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。）

③08鬼神禋祀、上帝乃怡、邦家09……保、乃無凶災■。（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。）

④18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】……。（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……）

⑤20民之所欲■、鬼神是祐■。（民の欲する所は、鬼神是れ祐く。）

⑥【附簡】……【不】懈于時■。上帝喜之、乃無凶災。（……時に懈らず。上帝之を喜び、乃ち凶災無し。）

天の側は「天命」「上帝」「天」「天之時」「鬼神」などの語で表され、一定していない。ただ、例えば、②の「上帝是祐（上帝是れ祐く）」、③の「上帝乃怡（上帝乃ち怡ぶ）」、④の「天從之（天之に従う）」、⑤の「鬼神是祐（鬼神是れ祐く）」、⑥の「上帝喜之（上帝之を喜ぶ）」のように、いずれも、明確な意志・感情を持つ存在として説かれる点に特徴がある。『三徳』における「天」の性格を考える際、重要な点であろう。これについては後に改めて詳述したい。

（5）人為→天→結果（否）

第五は、第四とは逆に、悪い人為が天に感応し、天から悪い結果（災異）が降されると説くものである。『三徳』全体の中で、分量的に最も多い部分である。

①02敬者得之■、怠者失之■、是謂天常■、天神之【□。毋爲□□】、皇天將僶之■、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■（子孫）■。（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】、皇天将に之を僶めんとす。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、子孫に至る。）

②04如反之、必遇凶殃■。（如し之に反すれば、必ず凶殃に遇う。）

③07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■。（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。）

④08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。（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。）

⑤14方營勿伐■、將興勿殺■、將齊勿刳■。是逢凶孽■、天災繼=（繩繩）、弗滅不隕■。（方に営まんとするに伐つ勿かれ、将に興らんとするに殺ぐ勿かれ、将に斉わんとするに刳く勿かれ。是れ凶孽に逢い、天災繩繩として、滅えず隕ちず。）

⑥15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】……。（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】……。）

⑦19牆勿增■、廢人勿興■。皇天之所弃■、而后帝之所憎■。（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。）

天の側は「天」「天神」「皇天」「上帝」「后帝」などの語で表され一定していないが、例えば、①の【毋爲□□】、皇天將慮之、毋爲僞詐、上帝將憎之（□□を為す毋かれ、皇天将に之を慮めんとす。偽詐を為す毋かれ、上帝将に之を憎まんとす）」や「忌而不忌、天乃降災、已而不已、天乃降異（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、天乃ち異を降す）」のように、また③④の「上帝弗諒（上帝諒とせず）」、⑦の「后帝之所憎（后帝の憎む所なり）」のように、いずれも意志・感情を持ち、人類に災禍を降す神格として説かれている。

また、不善の行為に対しては、「其身不没、至于孫子（其の身没せずして、孫子に至る）」と、天の降す「災」「異」によって天寿を全うできず、その災いが子孫の代にまで至ると説くなど、不善の人為に対して強い警告が発せられる。

二　天の思想の特色

以上、『三徳』における天人関係の論述を五つに分類しながら考察してきた。以下では、これらの分析の結果を、改めて次の三点にまとめてみよう。

第一は、『三徳』における強烈な天人相関思想と災異説である。右の（1）類～（3）類において、直接「天」や「帝」の語が記されない場合も、それは、人事の枠内

で完結している議論ではないと思われる。(1)類～(3)類も、(4)類、(5)類のように、天との関係が強く意識されていた可能性が高い。(4)類、(5)類では、人為が天(皇天・上天・上帝・鬼神)の知るところとなり、天がその人為に応じた禍福を人間(王・邦)に降すという明快な天人相関思想が説かれている。そうした構図が、本文献を貫く基調であったと考えられよう。

そして、こうした天人関係は、『詩経』や『書経』のそれと酷似する。上天、上帝を世界の主宰者として仰ぐ『詩経』『詩経』と『三徳』とは、その点において極めて近い関係にあると言える。例えば、『書経』では、「天乃大命文王、殪戎殷(天は乃ち大いに文王に命じて、戎殷を殪せり)」(康誥篇)、「旻天大降喪于殷(旻天大いに喪を殷に降す)」(多士篇)、「今予發、惟恭行天之罰(今予発(武王)、惟れ天の罰を恭行す)」(牧誓篇)のように、殷周の王朝交代が天の意志であると説かれる。天は、天命の授与という形で、王朝の誕生という最大級の恩寵を与え、逆に王の不善に対しては、王朝の滅亡という最大級の災禍を降すのである。『詩経』でも、「皇矣上帝、臨下有赫、監觀四方、求民之莫(皇いなるかな上帝、下に臨みて赫たる有り。四方を監観して、民の莫まらんことを求む)」(大雅・文王之什・皇矣)、「天降喪亂、滅我立王(天は喪乱を降し、我が立王を滅ぼす)」(大雅・蕩之什・桑柔)と、上帝が天下の究極の支配者であり、民にまでその支配力が浸透していることをうたう。『書経』『詩経』と『三徳』との思想史的類縁性が看取されよう。

また、次のような「災」「異」の説明は、春秋公羊学の災異思想に展開する可能性を持っていたと言える。『三徳』の02簡～03簡にかけて、「忌而不忌、天乃降災、已而不已、天乃降異。其身不没、至于孫子(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、天乃ち異を降す。其の身没せずして、孫子に至る)」とあった。これは、まず、人が忌む(慎む)べきなのにそれを忌まなかった場合、天はそれに感応して、災害を降す。また、止めるべきなのにそれをやめなかった場合、天はそれに感応して、異変を降す。そうなるともはや人為ではいかんともしがたく、人は天寿を全うできないばかりか、その災禍は子孫の代にまで及ぶ、と説くものであった。

これは直ちに、次のような災異説を想起させるであろう。すなわち、『春秋繁露』では、「其大略之類、天地之物、有不常之變者、謂之異、小者謂之災、災常先至、而異乃隨之、災者、天之譴也、異者、天之威也(「其の大略の類、天地の物、有常ならざるの変なる者有り。之を異と謂う。小なる者之を災と謂い、災常に先ず至り、而し

て異乃ち之に隨う。災とは、天の譴なり。異とは、天の威なり)」(必仁且智篇)と災異を定義する。もっとも、公羊学の方は、災と異との関係がより明快に説かれている。まず、天が人間に降す「変」の内、「小」さなものを「災」と言い、これによって天は悪事を働いた人間に警告を発する。人はその災害を単なる自然災害と考えずに、天が自らに降した警告と受け取らなければならない。それにも関わらず、反省のないまま悪事を継続すると、天は次に、より大きな「異」を降し、人を譴責する。このように、公羊学の定義では、「災」「異」は「変」の大小として説明され、かつ、時間的には、まず「災」、続いて「異」、という前後関係が明示されるのである。

従って、『三徳』の説明は、この公羊学の定義ほどには明確ではないとも言える。確かに「災」「異」の規模の大小は明示されていない。しかし、「忌(慎むべきこと)」に「災」が対応し、「已(直ちに中止すべきこと)」に「異」が対応していることから考えれば、やはり『三徳』でも、「災」が比較的小さな災害、「異」がより甚大な異変であるとされていた可能性は充分考えられる。また、「災」「異」の前後関係は、この語順を尊重すれば、公羊学の定義と同様である。しかも、「異」の結果、人は天寿を全うできず、その災禍は子孫の代にまで及ぶという解説は、「異」を天の譴責であるとする公羊学の定義と軌を一にするものである。公羊学の隆盛は、漢代春秋学の中であるとされるが、こうした災異説の発想自体は、すでに、この『三徳』の中に存在していたと言えるであろう。

第二は、稀薄な天道思想である。古代中国における天の思想には、いくつかの型が見られる。代表的なものは次のようなものであろう。

一つは、「上天」「上帝」などを世界の主宰者として仰ぐ天の思想である。この場合、人為の良否がその上天・上帝の知るところとなり、それに対応した禍福が人間に降される、と説かれる。いわゆる天人相関の思想である。前記の通り、伝世文献で言えば、『書経』『詩経』に見られる天がこれに該当する。比較的古い型の天の思想であると言えよう。

今ひとつは、理法としての天である。前者の天が、姿こと見せないものの、明確な意志・感情を持つ人格神的な主宰者として登場するのに対して、理法としての天は、「陰陽」「日月」「四時」といった天体の周期運動や四季の推移として示される。「天道」思想と称される所以である。この場合も、むろん、天は人と無関係に存在するのではなく、人はその理法に沿って行動することを求められる。もしその理法に違反すれば、人は災禍を被ること

となる。そのような意味では、やはり天人相関の思想構造を持つと言える。

また、これ以外に、上帝・上天を最上位に据えながら、天と人との間に理法を介在させる、言わば折衷型の天の思想もある。さらに、郭店楚簡『窮達以時』や荀子の「天人の分」の思想のように、天の領域と人の領域との間に相関関係はないとする思想も見られる(注3)。

それでは、『三徳』の天は、このいずれに該当するであろうか。『三徳』の主役は「上天」「上帝」「天神」「皇天」「后帝」などの語で表される世界の主宰者である。これらは、「上帝乃怡（上帝乃ち怡ぶ）」、「上帝喜之（上帝之を喜ぶ）」、「皇天將慍之（皇天将に之を慍めんとす）」、「上帝將憎之（上帝将に之を憎まんとす）」「上帝弗諒（上帝諒とせず）」のように、人為に対して明確な意志・感情を持ち、「天乃降災（天乃ち災を降す）」、「天乃降異（天乃ち異を降す）」、「天飢必來（天飢必ず来る）」などと、災異を直接的に人間世界に降してくる。そして、その天と人との間に、気・陰陽・日月・刑徳・四時といった周期的な天道は介在していない。『三徳』の天人関係は極めてダイレクトである。むしろ、理法としての天や天道思想が見えない点にこそ、『三徳』の思想的特色があると言えよう。

第三として留意しておかなければならないのは、『大戴礼記』との関係である。冒頭の第1簡で、「三徳」が「天供時、地供材、民供力、明王無思。是謂三徳（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）」と定義されていた。これについて、釈文を担当した李零氏は、『大戴礼記』を参考資料として注記する。つまり、「有天德、有地德、有人德、此謂三德。三德率行、乃有陰陽。陽曰德、陰曰刑（天德有り、地德有り、人德有り。此れを三德と謂う。三德率い行われて、乃ち陰陽有り。陽を德と曰い、陰を刑と曰う）」（四代篇）という一文である。

では、『三徳』と『大戴礼記』における「三徳」の意味内容は全く同じなのであろうか。『大戴礼記』では、「天德」「地德」「人德」を「三德」と定義した後、続いて、「陰陽」や「刑德」の思想を導いている。一方、『三徳』では、天地人それぞれが自己の役割を果たし、「明王」が「無思」でいられる状態が「三德」であると定義する。同じ「三德」の語を使いながら、『大戴礼記』とは意味内容が異なると言えよう。しかも、『三徳』には、「時」「幽」「陽」などの語は僅かに見えるものの、「陰陽」「刑德」「気」「四時」といった天道思想につながるような要素は全く見られない。前記の通り、『三徳』の天の思想は、「上

天」「上帝」と人との直接的関係という点に特色があり、『詩経』や『書経』の天と酷似する。すなわち、相対的に古い型の天の思想が説かれていると推測されるのである。

また、確かに第1簡では、世界の枠組みとして、「天」「地」「人」が併記されており、この点に限って言えば、『大戴礼記』と類似する。しかし、その後の文脈においては、この三者が同等の比重で説かれるのではない。重視されているのは、専ら「天」と「人」の関係である。天・地・人が登場するのは、第1簡以降では第17簡のみである。もちろん、『三徳』に、天・地・人のいわゆる「三才」の世界構造が見られる点は極めて重要であるが、『三徳』の撰者の興味は、ほとんど「天」と「人」との関係に集中していたと考えられる。その意味では、『大戴礼記』との密接な関係を想定して良いか、疑問が持たれる。また、これに関連して、本文献に付けられた「三徳」という仮称も、全体の内容を適切に表しているかどうか、再考の余地があると言えよう。

三　編集意図と読者対象

次に、『三徳』の編集意図と読者対象について考えてみよう。

これまで筆者が分析を加えてきた上博楚簡の内、例えば、『従政』では、儒家自らが求めた「従政」の際の心得を、孔子からの聞き書きとしてまとめた文書であった。この場合、元来この文献は、儒家集団の内部文書的性格を有していたと推測される(注4)。同様に、子貢と孔子の問答で構成される『民之父母』や、「詩」の論評の中に孔子の言を挿入する『孔子詩論』、魯の哀公と孔子、子貢の会話で進行する『魯邦大旱』なども、儒家集団の活動と密接な関係を持つ文献であると考えられる。その成立地としては、儒家の活動拠点である魯や斉が想定されるであろう。

一方、『昭王毀室』や『昭王與龔之脽』は、楚の昭王の政治的事績を顕彰する内容で、楚の現地性の文献であると推測される。また、その読者対象として最もふさわしいのは、昭王以後の歴代の楚王、太子、貴族などであると考えられた(注5)。同様に、彭祖と耇老の君臣問答で構成される『彭祖』や、魯の荘公と曹沫の問答形式を取る『曹沫之陳』なども、政治や軍事の要諦を説く文献で、読者対象としては、やはり、王や貴族が想定される(注6)。

では、『三徳』は、どのような編纂意図を持ち、どのような読者対象を想定する文献だったのであろうか。

『三徳』の思想的特質は、天（上天・上帝）と人との明快な相関思想を前提に、読者に対して、「順天」「敬天」することの重要性を説く点にある。一方で、「毋～～」という構文を連続させ、「順天」「敬天」しないことが「邦」「家」「身」の衰亡につながることを強く警告する。またそれに関連して、「毋刈常（常を刈る毋かれ）」、「故常不利、邦失憲常、小邦則刻、大邦過傷（故常を利とせず、邦憲常を失えば、小邦なれば則ち刻られ、大邦過だ傷わる）」、「變常易禮、土地乃坼、民乃囂死（常を変え礼を易えれば、土地乃ち坼かれ、民乃ち囂死す）」のように、強い保守的立場を表明する。

そして、その際、「君」「臣」「民」「邦家」「都」「邑」「奪民時」などの語が見えることから明らかなように、『三徳』が説くのは、基本的には国家論・政治論である。このことは、第1簡に「明王」、第4簡に「君」の語が見えることからも明らかであろう。『三徳』の主たる読者対象は「邦」の「王」であると推測される。一般の臣下や士大夫や民に向けての思想とは考えられない。

それでは、『三徳』の撰者は、どのような人物あるいは集団だったのであろうか。『三徳』は、前記の通り、『詩経』や『書経』に酷似する天の思想を説いている。広義の儒家系文献であるという推測も促されるであろう。しかし、『三徳』には、孔子の言が引用されたり、孔子と弟子との問答が展開されるといったことはない。少なくとも、『魯邦大旱』や『従政』のような意味での儒家系の文献であるとは言えないであろう。

しかも、『三徳』の内容は、『詩経』『書経』に見える天人相関思想のエッセンスのみを抽出したかの如くである。そうした点を重視すれば、『三徳』は、中原で成立した文献、極言すれば、『詩経』『書経』と密接な関係にある周の王室内で成立した文献であるという可能性も想定される。

四　『三徳』の思想史的位置

次に、『三徳』の思想史的位置について考えてみよう。前記のように、『三徳』の基調をなす天人相関思想、および編集意図、読者対象なども併せ考えて、伝世文献の中で最も性格が近いのは、『書経』である。さらに、「皇天」「上帝」「鬼神」などの登場という点では、『書経』とともに『詩経』『墨子』も類似する。但し、『詩経』が詩歌、『書経』が聖王の言、『墨子』が子墨子の言、という基本的な性格であるのに対して、『三徳』は、天人相関の理論だけを撰者が集中的に論説する、という大きな相違があ

る。

こうした『三徳』の内容については、すでにいくつかの見方が提出されているので、以下では、それらの説を検討しながら、『三徳』の思想史的位置を検討してみたい。

まず、曹峰氏と福田一也氏の研究について考えてみよう。曹峰氏は、『上海博物館蔵戦国楚竹書』第五分冊が刊行されると、「《三徳》与《黄帝四経》対比研究札記（一）」（武漢大学簡帛研究中心「簡帛網」二〇〇六年三月二十二日）を皮切りに、『三徳』に関する釈文・論考を、「簡帛網」上に相次いで発表してきた。氏の「《三徳》中的〝皇后〟為〝黄帝〟論」（「新出楚簡國際学術研討會」会議論文集、武漢大学、二〇〇六年）も、それらの延長線上に位置する内容である。

すなわち、上博楚簡『三徳』と馬王堆漢墓帛書『黄帝四経』とに多々類似点があるとした上で、『三徳』は典型的な黄老思想の著作であり、従って、『三徳』の中で「高陽（顓頊）」とともに「日」字を付して発言者とされている「皇后」は、実は「黄帝」のことである、との結論である。この研究は、『三徳』と『黄帝四経』との比較検討によって、両者がともに黄老思想の文献であるという思想史的位置付けをする点に最大の特色がある。

これに対して、福田一也氏「上博簡五《三徳》篇中〝天〟的觀念」（「新出楚簡國際学術研討會」会議論文集、武漢大学、二〇〇六年）は、全く異なる結論を提示する。福田氏は、古代中国の天の思想には、「上天」「上帝」などの人格神的天と、陰陽・日月・四時などを具体的な内容とする理法としての天とが見られるが、『三徳』の天が前者であるのに対して、『黄帝四経』の天は後者であり、基本的な天の性格が異なると説く。そして福田氏は、曹峰氏の説を批判して、『三徳』は黄老思想の著作ではなく、むしろ礼を重視する儒家文献であると主張するのである。

ここで注意したいのは、研究の基本的な方法論である。まず、曹峰氏は、一連の論考において、『三徳』と『黄帝四経』に多くの類似点があると主張する。それは、用語・用韻・句法といった観点からの類似点の指摘であり、そのこと自体に誤りはない。氏が指摘する通り、「天」「地」「民（人）」、「天」、「時」、「高陽」「皇后」「后帝」「上帝」、「幽」「陽」、「故常」「幹常」、「小邦（國）」「大邦（國）」、「聖人之謀」、「土攻」、「不祥」、「不……乃……」、「毋……」などの語句（あるいは類似する語句）は、確かに『黄帝四経』にも見える。また、『三徳』には多くの墨釘が施されており、部分的に押韻が意識されていたと推測される。『黄帝四経』に韻語が見える点も、氏が指摘する通りである。

しかし、曹峰氏の指摘の内、まず、「天地人」という世界の枠組が『三徳』と『黄帝四経』に見られるという点について言えば、こうした世界の枠組みを前提に立論する書は、何もこの両書に限定されるわけではない。

また、「時」の語は、確かに『三徳』『黄帝四経』の両者に共通して見られるが、『三徳』には「四時」の語は見られない。『三徳』が説くのは、天の特性としての「時」であり、あくまで、「地」の「材」、「民」の「力」と対比されるものに過ぎない。それは、黄老思想に見られるような、明確な「四時」ではない。

「陰陽」も同様である。『三徳』には、「幽」と「陽」の語は見える。それは、ある意味で、「陰陽」に通ずるとも言えるが、『三徳』には、明確な「陰陽」や「刑徳」の思想は見られない。

さらに、「高陽」の語にも注意を要する。確かに、高陽は、『三徳』『黄帝四経』の両書に登場する。しかし、『三徳』に見られる固有名詞が「高陽」のみであるのに対して、『黄帝四経』(『十六経』)では、「高陽」は多くの登場人物の中の一人に過ぎない。高陽の語のみを手がかりに、その文献的性格を同一視することはできないであろう。

これに関連して、「新出楚簡国際学術研討会」における曹峰氏の発表論文は、『三徳』に見える「皇后」が実は「黄帝」である、との結論を提示するものであった。しかしながら、これは、議論がやや倒錯している印象を受ける。氏の見解は、『三徳』と『黄帝四経』とがともに黄老思想の文献であり、『黄帝四経』には黄帝と高陽が出てくるから、この『三徳』にも黄帝で出てくるはずだという無理な論理展開になっている。加えて、『黄帝四経』(『十六経』)は、黄帝と臣下の鬻冉・力墨などとの会話体によって構成されているのに対して、『三徳』は、基本的に論説形式である。両者には、こうした形式上の相違も指摘できる(注7)。

類似性ということを問題にするのであれば、個々の用語や句法のみならず、最も根幹となる思想の枠組みや特質をこそ指摘しなければならない。『三徳』については、その天の思想が酷似している『詩経』や『書経』をまず取り上げるべきであり、また、『黄帝四経』については、浅野裕一氏『黄老道の成立と展開』(創文社、一九九二年)がすでに論証する通り、『国語』越語下篇などに注目すべきであろう。総じて、曹峰氏の見解は、細部の類似点を指摘するに止まり、思想の根幹についての検討を軽視しているように見受けられる。

こうした曹峰氏の方法論・結論に比べれば、福田氏の

見解は、『三徳』における天の基本的性格を正しく押さえた点で、穏当な結論を導いていると言えよう。ただ、「儒家思想」の文献とする結論については、若干の注意が必要となるのではなかろうか。

先に考察した通り、上博楚簡では、儒家文献と考えられる場合、それ相当の明快な根拠が存在した。例えば、『魯邦大旱』のように、魯の哀公と孔子、子貢の問答で構成されているとか、『従政』のように、孔子言の引用（聞き書き）を集成しているといった場合である。これらは、明らかに、孔子以後の儒家によって編纂された文献と考えて良いであろう。

しかし、『三徳』には、そうした要素は皆無である。「曰」字を付けて発言者とされているのは、高陽と皇后のみであり、孔子やその弟子を窺わせるような要素はない。また、「天」や「礼」の重要性は説かれるものの、「仁」「義」「忠」「信」など儒家特有のタームも見られない。

とすれば、「儒家文献」というのは、後世の指標から判断してそのように見える、という意味にとっておく方が良いであろう。この『三徳』がもともと儒家（特に孔子集団）によって編纂されたものであるかどうかは、その内容だけからは分からない。前記の通り、むしろ、『詩経』や『書経』のように、周王室との関係も想定される。

そうした意味で、この文献は、一面において、『書経』と類似した思想史的意義を有していたと言えるのではなかろうか。『書経』はもともと王者の言を記した文献であったが、『詩経』とともに孔子集団が教学のテキストとして尊重したことから、後に経典の地位に上昇していったものである。『三徳』も、元来、孔子集団とは無縁の産物ではあったが、後に儒家によって尊重される思想内容を備えていた、との推測はできるであろう。ただ、『書経』は儒家の経典となり、『三徳』は後に散逸してしまったという点は、その後の歩みの大きな相違である。

なお、両氏以外で、『三徳』の思想史的意義に言及しているものとして、歐陽禎人（張杰）氏の「《上博簡・五》学術価値考論」（「新出楚簡國際学術研討會」会議論文集、武漢大学、二〇〇六年）がある。氏の見解は、『三徳』に限定したものではなく、広く『上海博物館蔵戦国楚竹書（五）』所収の文献を総括するものであるが、『三徳』に関わる結論は次の三点に集約できる。

第一は、『三徳』をはじめ『上海博物館蔵戦国楚竹書（五）』所収の文献は、「理論原創時期」の著作ではなく、原創理論が改写・転述されて民間に流伝した通俗読み物であり、その学術的意義は注釈者が言うほど重要ではない。第二は、その文献の時代は比較的新しく、世俗の儒

家思想の中に、原始儒家とは異なる雑駁な思想（道家・法家・黄老の道など）が混入している。第三は、文献の作者は、刑徳、道法、黄老思想などを折衷した俗儒であり、孔子の言う「小人儒」である。

これは、他の多くの論考が特定の部分についての語釈や札記に止まっているのに対して、文献の全体の意義を捉えようとした点に、その特色が認められる。

しかしながら、氏の結論は、個々の文献に対する実証的な考察から導かれたものであるかどうかについて、甚だ大きな疑問が持たれる。まず、『上海博物館蔵戦国楚竹書（五）』所収の全文献を視野に収めようとする点は良いとしても、それらを一括して、民間に流伝した通俗読み物であるとしたり、原始儒家とは異なる雑駁な思想が混入しているとする点などは、やや粗雑な議論であると言えよう。これらの文献は、編集の便宜上、『上海博物館蔵戦国楚竹書』の第五分冊にたまたま編入されたものに過ぎず、個々の文献の思想史的特質や意義は、当然、個別に検討しなければならない。同様のことは、他の分冊についても言える。例えば、第三分冊所収の全文献を一括して、その思想史的意義を論ずることができるのか、第四分冊所収の全文献の成立時期を一括して、ある時期に特定できるのか、ということを考えてみれば、こうした方法論に根本的な無理があることが分かるであろう。

また、『三徳』について、原始儒家とは異なる雑駁な思想（道家・法家・黄老の道など）が混入しているとする点や、その作者が、刑徳、道法、黄老思想などを折衷した俗儒であるとする点も、『三徳』の内容からは全く実証できない見解であると言えよう。雑駁か否かという点について言えば、前記の通り、『三徳』の内容は、むしろ、天と人との直接的な関係を説くという点で、極めて純粋・単一であるとも言える。少なくともそこに、道家思想や法家思想の要素は見られない（注8）。また、黄老思想については、すでに曹峰氏の見解を論評する際に指摘した通り、黄老思想の最大の思想的特質である天道思想は、『三徳』には全く見えない。

さらに、氏が何をもって「原始儒家」や「俗儒」と考えるのかは未詳であるが、いずれにしても、そうした曖昧な思想史的位置づけは説得力を持たないと言えよう。仮に、氏の言う「原始儒家」が孔子および孔子集団の思想を指すとすれば、『三徳』の成立は、むしろ、その「原始儒家」に先行するという可能性すら想定できるであろう。前記の通り、『三徳』の天の思想は、『書経』に最も類似しているからである。残念ながら、『三徳』には、成立時期を特定できるような要素はない。ただ、少なくと

も、そこに、比較的古い型の天の思想が説かれていることだけは確かである。

付言すれば、『三徳』に登場する固有名詞は「高陽（顓頊）」のみであり、太古の時代が論説の前提として設定されている。また、第6簡の「建五官弗措」の「五官」について、釈文は『礼記』曲礼下に「天子之五官、曰司徒、司馬、司空、司士、司寇、典司五衆」とあるのを指摘するが、『国語』楚語下に「於是乎、有天地神民類物之官、是謂五官」（韋昭注「類物、謂別善惡・利器用之官」）とあるような「五官」であるとすれば、殷周時代の官職名ではなく、太古の時代を前提にしている可能性もあろう。全体に、状況設定としては、かなり古い時代が想定されているように思われる(注9)。

結　語

以上、本稿では、上博楚簡『三徳』の思想史的特質と意義について検討を加えてきた。『三徳』の最大の思想史的特質は、上天・上帝を世界の主宰者として仰ぐ天の思想にあった。

人為の良否が上天・上帝の知るところとなり、それに対応した禍福が降されるとする天人相関思想は、中原で成立した『詩経』『書経』に特徴的に見られる思考である。それ故、本稿では、この『三徳』について、周王室との関係を想定してみた。

なお、このような天人関係は、実は、他の上博楚簡にも見ることができる。例えば、『魯邦大旱』や『柬大王泊旱』では、旱魃が、天の降した災禍であるとされており、また、『昭王與龔之脽』では、楚が呉に侵略されたのは、天の降した「禍」であるとされている。旱魃といった大災害や国都が奪取されるといった戦災などは、天の降した重罰であるとの意識を反映するものであろう(注10)。この点は、『三徳』において、不善の人為が上天・上帝に感応し、天の報復・厳罰として、「土地乃ち坼かれ、民人乃ち喪ぶ」とか、「其の身没せずして、孫子に至る」とか、「必ず之に復するに憂喪を以てす」などといった結果を招くと説かれるのと基本的には同様である。『詩経』『書経』に見られるような、言わば中原型の天の思想は、このように、楚簡の中にも伝えられていたのである。

注

（1）「馬承源先生談上海簡」（『上博館蔵戦国楚竹書研究』、二〇〇二年、上海書店出版社）参照。

(2) 前二七八年の「白起伐郢」後、紀山古墓群に楚墓が造営されなくなり、楚文化の継承が見られなくなることについては、劉彬徽「関于郭店楚簡年代及相関問題的討論」(『早期文明與楚文化研究』、岳麓書社、二〇〇一年) 参照。

(3) 郭店楚簡『窮達以時』の「天人の分」の思想については、浅野裕一「『窮達以時』の「天人の分」について」(『古代思想史と郭店楚簡』、汲古書院、二〇〇五年) 参照。

(4)『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。

(5)『昭王毀室』『昭王與龔之脽』の詳細については、拙稿「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)、および「語り継がれる先王の故事—上博楚簡『昭王與龔之脽』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、この二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)『彭祖』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) 参照。なお、この論考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。

(7) 但し、曹峰氏が指摘するとおり、『三徳』と『黄帝四経』との間に相当の用語の類似があることは事実である。筆者は、『三徳』における、こうした要素の一部が後の黄老思想に流入したという可能性は想定できると考える。

(8) 歐陽禎人氏は、あるいは、『三徳』の中に『呂氏春秋』上農篇との類似句があることをもって、『三徳』に法家思想の要素があると考えているのかもしれない。しかし、上博楚簡の筆写年代と『呂氏春秋』の成立時期とを冷静に考えてみれば、『三徳』の記述が『呂氏春秋』に先行することは明らかであろう。但し、『三徳』の記述がオリジナルであったかどうかは分からない。あるいは、こうした表現自体は古くから存在し、それを『三徳』や上農篇が自己の論説の中に組み入れていったという可能性は考えられよう。

(9) ただ、「古い」とは言っても、『三徳』の論説は宇宙創造に遡るような深遠な議論ではない。この点は、同じく戦国楚簡の郭店楚簡『太一生水』や上博楚簡『恒先』と比較してみれば明らかであろう。『太一生水』や『恒先』は、人類誕生を遙かに遡る宇宙創造の時から説き起こす。これに対

して、『三徳』は、上古に遡って議論しているようであるが、それは、せいぜい人類誕生以後、特に、聖王出現以後のことである。このことも、『三徳』と『詩経』『書経』との類似性を示唆しているであろう。なお、『詩経』『書経』の天（上天・上帝）の思想と『太一生水』『恒先』の宇宙論との比較については、浅野裕一氏「上天・上帝信仰と砂漠の一神教」（『中国研究集刊』露号（第四十号）、二〇〇六年）参照。

(10) この点については、注5前掲の拙稿「語り継がれる先王の故事—上博楚簡『昭王與龔之脽』の文献的性格—」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。