Osaka University Knowledge Archive

Title	中国古代の楚地における鬼神観の考察 : 上博楚簡『鬼神之明』『凡物流形』を手がかりにして
Author(s)	菊池, 孝太朗
Citation	中国研究集刊. 2020, 66, p. 27-56
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/76761
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

中国研究集刊　柰号（第六十六号）　令和二年八月　二七―五六頁

中国古代の楚地における鬼神観の考察
―上博楚簡『鬼神之明』『凡物流形』を手がかりにして―

菊池　孝太朗

はじめに

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

この鬼神をどの様に見なすか（所謂「鬼神観」）という問題は、普遍的かつ通時代的なテーマであり、古来多くの議論がなされてきた。鬼神の存在を認める「有鬼」の立場と、鬼神の存在を認めない「無鬼」の立場の対立などが、その一例である。故に、この鬼神観に関しては、中国内外を問わずに古来盛んに議論され、多数の研究論著が著されてきた。近年の主要な研究論著としては、銭穆「中国思想史中之鬼神観」（『新亜学報』第一巻第一期、一九五五年）、出石誠彦「鬼神考」（『支那神話伝説の研究（増補版）』所収、中央公論新社、一九七三年）、永沢要二『鬼神の原義とその演進』（鳳出版、一九七七年）、王友三編著『中国无神論史綱』（上海人民出版社、一九八二年）、牙含章・王友三主編『中国无神論史』上・下（中国社会科学出版社、二〇一一年）等が挙げられる（注1）。

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

ところが、幸いにもこうした状況を打開する新資料、即ち戦国楚簡が、

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

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

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

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

一　『鬼神之明』の釈読と考察

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

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

を付した上で、竹簡の背面の下段に脱落した文章（一三字）を補ったのであろう。

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

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

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

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

A：陳偉「上博五《鬼神之明》篇初読」（簡帛網、二〇〇六年二月一八日）
B：李鋭「読上博五札記」（簡帛研究網、二〇〇六年二月二〇日）
C：廖名春「読《上博五・鬼神之明》篇札記」（簡帛研究網、二〇〇六年二月二〇日）
D：丁四新「上博楚簡《鬼神》篇注釈」（簡帛網、二〇〇六年五月七日）
E：黄人二「上博蔵簡第五冊鬼神之明試釈」（簡帛網、二〇〇七年二月一七日）
F：西山尚志「上博楚簡『鬼神之明』に見える『貴爲天子、富有天下』について」（『人文科学』一二号、二〇〇七年三月二七日）
G：浅野裕一「上海博楚簡『鬼神之明』と『墨子』明鬼論」（湯浅邦弘編『上博楚簡研究』、二〇〇七年五月）
H：西山尚志「上海博楚簡『鬼神之明』訳注」（出土資料と漢字文化研究会編『出土文献と秦楚文化』第四号、二〇〇九年三月三一日）

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

第一節　『鬼神之明』釈読

本節では、原文、釈文、書き下し文、現代語訳、語注の順で『鬼神之明』の釈読を行う。凡例として、【】内の漢数字は、竹簡番号を示すものである。□内の字は、残簡部分を整理者が補整した箇所である。〔〕内の字は、第二簡背面に記された脱文である。釈文内の「①、②」等の番号は、本節の語注の番号と一致している。

〔原文〕

今夫䰟 神又所明又所不明則㠯丁 賞善罰暴也昔者堯桑 壐 湯𢊁 義聖智天下灋之此㠯貴爲天子【一】𩣡 又天下長年又𢊁 後𣪘 遂之則䰟 神之賞此明矣返 桀受學 萬焚聖人殺訐者惻百眚𨑓 邦家 ［此㠯桀折於鬲山而受首於只𥝢］身不𡘇 爲天下芙 則䰟 【二】神之罰此明矣。返 五子

疋者天下之聖人也鴟尸而死遂孟公者天下之嚭人也長年而叟女曰此詰之則善者或不賞而暴【三】者或不罰古虖因加神不明則必又古二丁力能至安而弗爲唬虖弗智也啻二丁力古不能至安唬虖或弗智也此兩者枳虖古【四】曰禠神又所明又所不明此之胃唬【五】

〔釈文〕

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

〔書き下し文〕

今夫れ鬼神明なる所有り不明なる所有りとするは、則ち以て其の善を賞して暴を罰す。昔者、堯舜禹湯は、仁義・聖智ありて、天下之に法る。此を以て貴きことは天子と為り、富むことは天下を有ち、長年にして誉有り、後世之を述ぶ。則ち鬼神の賞、此れ明らかなり。桀受幽厲及びては、聖人を焚し、諫者を殺し、百姓を賊し、邦家を乱す。［此を以て桀は鬲山に折られて、受は岐社に首さらされ、］身没せずして天下の笑いと為る。則ち鬼神の罰、此れ明らかなり。伍子胥に及びては、天下の聖人なるも、鴟夷せられて死す。栄夷公は、天下の乱人なるも、長年にして没す。如し此を以て之を詰わば、則ち善なる者も賞せざること或りて、暴なる者も罰せざること或り。故に吾因って鬼神の不明なるを加うるなり。則ち必ず故有り。其の力 能く至れども為さざりしか。吾知らざるなり。意、其の力固より至る能わざりしか。吾或いは知らざるなり。此の両者は岐る。吾故に曰く、「鬼神明なる所有り不明なる所有り」と。此の謂いか。

〔現代語訳〕

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

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

〔語注〕

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

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

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

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

⑤貴爲天子富有天下……整理者が指摘するように、「貴爲天子」「富有天下」の用例は『墨子』内に散見される。例えば、節葬下篇に「故に三王は、皆な貴きことは天子と為り、富むことは天下を有つ（故三王者、皆貴爲天子、富有天下）」とあり、また兼愛下篇にも「湯は、貴きことは天子と為り、富むことは天下を有つ（湯、貴爲天子、富有天下）」とある。

また、西山Hが指摘するように、『墨子』では、「貴爲天子」「富有天下」といった用法を、非命下篇の「昔三代の暴王の桀紂幽厲は、貴きことは天子と為り、富むことは天下を有つ。此に於いてか、其の耳目の欲を矯（おさ）むる而（あた）わずして、其の心意の辟を従（ほしいまま）にす（昔三代暴王桀紂幽厲、貴爲天子、富有天下。於此乎、不而矯其耳目之欲、而從其心意之辟）」のように、暴王に用いる場合もあった。前者の聖王の場合は、善行によって鬼神から賞が与えられて、「貴爲天子富有天下」になったという意味で、後者の暴王の場合は、「貴爲天子富有天下」であったが、悪行によって鬼神から罰が降されたと意味である。本文献の場合は、素直に前

者の意味で解釈すべきであろう。

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

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

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

⑧桀受幽厲……「桀受幽厲」は、中国古代における四人の暴王。「受」字は「紂」字と通じ、殷の紂王を指す（注6）。「萬」字は「厲」字で読み、西周の厲王を指す。

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

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

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

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

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

「岐社」とは、周王の一族の宗廟と社稷で、岐山に設けられた。『墨子』非攻下篇に「赤鳥は珪を銜（ふく）み、周の岐社に降り、曰く、『天は周の文王に命じて殷を伐ち国を有たしむ』と（赤鳥銜珪、降周之岐社、曰、天命周文王伐殷有國）」とある。整理者は、紂王の首級を岐社に献じた記録が古書には見えないと説いているが、西山Hは、『逸周書』世俘篇に「武王の在祀たるや、太師は商王紂の首を懸くる白旂・妻の二首をかくる赤旂を負い、乃ち以て先ず馘入り、周廟に燎す（武王在祀、太師負商王紂懸首白旂妻二首赤旂、乃以先馘入、燎于周廟）」と、周廟にて紂の首を献じる祭祀が行われていたことを示す記述があったことを指摘している。以上を踏まえて、本論では、「首」字を「首を献上する」の意で解釈し、「首さらす」と訓んだ。

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

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

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

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

⑬榮夷公天下之亂人也長年而没……「榮夷公」は、西周末の人物である。西周の厲王の執政を行い、利益の独占を好んだため、民衆の反乱を招いたとされる（注8）。整理者は、もう一つの可能性として、「榮夷公」と「傳公夷」（幽王の臣下）の並称として、「榮傳公」と読む説も挙げているが（「矛」字の音と「傳」字の古音は近く、音通する）、本論では、「榮夷公」として解釈した。

なお、『墨子』所染篇には、「夏の桀は干辛・推哆に染み、殷の紂は崇侯・悪来に染み、厲王は厲公長父・栄夷終に染み、幽王は傅公夷・蔡公穀に染む。此の四王は、染むる所当らず。故に国は残せられ、身は死して天下の僇と為る。天下の不義辱人を挙ぐるとは、必ず此の四王の者を称す」（注9）と、悪臣を用いて悪に染まった四王（桀・紂・幽・厲）を挙げ、その後に「斉の桓は管仲・鮑叔に染み、晋の文は舅犯・高偃に染み、楚の荘は孫叔・沈尹に染み、呉の闔閭は伍員・文義に染まり、越の句践は范蠡・大夫種に染む。此の五君は、染むる所当たる。故に諸侯に霸となり、功名は後世に伝う」と（注10）、良臣を用いて霸者となった五霸（斉の桓公・晋の文公・楚の荘王・呉の闔閭・越の勾践）を挙げ、両者を対比させる文章が存在する。この悪臣の例として栄夷終（栄夷公）を挙げ、また良臣の例として伍員（伍子胥）を挙げる点は、本文献と一致している。西山Hによると、先秦の伝世文献において、良臣と悪臣との対比で、伍子胥と栄夷公とを対比させる用例は、この『墨子』所染篇以外では『呂氏春秋』當染篇にしか存在しないという。

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

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

⑮故吾因加……整理者は、「加」字を「嘉」字とし、「賛同」の意で解釈す

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

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

⑯意……「意」字について、整理者は「推測、予想」の意と解釈する。丁四新D・黄人二Eらは「そもそも（抑）」の意で解釈する。本論も、「そもそも」の意で解釈した。

第二節　『鬼神之明』考察

本節では、前節の釈文をもとに、『鬼神之明』の考察を試みる。

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

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

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

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

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

一方、李鋭Bは、明鬼を主張したい墨子が、わざわざ鬼神に不明なところがあると主張する文章を明鬼篇中に入れるとは考えられないとして、明鬼上篇か明鬼中篇の佚文であったという説に疑義を呈している。これに対し、浅野氏は、そもそも明鬼論自体が立証の困難な議題であり、正面からの質問に対しては後退せざるを得なかったとし、本文献が明鬼中・下篇であっても矛盾は生じないと主張する。この根拠として、浅野氏は、明鬼下篇に「若し鬼神をして請に亡からしむも、是れ乃ち其の為る所の酒醴粢盛の財を費やすのみ。且つ夫れ之を費やすは、特だ之を汙壑に注ぎて之を棄つに非ざるなり。内は宗族、外は郷里、皆な得て具に之を飲食す。鬼神請に亡からしむると雖も、此れ猶お以て驩を合わせ衆を聚め、親を郷里に取るべし」（注13）と、遂には墨子自身が「無鬼」論を主張するに至ってしまった一文を、実例として提示している。

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

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

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

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

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

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

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

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

に戻ることはなかったという。

墨家の分裂の原因については、その詳細を伝える資料が残っていないため、推測の域を出ないが、恐らくは、教義の相違や指導者の権力闘争などが背景にあったと思われる。もし教義の相違が分裂の原因であったとすれば、学派毎に教義への優先度や信仰の度合いに差異が生じることもあったであろう。墨家教団内に鬼神に対して疑念を抱く者がいたことは、『墨子』説話類における墨子と門人との問答にも明らかであり（注19）、教団の分裂後、こうした鬼神に疑念を抱く学派が存在していた可能性も考えられよう。しかし、その様な学派をしても、墨家の偉大なる祖であった墨子が提唱した明鬼論を完全に否定することはできず、畢竟鬼神の明知について肯定とも否定ともつかない、曖昧な態度を表明する本文献が著されてしまったのではないだろうか。つまり、本文献は、墨家教団の分裂後、鬼神に対して疑念を抱いていた学派が著したものであったが、祖である墨子の明鬼論を完全に否定することができなかったため、どっち付かずの内容となってしまった。これが二つ目の可能性である。

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

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

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

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

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

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

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

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

『史記』伍子胥列伝に「呉王之を聞き大いに怒り、乃ち子胥の尸を取りて以て鴟夷の革に盛り、之を江中に浮かばしむ。呉人之を憐れみ、為に祠を江上に立て、因って命づけて胥山と曰う」（注24）とある。これによると、伍子胥の遺言を聞いた呉王夫差がそれに怒り、伍子胥の遺体を埋葬せずに長江に投げ捨てたが、このことを知った呉の人々が、伍子胥の死を憐れみ、その祠を作って祀り、山に胥山と名付けたという（注25）。このように、呉における伍子胥の評価は高く、非業の死を遂げた忠臣として死後も祀られていたようである。この呉において、伍子胥が「天下の聖人」として認識されていたとしても、然程不思議なことはないであろう。

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

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

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

二　『凡物流形』の釈読と考察

本章では、上博楚簡第七分冊所収の『凡物流形』のうち、鬼神に関する記述が存在する第五・第六・第七簡について釈読及び考察を行う。

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

一方、乙本は、現存する竹簡が全二一枚で、合文・重文も含んだ全体の文字数は六〇一字である。完簡の長さは四〇センチメートルで、各簡あたりの書写密度は、三七字前後である。なお、甲本と乙本とは書法や書体が異なることから、別の書写者による文献であるとされている。

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

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

A：復旦大学出土文献与古文字研究中心研究生読書会「《上博（七）・凡物流形》重編釈文」（復旦網、二〇〇八年一二月三一日）
B：羅小華「《凡物流形》甲本選釈五則」（簡帛網、二〇〇八年一二月三一日）
C：李鋭「上博簡《凡物流形》釈文新編」（簡帛研究網、二〇〇九年一月二日）
D：季旭昇「上博七芻議二：凡物流形」（簡帛網、二〇〇九年一月二日）
E：季旭昇「上博七芻議三：凡物流形」（復旦網、二〇〇九年一月三日）
F：宋華強「《上博（七）凡物流形》散札」（簡帛網、二〇〇九年一月六日）
G：陳志向「《凡物流形》韻読」（復旦網、二〇〇九年一月一〇日）
H：劉信芳「《凡物流形》禜祭及相関問題」（簡帛網、二〇〇九年一月一三日）
I：張崇礼「釈《凡物流形》的『其奚夬適。孰知其疆』」（復旦網、二〇〇九年三月一九日）
J：顧史考「上博七〈凡物流形〉上半篇試探」（復旦網、二〇〇九年八

月二三日）

K：浅野裕一「上博楚簡『凡物流形』の全体構成」（浅野裕一編『竹簡が語る中国古代思想（三）』所収、汲古書院、二〇一〇年三月三一日）

M：浅野裕一「苗族創世歌と上博楚簡『凡物流形』《問物》」（浅野裕一編『竹簡が語る中国古代思想（三）』所収、汲古書院、二〇一〇年三月三一日）

N：谷中信一「『凡物流形（甲本）』訳注」（出土資料と漢字文化研究会編『出土文献と秦楚文化』第五号、二〇一〇年三月三一日）

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

第一節　『凡物流形』釈読

本節では、『凡物流形』甲本を底本とし、鬼神に関する記述が存在する第五・第六・第七簡について、原文、釈文、書き下し文、現代語訳、語注の順で釈読を行う。凡例として、【】内の漢数字は、竹簡番号を示すものである。「=」は、合文符号である。釈文内の「①、②」等の番号は、本節の語注の番号と一致している。

〔原文〕

……魂 生於人𡿨 古神𢍏 骨=之既𣏟 亓 智愈暲亓 夬𡿨 𢍏 簅智【五】

亓 疆魂 生於人虘 𡿨 古事之骨=之既𣏟 身豊不見虘 𡿨 自飤之亓 𢍏

亡尾【六】虘 𡿨 峕之𢍏 祭異𡿨 𢍏 虘 女之可思𢍏 ……【七】

〔釈文〕

……鬼生於人、奚故神明①。骨肉之既靡②、其知愈暲③、其缺奚適。孰知【五】其彊④。鬼生於人、吾奚故事之。骨肉之既靡、身體不見、吾奚自飤之⑤。其来亡度⑥、【六】吾奚時賽之⑦。祭禩、奚升⑧。吾如之何使賏⑦。……【七】

〔書き下し文〕

……鬼は人より生ずるに、奚の故に神明なるや。骨肉の既に靡ぶも、其の知愈いよ暲かなれば、其の欠は奚くにか適わるるや。孰か其の彊なるを知るや。鬼は人より生ずるに、吾奚の故に之に事うるや。骨肉の既に靡び、身体見れざれば、吾奚に自りて之を飤わんや。其の来たるや度亡ければ、吾奚の時に之を賽せんや。祭禩、奚ぞ升めんや。吾之を如何にして賏かしめんや。……

〔現代語訳〕

……鬼は元々人より生じたものなのに、何故神のような明知を備えるようになったのだろうか。身体は既に滅んでしまったのにも関わらず、鬼の知が人であった時よりも明察であるとすれば、欠失した機能はどのようにして補われたのだろうか。誰が鬼が強いことを知ったのだろうか。鬼は人より生じたものなのに、私は何故お事えしなければならないのか。身体は既に滅んでしまい、その身体が〔目に見える姿として〕現れることもないのに、私は何故鬼を養わねばならないのか。鬼の来格に一定の決まりが無かったとすれば、私は何時賽祷を行えばよいのか。祭祀は、何故供物を進奉するのだろうか。私はどの様にして鬼を満足させればよ

いのか。……

〔語注〕

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

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

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

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

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

⑤吾奚自飤之……「自」字について、整理者「自己」の意で解釈するが、そうすると、上の「吾」字も「自己」を指す主語の意であり、同句中に主語が重複することになってしまうため、若干不自然である。そこで、「吾奚自飼之」の前後の疑問文である、「吾奚故事之」「吾奚時之賽」の文章構造と比較してみたところ、これらの三句の疑問文がともに対句の関係であることが明らかになった。これら三句が共通しているのは、㈠「吾」字の下に疑問詞の「奚」字がある点と、㈡その「奚」字が「奚＋〇（疑問詞に連接される助詞）」の二字で疑問を表すという点である。前文の「吾奚故事之」は、「奚」字の下に「故」字が付き、「奚故」（奚の故に）の二字で「何故」の意となる。後文の「吾奚時賽之」は、「奚」字の下に「時」字が付き、「奚時」（奚の時に）の二字で「何時」の意となる。こうした前後の疑問文が同じ形式であるとすれば、「吾奚自飼之」の「自」字も、蓋然的に疑問詞に連接される助詞として解釈すべきであろう。以上を踏まえて、本論では、「奚自」の二字で「奚に自りて」と

訓み、「何故」の意と解釈した。

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

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

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

⑦吾奚時賽之……原文は「虘系 旹之窒」で、「之」字が「窒」字の上にある。「旹」字について、整理者は「時」字の古字であると解釈する。本論では、語注⑥にて前述したように、「奚時」の二字で「奚の時に」と読み、「何時」の意で解釈する。

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

このように様々な解釈が存在するが、本論では、注⑥にて前述した、連続する三句の疑問文における対句の関係から解釈を試みてみた。すると、前文二句「吾奚故事之」「吾奚自飤之」は、「吾奚＋〇（疑問詞に連接される助詞）＋動詞＋之」という文章構造であることが判明した。一方、当該箇所の構造は「吾奚時之賽」であり、「之」の位置が前文二句と異なっている。しかし、これら三句は対句の関係にあるので、その文章構造においても共通しているはずである。つまり、当該箇所の「之賽」が衍文であり、元々は「賽之」の語順であったが、転写の過程で「賽」

字と「之」字とが転倒してしまったということであろう。

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

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

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

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

「𩚵」字について、整理者は、「𩚵」字の異体字とする。「𩚵」は「飽」の古字で、『説文』には「飽満」の意とある。整理者は、そこから転じて「満足する」の意で解釈する。劉信芳Hは、「餾」の異体字として、「留」の意で解釈する。文意としては、「私はどのようにして鬼神を留めさせたと思量すればよいのか」となる。本論では、整理者に従って「𩚵」字と解釈した。

第二節　『凡物流形』考察

本節では、前節の釈文をもとに、『凡物流形』の考察を試みる。

まず、『凡物流形』の成立時期、『楚辞』との関係性、文献の地域性について考察してみよう。整理者は、本文献が「有問無答」の形式であることから、同様の形式である『楚辞』天問篇との類似性を強調しているが、その一方、浅野Kは、本文献が「有問無答」の形式を取るのは、文献の前半部分に限られており、更に後半部分となる第一四簡の途中から第三〇簡までは、通常の叙述形式であり且つ発問形式が登場しないことを指摘する。また、浅野氏は、本文献の前半部分の内容が、万物の形成・陰陽・五気・鬼神・日月・草木などの自然現象に対する発問であるのに対し、後半部分の内容が、「一」をもとにした宇宙生成論であることを挙げ、本文献の前半部分と後半部分には、形式面・内容面においても大きな断絶があることも指摘する。以上を踏まえて、浅野氏は、『凡物流形』は異なる二種の文献が一つに接合された文献であると推定し、前半部分を「有問無答」形式をとる楚賦として《問物》と仮称し、後半部分を通常の叙述形式をとる思想文献として《識一》と仮称している。

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

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

また、本文献の発問部分である《問物》と『楚辞』天問篇は、「有問無答」形式で共通しているが、その内容は相違が存在する。これに関しては、浅野氏が「『楚辞』天問には、堯・舜・禹・湯などの古代先王を始めとして、さまざまな歴史故事を扱う発問が数多く見える。……合計で九十四個となる。これが全体の発問数百七十四個に占める割合は、約五十四％である。これに対し《問物》の側には歴史故事を扱う発問は皆無で、……わずか一回だけ先王に触れるに過ぎない」（注33）と指摘するように、『楚辞』天問篇では歴史故事や人事のことが中心なのに対し、本文献の《問物》では天地や万物、鬼神などの発問が多く、人事のことに関することが極端に少ないのである。また、浅野氏の「《問物》の側の発問は博学に裏打ちされた様子はさほど窺えず、少なくとも表面的には素朴な疑問といった印象を与える。これが時代差によるものか否かは即断できないが、『楚辞』天問の側がよりスケールが壮大で質・量ともに充実しており、『楚辞』天問の作者が《問物》に類する先行作品を踏まえて製作したのは確かであろう」（注34）という見解によれば、《問物》は、楚の地域性を有した文献であったと見なすことができるのである。本章で釈読した第五・第六・第七簡の鬼神に関する発問は、前半部分の《問物》に属する部分である。さすれば、本文献に表れた鬼神観は、中国古代における楚地の鬼神観を反映したものであったと見なすことができるのではないだろうか。

次に、前節の釈読に基づき、本文献に表れた鬼神に関する八つの発問について考察してみよう。以下に列挙する発問は、前節の釈読の内容を要約した上で、便宜的に㈠～㈧までの番号を振ったものである。

㈠鬼神は人より生じたのに、何故神のような明知を備えたか。
㈡鬼神は身体が滅んでしまったのに、人であった時よりも明察であるとすれば、どの様に失った身体の機能を補ったのか。
㈢誰が鬼神の力が強いことを証明したのか。
㈣何故鬼神に事えないとならないのか。
㈤鬼神は身体が滅んで、その姿も目に見えないのに、何故養わないといけないのか。
㈥鬼の来格に一定の決まりが無かったとすれば、何時賽祷を行えばよいのか。
㈦祭祀は、何故供物を進奉するのだろうか。
㈧どの様にして鬼を満足させればよいのか。

まず、本文献における鬼神であるが、㈠「鬼は人より生ず」とあることから、人鬼を想定していたのであろう。次に、㈣「骨肉の既に靡び、身体見れざれば」とあることから、この鬼神は無形の存在であったのだろう。また、㈣「吾奚の故に之に事うるや」、㈥「吾奚の時に之を賽せんや」、㈦「祭禩、奚ぞ升めんや」とあることから、この鬼神は祈祷祭祀の対象であり、且つ㈡「骨肉の既に靡ぶも、其の知愈いよ暲か」、㈢「孰か其の彊なるを知るや」とあることから、少なくとも人智を超えた知力を有する存在として見なされていたのであろう。以上を踏まえると、本文献の作者は、「祖先神」「自然神」「人生・天地万物の主宰者」として鬼神を見なしていたと推定される。

一方、㈠「奚の故に神明なるや」、㈢「孰か其の彊なるを知るや」などは鬼神の知力に対して、㈣「吾奚の故に之に事うるや」、㈤「吾奚に自りて之を飤わんや」などは鬼神に事えて祈祷祭祀を挙行することに対しての発問である。つまり、本文献の作者は、当時の鬼神信仰や鬼神祭祀に対して疑念を抱いた人物であった可能性が考えられるのである。そこで、本文献に表れた鬼神に対する疑念を、より詳細に解明するために、八つの発問を「鬼神の知力に対する疑念」と「鬼神祭祀に対する疑念」とに分類し、検討する。

まず、㈠～㈢の発問は、「鬼神の知力に対する疑念」である。こうした疑念は、前章の『鬼神之明』における「夫れ鬼神明なる所有り不明なる所有り」と同様に、鬼神そのものの存在は認めつつも、その鬼神に人智を超えた知力が存在するのかという疑念である。恐らく本文献の作者も、もとは人であったはずの鬼神が神格化されて祀られていることから、鬼神の知力に対して疑念を抱いたのであろう。

次に、㈣～㈧の発問は、「鬼神祭祀に対する疑念」である。これらの発問では、先の㈠～㈢の発問よりも、作者の鬼神に対する疑念がより顕著に表れていると思われる。例えば、発問㈥に、無形である鬼神が何時来るか分からないのに、何時賽祷を行えば良いのか、とある。これは、当時楚地において行われていた賽祷（鬼神に供物を捧げる祈祷）が、その場に鬼神が来ているかどうかも分からなければ、その鬼神が実際に供物を受け取っているかどうかも分からないものであったということであろう。案ずるに、本文献の作者は、こうした祈祷祭祀を、単に出費を増やすだけの無駄な行為であると感じ、その疑念を発問にしたのではないだろうか。なお、本文献の作者がこうした祈祷祭祀に疑念を抱いていたことは、発問㈦で、祈祷祭祀における供物の有益性を問うていたことからも明らかである。

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

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

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

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

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

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

三　中国古代の楚地における鬼神観

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

一方、張正明主編『楚文化志』（湖北人民出版社、一九八八年）の第十八章「風俗和信仰」によれば、楚地の風俗と信仰は「尚鬼・崇巫・喜卜・好祀」であったとされ、また、趙輝『楚辞文化背景研究』（楚学文庫、湖北教育出版社、一九九五年）の第二章「虚栄的映像」においても、楚人は「民神雑糅」の気風を有し、楚地では信鬼崇巫の風習が盛んであったとされている。このように、従来の通説では、中国古代の楚地は鬼神信仰が盛んな地域であったとされてきたのである。

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

そこで、まず中国古代の楚地における鬼神信仰や鬼神祭祀の状況を記した、伝世文献の記述を確認しよう。以下に引く⑴～⑺の文章は、楚地における鬼神信仰や鬼神祭祀、或いは鬼神と人々との媒介役であった巫に関する記述である。

⑴古は民神雑ざらず、民の精爽にして攜貳（けいじ）せざる者にして、又た能く斉粛衷正にして、其の智は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠宣朗にして、其の明は能く之を光照し、其の聡は能く之を聴徹す。是の如くんば、則ち明神之に降り、男に在りては覡（げき）と曰い、女に在りては巫と曰う。

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

⑵楚・越の間に、寢の丘なる者有り。此れ其の地利あらずして、名甚だ悪し。荊人は鬼を畏れ、越人は機を信ず。長く有つべきは、其れ唯だ此れのみ。

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

(3)楚の衰うるや、巫音を作為す。

楚之衰也、作爲巫音。(『呂氏春秋』仲夏紀・侈楽篇)

(4)楚・越の間に、寢丘なる者有り。此の地利あらずして、名甚だ悪し。

楚人は鬼にして越人は禨なり。長く有つべきは、唯だ此れのみ。

楚・越之間、有寢丘者。此地不利、而名甚惡。楚人鬼而越人禨。可長有者、唯此也。(『列子』説符篇)

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

今之南郡・江夏・零陵・桂陽・武陵・長沙及漢中・汝南郡、盡楚分也。……信巫鬼、重淫祀。而漢中淫失枝柱、與巴蜀同俗。(『漢書』地理志下)

(6)天旱は陽勝る、故に陽の党を愁えしむ。巫は陽の党たり、故に魯僖の旱に遭うや、議して巫を焚かんと欲す。巫は陽気を含む、以ての故に陽地の民は多く巫と為る。巫は鬼に党す、故に巫は鬼巫と為す。天旱陽勝、故愁陽之黨。巫爲陽黨、故魯僖遭旱、議欲焚巫。巫含陽氣、以故陽地之民多爲巫。巫黨於鬼、故巫者爲鬼巫。(『論衡』訂鬼篇)

(7)昔楚の国の南郢の邑、沅湘の間、其の俗は鬼を信じて祠を好む。其の祠は必ず歌楽舞鼓を作し、以て諸神を楽す。屈原放逐せられ、其の域を竄伏し、懐憂苦毒して、愁思沸鬱たり。出でて俗人の祭祀の礼・歌舞の楽を見るに、其の詞は鄙陋たり。困しみて九歌の曲を為作す。

昔楚國南郢之邑、沅湘之間、其俗信鬼而好祠。其祠必作歌樂舞鼓、以樂諸神。屈原放逐、竄伏其域、懷憂苦毒、愁思沸鬱。出見俗人祭祀之禮・歌舞之樂、其詞鄙陋。困爲作九歌之曲。(『楚辞章句』九歌篇の序)

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

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

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

そこで前掲した記述を見てみると、⑵『国語』では「斉粛衷正にして、其の智は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠宣朗にして、其の明は能く之を光照し、其の聡は能く之を聴徹す」とあるように、楚では巫に対して極めて高い評価を与えている。⑺『呂氏春秋』では、楚が衰退した理由を「巫音」（恐らくは巫が祈祷祭祀でなした歌舞音楽のことであろう）に求めており、これは巫が楚の国勢に寄与する存在として認識されていたということであろう。また、⑾『論衡』の「巫は陽気を含む、以ての故に陽地の民は多く巫と為る」によれば、後漢以降も、楚地を含む南方の地域に巫が多く存在していたようである。これらの記述に見受けられる巫に対する評価の高さは、中国古代における楚地の鬼神信仰の盛況さを示しているだろう。

また、為政者側であった楚王も、楚の風俗と同様に鬼神への信仰が厚かったとされている。以下に引く⑴～⑷の文章は、楚王の鬼神信仰に関する記述である。

⑴霊王虐にして、白公の子張驟（しば）しば諫む。王之を患い、史老に謂いて曰く、「吾子張の諫を已めんと欲す、若何せん」と。対えて曰く、「之を用うるは実に難きも、之を已むるは易し。若し君を諫めば則ち曰く、『余左に鬼中を執り、右に殤宮を執る。凡百の箴（しんかん）諫は、吾尽く之を聞けり。寧ろ他言を聞かん』」と。

霊王虐、白公子張驟諫。王患之、謂史老曰、吾欲已子張之諫、若何。對曰、用之實難、已之易矣。若諫君則曰、余左執鬼中、右執殤宮。凡百箴諫、吾盡聞之矣。寧聞他言。（『国語』楚語上）

⑵呉州来を滅ぼす。令尹の子期は呉を伐つことを請うも、王許さずして曰く、「吾未だ民人を撫せず、未だ鬼神に事えず、未だ守備を修めず、未だ国家を定めず、而るに民力を用うれば、敗らるども悔ゆべからず。州来呉に在るは、猶お楚に在るがごときなり。子姑く之を待たん」と。

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

⑶初め、共王は冢適無く、寵子五人有り、適として立つるもの無し。乃ち大いに群望に事うる有りて、祈りて曰く、「請う、神五人の者より択び、社稷に主たらしめよ」と。乃ち偏く璧を以て群望に見えて曰く、「璧に当たりて拝する者は、神の立つる所なり、誰か敢えて之に違わん」と。

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

⑷昔楚の霊王驕逸にして下を軽んじ、賢を簡（あなど）り鬼に務む。巫祝の道を信じ、斉戒潔鮮にして以て上帝を祀り、群神を礼して、躬ら羽紱を執り、起ちて壇前に舞う。呉人来たりて攻め、其の国人急を告ぐるも、而るに霊王鼓舞して自若たり。

昔楚靈王驕逸輕下、簡賢務鬼。信巫祝之道、齋戒潔鮮以祀上帝、禮群神、躬執羽紱、起舞壇前。呉人來攻、其國人告急、而靈王鼓舞自若。（『新論』（『太平御覧』方術部巻七三五所収））

まず、⑴『左伝』・⑷『新論』は、楚の霊王に関する記録である。⑴『左伝』では、白公の子張の諫言を止めさせる手段として「余左に鬼中を執り、右に殤宮を執る」と述べているが、これは霊王が日常的に鬼神を信仰していたということであろう。そのことは、⑷『新論』に「楚の霊王驕逸にして下を軽んじ、賢を簡（あなど）り鬼に務む」とあることからも確認できる。⑵『左伝』では、楚の平王が呉の侵攻に対して派兵しない理由として「吾未だ民人を撫せず、未だ鬼神に事えず、未だ守備を修めず、未だ国家を定めず」と、まだ民衆を統治していないことや、国の守備を整えていないこと、国家を定めていないことなどと並べて、鬼神に事えていないことを挙げている。つまり、平王は、鬼神祭祀を国家の大事として重視していたということであろう。⑶『左伝』は、楚の共王が自身の世継ぎに立てる人物を決めるために鬼神に祈願したという故事であり、これも楚王の鬼神信仰が盛んであったことの根拠となるだろう。

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

そもそも鬼神信仰というのは、鬼神という超越的な存在に対して、人々が畏怖の感情を抱いたことを起点としている。人々はその鬼神の怒りを招かないように自己の行いを反省し、そして鬼神に対して祈祷祭祀を挙行して、その超越的な力の恩恵を得ようとしていた。こうした行為は、超越的な存在である鬼神への畏怖によるもので、人間の素朴な感情に基づいた鬼神観である。なお、同じ様に人々の鬼神に対する根源的な畏怖の感情に基づいていたとしても、厲鬼などは信仰の対象とならず、災禍をもたらす存在として敵対されることもあった。つまり、鬼神信仰も、鬼神の撃退も、もとは鬼神に対する根源的な畏怖を起点とした鬼神観であり、畏怖の感情が強い程、人々の鬼神に対する崇拝の念も増幅されて、鬼神信仰へと向かうこともあれば、反対に、その人の鬼神に対する恐怖の念が増幅されて、厲鬼の撃退へと向かうこともあったということである。

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

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

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

なお、為政者側が鬼神を恣意的に利用した記録は、戦国楚簡の中にも見受けられる。上博楚簡『鄭子家喪』は、鄭国の子家が自身の君主の霊公を弑殺したにも関わらず、特に裁かれることもなく埋葬されようとしていることを理由に、楚の荘王が鄭を攻めたという故事である（注41）。これと同様の記事は、『左伝』や『史記』などの伝世文献にも見えるのだが、伝世文献では、鄭が楚と先に盟約を結んでいたにも関わらず、楚と敵対していた晋とも密約を結ぶといった不義を働いていたことが、楚が鄭を攻めた理由とされている。一方、『鄭子家喪』では、楚の荘王が鄭を攻めた理由を、「如し上帝鬼神以て怒りを為さば、吾将（は）た何を以て答えんや（如上帝鬼神以為怒、吾將何以答）」とする。これによれば、君主の弑殺という大罪を犯した子家が何の刑罰も受けず埋葬されることによって、上帝や鬼神の怒りを買うことを恐れたというのが、楚が鄭を攻めた理由とされている。中村未来氏は、この『鄭子家喪』は、史実を記録した文献というよりも、むしろ荘王を主人公とした物語性の強い文献であることから、王者がどの様に行動すれば良いかを示した教誨書の類であったと位置づけている（注42）。もし教誡書の類であったとすれば、『鄭子家喪』の鬼神の怒りを恐れて派兵するという理由は、中国古代の楚地において開戦の大義名分として許容されていたということであろう。つまり、楚地では、戦争などの国家の大事の際に、鬼神の意思を大事の決断の理由として利用していたことがあり、また、その鬼神の意思には、為政者側の政治的な思惑が多分に含まれることがあったということであろう（注43）。以上を踏まえると、楚地における為政者層は、ある時は鬼神を畏敬して信仰し、その神託に対して真剣に向き合うという一面と、またある時は鬼神を畏れず、国家の大事の際にその信仰を利用するという、鬼神観の二面性を有していたといえよう。

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

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

おわりに

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

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

一方で、『鬼神之明』『凡物流形』に表れた鬼神に対する疑念や発問は、信仰の対象である鬼神を理解するための行為であったとも考えられるため、一概に「無鬼」の志向があったと決めつけることはできない。むしろ中国古代の楚地における鬼神観は、まだ「有鬼」や「無鬼」といった区分が確立する以前の、何方の要素も兼ね備えた曖昧な過渡期の段階であったと見なしておくのが妥当であろう。今後の研究においても、こうした点に留意しつつ、戦国楚簡等の出土文献を中心に、中国思想史上における鬼神観の諸相を解明していきたい。

注

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

（2）上博楚簡とは、一九九四年の春に香港の骨董市場に流出した全千二百余簡の竹簡群で、上海博物館が購入したものである。盗掘簡であったため、出土した時期・場所等は不明であるが、一説では、戦国時代は楚の地域であった湖北省の出土であるとされ、また発見時期が郭店楚墓の盗掘時期と近かったことなどから、郭店楚墓出土の竹簡であった可能性も示唆されている。盗掘簡であったために、出土地からの年代測定は行えなかったが、中国科学院上海原子核研究所が行った炭素一四（炭素の半減期を利用した測定法）の年代測定によると、竹簡の書写年代は、戦国中期の紀元前三〇八年±六五年（前三七三～前二四三年）であり、およそ戦国中期後半頃であるとされている。当時上海博物館の館長であった馬承源氏は、竹簡の内容や字体の検討、及び郭店楚簡との比較等から、書写年代の下限は、秦の白起の侵攻によって、楚が郢から陳へと都を移した前

二七八年以前であると推定している。もしこの年を下限とするならば、上博楚簡の書写年代の下限は「前三七三年から前二七八年」の間であると考えられる。以上の上博楚簡に関する情報は、馬承源主編『上海博物館蔵戦国楚竹書』（一）（上海古籍出版社、二〇〇一年）の前言及び、「馬承源先生談上博簡」（上海大學古代文明研究中心・清華大學思想文化研究所編『上博館蔵戦国楚竹書研究』所収、上海書店出版社、二〇〇二年）を参考とした。

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

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

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

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

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

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

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

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

（11）是以吏治官府之不絜廉、男女之爲無別者、鬼神見之。民之爲淫暴・寇亂・盜賊、以兵刃・毒藥・水火、退無罪人乎道路、奪人車馬衣裘以自利者、有鬼神見之。是以吏治官府、不敢不絜廉、見善不敢不賞、見暴不敢不罪。……是以天下治。故鬼神之明、不可爲幽閒・廣澤・山林・深谷、鬼神之明必知之。鬼神之罰、不可爲富貴・眾強・勇力・強武・堅甲・利兵、鬼神之罰必勝之。（『墨子』明鬼下篇）

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

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

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

（14）則此言、鬼神之所賞、無小必賞之。鬼神之所罰、無大必罰之。（『墨子』明鬼下篇）

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

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

（17）相里勤之弟子・五侯之徒、南方之墨者苦獲・巳齒・鄧陵子之屬、俱誦墨經。而倍譎不同、相謂別墨。（『荘子』天下篇）

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

（19）前掲注（13）の墨子と門人との問答を参照。

（20）森三樹三郎『墨子』（ちくま学芸文庫、二〇一二年）参照。

（21）其所以亡於吳越之閒者、亦以攻戰。……故當攻戰而不可不非。（『墨子』非攻中篇）

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

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

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

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

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

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

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

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

(29)第二章第一節語注⑥「奚自」の解釈は、鳥羽加寿也・菊池孝太朗「上博七《凡物流形》第六、七簡新釈」(簡帛網、二〇一九年一一月)に依るものである。なお、既に蕭聖中「上博七《凡物流形》補釈五則」(簡帛網、二〇一〇年六月)でも、「奚自」の二字を連接させて一つの疑問詞とすべきであるという指摘はあるものの、本論が『韓非子』の例を引いて「何故」の意で解釈したのに対し、蕭聖中氏は「何従」で、「何に由来して」という意で解釈している。

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

(31)第二章第一節語注⑦「賽之」字の転倒に関する解釈は、鳥羽加寿也・菊池孝太朗「上博七《凡物流形》第六、七簡新釈」(簡帛網、二〇一九年一一月)に基づくものである。

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

(33)浅野裕一「上博楚簡『凡物流形』の全体構成」(浅野裕一編『竹簡が語る中国古代思想(三)』所収、汲古書院、二〇一〇年三月三一日)、七二頁〜七三頁。

(34)浅野裕一「上博楚簡『凡物流形』の全体構成」(浅野裕一編『竹簡が語る中国古代思想(三)』所収、汲古書院、二〇一〇年三月三一日)、七七頁〜七八頁。

(35)天子以犧牛、諸侯以肥牛、大夫以索牛、士以羊豕。(『礼記』曲礼篇)
孝子將祭、……薦其薦俎、序其禮樂、備其百官、奉承而進之。(『礼記』祭義篇)
冬、塞禱祠。其牲用牛・犢各一、牢具珪幣各異。(『史記』封禅書)

(36)𩰫 祷於昭王、特牛饋之。𩰫 祷文坪夜君・郚公子春・司馬子音・蔡公子家、各

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

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

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

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

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

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

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

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

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

［附記］
本研究はＪＳＰＳ科研費20J20060の助成を受けたものである。

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