The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	上博楚簡『凡物流形』における「鬼神」
Author(s)	菊池, 孝太朗
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 2020, 54, p. 1-18
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/91355
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

上博楚簡『凡物流形』における「鬼神」

菊池　孝太朗

キーワード：鬼神／上博楚簡／『凡物流形』

近年、中国では陸続と竹簡等の出土文献が発見されており、その中にはこれまでの思想史の通説を覆すような記述も少なくない。今日の中国古代思想史研究は、伝世文献とこの出土文献を併用することで、従来の見解を再検討する必要性が求められているのである。このことは、中国古代の鬼神研究においても例外ではない。鬼神に関する記述は、出土文献中にも散見されるためである。

さて、これまで筆者は、出土文献である上博楚簡を手がかりに、そこに表れた鬼神観を検討し、中国古代の楚地のイメージや、鬼神信仰の様相について論じてきた。これに関しては、拙稿「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―」（『中国研究集刊』第六六号、二〇二〇年八月）を参照されたい。

但し、この拙稿では、文献の釈読と、楚地の鬼神観に関する議論とが中心であったため、中国古代の鬼神の定義に

ついては詳述することができなかった。そこで、本稿では、これまで論究することができなかった、中国古代の鬼神観を整理・分類すること、これを第一の目的として考察を進めていきたい。まず、一章では、上博楚簡『凡物流形』の釈読を提示する。次に、二章では、古来多くの要素を内包し、様々な見方がなされてきた鬼神について、伝世文献や出土文献の記述を参考に、それらの整理・分類を試みる。最後に、三章では、この定義に基づいて『凡物流形』の鬼神を分類し、また、その鬼神観の特徴について考察を行う。

一、『凡物流形』釈読

『凡物流形』は、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）に収録されている楚系文献である。整理者は曹錦炎氏。上博楚簡の書写年代が戦国中期後半頃であることより、本文献の成立年代は、少なくとも戦国前期から戦国中期頃までと推定される。『凡物流形』の前半部分は、「有問無答」形式の楚賦であり、同様の形式をとる『楚辞』天問篇との関連性が指摘されている。これに関して、浅野裕一氏は、『凡物流形』の発問の内容が『楚辞』天問篇と比べて素朴であることより、『凡物流形』が『楚辞』天問篇に先行する文献であった可能性を説いている。[1] この見解によれば、『凡物流形』の内容は、戦国前中期頃の楚地の状況を反映したものであったと見なすことができるだろう。

本章では、『凡物流形』の釈読として、以下に釈文、書き下し文、現代語訳の順に提示する。なお、『凡物流形』は大部な文献であるため、ここでは特に鬼神に関する記述が見られる第五・第六・第七簡を対象に釈読を行った。また、『凡物流形』には甲本と乙本の二種類が存在しているが、比較的欠損の少ない甲本を底本とした。字句の解釈に

ついては、前掲の拙稿に詳述しているため、ここでは紙幅の都合上割愛する。(2)

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》

……䰟（鬼）生於人、系（奚）古（故）神㬎（明）。骨〓（骨肉）之既𣏟（靡）、其智（知）愈暲、亓（其）夬（缺）系（奚）壺（適）。管（孰）智（知）【五】亓（其）疆（彊）。䰟（鬼）生於人、虚（吾）系（奚）古（故）事之。骨〓（骨肉）之既𣏟（靡）、身豊（體）不見、虚（吾）系（奚）自飤之。(3) 亓（其）𢓊（来）亡尾（度）、【六】虚（吾）系（奚）皆（時）賽之（之𥫔）。(4) 祭異（禩）、系（奚）迅（升）。虚（吾）女（如）之可（何）思（使）𢿱（饔）。……【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。吾之を如何にして饔かしめんや。……

《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。誰が鬼が強壮である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。私はどのようにして鬼を満足させればよいのか。……

二、中国古代における鬼神の定義

日本において「鬼神」といえば、節分の鬼を筆頭に、人に厄災をもたらす「厲鬼」として捉える見方が主流であろう。但し、中国においてはこの限りではなく、多種多様な鬼神の見方が存在する。本章では、この中国古代の鬼神が内包する要素を整理して、鬼神観の分類を試みる。なお、ここでは、特に先秦期の記述を中心にして検討を行う。

さて、そもそも鬼神とは何を意味する言葉であったのだろうか。それを理解するために、鬼神を「鬼」と「神」に分け、字義の上からその原義を確認してみよう。

まず、鬼であるが、『説文』には「鬼。人の帰する所鬼と為る。儿に従い、𠙵は鬼頭に象る」[5]とあり、これによると、鬼の下部の「儿」は「人」、上部の「𠙵」は死者の頭の「鬼頭」で、鬼は下部の「人」に従い、「鬼頭の人」の象形として見なされていたようである。一方、永沢要二氏は、甲骨や金文等の考古資料をもとにした考証によって、鬼は古墳発掘の骸骨が示すような「仰臥伸直葬の人の死体」の象形であったと説く。[6] また、白川静氏も、鬼とはもと「人屍の風化したもの」を称する語であったと説いている。[7] 以上の永沢・白川両氏の見解には、一定の妥当性があると考えられる。例えば、『礼記』祭義篇に「衆生は必ず死す。死しては必ず土に帰す、此れ之を鬼と謂う」[8]という記

述があるのも、鬼は土に帰る、即ち、鬼にそもそも死後埋葬された「死者」という原義があったことを示しているのだろう。なお、鬼は、この骸としての死者の意味から派生して、観念的な「死者の霊」の要素を有するようになる。こうした変化に伴い、次第に祭祀の対象として認識されるようになっていったと考えられる。

次に、神であるが、『説文』には「神。天神なり、万物を引き出す者なり」[9]とあり、これによると、神は「天神」として見なされていたようである。永沢氏は、「申」は雷光の形象し難い様を象ったもので、それを恐れた人々が雷光を祀った様を表したのが「示」であるとして、神は「自然神」であったと説く。[10] また、白川氏も、神は「自然神」であったと説いている。[11] 思案するに、古代人の「雷光」に対する畏怖が自然に対する崇拝へと向かった結果、神は「自然神」となり、祭祀の対象となったのだろう。

つまり、両者の字義を見るに、鬼は「死者」で、神は「自然神」であり、両者の原義はそもそも異なるものであったということである。それが「鬼神」という熟語として用いられるようになったのは、鬼が「死者の霊」という観念的存在として認識され、次第に祭祀の対象となったことで、同じく祭祀の対象であった神と併称されるようになったためではないだろうか。

次に、中国古代の鬼神を定義すべく、伝世文献と出土文献の記述に基づき、鬼神観を六つに分類してみた。以下、各分類について個別に検討を行う。

①「死者の霊」

一つ目は、「死者の霊」である。この鬼神観は、前述した鬼の原義から派生したものであろう。後述する鬼神を人智を超越した存在と見なす鬼神観に比べて、この鬼神観は、原始的シャーマニズムの霊魂不滅観に基づいた素朴なも

のである。つまり、この鬼神を死者の霊と見なす鬼神観は、比較的原初の見方であり、ここから様々な鬼神観へと派生していったということだろう。『礼記』祭法篇に「大凡天地の間に生るるは、皆な命と曰う。其の万物死するは、皆な折と曰う。人死するは、鬼と曰う。此れ五代の変わらざる所なり」[12]とあるのが、この鬼神を死者の霊と見なす鬼神観に近いと考えられる。

②「祖先神」

二つ目は、「祖先神」である。これは、前述した鬼神を死者の霊と見なす鬼神観から展開した見方であろう。氏族内での共通の始祖や、血縁上関係の深い祖先などが祭祀儀礼によって祀られることで、死者の霊の枠組みを超えて神格化されたと考えられる。

まず、氏族内での共通の始祖を神格化して祀る場合である。王友三氏は、中国における原始自然宗教の表現形式の発展として、三つの段階を提示しており、一つ目は「大自然に対する崇拝」、二つ目は「トーテムと動植物に対する崇拝」、三つ目は「霊魂不滅を基礎にした祖先等の神霊に対する崇拝」であるという。[13]これによると、原始宗教の初期においては、自然や動植物に対する恩恵と恐怖から、それらを神格化して祀っていたが、徐々に氏族社会が形成されるようになると、その氏族内や部落における首領の霊、または戦争における英雄の霊などを祀るようになっていったということである。『国語』魯語上に「故に有虞氏は黄帝を禘して顓頊を祖し、鯀を郊して禹を宗す。商人は舜を禘して契を祖し、冥を郊して湯を宗す。周人は嚳を禘して稷を郊し、文王を祖して武王を宗す」[14]と、有虞氏・夏后氏・殷人・周人らが、自らの始祖を祖先神として祀っていたことが記されている。

次に、祭祀の対象が父・祖父・兄弟など、自己と血縁上関係が深い場合である。古来、祖先祭祀が挙行されてきた背景には、人間が実存的に有する死者に対する悲哀や憐憫の情が、その大きな要因にあったと考えられる。また、儒家の場合は、祖先祭祀を祖先の霊を招魂する儀礼として、子々孫々とこの祭祀を挙行することが「孝」であると定義した。これによって、たとえ自己の肉体は滅んだとしても、祖先神となった自己が未来永劫子孫に祀られることで、霊魂と血脈とに永遠の連続性を与えたのである。(15)

なお、鬼神を祖先神と見なした用例として、『左伝』僖公三一年の条に「冬、狄は衛を囲う。衛は帝丘に遷る。卜して曰く、『三百年』と。衛の成公夢む。康叔曰く、『相予が享(まつ)りを奪う』と。公命じて相を祀らしむ。甯武子不可にして曰く、『鬼神は其の族類に非ざれば、其の祀を歆けず』」(16)とあり、ここでは、鬼神を一族の祖先神と見なし、それ以外の鬼神を祀るべきではないとされている。また、鬼神を祖先神として見なす鬼神観は、出土文献中にも見られる。代表的なものは、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である。包山楚簡の中には「卜筮祭祷簡」と称される竹簡群があり、そこには貞人らが墓主である左尹昭佗の病気の治癒のため、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、その見返りとして犠牲を捧げて鬼神を祀っていたという記述が存在する。この「卜筮祭祷簡」において、貞人らが祀るべき対象として挙げている「昭王」「文坪夜君」「郜公子春」「司馬子音」「蔡公子家」「夫人」といった鬼神は、いずれも墓主昭佗の始祖・祖先であり、これらは、当時、鬼神が祖先神として見なされていた実例と言える。(17)

③「自然神」

三つ目は、「自然神」である。天地山川叢沢などの自然の中に神々が宿るという思想は、アニミズム的自然崇拝に

基づくもので、古今東西に存在する普遍的観念である。日本古代においても、こうしたアニミズム的自然崇拝は広く信仰されていた。では、何故人々は自然を神格化したのであろうか。それは、人にとって自然が動植物などの食料、或いは、雨や日光といった生きる上で欠かせない恩恵をもたらす存在であったこと、またその反面、害獣や疫病、自然災害などの恐怖をもたらす存在であったためであろう。自然の恩恵に対する敬意と、厄災に対する恐怖との両側面より、古代の人々は天地山川といった自然を神格化して祀るようになったと考えられる。

『山海経』研究の第一人者であった伊藤清司氏は、中国古代の人々と自然との関係について、「邑と田からなっている生活空間こそが当時の人々の小宇宙であり、『内なる世界』であった。その『内なる世界』の外側には、うっそうとした昼でも暗い森林や藪、あるいは不気味なばかりに静まりかえった沼沢、そしてはてしない原野が拡がっており、そのかなたに山岳がそびえている別の世界があった。……『外なる世界』は危険に満ちた『負の空間』だったのである」[18]と述べ、古代の人々が自然に対して恐怖の念を抱いていたと説く。『山海経』の山川叢沢の神々が、人を襲い、疫病や災害をもたらす存在として記されているのも、自然の脅威に屈服した人々の恐怖が反映されていたためであろう。

つまり、古代の人々にとって、自然神とは、恩恵をもたらす善神という側面よりも、むしろ厄災をもたらす厲鬼的な側面が強かったということである。このことは、『左伝』昭公元年の条に「山川の神は、則ち水旱癘疫の災あれば、是に於いてか之を栄し、日月星辰の神は、則ち雪霜風雨の時ならざれば、是に於いてか之を栄す」[19]と、水旱や疫病の原因を自然神に求めていることからも確認できる。また、出土文献中にも、こうした厲鬼的な自然神の記述が見られる。上博楚簡『柬大王泊旱』は、楚の簡王が楚地で起こった旱魃と、自身が発症した皮膚病の原因を亀卜させたところ、高山深渓の神の祟りであるという占辞が出たため、高山深渓の神を祀ろうとしたという内容の文献である。この

『東大王泊旱』のように、古代の人々は災害や疫病の原因を自然神に求めて、それを鎮めるために祭祀を挙行するということがあったのであろう。[20]

一方、伊藤氏は、「『外なる世界』の超自然的存在は、祭祀の対象となる以前は『内なる世界』に敵意を抱き、祟りを働く負の存在であるが、祀られることによって、『内なる世界』の秩序と安寧を保持する正の存在に変移するというわけだ。この見解は、祝融や回禄が、妖怪から神へと移行するケースにおいてもあてはまるのである」[21]と述べ、厲鬼的な自然神は祀ることで、人間側の世界に加護をもたらす存在へと転化させることもできたと説く。こうした思考は、日本の怨霊信仰と共通するものである。超越的な厄災をもたらす自然神は、祭祀によって負から正へと転換させることで、逆に人々に強大な恩恵や加護をもたらす善神へと変貌させることができるのである。

なお、先秦期の伝世文献には、「山鬼」「山川鬼神」のように、自然神と鬼神を併称した記述が見られる。[22]このことは、当時自然神が、既に「鬼神」概念の中に内包されていたということを示している。自然神が鬼神に内包された理由としては、そもそも鬼神の「神」の字義上の原義が天神であったように、部分的に共通する概念であったことや、また、鬼神が神格化されて祭祀の対象となり、同じく祭祀の対象であった自然神と同一視されるようになったこと、などがその要因として考えられる。

④「天地万物の主宰者」

四つ目は、「天地万物の主宰者」である。これは、鬼神を人の生命や国家の存亡、更には天地万物を主宰する存在として見なすというものである。こうした見方は、墨家の明鬼論に散見される。例えば、『墨子』明鬼下篇には「若し鬼神無ければ、彼れ豈に年寿を延ばす所有らんや」や、また、「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」[23]といった記述があり、ここでの鬼神は、人の寿命を延ばしたり、大小を問わず賞罰を降すことができる主宰者的存在として見なされている。また、『墨子』明鬼下篇では、鬼神の賞罰の対象が、小さいところでは個人、大きいところでは国家の存亡にまで及ぶとされている。墨家において、鬼神は天下の命運を左右する高次的存在にまで発達させられていたのである。

⑤「厲鬼」

五つ目は、「厲鬼」である。上記に提示した鬼神は、人々祭祀の対象として祀られていたものである。一方、祭祀の対象としては見なされず、人々に疫病や災害をもたらす存在として見なされる鬼神もいた。それが、厲鬼である。そもそも鬼神は死のイメージを有する不浄かつ不可知な存在であるため、人々がそれを恐怖して避けようとすれば、こうした見方に向かうということは容易に想像できる。つまり、人間の正の感情に基づけば、祭祀の対象として人々に恩恵を与える鬼神として見なされ、人間の負の感情に基づけば、厄災をもたらす忌むべき厲鬼として見なされることがあった、ということであろう。

では、厲鬼が生じる原因は何であるとされていたのだろうか。一つは、鬼神の帰宿するところ、即ち祭壇や祠廟が設けられておらず、また祭祀儀礼が挙行されていない場合、その鬼神は厲鬼になるとされていたようである。このことは、『左伝』昭公七年の条に「子産曰く、鬼は帰する所有れば、乃ち厲と為らず。吾之が為に帰すなり」[24]とあることからも明らかである。また、戦死や謀殺や夭折などによって、天寿を全うすることができなかった場合も、死後その鬼神は厲鬼になるとされていたようである。例えば、『論衡』訂鬼篇に「申生妖たれば、則ち杜伯・荘子義・厲鬼の徒皆な妖たるを知るなり」[25]とあり、主君に謀殺され非業の死を遂げた杜伯や荘子義が、厲鬼と同一の存在として併

称されている。

なお、古代の人々も、厲鬼からの厄災を甘んじて受け入れていたわけではない。人々はその厄災を避けようとして、様々な対策を講じていたのである。代表的な方法は、前述した厲鬼的な自然神を善神へと転向させるものと同じく、祭祀によって鎮魂するというものである。また、一九七五年末に湖北省雲夢県睡虎地で発見された睡虎地秦簡『日書』の中には、厲鬼に対する対処方法として、多くの方術の記述が見られる。[26] 例えば、睡虎地秦簡『日書甲種』第五一号簡背貳には「鬼恒に裸にして人宮に入るは、是れ幼くして殤死し葬られざればなり。灰を以て之に漬けば、則ち来たらず」[27]とある。これによると、裸で家に入ってきて人を驚かす厲鬼は、生前夭折したために葬儀をしてもらえなかった人鬼であり、それを防ぐためには、鬼に灰を吹きかけることが良いとされている。こうした『日書』の記述は、当時行われていた厲鬼への対処方法や、また、当時どのような存在が厲鬼として認識されていたのかを知る上で、極めて重要な資料であると言えよう。

⑥「妖怪」

六つ目は、「妖怪」である。これは、鬼神を奇異な魑魅魍魎や狐狸として見なす鬼神観である。『礼記』中庸篇に「鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之を聴けども聞えず、物を体して遺すべからず」[28]とあるように、古来、鬼神は無形の存在であり、人間には視認できないものであるとされていた。こうした観念に基づき、霊魂の有する奇妙さだけが、そのまま妖怪が有する奇妙さへと継承されたのであろう。また、これも人の負の感情に基づく鬼神観であるため、前述の厲鬼と同じく、人を化かしたり、人を喰らったりなど、人に危害を及ぼす存在として認識されていた。一方、この鬼神観では、厲鬼の段階ではまだ辛うじてあった「死者の霊」から変貌したものであ

るという観念を既に喪失してしまっている。鬼神はこの妖怪と見なされるに至って、ついに「人為らざる存在」へと変貌してしまったのである。

なお、この鬼神を妖怪と見なす鬼神観は、魏晋南北朝以降の志怪書の流行とともに増加している。例えば、東晋の干宝が著した志怪書『搜神記』第一八巻に「邑人の宋大賢は正道を以て自ら処す。嘗て亭樓に宿る。夜坐鼓琴し、兵仗を設けず。夜半に至る時、忽に鬼来たる有り、登梯して大賢と語る。瞠目磋歯にして、形貌悪むべし。……大賢遂に之を殺す。明日之を視れば、乃ち老狐なり。是より亭舎更に妖怪無し」[29]とある。これは、宋大賢という人物が殺した鬼が、実は老いた狐の妖怪が変化したものであったという内容であり、鬼神を妖怪変化の類と見なしていることは明らかである。また、先秦期の例としては、『荀子』解蔽篇に「夏首の南に人有り。涓蜀梁と曰う。其の人と為りや、愚にして善く畏る。明月にして宵行し、俯して其の影を見、以て伏鬼と為すなり。仰ぎて其の髪を視、以て立魅と為すなり」[30]とある。ここでの「伏鬼」「立魅」も、人為らざる奇異な存在、即ち妖怪の類として記されていたと考えられる。

以上、伝世文献と出土文献の記述を参考に、中国古代の鬼神観を六つに分類してみた。要約すると、比較的原初的な鬼神観が「死者の霊」であり、そこから祀られることによって「祖先神」「自然神」として神格化され、更には、「天地万物の主宰者」として見なされることもあった。また、鬼神への恐怖といった負の感情に基づいた場合には、「厲鬼」「妖怪」といった人に危害を及ぼす存在として見なされることもあった、ということである。中国古代における鬼神の多くは、上記の分類のいずれかに定義することができるだろう。そこで、次章では、この分類に基づき、『凡物流形』の鬼神の定義を試みる。

三、考察

本章では、前述した鬼神観の分類に基づき、『凡物流形』の鬼神の定義と、その鬼神観の特徴について考察を行う。

それでは、第一章に提示した釈読より、『凡物流形』の鬼神を定義してみよう。まず、「鬼は人より生ず」とあることから、『凡物流形』の鬼神は「自然神」「妖怪」のような人為らざる存在ではなく、人鬼として見なされていたと考えられる。次に、「骨肉の既に靡び、身体見れざれば」とあるので、人間には視認できない霊的存在であったとされる。また、「吾奚の故に之に事うるや」「吾奚の時に之を賽せんや」「祭禩、奚ぞ升めんや」とあることから、「厲鬼」「妖怪」とは異なり、祈祷祭祀の対象として祀られていたようである。更に、「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」とあることから、人の知力を超越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、ここでの鬼神は、祭祀の対象であり、かつ神格化された存在であったと推定される。つまり、『凡物流形』の鬼神は、先の分類でいうところの「天地万物の主宰者」か、あるいは「祖先神」として見なされていたと定義するのが妥当であろう。

最後に、『凡物流形』の鬼神観の特徴について私見を述べておこう。本文献の鬼神観の特徴は、無鬼論的観念の一端となるような「鬼神に対する疑念」が見られる、ということである。例えば、『凡物流形』には「鬼は人より生ずるに、吾奚の故に之に事うるや」のように、鬼神に事えることに疑念を抱くのみならず、「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」と、鬼神のための祈祷祭祀にまで疑念が及んでいる。兵家や法家、あるいは後世の王充のように鬼神やその祭祀を直接否定するものではないが、既に戦国前期から戦国中期頃には、こ

うした鬼神や祭祀に対する疑念が生じ、それを竹簡に記す段階に達していたということである。以上のように、楚簡に見える「鬼神に対する疑念」を検討することによって、中国古代における鬼神観の様相や、これまで鬼神信仰が盛んとされてきた古代楚地の新たな一面を見出すことができると考えているが、これに関しては今後の課題としたい。

［注］

（1）浅野氏の解釈については、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）参照。

（2）『凡物流形』の字句に関する解釈は、拙稿「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―」（『中国研究集刊』第六六号、二〇二〇年八月）四〇～四四頁参照。

（3）疑問文「虚系自飤之（吾奚自飤之）」は、前後の疑問文「吾奚故事之」「吾奚時之賽」と対句の関係にあると考えられる。共通するのは、㈠「吾」の下に疑問詞「奚」がある点、㈡「奚」が「奚＋〇（疑問詞に連接される助詞）」の二字で疑問の意を表すという点である。「吾奚故事之」は、「奚故」（奚の故に）で「何故」の意、「吾奚時賽之」は、「奚時」（奚の時に）で「何時」の意となる。よって、「奚自」も二字で「奚に自りて」と訓み、「何故」の意であると解釈した。用例として、『韓非子』外儲説右下篇に「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（非社臘之時也、奚自殺牛而祠社）」とある。

（4）疑問文「吾奚時賽之」は、原文では「虚系皆之窒」であり、「之」が「窒」の上にある。「窒」の解釈に関しては諸説あるが、ここでは、整理者の「賽」と読み「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」の意とする解釈に従う。また、原文は「之賽」であるが、前注（3）に示した三句の対句関係に基づき、「賽之」と釈読した。前の疑問文「吾奚故事之」「吾奚自飤之」は、ともに「吾奚＋〇（疑問詞に連接される助詞）＋動詞＋之」という構造であるが、対して当該箇所の「吾奚時之賽」は「之」の位置が異なっている。思案するに、この「之賽」は衍文であり、もとは「賽之」の語順であったものが、転写の過程で「賽」と「之」が転倒したのではなかろうか。よって、本稿では、「之賽」を「賽之」に改めて、「賽」を動詞、「之」を

上文の鬼神を指す指示代名詞として解釈した。なお、「賽」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）」とある。注（3）・注（4）の詳細な解説については、前注（2）の拙稿及び、鳥羽加寿也・菊池孝太朗「上博七《凡物流形》第六、七簡新釈」（武漢大學簡帛研究中心「簡帛網」、二〇一九年一一月、http://www.bsm.org.cn/）を参照されたい。

（5）鬼。人所歸爲鬼。从儿、由象鬼頭。（『説文解字』鬼部）
なお、加藤常賢氏は、鬼は魁頭（死人の頭蓋骨を模したもの）を蒙った神聖な佝僂人（生者）の形象であると説いている。詳細は、加藤常賢『中国古代の宗教と思想』（ハーバード・燕京・同志社東方文化委員会、一九五四年一〇月）参照。

（6）永沢要二『鬼神の原義とその演進』（鳳出版、一九七七年）第一部「鬼の本義究明」参照。

（7）白川静『字統』（平凡社、一九八四年）一四五頁参照。

（8）眾生必死、死必歸土、此之謂鬼。（『礼記』祭義篇）

（9）神。天神。引出萬物者也。（『説文解字』示部）

（10）永沢要二『鬼神の原義とその演進』（鳳出版、一九七七年）第二部「神の原義」参照。

（11）白川静『字統』（平凡社、一九八四年）四七〇・四七一頁参照。なお、白川氏によると、西周の金文には、鬼が指すところの「祖霊」の意で、神の語を用いる例が既に見られるという。鬼と神の区分は、かなり早い段階で失われていたと考えられる。

（12）大凡生於天地之間者、皆曰命。其萬物死、皆曰折。人死、曰鬼。此五代之所不變也。（『礼記』祭法篇）

（13）王友三編著『中国无神論史綱』（上海人民出版社、一九八二年）前言参照。

（14）故有虞氏禘黄帝而祖顓頊、郊堯而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖顓頊、郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契、郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷、祖文王而宗武王。（『国語』魯語上）

（15）儒家の祖先祭祀については、加地伸行『儒教とは何か〔増補版〕』（中公新書、二〇一五年）参照。

（16）冬、狄圍衛。衛遷于帝丘。卜曰、三百年。衛成公夢。康叔曰、相奪予享。公命祀相。甯武子不可曰、鬼神非其族類、不歆其祀。（『左伝』僖公三一年）

（17）包山楚簡については、湖北省荆沙鉄路考古隊編『包山楚簡』（文物出版社、一九九一年）、工藤元男「簡帛資料からみた楚文化

圏の鬼神信仰」(『日中文化研究』第一〇号、一九九六年八月)、工藤元男「包山楚簡『卜筮祭祷簡』の構造とシステム」(『東洋史研究』第五九号四冊、二〇〇一年三月)を参考にした。なお、「昭王」「文坪夜君」「邵公子春」などの鬼神の詳細については、朱曉雪『包山楚簡綜述』(福建人民出版社、二〇一三年)五二九頁〜五三四頁参照。

(18) 伊藤清司著『中国の神獣・悪鬼たち 山海経の世界〔増補改訂版〕』(東方選書、二〇一三年)二頁〜三頁参照。

(19) 山川之神、則水旱癘疫之災、於是乎禜之、日月星辰之神、則雪霜風雨之不時、於是乎禜之。(『左伝』昭公元年)

(20) 『東大王泊旱』については、馬承源主編『上海博物館蔵戦国楚竹書(四)』(上海古籍出版社、二〇〇四年)、浅野裕一「上博楚簡『東大王泊旱』の災異思想」(『集刊東洋学』第一〇〇号、二〇〇八年一一月)参照。

(21) 伊藤清司著『中国の神獣・悪鬼たち 山海経の世界〔増補改訂版〕』(東方撰書、二〇一三年)二〇二頁参照。

(22) 「山鬼」は、『楚辞』九歌篇に見られる表現である。「山川鬼神」は、『墨子』によく見られる表現である。

(23) 「若無鬼神、彼豈有所延年壽哉」(『墨子』明鬼下篇)、「鬼神之所賞、無小必賞之。鬼神之所罰、無大必罰之」(同上)。

(24) 子産曰、鬼有所歸、乃不爲厲。吾爲之歸也。(『左伝』昭公七年)

(25) 申生爲妖、則知杜伯・莊子義・厲鬼之徒皆妖也。(『論衡』訂鬼篇)

(26) 睡虎地秦簡『日書甲種』については、睡虎地秦墓竹簡整理小組編『睡虎地秦墓竹簡』(文物出版社、一九九〇年)、工藤元男「簡帛資料からみた楚文化圏の鬼神信仰」(『日中文化研究』第一〇号、一九九六年八月)、工藤元男「睡虎地秦簡『日書』における病因と鬼神の関係について」(『東方学』第八八号、一九九四年七月)を参考にした。

(27) 鬼恆裸入人宮、是幼殤死不葬。以灰漬之、則不來矣。(睡虎地秦簡『日書甲種』第五一号簡背貳)

(28) 鬼神之爲德、其盛矣乎。視之而弗見、聽之而弗聞、體物而不可遺。(『礼記』中庸篇)

(29) 邑人宋大賢以正道自處。嘗宿亭樓。夜坐鼓琴、不設兵仗。至夜半時、忽有鬼來、登梯與大賢語。瞪目磋齒、形貌可惡。……大賢遂殺之。明日視之、乃老狐也。自是亭舍更無妖怪。(『搜神記』第一八巻)

(30) 夏首之南有人焉。曰涓蜀梁。其爲人也、愚而善畏。明月而宵行、俯見其影、以爲伏鬼也。仰視其髪、以爲立魅也。(『荀子』解蔽篇)

［参考文献］

・出石誠彦『支那神話伝説の研究（増補改訂版）』（中央公論新社、一九七三年一〇月）
・湖北省荊沙鉄路考古隊編『包山楚簡』（文物出版社、一九九一年一〇月）
・張正名主編『楚文化志』（湖北人民出版社、一九八八年七月）
・馬承源主編『上海博物館蔵戦国楚竹書（七）』（上海古籍出版社、二〇〇八年一二月）

［附記］

本研究は JSPS 科研費 20J20060 の助成を受けたものである。

（大学院博士後期課程学生・日本学術振興会特別研究員ＤＣ１）

摘要

上博楚簡《凡物流形》中的「鬼神」

菊池 孝太朗

本稿，以上博楚簡《凡物流形》的記述爲例，試對其鬼神觀進行考察。

《凡物流形》，爲戰國時期書寫的楚系出土文獻。而且，作爲「有問無答」形式的楚賦，《凡物流形》還被認為與具有同樣形式的《楚辞》天問篇有關。在其第五、第六、第七簡中，表達了對鬼神以及祈禱祭祀的疑念。此類記述，對理解當時的鬼神觀極爲重要。因此，本稿首先對該第五、第六、第七簡進行釋讀。

另外，在中国，鬼神的概念內含諸多要素，且自古已有各種觀點。因此，本稿基於傳世文獻以及出土文獻的記述，對鬼神概念加以整理，並將其分爲六類，即,「死者之靈」「祖先神」「自然神」「天地萬物之主宰者」「厲鬼」「妖怪」等。

最後，對《凡物流形》之鬼神屬於上述六類中的哪一類型，以及,《凡物流形》中所表達的鬼神觀具有何等特徵等問題，進行考察。

本稿的考察成果，將爲了解中国古代鬼神觀的變遷狀況，以及楚地鬼神信仰的實情提供一個思路。