

## 上海博楚簡『魯邦大旱』譯註

谷 中 信 一

### 凡例

本稿は、上海博物館藏戰國楚竹書（二）所収『魯邦大旱』の譯註であり、以下の構成からなる。

【参考文献】では、本稿を作成するに当たり利用した『魯邦大旱』関係の先行論文を掲げている。その内、(d)～(m) (q) (r) (t) (u)は簡帛研究網站 (<http://www.jianbo.org/>) を通じて収集したものであり、(n)～(p)は著者から直接入手したものである。

【隸定】では、主に(c)に據りつつ、6枚の竹簡に楚系文字で記された『魯邦大旱』の隸定文を記した。隸定できない文字については楚系文字のまま掲載した。

【文字考釋】では、隸定後の文字のいくつかに番號を附して、それぞれについて解釋を試みた。

【釋文】では、文意が通るように句讀點を施し、通假字については字體から意味が取れるように本字に置き換えた。

【訓讀文】では、釋文を漢字假名交じり文に改めた。

【口語譯】では、筆者が解釋した内容をより明確にするために現代語に改めた。

【語釋】では、釋文を訓讀しあるいは口語譯する際に、問題となる箇所について可能な限り註釋を施した。

【附録】では、本篇のキーワードとなっている「刑」「德」の語が、先秦から漢代にかけての主な文献にどのように出現しているかを検討した。

### 【参考文献】

- (a) 廖名春 上博簡《魯邦大旱》札記（清華簡帛研究 第二輯 '02.3）  
(b) 楊朝明 上博竹書《魯邦大旱》管見（『先秦秦漢史』2003-1 原載『東岳論叢』2002-5）  
(c) 馬承源 《魯邦大旱》釋文（'02.11.）  
(d) 劉樂賢 讀上博簡《民之父母》等三篇札記（'03.01.10）  
(e) 程燕 上海楚竹書（二）研讀記（'03.01.13）  
(f) 何琳儀 瀘簡二冊選釋（'03.01.14）  
(g) 徐在國 上博竹書（二）文字雜考①（'03.01.14）  
(h) 顏世鉉 上博楚竹書散論（三）（'03.01.19）  
(i) 黃德寬 《戰國楚竹書》（二）釋文補正（'03.01.21）  
(j) 俞志慧 《魯峰大旱》句讀獻疑（'03.01.27）  
(k) 陳偉 讀《魯邦大旱》札記（'03.01.27）  
(l) 秦樺林 上博簡《魯邦大旱》虛詞割記（'03.02.15）  
(m) 楊澤生 《上海博物館所藏竹書（二）》補釋（'03.02.15）

- (n) 曹 峰 《魯邦大旱》初探（朱淵清編《上博館藏戰國楚竹書研究續集》未刊）  
 (o) 廣瀨 薰雄 『魯邦大旱』譯注（'03.3.23）  
 (p) 廣瀨 薰雄 《魯邦大旱》再詮（'03）  
 (q) 顏 世鉉 上博楚竹書補釋二則（'03.04.29）  
 (r) 季 旭昇 上博二小議（三）：魯邦大旱、發命不夜（'03.5.18）  
 (s) 湯淺 邦弘 上博楚簡『魯邦大旱』（『中國研究集刊別冊 新出土資料と中國思想史』（第33號 '03.6.1）  
 (t) 廖 名春 《魯邦大旱》的“重命”和“寺乎名”（'03.6.5）  
 (u) 彭 浩 《上海博物館藏戰國竹書（二）札記》（'03.9.13）

【隸定】

第1簡

魯邦大旱哀公(1)胃(2)𠄎子不爲(3)  (4)圉之𠄎(5)倉曰邦大旱毋乃(6)遊(7)耄(8)型與(9)憇乎唯…

第2簡

〔如〕之可(10)才𠄎曰(11)爰民(12)督(13)斂之事(14)視也不督型與憇(9)女毋(15)悉珪璧(16)帛帛於山川政(17)莖與〔憇〕…

第3簡

出遇(18)子贛曰賜而(19)昏(20)匱迨之言毋乃胃丘之倉非與子贛曰否(21)毆(22)虐子女(23)適(24)命(25)丌與女夫政型與憇以事上天此是才女夫毋悉珪璧

第4簡

帛帛於山川毋乃不可夫山石以爲膚木以爲民女天不雨石(26)灑(27)蕪木灑死丌欲雨或甚於我(28)或必(29)待虐名虐夫川水以爲膚魚以

第5簡

爲民女天不雨水灑沽魚灑死丌欲雨或甚於我或必待虐名虐𠄎曰於(30)虐…

第6簡

公(31)剗不(32)鼓(33)初(34)飭肉才毆亡女爰民可

【文字考釋】

(1)胃 「謂」に同じ。

(2)𠄎 馬説に従い、孔子の重文として讀む。これについては、濮茅左「關於上

海戦國竹簡中“孔子”的認定——論《孔子詩論》中合文“孔子”而非“卜子”“子上”に詳細な論證が示されており、確かなようである。

(3)  馬氏は、「『我』字戈形上下連筆、本鼎肇字『金文編』卷十二所从之戈亦如此連筆、左側原三齒形省爲二齒、從整體看稍有形變。」といて「我」字に隸定するが、上博簡『民之父母』の「我」の3例、同じく『絳衣』の7例、並びに郭店楚簡中の21例と全く字形が異なる。他の「我」は皆共通して「勿」と「戈」の合成字であることが看取できるが、本字のみそうした特徴を持たないのである。ところで、何琳儀氏『戰國古文字典』下冊 855-856 頁に「…楚系文字或作  、秦系文字或作  、均頗似弗形、…」とあるのによれば、(尤も、何氏が何に基づいてこうした説を立てたのかは未確認) 馬氏に従うべきであろう。また、文脈上「我」と讀んで全く差し支えないこともこの推定を助けている。

(4)  「圖」に同じ。馬氏は、「口从者聲、當讀爲圖、據辭意讀爲『圖』、『圖』在上古…(同様に『者』字を成分に持つ)「屠」・「都」爲其同音字。…」という。今、馬説に従う。

(5)  「答」に同じ。

(6)  「失」に同じ。上博簡『從政(甲篇)』第8簡、『容成子』第52簡、『絳衣』第10簡にも見える。この他、包山楚簡・郭店楚簡も「失」を皆この字に作っている。

(7)  「者」に同じ。「者」字は篇毎に字形をやや異にしている。特に本字は下部が「壬」に作っているように見える。本字と同形の字體で表記するのは、『孔子詩論』(9例)と『子羔』(5例)である。なお、馬氏(c)はこれを「諸」字に讀むが取らない。

(8)   いずれも「刑」に同じ。郭店楚簡『緇衣』では、「刑」を皆「莖」字に作っている。

(9)  「德」に同じ。郭店楚簡も「德」は皆「惠」字に作っている。

(10)  「哉」に同じ。

(11)  「庶」に同じ。馬氏は「可讀爲庶民之庶、當爲庶之古文異體」として、「庶」字の異體字に讀んでいる。今、馬説に従う。

(12)  「知」に同じ。

(13)  「説」に同じ。音はタツ・ダチ。盗む、奪うの意味で、「奪」に通じるが、しかしそう讀んでは意味が通じない。そこで馬氏はこれを「从兌得聲」として「説」に讀んだうえで、この場合の「説」は古代の傳統的な雨乞いの祭りの名を言うのであろうとする。今、馬説に従う。

(14)  「鬼」に同じ。馬氏はこれを「視」に隸定する。確かに、そう見ることでもできるが、それでは上文との意味が繋がらない。そこで黄德憲氏(i)、陳偉氏(k)は、馬説に反對して「从示、鬼聲、即鬼之異文」であろうとする。「視」は「見」に似てしかも人の足が灣曲しているかどうかの違いがあることを郭店楚簡の例から知り得たことに基づけば「視」ではないはずだとして、「視」に隸定し「鬼」字に

解すべきとする。前後の文脈から判断してもその方がよい。今、黄・陳兩氏の説に従う。

(15)女 「如」に同じ。「女」と「如」は通假する。

(16)恧 「愛」に同じ。馬氏は「夔」(＝隱)に通じ、しかも、これは「聲符も字義も瘞(エイ、うずめる)に同じであるという。これに對し、(d)で劉氏は字の如くに讀んで差し支えないとして、「惜しむ」の意に解すべきとする。この劉説に同意するのが顔氏(h)である。たしかに、「恧」は文字通りに「愛」に讀むべきで、そのように讀む方が意味もよく通るので、今、劉・顔氏の説に従う。なお、郭店楚簡では、『老子』乙本をはじめとして「愛」を皆「恧」に作っている。

(17)幣 「幣」に同じ。『孔子詩論』第 20 簡に「幣帛」の語が見え、『墨子』尚同中篇にも「珪璧幣帛」の用例がある。

(18)子贖 「子貢」に同じ。孔子の弟子。字は、賜。

(19)昏 「聞」或いは「問」に同じ。ここでは、「問」ではなく「聞」に讀むのがよい。郭店『老子』乙本に「上士昏道、…中士昏道…、下士昏道」とあり、現行本はいずれも「聞」に作っていることから、「昏」は「聞」の通假字であることが確かめられる。また同『老子』丙本・『緇衣』などでは「聞」に作ることもある。

(20)逕 逕 「巷路」に同じ。馬氏は、上海竹書『易』睽「九二、遇主于逕」の「逕」を馬王堆漢墓帛書本・今本『易』ではいずれも「巷」に作っていること、同じく上海竹書『緇衣』では「逕伯」に作るが、今本の『禮記』緇衣篇は「巷伯」に作っていることから、「逕」は「巷」に讀むことができるとの説、及び「逕」字は、他本では皆「路」に作っていることから「路」に讀むことができると言う。今、馬説に従う。なお『容成氏』第 4 簡に「道逕」とあるのは「道路」のこと。

(21)毆 「毆」に同じ。第 6 簡の「毆」と字體は少し異なっているが同字と見なしてよい。

(22)虐 「吾」に通じる。これによく似た字で「虐」並びに「虐」がある。例えば、「者」字を本篇と共通する字體(2)参照)で書いている『孔子詩論』では、「虐」が 4 例見え、すべて「乎」字に釋し、また「虐」は 3 例見えているが、これも「乎」字に釋している。ところが「虐」の 14 例はすべて「吾」に釋し得る。同じく『子羔』では「虐」は 1 例のみだがこれも「吾」に釋している。この他『容成氏』では、「虐」の用例は 12 例すべて「乎」に釋している。同様に「虐」の 10 個の用例はこれも「乎」に釋している。ところが「虐」は 4 例とも「吾」に、1 例のみ「梧」に釋している。『緇衣』も同様で、「虐」は全 2 例とも「吾」に釋している。『民之父母』では「虐」が 2 例見えるが、いずれも「乎」に釋している。ただ、1 例のみ見える「虐」は「怨」に釋している。上海博楚簡だけを見ただけであるが、以上の如く「虐」・「虐」と「虐」は明らかに使い分けられている。

郭店楚簡ではどうであろうか。「虐」の代わりにもっぱら「虐」が用いられているようであるが、「虐」と「虐」はほぼ全篇に見出すことができる。「虐」の用例は 16 例、「虐」の用例は 9 例で、すべて「乎」に釋されている。一方の「虐」の用

例は 14 例で、その内 12 例は「吾」に釋されている。「乎」に釋されるのは、『成之聞之』第 4 簡「是故亡<sub>レ</sub>虚其身而…」、並びに『六德』第 38 簡「君子不啻<sub>レ</sub>明<sub>レ</sub>虚民傲而已…」の 2 例のみである。

以上のことから、「虚」が「乎」に通假する可能性は全くないとは言えないが、概ね「吾」字に釋すべきものと思われる。従って、第 4・5 簡の「或必寺<sub>レ</sub>虚名<sub>レ</sub>虚」は「或必寺<sub>レ</sub>吾名<sub>レ</sub>吾」と釋するのがよさそうであるが、これでは文意を解し難い。馬氏はいずれの「虚」も「乎」に釋しているが、これではさらに意味が通じ難い。そこで秦氏 (1) は、前の「虚」を「吾」、後の「虚」を「乎」に釋するべきとしている。こうすると確かに文意を取りやすい。今、秦氏に従う。

(23) 遘 「重」に同じ。馬氏は、『説文』力部によって、「動」の古文ではないかとしたうえで、馬王堆老子甲本が「動之徐生」とあるところを同乙本ではこれを「重之…」と作っていることを根據に、「動」と「重」が通假したことを指摘して、「重」と釋すべきとする。今、馬説に従う。なお、郭店『老子』甲本に「遘而愈出」とあり、本字が「動」の通假字でもあったことがわかる。

(24) 命 馬氏は、『尚書』呂刑「乃命三后」の「命」を『墨子』尚賢中では「名」に作っていること、また『禮記』祭法「黄帝正名百物」の「名」を『國語』魯語上では「命」に作っていること、『老子』十四章「聽之不聞名曰希、搏之不得名曰微」の「名」を馬王堆『老子』乙本では「命」に作っていることから、「命」と「名」は通假したとして、「名」字に釋して「聲譽（巷間の噂話）」の意味に解すべきとする。「名」と「命」が通假するという限りではその通りであろうが、この場合は如何であろう。「名」字は第 4・5 簡に重出し、しかもこの「命」字と明らかに區別して使われていることからすれば、馬説の如くこの「命」をもわざわざ「名」に置き變えて讀むべきとは思われない。

(25) 丌 「其」に同じ。

(26) 𠄎 「將」に同じ。

(27) 𠄎 「焦」に同じ。

(28) 或 馬氏は、前の「或」字は本義のままよいが、後の「或」字は「何」に讀むべきであるとして、その根據に、「或何同聲紐、或古韻在職部、何在歌部、屬旁對轉、音近而通假」と言う。一般理論上はその通りであろうが、上海博楚簡中、「何」に通假しているのはすべて「可」字である。「胃」が「謂」に通假するのと同様である。何氏 (f) は、「或」は「又」と音義ともに通用していたとする。陳氏 (k) も何説を「順適」であるとして同意する。今、何説に従う。もっとも、「何」「又」いずれに讀もうと、この句を反語表現として解する限り意味上の相違はない。

(29) 寺 「待」に同じ。「恃」に讀むこともできるが、このことについては【語釋】参照

(30) 𠄎 「呼」に同じ。(22) に記したように、「乎」または「呼」字に釋することができる。ここではその前の「於」字との連語として、「於<sup>あ</sup>呼<sup>あ</sup>」と讀んでおく。

(31) 𠄎 「豈」に同じ。馬氏は、『𠄎』、从刀、豈聲、字書未見、當讀爲『豈』

という。今、馬説に従う。

(32) 𩚑 「飽」に同じ。馬氏は、『𩚑』、从食、會意兼形聲、讀爲『飽』』という。徐氏(g)もこの馬説を支持する。今、馬説に従う。

(33) 𩚑 「梁」に同じ。馬氏は、『𩚑』讀爲『梁』、是優於粟菽的食糧』という。徐氏(g)も、馬説を補強して、『“梁”字原簡从“木”、應釋爲“梁”、讀爲“梁”』と言っている。今、馬説に従う。

(34) 𩚑 「食」に同じ。馬氏は、『𩚑』通作『飼』、『食』、『𩚑肉』即『食肉』』という。今、馬説に従う。

【釋文】

魯邦大旱。哀公謂孔子、「子不爲我圖之」。孔子答曰、「邦大旱、毋乃失者刑與德乎。唯…」…〔如〕之何哉」。孔子曰、「庶民知説之事鬼也、不知刑與德。如毋愛珪璧幣帛於山川、正刑與〔德〕…出遇子貢曰、「賜。而聞巷路之言、毋乃謂丘之答非歟。」子貢曰、「否。」「毆、吾子、如重命其歟。如夫正刑與德、以事上天、此是哉。如夫毋愛珪璧幣帛於山川、毋乃不可。夫山、石以爲膚、木以爲民。如天不雨、石將死、木將死。其欲雨、或甚於我。或必待吾名乎。夫川、水以爲膚、魚以爲民。如天不雨、水將枯、魚將死。其欲雨、或甚於我。或必待名乎。」孔子曰、「於呼…公豈不飽梁食肉哉。毆、亡如庶民何。」

【訓讀】

魯邦大いに旱す。哀公孔子に謂へらく、「子我が爲めに之を圖らざるや」と。孔子答へて曰く、「邦大いに旱するとき、乃ち失ふ母からん者は刑と徳か。唯だ…」〔哀公曰く、「…之を〔如〕何せんや」と。孔子曰く、「庶民は説の鬼に事ふるを知るも、刑と徳とを知らず。如し珪璧幣帛を山川に愛しむこと母く、刑と〔徳〕とを正せば…」と。…出でて子貢に遇ひて曰く、「賜や。而巷路の言を聞きて、乃ち丘の答の非なることを謂ふこと母からんか」と。子貢曰く、「否らず」と。「毆、吾子よ、命を重んずること其くの如きか。夫の刑と徳とを正して、以て上 天に事ふるが如きは、此れ是なるかな。夫の珪璧幣帛を山川に愛しむこと母きが如きは、乃ち不可なること母からんか。夫れ山は、石以て膚と爲し、木以て民と爲す。如し天雨ふらさざれば、石將に焦げんとし、木將に死せんとす。其の雨を欲すること、我より甚しきこと或り。必ずしも吾が名いふを待つこと或らん。夫れ川は、水以て膚と爲し、魚以て民と爲す。如し天雨ふらさざれば、水將に枯れんとし、魚將に死せんとす。其の雨を欲すること、我より甚しきこと或り。必ずしも吾が名いふを待つこと或らん」と。孔子曰く、「於呼…公豈に梁に飽き肉を食らはざらんや。毆、庶民を如何ともする亡し」と。

### 【口語譯】

魯の邦が大干魃に見舞われた。哀公が孔子に言うには、「そなた、余のためにこの方策を考えてくれまいか」と。孔子は答えて、「邦が大干魃に見舞われたとき、失ってならないことは刑と徳とでしょう。ただ…」と言った。〔哀公は、「」…どのようにしたらよかろう」と言った。孔子は、「庶民は雨乞いの祀りで鬼神に祈りを捧げることは知っていますが、刑と徳とは知りません。もしも、珪璧や幣帛などを山川の神々にお供えすることを惜しまず、刑と徳とを正しく行えば…」と言った。…孔子は哀公のもとを退出して子貢に出會って言うには、「賜よ。お前は街角での人々のうわさ話を聞いて、私の哀公に對するお答えが間違っているなどと言うのではなかろうね」と。子貢は、「いいえ（そのようなつもりはありません）」と言った。（孔子は）「そもそもお前は、とても（天の）命を尊重しているようだね。あの刑と徳とを正しく行い、それによって上天にお仕えするというのは、まさしく正しいやり方だなあ。あの珪璧や幣帛を山川の神々に惜しみなくお供えをすることが、どうしてよくないことがあるか。いったい山にとっては、岩石こそおのれを覆う膚であり、（そこに茂る）樹木こそはおのれが治める民である。もし天が雨を降らさなければ、岩石は焼け焦げてしまうであろうし、樹木も枯れて死んでしまうであろう。だから山が雨を待ち望むことは、われわれ以上のものがあるはずだ。ならば（山の神は）われわれが（彼の）名を唱えて祈ってくれるのを必ずしも待つまでもあるまい。いったい川にとっては、（流れる）水こそおのれを覆う膚であり、（そこを泳ぐ）魚たちこそはおのれが治める民なのである。もし天が雨を降らさなければ、水は涸れてしまうであろうし、魚たちは干からびて死んでしまうであろう。だから川が雨を待ち望むことは、われわれ以上のものがあるはずだ。ならば（川の神は）われわれが（彼の）名を唱えて祈ってくれるのを必ずしも待つまでもあるまい。」と言った。孔子は、「ああ、…哀公はどうしてうまい米や肉をたらふく食っていないなどということがあろう。そのようなことでは、庶民の暮らしはどうすることもできないだろうに」と言った。

### 【語釋】

○魯邦大旱 『春秋』における魯國の「旱」の記事は、僖侯二十一年「夏、大旱」のみである、しかしこれは魯國で日照りの年がなかったことを意味するのではない。日照りの年には必ず雩祭を執り行っていた。例えば、桓公五年「秋、大雩」、僖侯十一年「秋八月、大雩」、襄公五年「秋、大雩」、同八年「秋九月、大雩」、同二十八年「秋八月、大雩」、昭公六年「秋九月、大雩」、同二十四年「秋八月、大雩」、昭公二十五年「秋七月上辛大雩、季辛又雩」、と哀公十五年「秋八月、大雩」等。これらは皆旱害に見舞われたことをいうものである。『公羊傳』に因れば、桓公五年の「大雩」の記事について、「大雩者何。旱祭也。然則何以不言旱。言雩則旱見、言旱則雩不見。何以書。記災也。」と記しているように、「旱」害に見舞われた年には、必ず「雩」を執り行ったのである。従って、この「魯邦大旱」は、『春秋』

に因れば哀公十五年「秋八月、大雩」を踏まえていることが推測される。しかしこの記事のみをもって本篇が實録であったと速断することはできない。廖氏(a)はこれが實録であったと断定しているが、楊氏(b)はそうした判断を留保している。

○哀公謂孔子… 哀公と孔子の問答は、傳世文獻にも多見する。例えば、『禮記』哀公問篇や『荀子』哀公篇は、全篇が哀公と孔子の問答から成る。また、哀公孔子問答や孔子子貢問答は珍しくないが、ひとつの説話の中に孔子・哀公・子貢の3人が登場する問答は、この他には『荀子』子道篇に1例見えるくらいで、至って少ない。

○母乃失者刑與德乎…母乃謂丘之答非歟…母乃不可 王引之『經傳釋詞』卷十は、「『無乃』猶『得無』也。宣公十二年『公羊傳』注。周語曰、「其無乃廢先王之訓而王幾頓乎。」隱三年『左傳』曰、「無乃不可乎。」と解説する。それを承けて、裴學海『古書虛字集釋』卷十では、「『無乃』猶『得無』也。『左傳』隱三年「無乃不可乎（乃ち不可なること無からんか；かえってよくないことではありませんか）。」此有「乎」字者、是常例。僖十九年「今君德無乃猶有所闕（今君の徳乃ち猶ほ闕くる所有ること無からんや；君の徳は今もなお欠けているところがあるのではありませんか）。」此無「乎」字者、是變例。」と解説する。ここでも、前2者が「母乃……乎」・「母乃……歟」の句法を構成していることは明らかである。後者「母乃…」も、裴氏によれば、「變例」ということになり、やはり同一句法である。

なお、王氏前掲書卷六に「乃、猶『其』也。…『乃』與『其』同義」とあるのに従えば、「乃」字を「すなわち」と訓讀せずに「その」もしくは「それ」と訓讀することも可能である。（裴學海『古書虛字集釋』p.491も同じことを述べる）

○刑與德 刑は刑罰、徳は恩賞・恩徳などの意。ここでは、刑と徳が對比的に用いられていることが注意される。本篇のキーワードである。【付録】参照。

こうした「刑徳」の用例は、『論語』『荀子』『孟子』『公羊傳』『禮記』等、先秦から漢代にかけての儒家文獻のほか、『墨子』『老子』『莊子』などには全く見えず、法家の『韓非子』（二柄篇、これと似た概念の「刑賞」の語も見える）や『管子』（四時篇、勢篇等）『逸周書』『春秋繁露』（但しこれらには「刑徳」の語順ではなく、「徳刑」の語順で見えている）など數種の文獻に限って見出すことができる。馬王堆帛書『十大經』觀篇では「正之以刑與徳」とあって、本篇とよく似た語句も見ており、兩者の親近性を窺わせている。さらに同『刑徳』（甲篇・乙篇・丙篇の3篇がある）と題された文獻や、『漢志』數術略五行家に「刑徳七卷」など、時代が下るにつれて「刑徳」概念は特定の意味づけがなされていわゆる術數刑徳説として定着していく。

ところが先行論文中、この「刑徳」の語に着目しているのは、馬氏(c)と顔氏(h)の兩氏に過ぎない。しかしその馬氏も「政刑與徳…」の部分は、「政刑」と「徳」とに分けて解釋しており、「刑」と「徳」とを對をなす觀念としては見ていないようである。ただ「刑徳」について「在上古以爲是治國之根本、但歷史條件不同、其涵養性質也不同」と述べた後、次の二つの用例を擧げてそれらとの關連を示唆しているのは見逃せない。

明主之所導制其臣者、二柄而已矣。二柄者、刑德也。何謂刑德。曰、殺戮之謂刑、慶賞之謂德。爲人臣者畏誅罰而利慶賞、故人主自用其刑德、則群臣畏其威而歸其利實。(『韓非子』二柄)

治國有二機、刑德是也。王者尚其德而希其刑、霸者刑德竝湊、疆國先其刑而後其德。夫刑德者、化之所由興也。德者、養善而進闕者也。刑者、懲惡而禁後者也。故德化之崇者至於賞、刑罰之甚者至於誅。(『說苑』政理)

『韓非子』は、君主が臣下を自在に操縦するための術として刑德二柄を把持することの意義を説くもので、刑德を正すことは論點になっていない。また『說苑』は漢代の編纂物であることからひとまず除外しておきたい。

これに對し、顔氏は『管子』四時篇の次の一節に注目する。

是故陰陽者、天地之大理也。四時者、陰陽之大經也。刑德者、四時之合也。刑德合於時則生福、詭則生禍。是故春凋秋榮、冬雷夏有霜者、此皆氣之賊也。刑德易節失次、則賊氣速至、賊氣速至、則國多災殃。是故聖王務時而寄政焉、作教而寄武、作祀而寄德焉。此三者、聖王所以合於天地之行也。

「刑德が節を易え次を失えば、賊氣が至り、國に災殃が多くなる」という趣旨の内容は、自然の状態(＝魯邦大旱)が人間の政治的行爲(＝正刑與德)と相關しているという觀念を前提にしている點で、一讀して『魯邦大旱』との關連が十分に考えられることが見て取れる。

そこで、しばらく『管子』の刑德思想と關連させつつ考察してみる。

金谷治氏は『管子の研究』第五章第一節時令思想で、時令思想とは「自然界の動きと人間の行動との間には一種必然的な關係があつて、統治者はそれを狂いのないように配慮し支配する必要がある」と發想するものであり、これは「もともと自然の神的な力を畏れる古代的な信仰と關係したものであろう」としている(p.225)。しかも、「時令は基本的に天人相關の思想であり、…『管子』全體を支える哲學は、まさしく一種の天人相關の哲學である。してみると、時令の存在は、『管子』の基本的な性格とも深く關わつていといわなければならない」(p.250)としつつ、四時篇における時令思想について次のように論じる。

「刑德、節を易え次を失すれば、賊氣<sup>すびや</sup>速かに至る。」と述べて「陽は德たり、陰は刑たり。」で、陰陽の消長にあわせて刑德を用いることの必要性が強調される。「刑德、失せざれば、四時一の如く刑德郷(方)に離けば、時乃ち逆行す。」と言われる。…この時令は刑德論に基づく特殊なもの…その内容は陰陽刑德論…(p.p.236-237)

また、こうした陰陽刑德論がいかなる時代にいかなる思想的背景をもとに生まれたかについて、次のように述べる。

恩賞と刑罰とを文と武ということばであらわした例は、『商君書』權修にも見える。しかしここでは、時令との關係はなく陰陽との結びつきもない。同様に、それらを刑と德ということばであらわした例は、『韓非子』二柄にもある。しかしここでも時令や陰陽との關係はない。時令と結びついた形でそれがはっきりあらわれるのは『春秋繁露』である。例えばその王道通三篇では「陰は刑の

氣なり。陽は徳の氣なり。陰は秋に始まり、陽は春に始まる。」などに見える。初めて陰陽五行思想を利用して儒家思想の再構成をはかったとされる董仲舒の思想として、それはいかにもふさわしい。ただそれは決して董仲舒の獨創ではなかった。馬王堆から発見された「老子乙本卷前古佚書」にもそれが見えているからである。その『經法』では、「天の生に因りて以て生を養う、これを文と謂う。天の殺に因りて以て死を伐つ、これを武と謂う。文武並行すれば則ち天下従う。」(君正)などとあり、『十大經』では、「春夏には徳を爲し、秋冬には刑を爲す」(觀)とか「刑と徳と相養いて、逆順すなわち成る。刑は晦く徳は明るく、刑は陰にして徳は陽なり。」(姓争)などという。

馬王堆の古佚書は、その出土した墓の主からして漢の文帝十二年(前168)以前の書寫であることはほぼ確實である。それがいつごろまで遡れるかについては異説もあるが、さきに発表した卑見では戦國末より遡りえないと考えた。陰陽思想と結合した刑徳概念のあらわれ方、黄帝像のあらわれ方などが、その理由であった。『管子』の禁藏篇や四時篇にみられる文武刑徳論もそれとの関係で考える必要がある。(p.p.241-242)

引用が長くなったが、要するに刑徳論は、

- ①本来、時令思想との結びつきがある。
- ②『韓非子』に見える刑徳論は、時令思想や陰陽思想と関係ない。
- ③陰陽刑徳論や文武刑徳論などは素樸な刑徳論が深化したタイプである。
- ④それが最も早く文獻の上に見えるのが戦國末期頃に編纂された馬王堆の古佚書である。(それはまた『管子』に見える陰陽刑徳論もその頃の述作ということになる。)
- ⑤董仲舒の『春秋繁露』に見える陰陽刑徳論は、その最も完成されたタイプに属する。

以上のことをもとに、改めて『魯邦大旱』の刑徳論を見てみると、上述したように、刑徳を正しく行うことによって自然災害を克服するという發想が見られるから、やはりその根底には天人相關思想があることが分かる。その點では、『晏子春秋』諫上篇第十五章の説話の場合と同じである。

一方これを『韓非子』二柄篇の刑徳論と比較してみると、全く異質で、むしろ『管子』の刑徳論に近いことがわかる。ところが、『管子』四時篇や馬王堆古佚書などに見られるような、「刑徳」が「陰陽」などと明確な對應関係を與えられて論じられていないという點からすれば、これらともまた異なっている。従って、金谷氏の論旨に従って整理すれば、①②までは共通しているが、③以下とは共通點がないとしなければなるまい。

さて、上述のことをもとに『魯邦大旱』の述作年代を推定してみたい。

まず言えることは、『晏子春秋』の説話よりは新しく、『管子』四時篇よりはやや古いということであろう。これを更に具體的な年代まで特定できないであろうか。

『晏子春秋』は、長年偽書の疑いがかけてきたが、銀雀山漢墓から発見された竹簡『晏子』によって漢初にはそのテキストが既に流通していたことが明らかになった。しかし、その一方で、古いテキストのままに讀み継がれてきたのではなく、

現行のテキストは前漢末の劉向の編纂に因ることも事実である。しかし、この部分の説話が劉向より前の董仲舒の陰陽刑徳論などの影響を受けていないことからして、劉向によって改變されてできたとは考えにくく、古い説話のままを残していると思われる。(拙著『晏子春秋』解題参照)

しかしそうは言っても、『晏子春秋』が春秋末晏子の時代に既に述作されていたとまでは考えにくく、おそらくは田氏が齊を支配してあのいわゆる「稷下の學」を盛行させていた時代であろうと考えられるから、『管子』の述作時期とさして大きく違わないことになろう。そうするといかに早くとも戦國中期を遡ることはできまいと思われる。

では下限はどうであろう。こちらの方がむしろ考えやすい。

馬王堆の古佚書などは戦國末期を遡ることはできないという先の金谷説を基準にすると、『魯邦大旱』はそれよりも古いタイプの刑徳論であることは確かなようであるから、やはり戦國末期を下ることはできないことになる。

以上により、本篇はほぼ戦國時代中期から末期にかけての述作であると推定できる。

次の問題は、『魯邦大旱』が、孔子と哀公の問答（それに子貢も加わっている）に假託されていることである。つまり、このことから本篇が儒家側の文獻であることは間違いないと思われる。ところが、これと類似した刑徳説が見える『管子』にせよ馬王堆古佚書にせよ、これらは儒家文獻とは言い難い。始めに列挙しておいたように、儒家文獻中にこうした刑徳論が見えるのは『春秋繁露』を待たねばならないのであって、戦國期の儒家文獻には刑徳論それ自體が見えないと言ってよい。してみると『魯邦大旱』は儒家文獻として最も早い時期に「刑徳」を論じた文獻であるということになり、その意味で極めて重要は出土文獻ということになる。

浅野裕一氏『黄老道の成立と展開』によれば、刑徳の併用は、文武併用論と並んで黄老道の政治思想の特色の一つであるとされる (p.343 参照)。とすると、これは黄老思想と儒家思想との関係を探るうえでも重要な文獻ということになろう。

**○庶民知説之事鬼** 「説」は『周禮』春官大祝に、大祝が掌る六種の祭りの一とあり、その鄭玄注によれば、辭を以て鬼神に祈禱して福祥を願う祭りのことである。また祭場を設けて山川の神を祭り、天災や流行病などの災難を祓う「<sup>えい</sup>祭」と呼ばれる祭りもあったようである。こちらも鄭玄注によると、特に風雨時ならざるときに山川の神を祀る祭祀のことを指したようである。いずれにせよ、日照りに遭えば人々は鬼神に祈って雨が降ように願っていたことがわかる。ここで「庶民」というが、これはいわゆる庶民だけでなく、当時の諸侯はじめ支配層も同様の觀念を持っていたはずである。ところで、一般に國が旱害に直面したとき諸侯が執り行う祭祀が「雩」と呼ばれていたことはよく知られている。(『春秋』哀公十五年「秋八月、大雩」とあるように、哀公はこの年雩祭を執行している。)「説」にせよ、「祭」にせよ、「雩」にせよ、自然災害を宗教行爲によって克服しようとして様々な立場の者が様々な祭祀を行っていたのである。まさに本篇はこうした歴史的状況を背景として述作されたのであろう。陳偉(k)参照。

○如毋愛珪璧幣帛於山川、正刑與〔德〕 「愛」は惜しむの意。「珪璧幣帛」は祭祀に用いる供え物の総稱。「珪」は「圭」に同じで、諸侯が祭祀の際に用いるで長方形の玉、「璧」は中心がくりぬかれた円形の玉。「幣帛」は、神に供える絹製品。孔子はここでは伝統的な宗教行爲である雩祭をあながちに否定しようというのではなく、これと並行して「刑徳」を正すという政治行爲をも行うべきことをひとまず言ったものと解される。

○正 馬氏は「政刑」と二字熟して讀むが、本篇では一貫して「刑」と「徳」が對になって言われていることから、「政」は「正（ただす）」の意味に解すべきであろうとする劉樂賢(d)説に従う。

○巷路之言 「巷路」はちまたの意。楊澤生(m)は、「巷路之言」は「巷言」「巷議」「道路之言」などとも言い、「街談巷議」（巷間の噂話）の意味であるという。

○子貢曰 子貢の發言をどこまでとするか諸説ある。廣瀬薫雄(n)は小論と同じ見解を取っている。馬承源(c)は

「否。毆、吾子、如重命其歟。如夫正刑與徳、以事上天、此是哉。如夫毋愛珪璧幣帛於山川、毋乃不可。夫山、石以爲膚、木以爲民。如天不雨、石將死、木將死。其欲雨、或甚於我。或必待吾名吾。夫川、水以爲膚、魚以爲民。如天不雨、水將枯、魚將死。其欲雨、或甚於我。或必待吾名吾。」

までとする。顔世鉉(h)・陳偉(k)は馬説に従っている。確かに、この後「孔子曰、於呼…」と續くので、形式上は整合する。しかし、この説話が、そもそも自然災害を宗教行爲によってではなく、政治行爲によって克服すべきであることを孔子が説いているところに主眼点があることを考えれば、なぜそうなのかを具體的かつ説得的に説くところも同時に孔子の言としなければならないであろう。つまり孔子は主君の哀公に對しては宗教行爲を蔑ろにするわけではないが、それよりも政治行爲によって旱害を克服すべきであると言った後で、なぜ宗教行爲ではなく政治行爲によって克服しなければならないかの根據を弟子の子貢を前に説いたものと解すべきであろう。こう考えていくと、ここで子貢の言葉としてみるべきは「否」の一字のみということになる。

ところで愈志慧(j)は、

子貢曰、「否。」（孔子曰、）「毆、吾子、如重命其歟。」（子貢曰、）「如夫正刑與徳、以事上天、此是哉。如夫毋愛珪璧幣帛於山川、毋乃不可。」（孔子曰、）「夫山、石以爲膚、木以爲民。如天不雨、石將死、木將死。其欲雨、或甚於我。或必待吾名吾。夫川、水以爲膚、魚以爲民。如天不雨、水將枯、魚將死。其欲雨、或甚於我。或必待吾名吾。」孔子曰、「於呼…公豈不飽梁食肉哉。毆、亡如庶民何。」…

として、孔子の發言の間に子貢の言葉が挿入されていると解釋する。この可能性も否定できないが、ここでは孔子の言葉が連續すると見て譯しておく。

○毆 馬氏は「毆」字と「也」字は古く通假したとして、「也」字に讀んで、子貢が孔子の問いに對して「否らざるなり」と打ち消しの應答をしたと解する。この馬説を支持するのが秦樺林(l)氏である。そうして秦氏は子貢の言葉はこの2字ま

で、「吾子女重命其歟」は再び孔子の言葉になると解する。

これに對し兪氏(j)は、「毆」字を「繫」字、すなわち「抑」(そもそも…、それとも…)の意の文頭の語氣詞(語首助詞)であると解する。なお、「毆吾子…歟」(それとも吾子よ、…か?)を孔子の言葉とする點では秦氏(I)の解釋と一致する。

何氏(f)も馬説を「恐不確」とし、その理由に秦文字では「毆」は「也」の意味を持つが、楚文字ではその例がないことをあげ、文頭の助字として解釋すべきことを言う。

今、兪・何兩氏に従い譯す。

○吾子 馬説に従えば、ここは「吾子」(親しみを込めて呼びかける二人稱)となる。秦氏(I)は、この語は儒家の文獻中に見え、特に孔子が弟子に向かって「吾子」と呼んだ例が多いという。兪氏(j)も「吾子」は自分と同格かそれ以下の者に對する敬稱であって、その逆の用例はないという。そうすると、この語は孔子が子貢に呼びかけたか、もしくは哀公が孔子に呼びかけたかのどちらかということになる。前後の文脈から判断して、孔子が子貢に呼びかけたものと解しておく。

但し『莊子』田子方篇には、子路が仲尼に向かって「吾子」と呼びかけている例があるので、子貢が孔子に向かって「吾子」と呼びかけた可能性を全く否定することはできないが、さりとてそのように解釋しなければならない根據も弱い。それに従うと、先の馬氏のように、子貢が孔子に「吾子」と呼びかけた後、自説を滔々と述べたことになり孔子を主人公とする説話としては甚だ不自然になってしまう。

○如重命其歟 どうやらおまえは天命をたいそう尊重しているようだね、の意。顔氏(h)は、「命」を字の如く讀み生命の意に解して、「重命」とは人々の生命を重視する意味であるというが、そう解釋した根據が示されていない。むしろ直後に「事上天」の語があることから、この「命」を「天の命」と解するべきである。例えば『論語』子罕篇「子罕言利、與命與仁」の集解に「命者、天之命也」とあり、また憲問篇「子曰、道之將行也與、命也。道之將廢也與、命也」とあるように、孔子は人知人力ではどうすることもできない圧倒的な力の存在を意識したとき、それを「命」と呼んでいたようである。この場合は、早害はまさしく天の命として受け止められていたはずである。次に「重」の意味であるが、これは「尊」(『禮記』祭義注)あるいは「尚」(同緇衣注)に通じ、尊重するの意である。そうすると「命を重んずる」(重命)とは、天の命を尊重するということになる。こう解釋してこそ、魯の早害は天命によるものであると認め、従ってその天命を尊重しつつ一方で現實に起きた早害をいかに克服するかということが、孔子と子貢が共有した問題意識であったと見ることができるのである。

また秦氏は、兪氏が「如重其名歟」のように語順を變えていることについて、「雖便於理解、但目前不宜採用」として、次のように言う。

從語法上說，“若”爲副詞无疑；而“其”作代詞時，一般是指示代詞或兼語，很明顯，在簡文中“其”絕非代詞。從文意推求，此句的虛詞含有測度語氣。楊伯峻《古漢語虛詞》云：“‘若’可作表示不肯定之副詞，可譯爲‘似乎’‘大約’等。”又云：“‘其’作副詞，表示估量、推測、不肯定，可譯爲‘大約’‘大概’

‘可能’等等。”又云：“‘與’‘歟’還可以表示推測，估計。”因此，“若……其歟”連用，很可能是加強測度語氣。

つまり、「如…其歟」は「どうやら…のようだね」という推測口調を表現するときの句法だというのである。今、秦氏に従い譯した。

なお、廖氏(t)は、「命」は「説」と意味が近く、いずれも祭祀の名であるとしたうえで、「重命」とは旱害を祓う祭祀を重視したという意味に解し、ここでは子貢が孔子に向かって鬼神祭祀の迷信に陥っていると叱責しているのだとする。

○如夫正刑與德、以事上天、此是哉。如夫毋愛珪璧幣帛於山川、毋乃不可 「かの…の如きは誠によいことであるなあ（＝全くよい）。（いっぽう）かの…の如きは、どうしてよくないことがないだろうか（＝全くよくない）」の構造を取る。つまり、刑徳を正して上天につかえることは全く肯定されるのに對して、山川の神々に惜しみなくお供えをすることは否定されるのである。

○夫山、石以爲膚、… 既に、馬氏が指摘しているように、『晏子春秋』卷一諫上第十五「景公欲祠靈山河伯以禱雨晏子諫」に、ここの孔子と魯の哀公（もしくは子貢）との問答と、ほぼ同様な問答が晏子と齊の景公との間で交わされているので、以下に原文と口語譯を載せておく。

齊大旱逾時。景公召群臣問曰、「天不雨久矣。民且有饑色。吾使人卜云、祟在高山廣水。寡人欲少賦斂以祠靈山、可乎。」群臣莫對。晏子進曰、「不可。祠此無益也。夫靈山固以石爲身、以草木爲髮。天久不雨、髮將焦、身將熱。彼獨不欲雨乎。祠之無益。」公曰、「不然、吾欲祠河伯、可乎。」晏子曰、「不可。河伯以水爲國、以魚鱉爲民、天久不雨、水泉將下、百川將竭、國將亡、民將滅矣。彼獨不欲雨乎。祠之何益。」景公曰、「今爲之奈何。」晏子曰、「君誠避宮殿暴露、與靈山河伯共憂、其幸而雨乎。」于是景公出野居暴露三日、天果大雨、民盡得種時。景公曰、「善哉。晏子之言、可無用乎。其維有德。」

（齊が大干ばつになったまま季節が移ってしまった。景公が群臣を召し出して尋ねて言う、「雨が降らなくなって久しい。民はやがて飢餓に苦しむことになる。余がある者にこれを占わせてみたところ、祟りが高山廣水にあるという。寡人は少しばかり税を課して靈山を祠ろうと思うが、よいか」と。群臣たちは誰も答えなかった。晏子が進み出て言う、「いけません。そんな物を祠っても益はありません。いったい靈山はもともと（人にたとえれば）石が體であり、草木が髮の毛です。久しく雨が降らなければ、髮の毛は焦げ、體は熱くなることでしょう。かの靈山とて雨を望んでいないはずはありません。ですからそれを祠っても何の益もないでしょう」と。公が言う、「それがだめなら、余は河伯を祠ろうと思うが、よいか」と。晏子が言う、「いけません。河伯の神は河の水を國土とし、（そこに住む）魚鱉を人民としています。久しく雨が降らなければ、地下水は（水位が）下がり、（黄河にそそぎ込む）幾多の川も枯れてしまうでしょう、（さながら）國が亡び、民が減びようとしているわけです。かの河伯とて雨を望んでいないはずはありません。（ですから）それを祠ったとしても何の益があるというのでしょうか」と。景公が言う、「（それなら）今

どうしたらよいのだ」と。晏子が言う、「主君がもし宮殿を出て（野外で）夜露にあたりながら、靈山・河伯と共に干ばつを憂うるならば、幸いに雨が降るかもしれません」と。こうして景公は野外に出かけて行き、夜露にあたりながら3日間過ごした、（すると）果して大雨が降り、民は皆種を蒔くことができた。景公が言う、「見事なものだ。晏子の言葉は、役に立たないことがあるだろうか。彼は誠に有徳なことだ」と。）

日照りに悩む景公に示した対策は必ずしも合理主義に徹しているとはいえない難いが、山川の神々を祀ることの無意味を説くところは大いに説得力がある。

なお、『説苑』辨物篇にほぼ同文があるので以下に引いておく。

齊大旱之時。景公召群臣問曰、「天不雨久矣。民且有饑色。吾使人卜之、崇在高山廣水、寡人欲少賦斂以祠靈山可乎。」群臣莫對。晏子進曰、「不可。祠此無益也。夫靈山固以石爲身、以草木爲髮。天久不雨、髮將焦、身將熱。彼獨不欲雨乎。祠之無益。」景公曰、「不然、吾欲祠河伯可乎。」晏子曰、「不可。夫河伯以水爲國、以魚鼈爲民、天久不雨、水泉將下、百川將竭、國將亡、民將滅矣、彼獨不用雨乎。祠之何益。」景公曰、「今爲之奈何。」晏子曰、「君誠避宮殿暴露、與靈山河伯共憂、其幸而雨乎。」於是景公出野暴露三日、天果大雨、民盡得種樹。景公曰、「善哉。晏子之言、可無用乎。其維有德也。」

ところで、ひでりの害を食い止めるために必要なことは山川の祭りを行うことではないとする点までは概ね共通しているのであるが、ここで孔子は刑と徳の適切な運用こそが肝要であると説くのに對し、晏子が景公に言うのは、景公自ら宮殿を出て野に暴露して靈山河伯と憂いを共にするべきだという点で異なっている。説話の構造を共有しながら、そこに込めた思想が全く異なるものであることが見て取れる。

では、どちらの説話が先行していたのであろうか。『魯邦大旱』の方が話としては極めて単純であるのに對して、『晏子春秋』の方はより詳細な内容になっている。そのことだけを見れば、単純から複雑へという一般理論を當てはめて『晏子春秋』の方が後出ということになるだろう。しかしそのように安易に先後を推定することには慎重でなければなるまい。なぜなら、『晏子春秋』では合理主義的な發想から景公の迷信が批判されているとはいえないものの、なお宗教行爲によって克服したとされている。ところが『魯邦大旱』では、治世における「刑徳」の導入による災害の克服に主眼が置かれ、宗教行爲からは一應脱却して、政治行爲によって克服しようとしていることが見て取れる。従ってこの方が『晏子春秋』の場合よりもさらに一歩進んでいるか、もしくは少なくともより大きく變質した思想であろうと見るべきであろう。だとすればその逆の可能性の方がはるかに高いのである。

○或甚於我、或必待吾名乎　山川の神々が日照りに苦しんでいることはわれわれ以上であるはずだから、われわれが山川の神々にお供えをしてその名を呼ばわるのを待つことがあろうか、の意。この箇所はこれまで6通りの解釋がなされているので、以下に紹介しておこう。

馬氏(c)は、「何必恃乎名乎」(何ぞ必ずしも名を恃たのまんか)として、「恃乎名」とは山川の神がその名聲を恃んで世に傲って雨を降らそうとしないことであると解

釋する。『逸周書』武紀解の「恃名不久、恃功不立、虚願不至、妄爲不祥」とある用例を根據として擧げている。

劉氏 (d) は、「或必待乎名乎」(必ずしも名を待つこと<sup>あ</sup>らんか)として、「待乎名」とは、雨乞いの儀式の際に祭祀者は必ず山川の名を言うので、この場合も「名前を言うのを待つ」の意味だとする。山川の神々に珪璧幣帛を供え、雨を降らせてくれるようにと、その名を呼ばわって祈るのを待つ必要は必ずしもない、と解したのである。

秦樞林氏 (i) は、「何必待吾名乎」(何ぞ必ずしも吾が名を待たんか)として、「何必待…」の句作りが『韓非子』難勢「何必待古之王良乎」(何ぞ必ずしも古の王良を待たんや)や『戰國策』齊策「士何必待古哉」(士何ぞ必ずしも古を待たんや)と同じであることを根據に、ここも「何ぞ必ずしも…待たんや」の構文で讀むべきであるとする。ここまでは劉説に賛成なのだが、「待」に續く語は名詞かそれに類した言葉でなければならぬから「虚名虚」は「吾名乎」に讀むべきであるとする。ここで「乎名乎」と讀む劉説と違ってくる。しかしこの場合でも、前文の「我」が「雨乞いをする魯の哀公ら」を指す一人稱であることを考えれば、この「吾」も同様に解さなければならぬまい。とすると、雨乞いの儀式を執り行なう者が神々の名を稱えることと解すべきこととなり、劉説と大差ないこととなる。

顔氏 (h) は、「何必待呼名乎」(なんぞ必ずしも名を呼ぶを待たんか)として、「何必待…乎」の構文で讀むことは (i) と同じだが、「虚名虚」を「呼名乎」と讀む點で異なる。劉氏が「待呼名」と讀むのは正確であると評價した上で(これは顔氏の誤解らしく、實際は劉氏 (d) には「待乎名」とある)、「名を呼ぶ」とは、雨乞いの儀式において「天地山川の諸神の名の他に、珪璧幣帛等の名」を呼ばわることであると解している。

兪氏 (j) は、「又必待乎名乎」(必ずしも名を恃むこと<sup>あ</sup>らんか)として、「或」字を「又」の通假字として處理する。この句を反語表現とすることでは共通しており、意味上の大きな相違はない。「(山川の神々は)必ずしも(雨乞いの祭りにおいて、祭主が山川の神々の)名を呼ばわることを當てにする必要はない」と解している。

陳氏 (k) は、「又必待吾命乎」(必ずしも吾が命を待つこと<sup>あ</sup>らんか)として、「寺」を「待」に讀み、かつ「名」を「命」の通假字として處理している。「命」は、「奉告」「召喚」のことであるという。すなわち、「吾命」とは「(雨乞いの祭りにおいて、祭主である)われわれが(山川の)名を呼んで(そこに宿る神々)呼び出す」と解する。

原字「寺」を「恃」(＝頼る、當てにする)の通假字と見るか、「待」(＝待つ)の通假字と見るかについてであるが、「待」字は「恃」に通じ「たのむ」の意があり、また「恃」も、「待」に通じ「まつ」意がある(「待」は『呂氏春秋』注に「待、恃也」とあり、「恃」は『老子河上公』注に「恃、待也」とある)わけで、「寺」を「恃」の通假字と見ようと、「待」の通假字と見ようと、要するに「當てにして待つ」の意に大差ないのである。

また兪氏は、孔子の後學たちは、孔子と弟子の間答において、「孔子曰…、孔子

曰…、孔子曰…」のように、孔子の言葉を反復して引用していたとして（『禮記』仲尼燕居・曾子問・郊特牲等）、ここまでの言葉も孔子の言と見る。

## 【付録：先秦から漢代にかけての主要文獻中に見える「刑」と「徳」について】

### （１）『尚書』に見える「刑」と「徳」

1、惟羞刑暴徳之人、…乃惟庶習逸徳之人、…（立政）

→「惟れ暴徳を羞刑するの人」と訓讀する。「暴徳」とは「暴虐な徳」、「逸徳」とは「なまけ怠る徳」の意であるとし、「羞刑」については、「羞」を「修」の假字、「刑」を「法」に通じのつとるの意と見て、「修効」の意に解する（加藤常賢『書經』上 304 頁）。「刑」と「徳」が對比されているのではないことは明らかである。

2、上帝監民、罔有馨香徳、刑發聞惟腥。（上帝民を<sup>み</sup>監るに、<sup>けいこう</sup>馨香の<sup>のぼ</sup>徳る有る<sup>な</sup>罔く、刑の<sup>はつぶん</sup>發聞<sup>なまぐさ</sup>惟れ腥し）（呂刑）

→これを加藤前掲書は「上帝が〔地上の〕民をみそなわすと、〔よき祭りの〕かぐわしい香りが昇ってくることはなく、刑罰の放つにおいが血なまぐさいばかりであった」（332 頁）と口語譯している。「徳」の語が恩賞の意味ではないことはもちろん、刑と徳が對比されていないことは 1 の場合と同様である。

3、士制百姓于刑之中、以教祇徳。（士は百姓を刑の<sup>ちゅう</sup>中<sup>つみ</sup>に制し、以て徳を祇<sup>つつ</sup>しむを教ふ）（呂刑）

→これを加藤前掲書は「士（司法長官、伯夷を指す）は、もろもろの人々を〔正しい〕刑罰に中てて斷罪することにより、〔その〕徳を慎み〔行うこと〕を教えた」（332 頁）と口語譯している。これも全二者の場合と同様である。

考察：『尚書』においては、「刑」と「徳」の語が同一文中に出現している例はあるものの、それらが對比的に用いられているわけではないことが確認できる。

### （２）『國語』に見える「刑」と「徳」

1、（太子晉が靈王を諫めて）「…夫事大不從象、小不從文、上非天刑、下非地徳、中非民則、方非時動、而作之者、必不節矣。作又不節、害之道也。」（夫れ事大は象（＝天象）に從がはず、小は文（＝文理）に從がはず、上は天刑に非ず、下は地徳に非ず、中は民則に非ず、方は時動に非ずして、之を作す者は、必ず節ならず。作して又節ならざるは、害の道なり。）韋昭注：「刑、法也。徳、猶利也。」（周語下）

→天・地・人三才について、刑・徳・則がそれぞれ配當されている。実際には、これに方（四方の意）が加わるので、三才理論を正確に踏まえているかは疑問が残る。同様に、「天」と「地」に、「刑」と「徳」とがそれぞれ配當されていることから見れば、刑と徳が對比的な意味で用いられていることが確認できるが、だからと言って、刑徳説としてこれを見るべきとも思われない。しかも「天刑」「地徳」の意味は、韋昭注に因れば、それぞれ天の法、地の利（これに「民則」（民の道）・時動（四方に対する四時の秩序）が加わる）ということのようであり、爲政者の政治行為としての刑と徳といった意味合いは希薄である。ただし、これら象・文・天刑・地徳・民則・時動の六者が正しく行われなければ、治世に害がもたらされるという點に注意したい。陰陽刑徳説に連なる萌芽的發想とも思われるからである。

2、長魚矯既殺三郤、乃脅欒中行而言於公曰、「不殺此二子者、憂必及君。」公曰、「一旦而尸三卿、不可益也。」對曰、「臣聞之、『亂在內爲宄、在外爲姦、御宄以德、禦姦以刑。』今治政而內亂、不可謂徳。除鯁而避彊、不可謂刑。徳刑不立、姦宄竝至。臣脆弱、不能忍俟也。」乃奔狄。（長魚矯既に三郤を殺し、乃ち欒中行を脅して公に言ひて曰く、「此の二子（＝欒書と中行偃）を殺さざれば、憂ひ必ず君に及ばん」と。公曰く、「一旦にして三卿を尸せり、益すべからず」と。對へて曰く、「臣之を聞く、『亂内に在るを宄と爲し、外に在るを姦と爲す、宄を禦むるには徳を以てし、姦を禦むるには刑を以てす。』と。今政を治めて内亂るは、徳と謂ふべからず。鯁（＝害）を除きて彊を避くるは、刑と謂ふべからず。徳刑立たざれば、姦宄竝び至らん。臣脆弱にして、俟つに忍ぶ能はず」と。乃ち狄に奔る）韋昭注：「禦、止也。以徳、以徳綏之。以刑、謂誅除。」（晉語六）

→「徳」によって内政を安んじることで内亂を予防し、「刑」によって害を除くことで國難を予防すべきことを言う。これを政治の要諦を「刑」と「徳」の二語で解説したものとして、一種の刑徳説と見ることができる。しかも、『國語』において出現した唯一の刑徳説で、『左傳』成公十七年にほぼ同文がある。

參考1、管子對曰、「…勸之以賞賜、糾之以刑罰、班序顛毛（顛毛を班序して＝毛髮によって長幼の序を立てる）、以爲民紀統（民を治める大法）。」（齊語）

→「賞賜」と「刑罰」が對比的に用いられているわけで、刑徳の語は見えない。

參考2、（句踐）曰、「進則思賞、退則思刑。如此則有常賞。進不用命、退則無恥。如此則有常刑。…」（越語上）

→句踐が呉を滅ぼす際に、部下に下した命令の一部。果敢に戦った者には恩賞が、退却したものには刑罰がそれぞれ加えられることを宣言したもの。刑と賞が對になっている。

考察：恩賞と刑罰が對比的に出現する用例では、參考1・2のような場合が多く、刑と徳の語がそうした意味を與えられて用いられることはない。従って、刑徳が對

比的な意味で用いられる用例は僅か2例に限られ、しかも刑徳説と見てもよいものはそのうちの文例2のみで、文例1は刑徳説とはいいきれず、刑徳説形成途上の用例であると見るべきであろう。

### (3) 『左傳』に見える「刑」と「徳」

1, 君子謂、「鄭莊公、於是乎有禮。禮經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也。許、無刑而伐之、服而舍之、度徳而處之、量力而行之、相時而動、無累後人。可謂知禮矣。」(君子謂ふ、「鄭の莊公、是に於てか禮有り。禮は國家を経<sup>ゆる</sup>し、社稷を定め、民人を序し、後嗣を利する者なり。許、刑無くして之を伐ち、服して之を舍し、徳を度りて之を處<sup>お</sup>き、力を量りて之を行ひ、時を相<sup>み</sup>て動き、後人を累はすこと無し。禮を知ると謂ふべし」と)(隱公十一年)

→「刑」は「法」の意。つまり、許の國が諸侯としての法を守らないので征伐したが、降伏したので赦し、有徳の者を選んで居させた鄭の莊公を、禮を知る君主として高い評價を下していることを言う。ここで刑と徳が同一文中に出現しているものの、この2語が對比的な意味で用いられているわけではないことがわかる。

2, 君子謂、鄭莊公失政刑矣。政以治民、刑以正邪。既無徳政、又無威刑。是以及邪。邪而詛之、將何益矣。(同)

→「政」と「刑」が對になっており、「徳」は「政」を修飾する語として、「威」が「刑」を修飾する語としてそれぞれ見えている。そうすると、「徳」と「刑」は對でないことになる。「政」と「刑」の語のこのような出現の仕方は『論語』の文例1に近いが、『論語』では「政・刑」と「徳・禮」が對になっていることから、こことはやはり異なった用法である。

3, 鄧曼曰、大夫其非衆之謂。其謂君撫小民以信、訓諸司以徳、而威莫敖以刑也。…(鄧曼曰く、大夫は其れ衆を之れ謂ふに非じ。其れ君の小民を撫するに信を以てし、諸司(役人たち)を訓ふるに徳を以てし、莫敖(楚の官名、ここではその官にあった屈瑕のこと)を威すに刑を以てせんことを謂ふならん…)(桓公十三年)

→君主が、役人達を自らの徳で教え諭し、莫敖のみはこれを刑で脅すということを行っている。確かに「刑」と「徳」の語が同一文中に出現しているが、さらに「信」が加わっている。信・徳・刑の3者が取りあげられているわけで、前2者同様、刑徳説として、獨特な意味を與えられて用いられているわけではない。

4, 小人曰、我毒秦。秦豈歸君。君子曰、我知罪矣。秦必歸君。貳而執之、服而舍之、徳莫厚焉、刑莫威焉。服者懷徳、貳者畏刑。(小人(=下位者)曰く、我秦を毒<sup>そむ</sup>せり。秦豈に君(=晋君)を歸さん、と。君子(=上位者)曰く、我罪を知れり。秦必ず君を歸さん。貳

きて之を執へ、服して之を<sup>ゆる</sup>捨すは、徳焉より厚きは莫く、刑焉より威なるは莫し。服する者は徳に懐き、貳く者は刑を畏る。…」（僖公十五年）

→秦は、自國に叛いた者は攻撃して罰し、服従した者は寛容に赦していたという。こうした刑と徳の巧みな使い分けが、やがて秦を覇者にするであろうと君子が発言したというのである。同一文中に見える刑と徳が見事に對比されて用いられている。しかも「刑」（＝敵對勢力に對する武力行使）と「徳」（＝味方勢力に對する寛容と保護）の巧みな使い分けが覇者としての要件だということである。明らかに、徳の語が人主の内面を指して言うものではないことがわかる。徳を恩賞の意味で、刑を刑罰の意味で對比させて用いており、しかも兩者の間に價値の高下がない點で、『韓非子』二柄篇に通じる發想がある。

5、蒼葛呼曰、徳以柔中國、刑以威四夷。宜吾不敢服也。（同二十五年）

→「徳」は中國を懐柔するために用いられるべきもの、「刑」は四夷を脅すために用いられるべきものとして、對極におかれる。文例4のように、「刑」と「徳」が對外關係のあり様の兩極端の概念として對比的に示され、かつ兩者間に價値の高低はつけられていない。

6、隨武子曰、「善。會聞、用師、觀釁而動。徳・刑・政・事・典・禮不易、不可敵也。不爲是征。楚軍討鄭、怒其貳而哀其卑。叛而伐之、服而舍之、徳刑成矣。伐叛、刑也。柔服、徳也。二者立矣。昔歲入陳、今茲入鄭、民不罷勞、君無怨讟、政有經矣。荆尸而舉、商農工賈、不敗其業、而卒乘輯睦、事不奸矣。薦敖、爲宰、擇楚國之令典、軍行、右轅、左追蓐、前茅慮無、中權、後勁、百官象物而動、軍政不戒而備、能用典矣。其君之舉也、内 姓選於親、外姓選於舊、舉不失徳、賞不失勞、老有加惠、旅有施舍。君子小人、物有服章、貴有常尊、賤有等威、禮不逆矣。徳立刑行、政成事時。典從禮順。…」（宣公十二年）

→政治の要諦として、「徳・刑・政・事・典・禮」が列擧される。そのうち、「徳」と「刑」については、「叛へば而ち之を伐ち、服せば而ち之を捨すは、徳刑成れり」（これは、文例4・5と同じ用法、しかも「徳」が前で「刑」が後である。これは次の文例7も同じ。）とあるように、主に楚が對外關係について和戰兩様で臨んだことを言うものである。「叛を伐つは、刑なり。服を柔ぐるは、徳なり」と改めて説明していることからわかるように、一般的な内政においては、手柄を立てたものに恩恵を施し、命令を守らなかったものに刑罰を加えるというものである。なおここで注意すべきは、「徳・刑」の2語が「政・事」・「典・禮」などと共に見えていることである。ここで「政・事」とは、内政全般を指し、しかもそれが時宜にかなって行われ民が満足しなければならぬことを言い、「典・禮」は、古來の法制禮儀を指し、それに則って政治が行われなければならないことを言う。そうすると「徳」と「刑」との間に價値の高下はなく、内政外交の内、主として外交局面における要件を言うものであることはほぼ間違いない。

7, 對曰、「德・刑・詳・義・禮・信、戰之器也。德以施惠、刑以正邪、詳以事神、義以建利、禮以順時、信以守物。民生厚而德正、用利而事節、時順而物成。上下和睦、周旋不逆。求無不具、各知其極。故詩曰、立我烝民、莫匪爾極。是以神降之福、時無災害。…」(成公十六年)

→ ここでは、「德(民に恵を施すこと)・刑(邪な者を正すこと)・詳(鬼神に仕えること)・義(正しいやり方で利益を得ること)・禮(時宜にかなった行動をすること)・信(物事を大切に執り行うこと)」の六者が、軍事上のこととして列擧される。「德」と「刑」が同一文中に見えてはいるが、「德」と「刑」のみが對比的されて見えているわけではない。

8, 曹人請于晉曰、「自我先君宣公即位、國人曰、若之何。憂猶未弭。而又討我寡君、以亡曹國社稷之公子。是大泯曹也。先君無乃有罪乎。若有罪、則君列諸會矣。君唯不遺德刑、以伯諸侯。(同)

→ 「德刑」によって覇者となったことを言う。やはり對外關係において、協調的な國には恩恵を與え、一方無法國家には掣肘を加えることが覇者として求められていたことがわかる。「刑」が武力行使の意味であることは例文4・5・6と同様である。

9, (晉の長魚矯が大夫の郤至らを殺したあとで厲公に) 對曰、「人將忍君。臣聞、亂在外爲姦、在內爲軌。御姦以德、御軌以刑。不施而殺、不可謂德。臣偪而不討、不可謂刑。德刑不立、姦軌並至。臣請行。」遂出奔狄。(同十七年)

→ 國外で謀られる亂(=姦)を防ぐために「德」を用い、國內で謀られる亂(=軌)を防ぐために「刑」を用いるのだというのである。(『國語』では、「内」の「軌」に「德」が、「外」の「姦」に「刑」が對應している。むしろこの方が、例文4などから見るとよい。『左傳』は傳承過程で入れ替わってしまったのかも知れない)「德」と「刑」が對比的に用いられており、しかもこの場合の「德」は、恩徳を施して懷柔することであり、「刑」は文字通り處刑することで、これら恩徳と刑罰の兩方が行われなければ、亂が内外から起こることを言うのであるから、兩者の間に價值の高下はない。兩者の間に價值の高下がないという点では、例文4・5・6・7・8も同様である。

10, 子產曰、「…僑聞之、『大適小、有五美。宥其罪戾、赦其過失、救其菑患、賞其德刑、教其不及。小國不困、懷服如歸。…』」(襄公二十八年)

→ 大國の小國に對處する際の五つの要點を言う。そのうちのひとつ「其の德刑を賞す」とは、小國が自らの判斷でなした「德刑」を大國は干涉せず褒めるだけでよいというもの。やはり、政治の根幹には大國小國を問わず、「德」と「刑」にあるということを言おうとするものである。やはり、德と刑の間に價值の高下はない。

参考1, 君子謂、文公其能刑矣。三罪而民服。詩云、惠此中國、以綏四方。不失賞刑之謂也。(僖公二十八年)

→ここでは「賞」と「刑」が對になっているが、その「賞」の意味は「徳」と同じ。

参考2, 禮以行義、信以守禮、刑以正邪。舍此三者、君將若之何。(同)

→君主が行うべきこととして「禮」「信」「刑」を並列する。「禮」と「信」の概念は明らかに「徳」通じる意味を持つのであろうが、刑と徳を明示的に對比していない點にむしろ注意すべきである。

参考3, (晋の聲子が楚の子木に答えて)「歸生聞之、『善爲國者、賞不僭而刑不濫。賞僭則懼及淫人。刑濫、則懼及善人。若不幸而過、寧僭、無濫。與其失善、寧其利淫。』…古之治民者、勸賞而畏刑、恤民不倦。賞以春夏、刑以秋冬。是以將賞爲之加膳、加膳則飫賜。此以知其勸賞也。將刑、爲之不舉、不舉則徹樂。此以知其畏刑也。夙興夜寐、朝夕臨政。此以知其恤民也。三者禮之大節也。有禮無敗。…」(襄公二十六年)

→刑と賞が對比的に扱われている。だが「賞以春夏、刑以秋冬」とあることに注意して、これを馬王堆帛書『十大經』觀篇「春夏爲徳、秋冬爲刑。先徳後刑以養生」と對照すれば、この場合の「賞」が「徳」と同意であることは明らかである。「刑」「徳」が對比的に扱われる一方で、これとほぼ同じ意味で「刑」と「賞」が對比されることもしばしばあったのである。

考察:『左傳』では、①「刑徳」ではなく「徳刑」として見えることが多い。②「徳」と「刑」との間に價值の高下はない。③徳・刑いずれも内政外交上不可欠のものとされる。④ある場合には他の語と共に列擧される。必ずしも徳と刑だけが對比されているわけではない。以上の4點が指摘できる。なお、『公羊傳』『穀梁傳』には「刑徳」もしくは「徳刑」の用例がないことから、刑徳の語が必ずしも春秋學全般において通有の概念ではなかったようである。

#### (4)『論語』に見える「刑」と「徳」

1, 子曰、「道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以禮、有恥且格。」(爲政)

→よく知られた一節である。本來『左傳』などによれば刑と徳は兩立すべきものとされているのだが、孔子は「政」「刑」と「徳」「禮」を對置して、敢えて兩者の優劣を論じようとした。従って「刑」は、一般的な意味での刑罰のこ

とを指しているのであろうが、「徳」は、單純に恩賞の言い換えではなく、孔子の理想とする政治のありかたを概念的に言い表したもののなのである。孔子は、刑徳の語を援用しつつ、刑罰と恩賞で國を治めるという一般的傳統的な刑徳觀念を批判して、道德や禮儀による格調高い政治を己の理想として語ろうとしたと言い換えてもよい。後に本節が、法治主義を批判して徳治主義を理想としたと解釋されるゆえんである。里人篇に「子曰、能以禮讓爲國乎、何有。不能以禮讓爲國、如禮何」（子曰く、能く禮讓を以て國を爲めんか、何か有らん。禮讓を以て國を爲むること能はずんば、禮を如何せん）とあり、やはり孔子の理想とする政治が禮儀と謙讓を主體とした格調の高いものであることが示される。

2、子曰、「君子懷徳、小人懷土。君子懷刑、小人懷惠。」（里仁）

→君子と小人とでは「懷」の内實、つまりは目指す方向が正反對にあるということをおうとするものであろう。この場合の「刑」は、『集解』以來「法」（のつとる）の意、即ち正しい禮法と言った意味であるとされ、これと對の位置に置かれる「惠」は恩惠のことで、「徳」に通じると見ることもできる。その一方、君子が目指すものとして「徳」と「刑」が優劣を付けずに挙げられていることも注意される。しかし、「君子懷徳」の「徳」が刑罰と對をなす「恩賞」の意味ではなく、「徳行」即ち道德的な行いを意味するとされている。これは文例1の場合の「徳」の意味と同様である。つまりここに「刑」と「徳」の二字が對比されているように見えていても、その意味は、刑と徳で國を治めるという一般的な刑徳觀念とは異なるのである。

考察：『論語』の刑と徳についての説は、刑を刑罰の意味で解することができるとしても、徳の語を恩賞の意味で解釋することはできない。孔子が、「徳」の語に格別の意味を與えているからである。従って、刑の語と徳の語が對比的に置かれ兩者の政治的意義が述べられるという意味での刑徳説が説かれているとは言えない。假に刑と徳が對比的に考えられていたとしても、兩者の間には價值上の高下があることは明らかであろう。すなわち、

①刑と徳の間に價值の高下がある。

②「刑徳」概念はない。

以下、『論語』における「徳」の用例からそれを確認しておこう。

子曰、爲政以德、譬如北辰。居其所、而衆星共之。（爲政）

子曰、徳不孤、必有鄰。（里仁）

子曰、志於道、據於徳、依於仁、遊於藝。（述而）

子曰、天生徳於予、桓魋其如予何。（同）

周之徳、可謂至徳也已矣。（泰伯）

子張問崇徳、辨惑。子曰、主忠信、徙義、崇徳也。（顔淵）

季康子問政於孔子、曰、如殺無道、以就有道、何如。孔子對曰、子爲政、焉用殺。子欲善而民善矣。君子之徳風、小人之徳草。草上之風、必偃。（同）

子曰、有徳者、必有言。有言者、不必有徳。仁者、必有勇。勇者、不必有仁。(憲問)

子曰、君子哉、若人、尚徳哉、若人。(同)

子曰、由、知徳者鮮矣。(衛靈公)

子曰、已矣乎。吾未見好徳如好色者也。(同)

子曰、巧言亂徳。(同)

子曰、郷原、徳之賊也。(陽貨)

子曰、道聽而塗説、徳之棄也。(同)

楚狂接輿歌而過孔子曰、鳳兮、鳳兮、何徳之衰。…(微子)

子張曰、執徳不弘、信道不篤、焉能爲有、焉能爲亡。(子張)

子夏曰、大徳不踰閑、小徳出入可也。(同)

いずれも、「徳」の語は政治の具体的な手段や方法としてというよりは、君子としてあるいは人君としての内面性を問題にする時にこの語が常用されている。これこそ『論語』における「徳」の用例が持つ顕著な特色であることは今更言うまでもなからう。

また、以徳(徳を以てす)、據於徳(徳に據る)、崇徳(徳を崇<sup>たか</sup>くする)、有徳(徳有る)、尚徳(徳を尚ぶ)、知徳(徳を知る)、好徳(徳を好む)、亂徳(徳を亂す)、執徳(徳を執る)、徳之賊(徳を賊す)、徳之棄(徳を棄てる)などの句作りからは、徳の概念は、人が目指すべき、あるいは修養によって身に備えるべき、あるいは修養を経て既に到達したところのある人格的境地を指していることがわかる。従って、「徳」の語が「刑」と対比的に用いられているように見えても、「徳」は極めて内面化された倫理的概念であり、一方「刑」は外在的な政治技術的概念というように、その孔子の思想において位置する次元が異なるのである。

## (5) 『逸周書』に見える「刑」と「徳」

1、且扞手稽首曰、商爲無道、棄徳刑範、欺侮群臣、辛苦百姓、忍辱諸侯、莫大之綱、福其亡、亡人惟庸。(鄭保)

→商は無道ゆえに「徳」「刑」にそれぞれの「範」を棄てたというのは、賞すべきを賞さず刑すべきを刑さなかったということであろう。とすれば、ここに見える「徳」「刑」の間に価値の高下をつけずに治世に必要なこととして対比的に示されていると見ることができる。

2、九紀、一辰以紀日、二宿以紀月、三日以紀徳、四月以紀刑、五春以紀生、六夏以紀長、七秋以紀殺、八冬以紀藏、九歳以紀終(小開武)

→文中の「辰」は星、「宿」は星座、「歳」は木星の意味で、「日」「月」とともにいずれも天體であり、「春」「夏」「秋」「冬」はその天體の推移によって生じる季節の變化である。「紀～」は、「～をおさめる」の意。「徳」と「刑」の

間に価値の高下はない。また「刑徳」概念が確立しているとは言えず、他の「生」・「長」・「殺」・「藏」などと並列されて見える。

さらに、『管子』四時篇に「日掌陽、月掌陰、星掌和。陽爲徳、陰爲刑、和爲事。」とあり、『鶡冠子』夜行篇に「日爲徳、月爲刑」とあり、『淮南子』天文訓に「日爲徳、月爲刑」とあるのなどを参照すると、本篇のこの一節が、これらに見えるいわゆる陰陽刑徳説と多少の関係を持つことが推測される。なお、本篇は、武王と周公旦の對話の構成を取って、「五色」を取りあげてこれに「五行」を配當している（黒→水・赤→火・蒼→木・白→金・黄→土、なおこの順序は洪範五行篇と同じ）ことも注目されるが、本篇は後世の假託の可能性が大きい。

3, 九徳。一孝、…二悌、…三慈惠、…四忠恕、…五中正、…六恭遜是謂容徳…、七寛弘是謂寛字准徳…八温直、是謂明徳。…九兼武、是謂明刑。（寶典）

→同一文中に刑と徳の語が出現しているが、徳の語が刑の語と對比的に用いられているとは言えないであろう。

考察：『逸周書』における同一文中における刑と徳の出現の仕方はそれぞれ異なっている。1は治世の要諦として刑と徳が對比されるというもっとも典型的な用例である。2は、陰陽刑徳説に近い文例である。3は刑と徳が必ずしも對比的に用いられていないので上記1・2とも異なる。また、刑と徳の出現の順は徳が先で刑がそれに續く體裁を取る。

## （6）『管子』に見える「刑」と「徳」

1, 管子曰、令有時、無時則必視、順天之所以來。五漫漫、六惛惛、孰知之哉。唯聖人知四時。…是故陰陽者、天地之大理也。四時者、陰陽之大經也。刑徳者、四時之合也。刑徳合於時則生福、詭則生禍。然則、春夏秋冬、將何行。（四時）

→遠藤哲夫『管子』は、「陰陽は天地の根本條理で、春夏秋冬の四時は陰陽二氣の常道であるから、刑罰と恩賞もこの四時に配分して行われるべきで、それが適切な時に合致すれば幸いをもたらすが、時に違反すれば禍を招く結果となることを説いている」と解説する。（737頁）具體的には、「春行冬政、則雕。行秋政、則霜。行夏政、則溽（湿度が高く蒸し暑いこと）。」「夏行春政、則風。行秋政、則水。行冬政、則落。」「秋行春政、則榮。行夏政、則水。行冬政、則耗。」「冬行春政、則泄。行夏政、則霏。行秋政、則旱。」という事態を迎えることになると言うのである。自然災害の多くは、こうした誤った刑徳が引き起こすものであるとの見解を持っていることがわかる。

ここでの刑徳説は時令思想から展開した「陰陽刑徳」説といえる。従ってこれは『淮南子』に見るようなさらに術數理論を交えたいわゆる「術數刑徳」説

に發展していく過程にあると言えよう。

なおここでの「刑徳」は、いまだ君主の行う刑罰と恩賞の意味を出ていないのであるが、ただそうした君主の「刑徳」が、陰陽四時の變化に従えば幸いを得、従わねば禍を招くとする發想を「陰陽刑徳」説と稱するのである。

2, 刑徳易節失次、則賊氣邈至。賊氣邈至、則國多蓄殃。是故聖王務時、而寄政焉。作教而寄武、作祀而寄德焉。此三者、聖王所以合於天地之行也。日掌陽、月掌陰、星掌和。陽爲德、陰爲刑、和爲事。是故日食則失德之國惡之。月食則失刑之國惡之。彗星見則失和之國惡之。風與日爭明、則失生之國惡之。是故聖王日食則修德、月食則修刑、彗星見則修和。風與日爭明則修生。此四者、聖王所以免於天地之誅也。(四時)

→「刑徳」が季節を違え順序を失えば、國に災害(災)が降りかかることを言う。そしてその理由は、「刑徳」は陰陽のはたらきそのものであるから、その調和を狂わせたことにあるのだと言うのである。日食月食彗星といった天體の異變(異)も、刑徳を修めることによって、天地の誅罰を免れる。災異説が刑徳説との関連で説明されていることがわかる。典型的な「陰陽刑徳」説である。

3, 道生天地、德出賢人。道生德、德生正、正生事、是以聖王治天下。窮則反、終則始。德始於春、長於夏。刑始於秋、流於冬。刑徳不失、四時如一。刑徳離郷、時乃逆行。作事不成、必有大殃。(四時)

→「徳」が「道」と関連づけられる一方で、「刑」との関連づけも見える點で、極めて興味深い一節といえる。前者は明らかに『老子』の「道徳」思想を反映している。しかもそれに續いて、ごく自然に刑徳論に叙述が移る。道家の「道徳」説と「陰陽刑徳」説との契合が見られる。

ここでは、刑徳論に限定してみていくことにする。刑徳が陰陽との對應から、それぞれ春と秋に関連づけられていること、従ってまた刑徳を失うことがなければ、四時の變化は順調で災異は發生しない。しかしそうでない時は、季節は逆行して大きな禍を招くことになると言う。災害を防ぎあるいは止めるためには、刑徳を「離郷」させることなく、すなわち「失」なうことなく修め正していなければならないと言うのである。

以上文例1・2・3から、四時篇が陰陽刑徳説を濃厚に持つことがこれで明らかとなった。

4, 故賢者安徐正靜、柔節先定。行於不敢、而立於不能。守弱節、而堅處之、故不犯天時、不亂民功、秉時養人、先德後刑、順於天、徵乎人。(勢)

→ここにいう賢者は、安靜・柔弱・不敢をよしとしていることから、道家の理想とする人間像であることがわかる。次いで、かかる賢者であるからこそ、天時に順應することによって民を養うことができるという文脈の中で、「先德後刑」の語が用いられる。道家思想及び天人相關思想の文脈の中で刑徳説が立て

られているのである。

5, 制斷五刑、各當其名、罪人不怨、善人不驚、曰刑。正之服之、勝之飾之、必嚴其令、而民則之、曰政。如四時之不賁(たがふ)、如星辰之不爽、如宵如晝、如陰如陽、如日月之明、曰法。愛之生之、養之成之、利民不德、天下親之、曰德。無德無怨、無好無惡、萬物崇一、陰陽同度、曰道。刑以弊之、政以命之、法以遏之、德以養之、道以明之。(正)

→本篇での「刑」は、文字通りの刑罰の意味としても、「徳」は民を愛し育て養うことの意味としていることから、先ずこれが主君が臣下に下す刑罰と恩賞といった単純な言い換えでないことが注意される。しかもここでの「徳」は、文例3と同様、『老子』にいう「徳」に近い意味であろう。「刑」・「徳」が「政」・「法」・「道」と共に列挙されて、刑・政・法・徳・道の順で定義される。つまり、道家思想の文脈の中に「刑徳」が組み込まれているわけである。それ故に、「刑」の概念とは別に「法」の概念が立てられ、しかもこの場合の法が、實定法的な法ではなく、「自然律を基盤としている」(遠藤前掲書 775 頁)とされるように、黄老的な法思想なのである。しかもこの場合注意しなければならないのは、文例3と同様に、道家の道德説と陰陽刑徳説の契合がここでも見られると同時に、文例4と同様にそこに天人相關思想の反映もあることである。この天人相關思想は『管子』に特徴的であることは言うまでもない。

6, 致刑、其民庸心以蔽。致政、其民服信以聽。〔致法、其民守慎以正。〕致徳、其民和平以靜。致道、其民付而不爭。罪人當名、曰刑。出令時當、曰政。當故不改、曰法。愛民無私、曰徳。會民所聚、曰道。(正)

→文例5と同様、刑・政・法・徳・道の持つはたらきについて再論する。しかも、「徳」が「愛民無私」と説明されるように、やはり文例4と同様、恩賞の意味からは大きく遠ざかっている。

考察：四時篇での刑徳説は時令思想から展開した陰陽刑徳説として解釋でき、勢篇・正篇ではこれに加えて道家思想との契合も見られた。『管子』においては刑徳説の出現は四時・勢・正の僅か3篇6例のみであるが、いずれも思想としてはまとまっておりこれらを陰陽刑徳説として位置づけることが可能である。

## (7) 馬王堆帛書『老子』乙本卷前古佚書に見える「刑」と「徳」

1, …逆順無紀、徳虐無刑、靜作無時、… (『十大經』觀)

→「徳虐」の語は『國語』越語下に見える語で、その韋昭注には「徳有所懷柔及爵賞也。虐有所斬伐及黜奪也。」とあることから、これを「賞罰」と解することができ、「無刑」とは「常無きこと」の意で、「徳虐無刑」とは「賞罰に

一定の決まった基準がない」ことを言う。そうするとここでは「刑」と「徳」が対比されているわけではないことが明らかとなろう。が、少なくとも「徳」の語が刑罰の反対語としての恩賞の意味を持って機能していることは確かである（陳鼓應『黄帝四經今註今譯』266頁参照）。

2, 羸（＝伸）陰布徳、□□□□民功者、所以食之也。宿（＝縮）陽脩刑、童（重）陰○長、夜氣閉地繩（孕）者、【所】以繼之也。（同）

→『馬王堆漢墓帛書 𠄎』老子乙本卷前古佚書釋文注一五が、「「羸陰布徳」與「宿陽脩刑」二小句文義相對。羸、盈也。宿、久也。依陰陽刑徳之說、陽爲徳、陰爲刑。然陽氣極盛時、陰氣即萌生、與此相應、徳亦將爲刑所代替、反之亦然（《淮南子・天文》：日冬至、則斗北中繩、陰氣極、陽氣萌、故曰、「冬至爲徳。」日夏至、則斗南中繩、陽氣極、陰氣萌、故曰、「夏至爲刑。」）、所謂羸陰布徳」「宿陽脩刑」、似即此意。…」と指摘するように、この一節がいわゆる「陰陽刑徳説」といわれるものであることが確かめられる。とすればこの点からも『管子』1・2・3・4が同様な陰陽刑徳説であることが確かめられたわけである。

3, 不靡不黒（陳注：「不作煩苛約束之意）、而正之以刑與徳。春夏爲徳、秋冬爲刑。先徳後刑以養生。（同）

→『管子』四時篇に「徳始於春、長於夏。刑始於秋、流於冬。…」とあり、同勢篇に「先徳後刑、順於天、徴乎人。」とあるのが参照される。従って、當然これも同様である。つまり、刑徳は時令に則って正しく行われなければ、災害を被るというものである。このことは、裏を返せば災害を被ったならばそれは刑徳が正しく行われていないことに因る可能性が強いわけだから、爲政者は先ず刑徳を正さねばならないという論理が必然的に引き出される。

ちょうどこれは『魯邦大旱』が自然災害（＝大旱）に悩む魯の哀公に向かつて孔子もしくは子貢が「之を正すに刑と徳とを以てす」と言ったとあるのは、まさにこのことを言うものであろうと推定できる。（なお、刑と徳の間に接續助字「與」が挿入されていること、また、「正す」といういい方をしていることなどに、兩者の表現上の類似性を指摘できる。）

4, 凡諶（まこと）之極、在刑與徳。刑徳皇皇、日月相望、以明其當、而盈□□匡（同）

→政治の要諦が刑と徳にあることを言うものであると同時に、その刑徳が「皇皇」（盛んで美しいさま）であるとして、最大級の美辭を當てているのは、日月がその刑徳の美しさを明らかにしているからとすることによるものであろう。ところで、刑を陰として月に當て、徳を陽として日に當てることは、『管子』四時篇に「日掌陽、月掌陰、星掌和。陽爲徳、陰爲刑、和爲事。」とあり、『鶡冠子』夜行篇に「日爲徳、月爲刑」とあり、『淮南子』天文訓に「日爲徳、月爲刑」とあるのなどが参照される。やはり、ここでもこうした陰陽説と結び

ついた刑徳説の反映、つまり「陰陽刑徳説」がここにも見られるとあってよい。

5, 是故爲人主者、…毋逆天時。然則五穀溜熟、□□蕃滋。君臣上下、交得其志。天因而成之。夫竝時以養民功、先德後刑、順於天。… (同)

→人主たるものは天の時に背いてはならないと言うのは、つまり季節に應じた政治が求められていると解せるわけで、その意味で「先德後刑、順於天」の一節が、『管子』の勢篇に見えていることから確かなように、ここに見える刑徳説もやはり所謂「陰陽刑徳説」が敷衍されたものであることが確かめられる。

6, 凡謀之極、在刑與德。刑德皇皇、日月相望、以明其當。望失其當、環視其央(殃)。天德皇皇、非刑不行。繆(穆)繆(穆)天刑、非德必頃(傾)。刑德相養、逆順若成。刑晦而德明、刑陰而德陽、刑微而德章。… (同 姓争)

→「刑晦而德明、刑陰而德陽、刑微而德章」の3句から明らかなように、本篇でも刑徳が陰陽と関連づけられていることから、陰陽刑徳説が説かれていることが確認できよう。

7, 夫天地之道、寒涅(熱)燥濕、不能竝立。剛柔陰陽、固不兩行。兩相養、時相成。居則有法、動作循名、其事若易成。若失人事則无常、過極失當。變故易常、德則无有。昔(措)刑不當。居則无法。動作爽名。是以僂受其刑。(同 姓争)

→本節は、釋文注が『管子』勢篇の「其事乃不成、僂受其刑」、『國語』越語下の「其事是以不成、雜受其刑」を引いて、これらとの関連を示唆していることから、陰陽刑徳説との関連から文中の「刑」と「徳」の概念を解釋すべきであろう。

考察：刑徳論が見えるのは以上の7箇所であるが、文例1を除いて、他は皆陰陽刑徳説が説かれていたことが確認できた。そして、この陰陽刑徳説とは、君主が天地・陰陽の變化(例えば季節の推移)に順應して刑徳を正しく行わなければ災害を被る、という一種の天人相關思想を背景にした思想である點も『管子』の用例と全く共通している。なお、原道篇の「刑」は「徳」とではなく「名」と對になって用いられる。すなわち、「形」の意味である。

## (8) 『呂氏春秋』に見える「刑」と「徳」

1, 夾鐘之月、寬裕和平、行德去刑。無或作事、以害群生。高誘注：「夾鐘、二月也。行仁德、去刑罰也。事、兵戎之事也。故曰、以害群生。」(季夏紀音律篇)

→二月は仲春である。この季節には恩徳を施して、刑罰は行わないことを言うものである。しかし、十二紀月令を述べる中で、「刑徳」に言及するのは僅かこの一例のみ。『淮南子』の月令を述べる時則訓も、引用文8の一例のみであ

る。

参考1、祈奚…乃往見范宣子而説也、曰、「聞、善爲國者、賞不過而刑不慢。賞過則懼及淫人。刑慢則懼及君子。與其不幸而過、寧過而賞淫人。毋過而刑君子。…」  
(開春論)

→この一説は、比較的有名であつたらしく、『左傳』襄公二十六年(引用文12)にも見えている。「生聞之、『善爲國者、賞不僭而刑不濫。賞僭、則懼及淫人。刑濫、則懼及善人。若不幸而過、寧僭、無濫。與其失善、寧其利淫。』」何らかの特色を持った刑徳論というよりも、刑と賞を與える上での一般的な教訓が記されたものと解すべきである。

考察:「刑名」の語は散見するが、この場合「形」、もしくは「型」の意で「徳」と對としての「刑」の意味はない。『淮南子』や『管子』と比較すると、意外なほどに刑徳に関する議論がないのに驚く。このことから、『呂氏春秋』の述作者にとつていわゆる刑徳説は身近な思想ではなかつたと思われる。

#### (9)『淮南子』に見える「刑」と「徳」

1、日冬至、則斗北中繩、陰氣極、陽氣萌、故曰、冬至爲徳。日夏至、則斗南中繩、陽氣極、陰氣萌、故曰、夏至爲刑。陰氣極、則下至黄泉、北至北極、故不可以鑿地穿井。萬物閉藏、蟄虫首穴、故曰、徳在室。陽氣極則南至南極、上至朱天、故不可以夷丘上屋。萬物蕃息、五穀兆長、故曰、徳在野。(天文訓)

→「時節について、徳・刑をいう場合、徳は陽で、生成を意味し、刑は陰で、死滅を意味する。ここでは、冬至に陰が極まって陽に轉じ、夏至に陽が極まって陰に轉ずることをいう。」(楠山春樹『淮南子』148頁)と解説する。『十大經』に「春夏爲徳、秋冬爲刑」とあるように、一般には春夏に徳が配當され、秋冬に刑が配當されるのであるが、『管子』四時篇に「徳始於春、長於夏。刑始於秋、流於冬」とあるのを踏まえれば、冬至は春の始まりであるがゆえに徳が、夏至は秋の始まりであるがゆえに刑がそれぞれ配當されたということになる。刑徳・四時・陰陽3者の關係が緊密であることを示すものである。

2、陰陽刑徳有七舍。何謂七舍。室・堂・庭・門・巷・術・野。十一月、徳居室三十日、先日至十五日、後日至十五日而徙、所居各三十日。徳在室則刑在野、徳在堂則刑在術、徳在庭則刑在巷、陰陽相徳則刑徳合門。八月二月、陰陽氣均、日夜平分、故曰刑徳合門。徳南則生、刑南則殺、故曰二月會而萬物生、八月會而草木死。(同)

→「刑と徳とは、陰と陽との性質を象徴的に示すもので、陰陽家・術數家の間で多用されている。刑徳説には種々あるが、天文訓では、ここにいう「七舍説」のほか、後文に「刑徳二十年説」が見える。…」(楠山前掲書 149頁余説)と解説するように、こうした刑徳説は、陰陽家・術數家が一年間の曆を天文觀測

の結果と照應させ、そこに複雑なからくりを與えて、「刑・徳」の對立概念を用いて自然の變化を機械的に説明する強引で獨特な理論である。ここでは陰陽刑徳から術數刑徳説への展開が見られる。こうした「術數刑徳」説は、馬王堆帛書『刑徳』に詳しい。

3, 天圓地方、道在中央。日爲徳、月爲刑。月歸而萬物死、日至而萬物生。(同)  
→日は陽で、生成を司るから「徳」に、月は陰で死滅を司るから「刑」に配當されるのである。文例1及び2と同様な理論である。

4, 太陰在甲子、刑徳合東方宮、常徙所不勝、合四歲而離、離十六歲而復合。所以離者、刑不得入中宮、而徙於木。太陰所居、日爲徳、辰爲刑。徳剛曰、日倍因、柔曰徙所不勝。刑水辰之木、木辰之水、金火立其處。…(同)

→楠山前掲書は、「術數家のいわゆる二十歳刑徳説である。基本的には刑を陰に、徳を陽に配當した上での理論構成であることは變わらない。本説は、『漢書』翼奉傳及びその孟康注に見え、また三合五行説として『協紀辨方書』(術數學の集大成として乾隆年間に勅撰)卷二に見える…本條はその極めて初期の資料」と解説する。(184頁)

5, 凡用太陰、左前刑、右背徳。擊鉤陳之衝辰、以戰必勝、以攻必剋。(同)

→楠山前掲書は、これを「不詳」としたうえで、『漢志』兵陰陽に、陰陽は、時に順いて發し、刑徳を推し、斗擊に随い、五勝に因り、鬼神を假りて助と爲す者なり、とあるのがこれに當たるとする」との錢塘説を紹介している(184頁)。

6, 北斗之神有雌雄、十一月始建於子、月徙一辰、雄左行、雌右行、五月合午謀刑。十一月合子謀徳。…(同)

→楠山前掲書が、「冬至に當たる十一月は、一陽來復の時であるので、徳(陽)を謀り、夏至に當たる五月には刑(陰)を謀るというのである」(191頁)と解説するように全く同じ理論構成が取られている。

7, 凡地形、東西爲緯、南北爲經。山爲積徳、川爲積刑。高者爲生、下者爲死。丘陵爲牡、谿谷爲牝。(地形訓)

→天文訓では、時間を陰陽刑徳説で理論化して術數刑徳説に發展させていたが、ここでは、空間を陰陽刑徳説で理論化して術數刑徳説に組み込もうとするものであろう。すなわち、楠山前掲書は「徳は陽、刑は陰を意味し、山を陽氣の累積、川を陰氣の累積とする」(217頁)と述べて、この點に天文と地形訓兩篇の思想的近親性を立證する。

8, 仲夏至修、仲冬至短。季夏徳畢、季冬刑畢。(時則訓)

→「徳畢」とは、孟春から始まった徳（恩恵）の施しが完了すること、「刑畢」とは、孟秋から始まった刑（處罰）が完了すること。やはり、陰陽刑徳説が時令思想との結合から生まれたことを示す好例である。

9, 末世之政則不然。…執政有司不務反道、矯拂其本、而事修其末、削薄其徳、曾累其刑、而欲以爲治。（主術訓）

→末世の政治はその本末を失っていることにあるとは、換言すれば刑と徳の處理を誤っているというものである。刑と徳に特別な意味が込められているとは言えないが、政治の根幹に関わる概念として扱われているようである。文例1～9までのような刑徳陰陽説もしくは術數刑徳説の反映は直接には見られない。

10, 明於星辰日月之運、刑徳奇賚之數、背郷左右之便、此戰之助也。而全亡焉。（兵略訓）

→楠山前掲書は、「刑徳奇賚」について「陰陽五行説・占星術に由來する一種の占法。これを戰略に適用して行動の可否を決する。『漢志』數術略に「五音奇賚用兵二十三卷」「五音奇賚刑徳二十一卷」とあるが、術の具體的なことは不明」と説明する。（834-835 頁）。これによって刑徳説が兵法にも應用されていたことがわかる。しかし兵略訓の作者は、その後に「此戰之助也、而全亡焉」（此れ戰の助けなり、而れども全きこと焉に亡し）として、それが万全ではないことを言う。

11, 加巨斧於桐薪之上、而无人力之奉、雖順招搖、挾刑徳、而弗能破者、以其无勢也。（同）

→「順招搖」とは、北斗七星の杓の先端の星の位置によって吉凶を占うことであり、「挾刑徳」とは干支を刑徳に配して歳の吉凶を占うこと。すなわちいずれも戦闘を前にして勝敗・吉凶を占うことなのである。しかし文例10と同様、本篇の作者はこうしたことに懐疑的である。

12, 明於奇賚・陰陽・刑徳・五行・望氣・候星、龜策・禳祥、此善爲天道者也。（同）

→「奇賚」・「陰陽」・「刑徳」・「五行」・「望氣」・「候星」、「龜策」・「禳祥」はいずれも吉凶・勝敗を予知するための占法、すなわち術數である。

參考1, 所謂人事者、慶賞信而刑罰必、動靜時、舉錯疾。此世傳之所以爲儀表者也。（兵略訓）

→慶賞と刑罰が對になっている。もはやこれを徳と刑の語で言い換えることはできないであろう。既に、刑と徳が緊密に結びついて特定の意味を持つに至ったからである。

考察：『淮南子』における刑と徳の同一文中における出現例は、刑が徳とが併稱されずそれぞれ單獨で用いられることに比べると多いとは言えない。そのような中で、刑徳が對比されて用いられるのは、天文・地形・時則・兵略訓に限られ、しかもそれは陰陽刑徳説か若しくは術數刑徳説と稱すべき内容になっていることが特筆されよう。漢代における刑徳説は、この兩説に定着したことがわかる。

### （10）『尉繚子』に見える「刑」と「徳」

1、梁惠王問尉繚子曰、「黃帝刑徳、可以百勝、有之乎。」尉繚子對曰、「刑以伐之、徳以守之、所謂天官時日陰陽向背也。黃帝者、人事而已矣。」（天官第一）

→この對話はもちろん假託であるが、ここに見える「黃帝刑徳」とは、數術によって戦いの勝敗は決まるとの當時流行していた兵陰陽家のものであったと思われる。これに對して尉繚子は、刑は攻撃のこと、徳は守備のこととした上で、刑徳を天官（＝方位）や日時・陰陽の向背（＝順逆）と關係づけて勝敗を占ういわゆる兵陰陽家説を批判し、合理的な兵法を論じようとするものであった。ここからも陰陽刑徳説が數術として兵法にも應用されいたことを知る。

參考1、吾用天下之用爲用、吾制天下之制爲制、修吾號令、明吾刑賞、使天下非農所得食、非戰無所得爵、使民揚臂爭出農・戰、而天下無敵矣。（制談第三）

參考2、古者率民必先禮信而後爵祿、先廉恥而後刑罰、先親愛而後律其身。（戰威第四）

參考3、故先王專務於兵、有五焉。委積不多則士不行、賞祿不厚則民不勸、武士不選則眾不強、器用不便則力不壯、刑罰不中則眾不畏。（同）

參考4、戰不必勝、不可以言戰。攻不必拔、不可以言攻。不然雖刑賞不足信也。（攻權第五）

參考5、殺之貴大、賞之貴小、當殺而雖貴重必殺之、是刑上究也。賞及牛童馬圉者、是賞下流也。夫能刑上究賞下流、此將之武也、故人主重將。（武議第八）

參考6、凡明刑罰、正勸賞、必在乎兵教之法。（兵教上第二十一）

考察：『尉繚子』では、刑と徳が同一文中に出現するのは1例のみ。多くは參考文例1～6に見るように、「刑」と「徳」は對比されていない。文例1で唐突に「黃帝刑徳」とあるのみなのは、「術數刑徳」説が兵法に應用された頃に、付會されたからであると推測される。

(11) 『鶡冠子』に見える「刑」と「徳」

1, 天文也、地理也、月刑也、日徳也、四時檢也、度數節也、陰陽氣也、五行業也、五政道也、五音調也、五聲故也、五味事也、賞罰約也、此皆有驗有所以然者、隨而不見其後、迎而不見其首。… (夜行)

→ 『逸周書』文例2では、「…日以紀徳、…月以紀刑」と「徳刑」の順になっているが、ここでは月刑が日徳の前に位置している。

2, 所謂四則、散以八風、揆以六合、事以四時、寫以八極、照以三光、牧以刑徳、調以五音、正以六律、分以度數、表以五色、改以二氣、致以南北、齊以晦望、受以明歴。… (泰鴻)

考察：文例1、2ともに、前後の文脈から見て「陰陽刑徳」説が反映していると思われる。