

序 — 文明と文化 —

“文明 (Civilization)” は、その形成の時点では、特定の時代、特定の地域、あるいは特定の社会集団から発生したものであるにせよ、その特質故にやがてその地域や社会を離れて傳播していく性質を持つ。つまり文明とは、本来地域性 (Locality) を持たず一定の条件さえ整えば、何人によってもそのまま何らの變形も受けずに受容享受されることができる性格を持っているとってよい。そしてその享受者は、人種や国籍を問わない。近代ヨーロッパにおいて發達を見た科學技術文明はおおむねそうした性格を持つ。現在の IT は、そうした近代科學技術文明に連なる現代における代表例であり、“全球化 (Glovalizaion)” という現象も、こうした科學技術がもたらした人類文明のひとつのありようなのである。

それに對し文化はどうであろう。“文化 (Culture)” も、文明と同様、特定の時代、特定の地域、あるいは特定の社会集団の中から生まれ展開していく。そしてその一部は時間とともに周辺諸地域に向け擴散傳播していくことはものの、“文明” と異なるのは、“文化” は一定の歴史や風土の中から生み出され、その中で發展展開する性質を持っているために、他の地域では受容されないこともあり、或いは受容されたとしてある種の變形變容を施されることが多く、またそうした受容プロセスにおいて、それが短時間になされることはなく相當の時間を要する場合が多いということになる。

このことを古代中國に例を取って考えてみる。いわゆる黄河文明圏は、黄河中流域に發生し、やがて同心圓上に擴がり周辺諸地域に傳播していわゆる黄河文明圏が形成されていった。またこれと前後して發生した長江文明も同様に同心圓状に擴がり周辺諸地域に傳播していわゆる長江文明圏が形成されていった。この二つの文明圏がやがて合流して東アジアに廣大な中華文明圏が形成されていったとされる。

これを“文化” の側面から見てみよう。古代中國文明圏では、新石器時代以來、各地で多様な文化が形成されてきた。現在の考古學研究の成果では、今日言うところの“中國” は上古においてはいくつもの“文化” 圏に分けられ、それぞれが独自の“文化” を形成發展させていたとされる。すなわちこのような文化圏概念を導入した多元的文化論が上古の中國研究においては優勢になりつつある。これによれば、“中國” は大きく7つに分けることができるとされる。すなわち「黄河文明」を起源に持ち、その中流域を中心に發展した中原文化と、その下流域を中心に發展した齊魯文化。長江文明を起源に持ち、その中流域を中心に發展した荆楚文化と下流域を中心に發展した吳越文化。これに長江上流域の四川盆地を中心に發展した巴蜀文化。また黄河以北に發展した燕文化。この七大文化圏である。^{*)}

春秋戰國時代になると、各地域は独自の特色ある文化的特色を保持しながらも、相互

の交流を通して歴史を共有するようになっていった。²（しかし、これら諸地域が相互に交流していたにせよ、なおそれらは独自の文化的特色を保存しつつあった。従って、一口に“中國”あるいは“中國文化”といっても、その時代を上古、すなわち先秦時代に取り限り、『公羊傳』などに見えるような「中國」概念は当時の齊地の儒家による世界観ないし歴史観によって形成された一種のイデオロギーでしかない。そうであるとすれば、そうした觀念の産物としての「中國」は既に存在していたとしても、政治的にも文化的にもひとつの實體を備えた集合體として一元的に把握し理解することのできる「中國」は未だ存在していなかったと言わねばならない。なぜなら“中國”はなおそうした意味での「中國」としての實態を持つには至っていなかったからである。つまり今日言う意味での“中國”は、地理的歴史的に形成されるまさにその途上であったということである。³それゆえ各地域は文化的にはそれぞれ自らの特性を豊かに育み保ちつつ、長い時間をかけて相互に交渉し合いながら、いわゆる“中華文明圏”を形成していたのである。

以上のごく大雑把な考察を通して、“文化”は特定の地域・時代に根ざす性質を持っていると理解できる。換言すれば、“文明”が空間軸、すなわち地域性を常に乗り越えて展開しようとする性格を持つゆえに、原理的には萬人がその享受を可能としているのに対して、“文化”は一元化ないしは普遍化しにくく、多種多様な内實を持つまま共存状態を維持しようとする性質を持っていると言えるであろう。

つまり“文化”とは、時代や地域といういわば時間軸と空間軸の交差したところに深く根を下ろして育っていくのである。今われわれはこれを文化の地域性と呼ぶこととし、本論に先だって、このことについて些かの見解を述べておきたい。

第一章 文化とその地域性

(1) 言語とその地域性

言語は文化の形成や傳達に不可欠な手段である。言語なくしては、文化は生まれず普及もなし得ないであろう。しかも人類が生存し生活するこの地球上において、地域ごとの言語の種類は極めて多岐にわたる。大きくは語族の違いとして、小さくは方言の差として。言語は、それをを用いる人びとの行動範囲によって大きく規定され、時に言語は民族を分ける指標ともなりうる。

ここで日本における方言を例に取ってみる。かつて封建時代といわれる地方分権社会であった江戸時代は、地域間交流が限定されていたために、地域毎の方言が豊かに残存していた。ところが明治維新以後、政治・経済・學術等すべての面における中央集権體制が整備されていくにつれ、方言は次第にその地位と役割を減少させ、加えて科學技術文明が交通・通信手段を格段に進歩させていったことによって、方言はその役割が限定的となり、次第に共通語（「標準語」）に取って代わられるようになっていった。いわば強力な技術文明や強固な中央集権政治が、方言の存在をみごとに淘汰してしまったといつてよいであろう。その結果、日常生活の中で方言を話すことができるのは老人たちばかりとなってしまっている現状は、これをそのまま地球規模に拡大して見れば、現代

のグローバリゼーションのもとで英語が力を得た結果、多数の少数言語が淘汰され姿を消しつつある現状と重なり合うであろう。またあの廣大な面積と多数の人口を有する中国においても、中央集權的な政治體制、マスメディアの發展、及び學校教育における共通語教育の普及によって、方言に代わって普通話が急速に全國の共通語になりつつある。

本來、言語こそは最も地域性の強い性格を持っていたはずである。しかし自然的あるいは人爲的なさまざまな外力が働くことによって、優勢な言語は地域的限定から解放され、これまで通用していた地域から出ていくことになる。その意味では言語地圖は、自然條件ばかりでなく、むしろ政治的・經濟的、あるいは時には軍事的要因といったさまざまな人爲的條件によって描かれ方が違ってくるのであろう。

例えば、古代ヨーロッパのローマ帝國は、廣大な帝國の境域内に多くの民族を抱えていたことから、多くの言語が共存していたとされる。この時の“ローマ市民”はローマのラテン地方で使われていたラテン語を共通語としていたことはよく知られている。ローマ軍兵士は、すべてローマ市民であったと言われるが、かれらの出身地はローマ帝國各地に擴散していた。彼らは出身地の民族衣裳を身にまとい、民族傳統の武器を手にして戦ったとされる。しかし軍隊組織の中では、將軍以下末端兵士に至るまで指揮命令はすべてラテン語でなされていたという。ローマ軍兵士は、母語とともに共通語としてのラテン語が使えなければならなかったというのである。⁴ ラテン語が古代ヨーロッパに廣く普及したのはこうした歴史的背景があったのである。古代ローマ帝國の形成とラテン語文化圏の擴大とは實に平行だったと言えよう。

さて秦漢統一帝國の形成も、古代ローマ帝國の形成ないし現代のグローバリゼーションと同様な文脈で捉えることができる。秦漢統一帝國の形成は、その政治的強權にもとづいて數多くの地域文化を衰退に追いやり、その一方で秦漢文化がこれに取って代わろうとしたことが想定される。しかし實際は、秦の場合で言えば自らが育ててきた文化はそれほど成熟したものではなく、齊地の文化や楚地の文化を無視することはできなかったようである。舊楚國に、秦が郡縣をおいて統治するようになって以後も、なお行き續き楚文化はその命脈を保ち續けることができたと言われている。⁵ 秦が武力を用いて天下統一を成し遂げたところで、各地に發展し根附いていた豊かな地域文化までもも圧倒することはできなかったのである。

おそらく、秦漢統一帝國形成後も、各地ではなお多様な言語（方言）が使われていたに違いない。しかしそれでは統一政策を推し進めるのに大いに不便であった。そこで當時の統治者は、統一政策を推進するためにも言語（方言）の問題を看過することはできなかった。周知の如く、まず文書行政の要である文字を統一することにより郡縣制を確かなものにしようとした。だが、話し言葉を書き言葉のように統一することは全く不可能であったろう。そこで續く漢の統治下となって始められたのが、各地の方言の蒐集であった。それ故、揚雄が著作したとされる『方言』（『四部叢刊』本によれば、正しくは『輜軒使者絶代語釋別國方言』）といった。）は、彼の個人的關心に惹かれてなされたというよりは、そうした事情を背景として著作されたと考えることができ、そしてそれは帝國統治にとってやはり不可欠な作業であったと考える方が妥当であろう。

(2) 文字とその地域性

文字は、自分たち特有の文化を時間や空間を超えて記録し・傳達することによって発展してきたと考えられる。その意味では絵畫や彫刻よりもさらに高い傳達能力を持っていた。従って、世界各地で発展した古代文明は、絵畫や彫刻と並んで文字を持つことが多かった。文字を持つということは自らの文明の歴史に權威を與えるだけでなく、時間軸空間軸ともに、自文明を具體的かつ廣範圍に傳達していくための手段を獲得したことになる。それは自らが築き上げた文明に普遍性を附與し、かつそれを揺るぎなきものにしていくために不可欠なプロセスであったに違いない。すなわち文字は文明の所産である。

一方で、文化は必ずしも始めから文字を求めないし、不可欠のものともしない。文化はどのような形であれ、人の生活のあるところに必ず生まれる。文藝や藝能、祭事などは皆、彼らの日常生活の中から發祥した文化のさまざまなありようであろう。たとえそれらを後世に残そうとする強い意志があったとしてもそれが直ちに文字を生み出すに足るエネルギーになるとは限らない。日々の暮らしを営んでいる地域の中で口承していけばそれで十分だからである。だがその一方、文字との親和性が強いのも文化であろう。なぜなら文化はそれを享受する者たちにとっての存在證明とも言えるアイデンティティそのものであり、文字はその文化をしっかりと定着させてくれるからである。例えば假に文字を持たない地域でその地域特有の文化を作りだしたとしよう。彼らはたとえ外來の文字であってもこれを取り入れ巧みに使いこなして、その地方独自の文化を記録し發信しようと務めるであろう。かつて古代のわが國で、外來の漢字を驅使して日本固有の文化の表現を試みた結果、わが國固有の假名文字が生まれていったことはその最も典型的な例ということができよう。

さてこの問題を古代中國に當てはめてみるとどうであろうか。秦始皇帝が文字を統一するまでは、先秦時代に各地に独自の文化を形成していた各國各地域は、古く殷から傳えられた“漢字”を基本にして、それぞれ異なる字體の文字を通用させていたと言われる。^{*6} 近年の考古發見によって先秦時代の文字を最も具體的かつ豊富に知ることができるのは、楚地で用いられてきたいわゆる「楚文字」である。それら楚文字は、これまでの楚地から出土した文字資料が示しているように、『説文』によって釋讀できる文字がある反面、これによっては解釋できない文字も少なくないことが知られている。時には隸定することさえ困難な文字もある。^{*7}

ともあれ、『孟子』滕文公上に「南蛮駟舌之人」（南方の夷狄はモズがさえずるような變なことばを話すの意）とあるように、齊地・魯地などの北方と楚地などの南方との間には、話し言葉のレベルでは意思の疎通が容易ではなかったことだけは確かなことであろう。

(3) 宗教とその地域性

宗教も一つの文化現象である。従ってその淵源にまで遡るならば地域性が極めて強い性格を持つことになる。世界宗教と言われるキリスト教やイスラム教、佛教も始めは地域に深く根附いて起こった宗教であった。それが世界性・普遍性を獲得したのはしばら

く後になってからである。

また一方、例えば東アジアに広く見られる祖先崇拜並びにそれに由来する鬼神信仰といった宗教現象についていうと、その淵源は極めて古く、先史時代まで遡りうるようで、従って、先秦時代においてはすでにかなり広範囲に普及し、各地に定着していたことが推測される。^{*8}

但し、これと深く結びついた「天」の崇拜については、よく知られていることであるが、西方に興起した周王朝が上帝信仰を奉じていた殷を滅ぼして中原に持ち込んできたもので、やがて全中国を覆うようになっていったと考えられている。^{*9} やはり北方の黄河流域においては早くから優勢であっても、南方の長江流域においてはなお未成熟であったと考えられる。傳世本『老子』や、郭店楚簡『太一生水』、上博楚簡『恆先』など、楚道家の説と見られる文獻群においては、「天」は究極の實在としては必ずしも認識されておらず、また至高の存在として神格化されてもおらず、『老子』であれば「道」が、『太一生水』であれば「大一」が、『恆先』であれば「恆」が究極の實在として措定されており、「天」はそうした究極的實在から萬物が演繹されてくる過程で取り上げられる實在のひとつとして位置づけられているに過ぎないと思われるからである。^{*10}

また、秦漢統一以後のこととしてしか記録にないのでそれ以前のことは不明なのだが、『史記』封禪書に「燕齊海上之方士」とあるように、燕の東方、齊の北方に当たる主として勃海沿岸を中心とする沿海部では後の神仙道教に繋がる神仙術が古くから方士らによって唱えられていたといわれる。^{*11}

それに對して楚地においては、後述するように鬼神信仰を核とする宗教文化がとりわけ特徴的であったとされる。^{*12}

このように、宗教文化もそれぞれ各地において異なる特色を持って展開していたことがわかっている。これが宗教文化の地域性である。

(4) 思想とその地域性

思想も時代と地域の限定を受けながら發生展開する一つの文化現象であるという意味で地域性を持つといえる。ところが思想を、文化の地域性という観点から考察した場合、最も複雑で重層的な問題を孕んでいることに氣附く。

現代のわれわれが先秦時代に生成展開した思想を研究しようとした場合、主に傳世文獻を材料とせざるを得ない。ところが、傳世文獻は、そこに盛り込まれた思想の地域的背景を既に喪失し、時にはその時代的背景をも喪失してしまい、それと引き替えのかたちでいわゆる“中國思想”としての“一般性”乃至“普遍性”を獲得してしまっていることが多い。もっともそうでなければ、思想とはそもそも人の脳裏における觀念操作の産物でしかなく、その意味で文化としては極めてかたちをなしにくい性質をもつゆえに、“一般性”乃至“普遍性”を獲得し得なかった思想は早々に忘れ去られ失われてしまい、今日まで傳存することは困難であったことも確かであろう。

一例として、『論語』を思想の地域性という視点から見よう。言うまでもなく『論語』は、中國先秦思想史を研究する上で不可欠の文獻である。しかも、『論語』は『詩經』・『書經』などにみられるように、儒學が經學化していくのと同様に、傳承されて

いく過程で、脱地域性、すなわち“一般性”乃至“普遍性”をより多く獲得してしまっている。加えて、「經學」という語が示すように、時間軸と空間軸とを超えて普遍妥当する真理の書という意味であるから、そもそもそうした書物が時代性や地域性を示すようなことなどあり得ないという前提のもとに享受されてきたという歴史的事情もあろう。^{*13}

ところで『論語』は確かに春秋末期の孔子の思想を伝えているのだとしても、これを魯や齊、あるいは周といった地域や時代の限定を超えて広く「中國」が産んだ思想であり思想家であるとするにはなお慎重でなければならない。なぜなら孔子の生きた時代は、周王朝の支配がイデオロギー的にはともかく、現実としては全中國に及んでいたわけではなかった。^{*14} 文化圏としての華夏世界は既に想定されていたにせよ、統一的政治圏として「中國」が形をなすためには、始皇帝の天下統一を待たねばならなかったとあってよいからである。すなわち今日言う意味での「中國」という統一的政治・文化圏は當時はまだ形成されていなかった。

そうであればわれわれは傳世文獻としての『論語』から孔子の思想の地域性と時代性を抽出していかなければならないことになる。だが、これは至難な作業であろう。傳世文獻には時代性はともかくとしても、地域性を明確に示すような指標を見出すことが困難だからである。もっとも思想は歴史的地理的條件の下に展開するという一般法則に照らせば、中國思想として代表的な位置を占めるに至った孔子の思想もはじめは一定の地域に起こり、その及ぶ範囲も限定的であったとしなければなるまい。^{*15}

思想も元來はそれが発生した地域的特徴をふんだんに含み持ち、まずはその地域で受容され、やがて周邊地域に水紋が廣がるように擴散していく。このように思想も地域性が強いことは疑いないのであるが、それが思想として廣く受け入れられる過程で次第に時代や地域を越えてある種の普遍性を獲得して各地に傳播していくにつれ、思想はその地域性と時代性を稀薄にしていくわけである。

このことは中國思想を代表し、しかも儒家と對立的關係にあるとされる道家の『老子』についても同様である。老子は道家の祖と見なされ、『老子』は道家思想の源流に置かれて、いかなる道家思想といえども『老子』の影響下に形成されていったかのごとくに理解されてきた。始めに『老子』ありきである。

しかし『史記』老子傳を見てもわかるように、老子の思想が老子の出身地である楚に關連づけて考察すべきことの意義は小さくないはずである。だが傳世本『老子』を読むだけではその地域性を読み取り、思想分析を通じてその地域性を的確に抽出することは相當に困難であると言わなければならない。のみならず傳世本『老子』がそもそも老子の著作であると認めてよいかということさえ證明することは今では全く不可能事なのであるから。

このことを見ても、従來の中國先秦思想史研究が、中國をいくつかの地域に分けて、それぞれの地域性と關連づけて思想史を構築することは極めて困難であった。思想は地域性の強い文化現象であるにも拘わらず、多くの場合は、先秦時代においてすら甚だ漠然とした概念であった「中國」という括りの中でしか論じられてこなかったのである。もちろん、統一中國が完成し、思想がその地域性を稀薄にしていった後の時代ならばそ

れも許されるであろう。だが、それ以前の思想史を構築するにあたっては、地域性を考慮することこそが不可欠要件であると言わなければならない。

それでは、どのようにすればこの地域性を考慮した思想史研究が可能となるのだろうか。それを可能にするのは、近年の考古學の發達により相次いで發見された出土文獻資料に他ならない。この出土文獻資料こそは、地域性の強い言語で、また文字で、さらには思想が記されている可能性が強いからである。

とは言え問題はそう單純ではない。例えば近年楚地から陸續と出土した思想文獻を見てみよう。そこで用いられている言語は当然ながら漢語であり、その文字は獨特の形態を持つとはいえ漢字である。従って隸定されたそれらを読む限り、大きな違和感もなく傳世文獻同様に読むことができる。またそこに用いられている楚文字は、かなりの程度まで釋讀が可能とされ、そこに記されている思想は傳世文獻と比較することが可能なほどに親近性を持っている。約言すれば、出土文字資料に記されている思想と言えども、傳世文獻のそれとはさほどは違わないということである。

出土文獻資料を用いれば出土地の、たとえば楚地で出土したのなら楚地の文化傳統や思想などの特徴がちどころに明らかになると言うわけではない。ただ、これまで以上に思想を研究する場合に、その地域性ということに留意して、出土地との關連性を探る必要ははっきりしてきたということである。このことはこれまで傳世文獻がその成立事情に關して地域性を加味して考慮することが比較的困難であったこと、またそれゆえにその重要性は従来さして注意されてこなかったことからすれば、思想史研究にとって大きな収穫であり進展をもたらすものと言わなければならない。

以上、文化とその地域性について些か思うところを述べてみたのであるが、これらのことを前提としたうえで、次章においては、近年出土して上博楚簡として知られる一連の竹簡群から、『鮑叔牙與隰朋之諫』を例にとって、思想史研究に地域性を加味することの意義とそうすることによって得られた卑見の一端を述べることにしたい。

第二章 『鮑叔牙與隰朋之諫』考

(一) 原釋批判 — 『競建内之』と『鮑叔牙與隰朋之諫』について —

本篇は『上海博物館藏戰國楚竹書（五）』（上海古籍出版社 2005.12）に収載されている。この上海博物館藏戰國楚竹書は、馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（一）』（「前言：戰國楚竹書的發現保護和整理」上海古籍出版社 2001）によれば、盜掘の結果發見された竹簡群で、考古學者による正規の發掘によるものではない。従って具體的な出土地は、「湖北」と言われているだけでそれ以上特定することができず、同時に發掘された副葬品などから埋葬年代を推定する手がかりもない。また、竹簡そのものの科學的測定によって年代を測定してみても、「戰國晚期」（同前參照）とするのみで、極めて大雑把な推定に止まっている。そこで、これら竹簡に書かれた文字の特徴から、これが秦始皇帝による文字統一以前のもの、すなわち戰國時代の楚地の文獻群であろうと推定できているに過ぎない。

このことは、1992年湖北省荊州市郭店の戰國楚墓から發見されたいわゆる郭店楚簡

についてもほぼ同じことが言える。こちらは辛うじて副葬品とともに発掘されていることからある程度までの下葬年代は推測することができるが、決定的な推定可能な、例えば具体的な年代を記したいいわゆる年代簡などは見つかっていない。楚の舊都郢の近くの貴族の墳墓が数多く見ついている地域で発掘されたこと、竹簡に書かれた文字が楚文字であること、下葬年代の推定が可能である包山楚簡の書體と酷似していること、主にこの三つの状況證據から、紀元前二七八年の秦の白起による楚都郢の陥落（いわゆる「白起拔郢」）以前であろうとされているに過ぎず、これにはすでに異論も出されている。^{*16}そして問題の上博楚簡とこの郭店楚簡の出土地並びに下葬年代は接近していると見られている。

すなわちいずれも戦國中期から晩期にかけて書寫されたのであろうということである。竹簡の書寫年代がその通りであるとしても、その文獻の著作年代がいつ頃かということはおのずから別問題であろうが、これに関して判定する手がかりは竹簡それ自體にはない。比較的成立事情が明らかにされている傳世文獻との比較對照からある程度まで年代推定ができるに過ぎない。^{*17}

次に『鮑叔牙與隰朋之諫』について一言しておこう。原釋は、全 10 枚からなる竹簡群を、第 1 号簡背面に「競建内之」と記されていたことから、これに『競建内之』と命名した。また、全 9 枚からなる竹簡群の第 9 号簡表面に「鮑叔牙與隰朋之諫」とあるのに基づいて『鮑叔牙與隰朋之諫』と命名した。このように登場人物は共通しているものの、別々な首尾を持つ物語が記されているとの見解に立って、それぞれ異なる文獻として扱ったのであるが、これが公開されるや直ちに反論が相次いだ。その結果今では、兩竹簡群を一體の文獻として見なすべきであることがほぼ定説となり、併せて『鮑叔牙與隰朋之諫』と命名されている。

原釋が初め別々の文獻として扱うことにしたのはなぜであろうか。思うに、その理由の一つは筆跡が違うことによるのであろう。さして長くもない一篇の文獻を二人の人物が分担して筆寫するということが考えにくかったからであろう。^{*18}さらに言えば、『競建内之』と初めに命名された部分と『鮑叔牙與隰朋之諫』と命名された部分とでは、竹簡 1 枚あたりの平均文字數にも差が見られることなど全體としての不調和が目立つことは否定できない。前者の文字數は、最大で 36 字、最小で 33 字とほぼ平均しているが、後者は最大で 51 字、最小で 38 字（最終簡を除く）と、おしなべて多い上に、各簡で字數のばらつきが大きいことも關係しているのではないかと思われる。

（二）『鮑叔牙與隰朋之諫』の構成

兩文獻を合わせると、合計 19 枚の比較的まとまった分量で、表題の如く鮑叔牙と隰朋の二人が主君である齊桓公を諫めて反省を迫る内容となっている。従ってこの物語の舞台は齊國というわけである。こうした文獻が楚國において讀まれていたこと、さらに所有者の死後は副葬されるほどに生前の所有者にとっては愛蔵の文獻の一つであったことが窺える。

つまりこの事實は、話し言葉の世界では必ずしもコミュニケーションが容易ではなかった南北兩地方間において、すなわち南の大國楚地で北方の大國齊を舞台とする物語が

書物になって語り継がれていたのだと解して差し支えなからう。ここに齊楚間の文化的交流、特にこの場合は齊から楚への文化的影響のあったことを如實に知ることができる。

ところが、今その内容を詳しく吟味すると、齊の様子が正確に叙述されているとはとうてい言えないことに氣づく。それは正確でないどころか、齊の實情とは全く無関係に創作された物語ではないかとの印象すら強く抱かせるに足る内容となっている。換言すれば、齊についての歴史や人物について正確な知識があればこのような物語が創作されることはあるまいとすら思われるのである。本篇はそれほどにわれわれが古文獻を通じて知っている齊地の歴史と大きく乖離した内容になっている。こうして見てくると、本篇は齊地のことに不案内な楚人が齊地に題材を取って創作した物語であった可能性も否定できない。

だがそうだとすると、なぜそうしてまでも楚地において齊地を舞台とした物語を創作する必要があったのかが問われねばならなくなる。楚地で創作された物語に、なぜ齊の著名な人物が登場するのかという疑問である。ここで著名な人物とは、齊桓公であり、鮑叔牙であり、隰朋のことである。素朴に考えて、彼らは齊地ばかりでなく遙か南方の楚地においても名聲を轟かせていたのであろうか。

また本篇の内容は、後で詳しく分析するが、災異が特に強調され、またそれ故に祭祀が営まれることの重要性が述べられる。これを一言で言えば、災異思想を主題とする説話ということができる。そうして爲政者である桓公が、そうした災異思想を受け入れ、これまでの自分の悪政を反省して善政を行うよう努めたので國はよく治まったという結末に向かう。

災異を克服するために先ず必要とされたのが祭祀であったことは重要な点であるが、これと同時に正しい政治を行うことによってこそ問題は解決されるという極めて理性主義的・合理主義的な立場も見せている物語展開になっているところに注意すべきであろう。

ところで、本篇では災異現象として日食が取り上げられる。この自然界の異變に對し、やがて人間界に災害が発生する予兆であるという解釋が取られ、未然のうちに災害を除去すべきことが説かれる。以下に詳しく述べるように、その對處法としてまず第一に擧げられるのが祭祀で、續く第二が、これと一見矛盾するかに思われるのであるが、正しい政治である。後者は同じく『上博楚簡(二)』に収められた『魯邦大旱』にいささか共通するところがあるといわなければならない。^{*19}

(三) 災異觀

本篇は次のような一節から始まる。

日ひ既つく。公士大夫に問う、「日の食するは、曷なんぞや。」と。鮑叔牙答えて曰く、「星子ねに變かればなり。」と。曰く、「爲齊 … (缺簡) … ■■■言いて曰く、「多し。」と。鮑叔牙答へて曰く、「害將あに來きらんとし、將あに兵有あらんとす。憂うれい公の身みに有あらん。」と。公曰く、「然しからば則すち奪さるべきか。」と。隰朋答えて曰く、「公身みずから亡道むを爲なす。善よに遷うつらずして之これを奪さるは、可たならんや」と。公曰く、「甚ただしきかな、吾われが無頼むなること。二三子責怒せきどせずして、寡人日食ひじくせしむるに至る。」と。(皆既日食

があった。(桓)公が士大夫らに、「日食が起きたが、これはどういうことか。」と問うた。鮑叔牙が答えて、「星が動いて齊の分野である北の方角に移動したからです。」と言った。(桓公が)言った、「爲齊) … (缺簡) … (■ ■ 「多いのです。」と言った。鮑叔牙が答えて、「災害が今にも襲い、戦争が起きようとしています。(やがてこれらが) 悩み事となって公の御身に降りかかることでしょう。」と言った。(桓)公は、「それならば、それを祓い去ることはできるだろうか。」と。隰朋が答えて、「公がご自身で無道をなしたのです。行いを改め善行を心掛けないままにそれを祓い去ろうなどとしても(そのようなことは) できましようか」と言った。公は、「甚だしいことであったものだ、余は實に愚かであった。おまえたちがこのわしを叱りつけなかったために、寡人はこうして日食を起こさせることとなってしまったのだ。」と言った。) ^{*20}

日食の発生は、星辰の運行にも變調を來す原因となっていることをまず指摘し、次いでこの自然界の變調は人間世界における惡政によって引き起こされた現象であることを言う。すなわち、自然界の異變は、人間界の統治者が自らが引き起こした結果であるとの立場に立つ。このことは裏から言えば、統治者の正當な政治行爲は自然界の異變を消滅させ正常な運行に引き戻すことができるという發想に結びつく。自然現象に人文的意味を與え、これと統治行爲との間に因果關係を見いだそうとしているのであるから、これを天人相關思想とすることができる。

さらに、ここにはこうした天變現象は統治者に對するある種の警告であるという見解が見られる。これは明らかに漢代に流行した天譴論と同じ發想の天人相關思想であると言えよう。もっとも漢代のそれは「天子」と「天」という關係を前提にしており、本篇が構想しているのは「天子」ではなく單に齊の統治者桓公であり、また桓公の問いに對する鮑叔牙らの答えが「天」を引き合いに出すことなく、ただ「害將に來らんとし、將に兵有らんとす。憂い公の身に有らん。」^{*21} と答えているだけであることからわかるように、それは單なる不吉な事態が起こる前兆であり、天意の表明、つまり天による天子への譴責であるとまでは言うに至っていない。従って天譴論の原理的萌芽がここに見えるとは言えるが、これを漢代の天譴論と同一の思想であるとはいえないであろう。やはり「天人合一」理論の一展開としてこうした天譴論が確立するためには漢代の公羊學者董仲舒を待たねばならなかったのである。

ところでこの公羊學は、周知のごとく齊學とされる『公羊傳』を拠り所としているのであるが、この『公羊傳』中では、春秋經が多く自然災害や人爲災害(火災など)について記述しているのは、それらが「災」や「異」だからであると解説するに止まり、それを理由に統治者が何らかの對應策を講じたとか、講じるべきであったとかということまでは言及していない。多くの場合は「災」ゆえに記録した、「異」ゆえに記録した、と言うに止まっている。しかも日食のように頻繁に起こる自然現象に對しては、例えば隱公三年の「己巳。日有食すること有り。」^{*22} に「何ぞ以て書す。異を記すなり。日食すれば則ち曷爲れぞ或いは日をいい、或いは日をいわず、或いは朔を言い、或いは朔を言わざる。曰く、某月某日朔、日食すること有るとは、正朔を食するなり。其の或いは日をいい、或いは日をいわざるは、或いは之を前に失い、或いは之を後に失なえざらん。之を前に失うとは、朔前に在ればなり。之を後に失うとは、朔後に在ればなり。」^{*23} とあるのがその實例で、それ以後に発生した日食には傳文すら残されていない。皆既日食

についてもほぼ同様で、例えば桓公三年經文「秋、七月、壬辰朔。日食すること有り。既なり。」^{*24}の傳文には「既とは何ぞ。盡くなり。」^{*25}という訓詁的な注釋があるのみで、この後、襄公二十四年と宣公八年にも皆既日食の記事は見えるものの何らの傳も施されていない。これによって『公羊傳』は災異について注意深く記述しているとしても、例えば「皆既日食」に関しては本篇に關連するような解釋は一切施していないのである。このことから、本篇の災異觀は『公羊傳』の災異思想とも關連づけて考察できる性質のものではないことがわかる。

同じく齊地の晏子學派の編集と考えられる『晏子春秋』には次の二つの篇において天人相關思想を読み取ることができる。すなわち、

①…公西面して彗星を望み睹、伯常騫を召し、之を禳はらい去らしむ。晏子曰く、「不可なり。此れ天の教なり。日月の氣、風雨時ならず、彗星出づるは、天民の亂るるが爲めに之を見わす。故に之に妖祥つを詔げて、以て不敬を戒しむ。今君若し文さかんを設にして諫を受け、聖賢人に謁すれば、去らずと雖ども、彗星將に自ら亡びんとす。今君酒を嗜みて楽しみに并せ、政は飭たださずして小人に寬にし、讒を近づけ優を好み、文を惡みて聖賢人を疏んず。何の暇ありてか彗を去らん。弗はい又將に見われんとす。」
…（内篇諫上篇第十八）^{*26}

ここでは、彗星の出現が「天教」とまず解釋され、さらに日月の氣の運行が順調でなく、季節外れの風雨が吹き荒れたり、彗星が現れたりという「妖祥」は、政治が亂れていることに對する「天」の「戒」であるとする。それゆえ、彗星の出現を見た統治者は、安易で自墮落な生活態度を改め、賢聖人を積極的に登用して政治を正しさえすれば、彗星もおのずから去っていくであろうという。ここでは冒頭景公が伯常騫を呼び出して彗星を禳はらわせようとしたとき、晏子がまず「不可」と言ったことからわかるように、彗星を不吉としてこれを宗教行爲によって禳はら（祓）うことの無意味さが説かれていることに注意すべきであろう。

また、

②景公の時、熒惑虚に守り、暮年去らず。公之を異しみ、晏子を召して問いて曰く、「吾之を聞く、人善を行う者は天之を賞し、不善を行う者は天之をわざわい殃す。熒惑は、天罰なり、今虚よろこに留まる。其れ孰れか之に當らん」と。晏子曰く、「齊之に當らん」と。公説いばずして曰く、「天下の大國十二、皆諸侯と曰う。齊獨り何を以て之に當るか」と。晏子曰く、「虚は齊の野なり。且つ天の殃を下すこと、固より富彊おに於いてす。善を爲すも用いられず、政を出すも行われず、賢人は遠きに使われ、讒人は反りて昌んに、百姓は疾怨し、自ら爲めに祥を祈り、録録として彊食せば、死に進むも何ぞ傷まん。是を以て列舍次無く、變星芒有り、熒惑回逆して、彗星旁に在り。賢有りて用いずんば、安んぞ亡びざるを得んや」と。公曰く、「去るべきか」と。對えて曰く、「致すべき者は去るべく、致すべからざる者は去るべからず」と。公曰く、「寡人之を爲すこと若何んせん」と。對えて曰く、「壺えんしゆうぞ冤聚の獄を去りて、田に反らしめ、百官の財を散じて、之を民に施し、孤寡を振いて老人を敬せざる。夫れ是くのごとくすれば、百惡も去るべし。何ぞ獨り是の孽のみならんや」と。公曰く、「善し」と。之を行うこと三月にして、熒惑遷る。（同第二十一）^{*27}

ここでは、「熒惑」（火星）が二十八宿の虚宿に一年以上も止まり續けたことを不吉な前兆と見た景公とこれに對して合理的な解釋を示す晏子との對話になっている。晏子はまず人から聞いたこととして「人行善者天賞之、行不善者天殃之。」と言ひ、それを根據にして「熒惑」のかかる様子、すなわち「列舍無次、變星有芒、熒惑回逆、孽星在旁」は、「天罰」そのものに他ならないと斷言する。典型的な天人相關思想である。齊國の統治者である景公はこうした天意を汲んで、速やかに「盍去冤聚之獄、使反田矣。散百官之財、施之民矣。振孤寡而敬老入矣。」といった善政を敷かなければならない。そうすれば、「百惡可去。何獨是孽乎。」と、あらゆる惡事惡運も拂いのけることができるという。こちらも重視されるのは政治行爲であつて、宗教行爲ではないことがわかる。

本篇における日食が、①では彗星に、②では火星に、それぞれ取つて代つたに過ぎず、いずれも宗教行爲によつてではなく政治行爲によつて解決すべきことを言う點で、本篇の主意と共通するところのあることに氣附く。

ところでいわゆる天人相關思想に對し真つ向から批判を加えたのは、「天人之分」を説いた荀子であることは周知のことであろう。荀子は、天變地異などは單なる「天地の變、陰陽の化」でしかなく、そこに天意を探らうとすることは根據のないことであるから、統治者はひたすらに「強本節用」「養備動時」「修道不貳」に專念すべきことを言う。それを言うのが天論篇の次の一節である。

天行常有り、堯の爲めに存せず、桀の爲めに亡びず。之に應ずるに治を以てすれば則ち吉、之に應ずるに亂を以てすれば則ち凶なり。本を強めて用を節すれば、則ち天も貧ならしむること能わず。養備わりて動時ならば、則ち天も病ましむること能わず。道を修めて貳わざれば、則ち天も禍すること能わず。故に水旱も飢えしむること能わず、寒暑も疾ましむること能わず、妖怪も凶ならしむること能わず。本荒れて用侈ならば、則ち天も富ましむること能わず。養略にして動罕ならば、則ち天も全からしむること能わず。道に倍きて妄りに行えば、則ち天も吉ならしむること能わず。故に水旱未だ至らずして飢え、寒暑未だ薄らずして疾み、妖怪未だ至らずして凶なり。時を受くること治世と同じくして、殃禍治世と異なるも、以て天を怨むべからず、其の道然らしむればなり。故に天人の分に明らかなれば、則ち至人と謂うべし。…星墜ち木鳴れば、國人皆恐る。曰く、是れ何ぞや、と。曰く、何も無きなり。是れ天地の變・陰陽の化にして、物の罕に至る者なり。之を怪しむは可なるも、之を畏るは非なり。夫れ日月の蝕有ること、風雨の時ならざること、怪星の^{たまたま}覚見われること、是れ世として常に有らざること無し。上明らかにして政平らかならば、則ち是れ并世にして起ると雖ども、傷むこと無きなり。上暗にして政陰ならば、則ち是れ一として至ること無しと雖ども、益無きなり。^{*28}

荀子の生きた戰國時代末期にはかかる天人相關思想が廣く思想界に蔓延しており、これはそうした風潮を批判するための立論と思われる。『史記』の荀子列傳に「荀卿、濁世の政に、亡國亂君相屬ぎ、大道を遂げずして、巫祝に營み、禱祥を信ずるを嫉み、…序列して數萬言を著して卒す。」^{*29} とあるのはそのことことを言うのであろう。ただここでも、『晏子春秋』のように天人相關思想を肯定的に見るか、『荀子』のように否定的に見るかの違いはあるけれども、統治者が爲すべきことは、敬虔な宗教行爲ではなく

誠實な政治行爲であることを言う点では全く共通するのである。

さて、次に「日食」を取り上げて天人相關思想を説いている文獻に『禮記』昏義篇があり、日食が発生する理由について次のように言う。

…是の故に男教脩まらず、陽事の得ざるときは、^{せめ}適天^{あら}に見われ、日之が爲めに食す。婦順脩まらず、陰事の得ざるときは適天に見われ、月之が爲めに食す。是の故に日食するときは則ち天子素服して、六官の職を脩め、天下の陽事を蕩ぐ。月食するときは則ち后素服して、六官の職を脩め、天下の陰事を蕩ぐ。故に天子の後に與けるや、猶お日の月に與けるがごとく、陰の陽に與けるがごとし。相須^まちて後に成る者なり。^{*30}

ここでは、日食が起こるのは陽事が修まらないために天が譴責を加えているのであるとして、天子は素服し、六官の職を正し、天下の陽事を整え直さねばならないという。「蕩天下之陽事」ということが具体的にどのようなことか明らかにしがたいが、昏義という篇題から見れば、男女の間のことを指して言うのであろう。とすれば、本篇における日食の解釋とは異なると言わねばならない。なお、金谷治はこの一節を引用して「禮の解説と言うよりむしろ董仲舒などを思わせるような天人相關思想の端的な表白で、おそらくは最も新しいことばであろう。」と述べて、これが秦漢の際の儒者によって著作されたとする説に拠れば、本篇はそこまでのことは言っていない点で、その述作時期は昏義篇よりは早いこととなろう。(同氏著『秦漢思想史研究』344頁参照)

さて、鮑叔牙らの諫言を容れて大いに反省した桓公は誠實に政治を行った結果、以下のような結果を得ることができたという。すなわち、

雩墉地至□復。日作も亦た災を爲さず、公□も亦た害を爲さず。^{*31} (雩墉地至□復。

こうして日食も災いとはならなかったし、公□もまた害をもたらさずに済んだのである。)

天は桓公の反省に感應して災害を下さなかったというものである。これは先に引いた②の結末「公曰、善。行之三月、而熒惑遷。」と全く同じ結末を得ていることになる。

ここまで考察を進めてくると、本篇とさらに比較されなければならないのは、同じく上博楚簡中の『魯邦大旱』である。なぜなら、これら兩篇ともに具体的に出現した災異(旱)をモチーフとしつつ、災異が人の不善なる行爲の結果もたらされた不善なる結果であると解釋する点で全く共通しているからである。従って兩篇を天人相關思想にもとづく災異思想が説かれている物語として括ることができる。

但し、本篇が統治者の政治行爲こそは問題解決の關鍵であるとする一方で、祭祀の果たす役割に一定の評価を與えていることにも注意しなければならない。そこで節を改めて、本篇における宗教行爲としての祭祀が天人相關思想との関連でどのように位置づけられているか考察していこう。

(四) 祭祀觀

本篇は、非宗教的政治行爲によって災異を除くべきことが言われると同時に、以下に引用するように、宗教的行爲としての祭祀についても言及されている。

鮑叔牙と隰朋と曰く、「羣臣の^{つみ}臯なり。昔、高宗祭りしとき、雉^{ちゆうい}雛^い彝の前に有り。

祖己を詔して問いて曰く、『是れ何ぞや。』と。祖己答えて曰く、『昔、先君の格れる王は、天災を見さず、地孽を生ぜざれば、則ち諸を鬼神に祈りて、天地我を弃つる罔かれ、と曰ふ。近臣諫めず、遠者謗らざれば、則ち諸を郷里に修む。今、此れ祭の福を得んとすれば、請う之を量るに疏趾を以てし、既に祭れる後に、焉ち先王の法を修めよ。』と。高宗傳説に命じ、之を量するに祭りを以てす。既に祭り、焉ち命じて先王の法を行い、古慮を發し、古作を行う。發作する者は死し、行わざる者は死す。三年を出でずして、遯人の附せし者七百邦。此れ能く善に従いて禍を去る者なり』と。(鮑叔牙と隰朋とは、「これは私ども臣下の責任です。その昔、(殷の)高宗が祭祀を執り行った際に、雉が鳴きながら祭器の前にとまりました。(そこで高宗は祖己を召し寄せて、『これは一體どういうことか。』とお尋ねになりました。祖己はお答えして、『昔、先代のすぐれた王の御代、天が災いを示さず、大地が災いを示さなかったので、鬼神に祈りを捧げて、“天地よどうか我を見捨てないで欲しい”と言いました。また近くの臣下どもが諫言せず、遠方の諸侯どもが正しくなかったので、ご自身の土地で政事を修めました。今ここで祭祀の見返りとして幸いを望まれるのでしたら、どうか雉の鳴き聲を占って、日食の祭が済んだ後、先王の残された法についてよく學ばれることでございます。』と申しました。そうすると高宗はさっそく傳説に命じて、雉の鳴き聲をよく占って日食の祭を執り行い、先王が遺された法を執行し、傳統を復活し、故實に倣ってことを取り仕切るよう命じました。そして新規なことをやろうとする者を死罪とし、故實に従わない者も死罪としました。すると三年も経たないうちに、遠方の人々で付き従おうとする者が700カ國に達しました。彼こそは巧みに善を行って災いを退けた人物なのであります。』と言った。)*³²

ここでは祭祀はいささかも否定されていない。むしろ「既祭之後、焉修先王之法。」とある如く、まず宗教的行爲である祭祀、すなわち鬼神を祀りこれに加護を求めること、を終えた後に、統治者として必要かつ具體的な施策、すなわち「先王の法」を行うべきことが説かれる。宗教行爲と政治行爲の二段構えになっているのである。

ところで本篇のこの個所に類似の一節が、『尚書』高宗彤日篇に次のようにある。³³

序 高宗成湯を祭る。飛ぶ雉の鼎耳に升りて雉く有り。祖己諸を王に訓う。高宗彤日・高宗之訓を作る。

高宗の彤日に、越に雉く雉有り。祖己曰く、惟れ先ず王に格げて厥の事を正さん、と。乃ち王に訓えて曰く、惟れ天下民を監えて、厥の義を典る。年を降すに永き有り永からざる有り。天民を天させて命を中絶するに非ず。民徳に若がわず罪を聴かざる有れば、天既れ命を孚え、厥の徳を正して、乃ち曰く、其れ如台、と。嗚呼、王司ぎて民を敬しむもの、天胤(天の子孫)に非ざるは罔し。典祀(祖先祭祀)は呢(父廟)に豊かにすること無かれ、と。³⁴

これによれば、高宗が成湯を祭祀したおり、雉が飛んできて祭器である鼎に止まって鳴いた。これを不審に思った高宗は祖己を呼び出して教えを請うたところまでは同じであるが、『尚書』(『史記』殷本紀も同様である。)では、祖己は武丁(高宗)に、天命をよく守って民を治めるべきこと、そうすれば天は決して災いしないことなどを訓戒したことになる。ところが本篇では、「昔、先君の格れる王は、天災を見さず、地孽を生ぜざるは、則ち諸を鬼神に祈りて、天地我を弃つる罔かれ、と曰えばな

り。」^{*35}と、祖己は高宗（武丁）に天地・鬼神への祭祀を怠ってはならないことを諭す。その結果、高宗は傳説に命じて、「之を量りて以て既祭を祭り、命じて先王の法を行い、古慮を發し、古作を行う。」^{*36}と、本篇が引用する『尚書』高宗彤日篇では、宗教行爲と政治行爲の境界が極めて曖昧になっており、この點で『魯邦大旱』などとは大いに異なっていると言わなければならない。

このように分析考察していくと、本篇を政治行爲の重要性を説きながらも、一面で宗教行爲を重視する立場にも配慮しつつ構成された説話であろうと推定できるのであるが、先にも述べたように、こうした宗教行爲に対する一定の價值づけは『晏子春秋』などには見えず、本篇の特徴であると考えられるのである。さらに本篇中には、祖己のことばとして「諸を鬼神に祈りて、天地我を棄つる罔かれ。」^{*37}とあるように、鬼神祭祀が説かれていることも注意すべきである。^{*38}

ところで、災異をある超越的で神秘的な力をもつ存在、すなわち「鬼神」やいわゆる「天神地祇」などの意思の現れと解釋して、人は宗教的行爲によってこれら超越的な力に働きかけて、それから逃れようとする發想は極めて古いものであろうけれども、少なくとも『老子』に代表される楚道家などには、こうした發想はなかったように見える。なぜなら『老子』中には、

天地は不仁、萬物を以て芻狗（祭事に用いる藁で作った犬。用が済めば捨てられる）と爲す。聖人は不仁、百姓を以て芻狗と爲す。（第五章）^{*39}

天道は無親、常に善人に與す。（第七十九章）^{*40}

とあるように、天も地も無爲自然なる「道」のはたらきそのままに運行しているという考え方、いわば天地自然のメカニズムには人が介入し得ないという考え方を取っていたと見られることから、自然災害に對してはいかなる宗教行爲も無意味であることは知っていたと推定できる。そうだとすると、本篇に見られる天人相關思想は、これが楚地から出土した古佚書であるとしても、少なくとも楚道家の思想（『老子』『恆先』『太一生水』など）とは根本的に異なる系統に屬するものであることがわかる。

そこで改めて楚地の宗教文化風土に思いをめぐらしたときに、視野に入ってくるのが楚地特有の鬼神信仰である。例えば、趙輝は、『楚辭文化背景研究』（楚學文庫 湖北教育出版社 1995）において、「在古代的歷史典籍中、有關楚人信鬼崇巫的記載可謂絡繹不絕。」であるとして、

楚人鬼而越人禩。（『列子』説符篇）

荆人畏鬼而越人信禩（『呂氏春秋』異寶篇）

楚地…信巫鬼、重淫祀。（『漢書』地理志）

昔楚南郢之邑、沅湘之間、其俗信鬼而好祀。（『楚辭』九歌王逸序）

などを引き、さらに、

楚人信巫信鬼的荒唐可謂到了無以復加的地步。他們不光是一般的生活上的事情交給神靈去安排、而且連國家政治・軍事這樣的大事也要聽從神的旨意。…『呂氏春秋・侈樂篇』説、楚之衰也、作爲巫音。楚國之衰敗雖然不一定是由淫祀作祟、但這樣治理國家、最終不衰敗就少見了。

と云って、楚地における鬼神信仰と巫祝の存在が楚文化を特徴づけていたとする。（54

このことは例えば、『晏子春秋』内篇諫上篇第十四「景公欲使楚巫致五帝以明德晏子諫」に、楚から巫祝がやってきて景公に取り入ろうとしたが、晏子がこれを追放したという説話があることも、その事実を傍証する。

さらに言えば、本篇が引く『尚書』高宗彤日篇類似の説話が『尚書』高宗彤日篇そのものと異なるのは、ここに示される「天」への信仰が「天地・鬼神」への信仰に取って代わっている点である。これこそまさしく楚地の傳統文化の反映による結果であると見ることができそうである。

このように考察を進めていくと、本篇に見えている天人相關思想と言うのも、純粹なそれではなく、楚地の傳統習俗である鬼神信仰との習合共存が圖られて創作されたのではないかと考えられるのである。

(五) 齊桓公觀

齊桓公に因む説話は、先秦から漢代にかけての文獻に多く見られる。そこに描かれる齊桓公と本篇に描かれる齊桓公とを比較して、兩者間にどのような違いが見られるか検討してみたい。この比較を通して、本篇の齊桓公觀がどのような特色を持っているかが明らかになるはずであり、そのことを通して本篇成立の背景が見えてくると考えられるからである。

本篇において隰朋と鮑叔牙の言葉として齊桓公の行狀が次のように描かれている。

隰朋と鮑叔牙と皆拜して、起ちて言いて曰く、「公身みずから亡道じゅちようを爲す。孟華子えきがを擁して、以て郟の市げいに馳せ、驅逐くちくでんよく改弋して、期度もと無し。或いは豎あ刁あと易牙あとを以て相と爲す。二人や朋黨ともし、羣獸のごとく朋を要め、取與あ厭あかしむ。」と。公之を覺りて隣はち…、邦家あさを以て事と爲さず。公の欲する所ほしいを縦あままにすれば、民を○して樂しみを獵り、歡びを篤あらにし食えんえんれるに付き、齊邦を疲弊せしめ、日に縦あを盛んにし、前後を顧みず。百姓皆怨憎し、奄然として將に亡びんとするも、公口詰せず。臣諫めんと欲すと雖も、見みゆるを得ざること或り。公沽より察せず。人之性は三、食・色・疾やまいなり。今、豎刁は匹夫にして萬乘の邦を知めんと欲して君を遺る。其の災爲たるや深し。易牙は刁の與者にして人を食わず、其の不仁爲ること厚し。公圖らざれば、必ず公の身を害さん。」と。(隰朋と鮑叔牙はそろって拜礼してから立ち上がって言った。「公はご自身で無道な振る舞いをしてこられました。たとえば寵愛する孟華子を抱きかかえながら、郟の町の市場を馬車で駆け抜いたり、馬を馳せながら狩りをして、その限度というものがありませんでした。あるときには豎刁と易牙ふたりを大臣に召し抱えました。すると彼らは結託して、獸が仲間を呼び合うように仲間を引き寄せては、取ることも與えることもやりたい放題でした。」公がこのことに氣附いて恥ずかしく思い、……國家の政治に従事せず、主君がやりたい放題氣ままに振る舞って、民を口して快樂あさを獵り、樂しみばかりを追い求めて貪欲な輩どもと親しくするものですから、齊の國を疲弊させてしまいました。公は毎日好き勝手に振る舞って、事前にも事後にも全く反省ということをしません。そのため人々は擧げて主君を怨み憎むようになりました。このようなわけで齊の國は息も絶え絶え、今にも滅亡しかかっているのですが、それでも主君は彼らを追放なされません。わたくしがお諫めしようと

致しましても、目通りすらかないませんでした。主君は全くご存じないのです。本来人の性質は三つあります。食欲と色欲、それに病氣でございます。今、豎刁は匹夫のくせに萬乗の國を治めようとして主君を蔑ろにしております。彼がもたらした災いは深刻です。易牙は豎刁とグルになって主君に人を食べさせるようなことまでしました。彼の人でなしのふるまいはこれまたひどいものです。主君はこのことによくよく思いを致さなければ、やがて必ず主君の身に危害が及ぶことでしょう。」と言った。）⁴²

桓公は「亡道」を爲していたというのである。その「亡道」とは、

- I, 雍孟華子、以馳於郟市
- II, 驅逐畋弋、無期度。
- III, 以豎刁與易牙爲相

であると、極めて具體的である。かかる行爲の意味するものが、

- i, 不以邦家爲事。縱公之所欲。(君主としての務めを忘れて欲望のままにふるまっていること。)
- ii, □民獵樂、篤歡附貪、疲弊齊邦、日盛于縱、弗顧前後。(自分の快樂を追求するあまり、後先も顧みず齊國を疲弊させてしまっていること。)
- iii, 二人也朋黨、羣獸要朋、取與厭公、覺而憐之。(二人は結託して桓公をないがしろにして、やりたい放題にさせてしまっていること。)

であったと説明され、その結果、人びとは皆桓公への恨みを抱くこととなり、これこそが亡國のサインであるのに、桓公ひとり氣附かずにいるのだと警告するのである（「百姓皆怨憎、然將亡、公弗詰□。」）

このために、二人は桓公を諫めようとするのだが、「臣雖欲諫、或不得見。」とあるように、會うことすらできなかった。なぜ會えなかったのかその理由は明らかにされてはいないが、今ようやく桓公を諫める機會を得たというのである。そうして、まず發せられた言葉が、

公固弗察。人之性三、食・色・疾。今豎刁匹夫而欲知萬乘之邦而遺君。其爲災也深矣。易牙刁之與者而食人、其爲不仁厚矣。公弗圖、必害公身。

であった。人の本性として「食」と「色」と「息」を擧げるところから始まる。食とは美食への欲、「色」とは美人への欲、「息」とは安樂への欲であろうか。これらは人ならば皆持っているという。それゆえに豎刁と易牙の「不仁」故にもたらされるであろう「災」が最も深刻であるという。こうした論理構成は前後の文脈とはやや不調和なまでに整っているとの印象を禁じ得ない。ところで先に「亡道」とあったが、ここで「公弗圖、必害公身」とあることからすれば、これは齊國の衰亡という意味での亡國の道ではなく、桓公自身の身を危うくするいわば亡身の道でと言うべきであろう。さて、その亡身の道であるが、具體的には

- I, 寵愛する女のために非禮を敢えて省みず、君主としてのけじめを失ったこと。
- II, 狩獵という貴族最高の遊びに耽って、君主としてのけじめを失ったこと。
- III, 本來その資格のない人物を私情に引きずられて任用して、君主としてのけじめを失ったこと。

をそれぞれ指している。こうしたことはひとつを取ってもなすべきでないのに桓公はこれを同時に3つも行っているのだから、齊國が滅亡し桓公が破滅するのもやむを得ないというのが、本篇の桓公批判の極めて手厳しい点であろう。このように本篇は齊桓公の行状とそれがもたらした結果とその行方について詳細に描き出しており、これこそ『鮑叔牙與隰朋與隰朋之諫』にみえる「齊桓公觀」と言うべきであろう。

そこで本節では、こうした齊桓公觀がその他の先秦の文獻と比較してどのような違いが見えるか考察してみたい。

『論語』では、

○子曰く、晉文公は譎りて正しからず、齊桓公は正しくして譎らず。(憲問) *43

○子路曰く、桓公公子糾を殺す。召忽之に死し、管仲死せず。曰く、未だ仁ならざるか。子曰く、桓公諸侯を九合するに、兵車を以てせざりしは、管仲の力なり。其の仁に如かんや、其の仁に如かんや、と。(同) *44

と、桓公が宰相管仲を得て天下に覇を唱えたことについての評價は極めて高い。

『孟子』においても、

五覇は、桓公を盛んなりと爲す。葵丘の會に、諸侯 牲 束ね書を載せて血を敵らず。初命に曰く、不孝を誅し、樹子(世継ぎ)を易うる事無かれ。妾を以て妻と爲す事無かれ。再命に曰く、賢を尊び才を育いて、以て有徳を彰わせ。三命に曰く、老を敬い幼を慈しみ、賓旅(遠来の賓客)を忘る事無かれ。四命に曰く、士は官を世にすること無かれ、官の事は攝しむること無かれ、士を取るには必ず得よ、ほしいまま專に大夫を殺す事無かれ。五命に曰く、防を曲げること無かれ、糴を遏める事無かれ、封ずること有りながら告げざること無かれ。曰く、凡そ我が同盟の人、既に盟えるの後は、好に歸せよ、と。今の諸侯は、皆此の五禁を犯せり。…
(告子下) *45

と、その覇者としてのすぐれた功績を具體的に記すだけで、その私生活にまでは言及しない。

時代が下り、『荀子』になると、

○齊桓は、五伯の盛なる者なり。前事は則ち兄を殺して國を争い、内行は則ち姉妹の嫁かざる者七人あり、閨門の内は、般樂奢汰にして、齊の分を以て之に奉ずるとも足らず、外事は則ち邾を詐り莒を襲い、國を并わすこと三十五、其の事行は是くの若く其れ險汗淫汰なり。彼れ固より曷ぞ大君子の門に稱せらるるに足らんや。是くの若くなるに亡びずして、乃ち霸たりしは、何ぞや。曰く、於乎。夫の齊桓公は天下の大節有り、夫れ孰か能く之を亡ぼさん。倏然として(一目見て)管仲の能く以て國を託するに足る事を見ぬきしは、是れ天下の大知なり。安ち其の怒りを忘れ、其の讎を忘れ、遂に立てて以て仲父と爲すは、是れ天下の大決なり。立てて以て仲父と爲せしも、貴戚も之を敢えて妒むこと莫く、之に高・國(共に齊國の名門貴族)の位を與えしも、而も本朝の臣も敢えて之を惡むこと莫く、之に書社三百を與えしも、而も富人の之を敢えて距むこと莫く、貴賤長少、秩秩焉として(整然として)、桓公に従いて之を貴敬せざること莫きは、是れ天下の大節なり。…
(仲尼) *46

○ 卑き者は五伯たり。齊桓公は閨門の内に、縣樂奢泰し、游^{ゆう}玩^{がん}に脩^{なら}い、天下に於て脩^{おさ}まれりとは謂われず、然るに諸侯を九合し、天下を一匡して、五伯の長と爲りしは、是れ亦た他の故無し。政を管仲に一にすることを知ればなり。是れ人に君たる者の要守なり。知者は之が爲めに力を興し易くして、而も功名は^{きわ}めて大なり。…（王霸）^{*47}

と、桓公は公私の兩側面から評價される。すなわち桓公が覇者となって君臨したことの功績を称賛する反面で、「内行則姑・姉・妹之不嫁者七人、閨門之内、般樂奢汰、以齊之分奉之而不足。」とか、「齊桓公閨門之内、縣樂奢泰、游玩之脩、於天下不見謂脩」などと、その私生活における亂脈ぶりを描き出す。この點は本篇が桓公の「亡道」として例示するⅠ・Ⅱの部分と對應していると見てよいが、王霸篇ではそれを桓公の致命的な欠陥（＝「亡道」）であるとまでは言い切っていない點で本篇とは異なる。

さらに齊地の文獻と比較してみる。まず『管子』では、ほぼ全編が管仲との對話の場面で桓公が登場し、概ね、桓公が管仲の進言や諫言を受け入れることで覇者に上り詰め、また覇者としての地位を保ち續けたことが記される。その一々を引用することは避けるが、本篇のようにその私生活の亂脈ぶりが事細かに描寫されることはない。

次いで『晏子春秋』である。ここでもしばしば晏嬰が景公を諫める際に、「先君桓公…」として桓公に言及することがある。その中で、桓公の私生活における無軌道ぶりについて言及する次の一節がある。

景公、晏子に問いて曰く、「昔吾^{よこしま}が先君桓公は、善く酒を飲み樂しみを窮め、食味は方丈、色を好むこと別無し。辟^{よこしま}なること此くの若くして、何を以て能く諸侯を率いて以て天子に朝せしか」と。晏子對えて曰く、「昔、吾が先君桓公は、俗を變うるに政を以てし、賢に下るに身を以てせり。管仲は、君の賊なる者なるも、其の能く以て國を安んじ功^なを濟すに足るを知る。故に之を魯郊に迎え、自ら御し、之を廟に禮す。…先君賢を見ること留まらず、能を使うこと怠らず。是を以て内政は則ち民之に懷き、征伐は則ち諸侯之を畏る。今君、先君の過を聞きて、其の大節を明らかにすること能わず。桓公の霸たるや、君奚ぞ疑わん」と。（内篇問下「景公問桓公何以致霸晏子對以下賢以身」第二）^{*48}

ここでは、桓公が私生活では奢侈・好色を極めていたのになぜ覇者として君臨できたのかと景公が晏嬰に問うている場面である。これに對して、晏嬰は桓公の過ちを聞くばかりでなぜその長所を見ないのかと諫めている。覇者としての桓公が傳えられる一面で、彼の無軌道ぶりも同時に傳えられていたことがわかる。景公は後者の方ばかりを聞いていたというのであろうか。

また、豎刁に言及する一節として、

昔吾が先君桓公、管仲を用いて霸となり、豎刁^{かわいがり}を^か變^りりて滅ぶ。…（内篇諫下「景公嬖妾死守之三日不斂晏子諫」第二十一）^{*49}

とある。ここでは、桓公が豎刁を寵愛したことによって滅んだことが明言される。『史記』齊太公世家によれば、管仲の遺言に背いて易牙・開方。豎刁らを登用したのは、桓公四十一年（すなわち管仲・隰朋の卒年に當たる。）より後のことで、これ以後三人は專權して桓公は幽閉状態に置かれ、飲食もままならなくなった擧げ句、桓公四十三年冬

に死去する。たしかに本篇が言うように、桓公は結局自ら身の破滅を招いたのである。そしてその後も葬られることなく、二ヶ月にわたり放置されたため、蛆が死體から部屋の外まで流れ出した、と言われる（『正義』所引顔師古注）。晏嬰がここで「滅」と言うのはこうした事情を指しているのであろう。但し、三人の専權を許してしまった桓公はそのまま滅亡してしまったことになっているのであるから、本篇のように、破滅の一手手前のところで、鮑叔牙や隰朋の諫言を容れて深く反省したなどということは全くあり得ないことになる。

このように見ていくと、本篇が桓公の好色ぶりを描き出しているのは明らかに何らかの桓公傳を踏まえているように思われるのではあるが、これほど桓公の無軌道ぶりを詳細に述べている例は傳世文獻中にはなく、またこれとともに桓公の覇者としての一面が對比的に語られていないことも傳世文獻には見えないところである。傳世文獻中には見えないということでは、鮑叔牙と隰朋の兩人に諫められて深く反省したという筋立ても傳世文獻中にはない。

以上から、本篇の桓公觀は、相當に特殊であり、物語全體が何人かによる創作であろうと推定できる。とりわけ、豎刁と易牙を相として登用したのが管仲・隰朋の死後であるとする『史記』によれば、そもそも本篇のような設定それ自體あり得ず、齊の歴史について十分な理解を持たなかった者の創作ではないかと疑うこともできそうである。

結論

本篇は、『晏子春秋』との直接の關連はないが、齊が舞台であること、君主に對して諫言していること、君主がそれを受け入れていること、などに説話の構想は酷似している。

さらに上博楚簡全體を見渡すと、『晏子春秋』と類似した篇のあることが既に指摘されている。『魯邦大旱』『昭王毀室』『競公瘡』『東大王泊旱』がそれである。『魯邦大旱』は内篇諫上「景公欲祠靈山河伯以禱雨晏子諫」第十五を、『昭王毀室』は内篇諫下「景公路寢臺成逢于何願合葬晏子諫」第二十と外篇「景公臺成盆成适願合葬其母晏子諫而許」第十一とを、『競公瘡』は内篇諫上「景公病久不愈欲誅祝史以謝晏子諫」第十二と外篇第七「景公有疾梁丘據裔款請誅祝史晏子諫」第七とを、それぞれ換骨奪胎して作られた物語ではあるまいか。そうして上博簡中にこれほど集中して『晏子春秋』との關連が指摘できるのは決して偶然ではあるまい。また同時にそれらが述作された地は、本稿の考察によれば、齊地ではなく楚地であることはほぼ確かなことといえそうであり、またその述作年代は戰國中期以降、おそらく戰國末期に近い頃ではなかろうか。

こうした事實から明らかになるのは、楚地と齊地との交流が相當に密だったことである。^{*50} 先に『晏子春秋』で見たように楚地から巫女が來て評判になったことがあったこと、また楚地では傳世本『晏子春秋』の祖本とも思われる物語集が本篇のような物語を作り出す素材として重寶されていたことなどがその事實を物語っている。

(2008年7月22日稿了)

(同年11月4日改稿)

附記：小論は、2008年8月28日～29日韓国・ソウル・成均館大學校において開催された「東アジア資料学の可能性ー出土資料を中心にしてー」と題する国際學術会議において発表した論文を骨子としている。席上、コメンテーターとして蔚山大學教授李成九氏から貴重な示唆を得ることができた。ここに記して謝意を表すものである。

*1 李學勤著・五井直弘譯『春秋戰國時代の歴史と文物』第一章導論（研文出版 1991 原題《東周與中國文明》）及び蘇秉琦著・張明聲譯『新探中國文明的起源』第一章（言叢社刊 2004 原題《中國文明起源新探》）参照。

*2 拙著『齊地の思想文化の展開と古代中國の形成』序章（汲古書院 2008）参照。

*3 “China”という称呼が秦に由来することからもそれは明らかであろう。従って“中國”を“China”と言い換えてみても同じことが言える。

*4 塩野七生著『ローマ人の物語』（新潮社 1992-2005）による。

*5 工藤元男『睡虎地秦簡よりみた秦代の國家と社會』（創文社 1998）参照。

*6 許慎『説文』叙に言う、「…分為七國、田疇異聊、車饗異軌、律令異池、衣冠異制、言語異聲、文字異形、秦始皇帝初兼天下、丞相李斯乃奏同之、罷其不與秦文合者…」とあるのを参照。ここに挙げられている田疇・車饗・律令・衣冠・言語・文字などはすべて地域性の強い文化の産物である。

*7 張光裕主編『郭店楚簡研究 第一卷文字篇』「緒言」（藝文印書館印行 2000）・李守奎編著『楚文字編』（華東師範大學出版社 2003）参照

*8 池澤優『孝の宗奎教學的研究』（東京大學出版會 2002）はその副題に「古代中國における祖先崇拜の思想的發展」とあるように、祖先崇拜という宗教現象を歴史的構造的に論じており、多くの示唆を得た。

*9 例えば、金谷治「中國古代の神觀念としての天」（『金谷治中國思想論集（上巻）』 平河出版社 1997）など。

*10 これに對し、同じく道家を代表する『莊子』においては、「天」概念は重要な位置を占めており、例えば「天機」「天鈞」「天倪」「天根」「天殺」「天籟」「天鬻」「天一」「遁天之刑」「遁天倍情」「與天為徒」「天之戮民」など獨特とも言える發想を展開している。ここに『老子』との大きな違いを見ることができる。

*11 顧頡剛著・小倉芳彦他譯『中國古代の學術と政治』（大修館書店 1978 原題《漢代學術史略》、後に改題して《漢代方士與儒生》）参照。

*12 『呂氏春秋』異寶篇に「楚人信鬼。」とあり、『漢書』地理志に「楚人信巫鬼、重淫祀。」とあり、王逸『楚辭章句』に「昔楚國南郢之邑、沅湘之間、其俗信鬼而好祠、其祠必作歌樂鼓舞以樂諸神」とある。

*13 津田左右吉が『論語と孔子の思想』を著して、特にその時代性を明らかにしようとしたことは知られる。

*14 確かに當時の周王は理念上は、「溥天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣（『詩經』小雅・北山）とか「王土無外」（『公羊傳』桓公八年・僖公二十四年・成公十二年）という位置づけを得た天子であり、孔子はその周王朝による天下秩序を回復することを念願していた。だが實のところこれらの

語はすべてイデオロギーであって歴史的現實ではなかった。

- *15 『史記』孔子弟子列傳を見ると、孔子の弟子の中で最も多いのは魯人であったことが知られる。
- *16 王保琰「試論郭店楚簡各篇の撰作時代及其背景——兼論郭店及包山楚墓の時代問題」（『中國哲學』二〇 1999）、池田知久「郭店楚簡『窮達以時』の研究」（池田知久編『郭店楚簡儒教研究』 汲古書院 2003）、李承律「郭店一號墓より見た中國考古學の方法論と白起拔郢の問題」（同氏著『郭店楚簡儒教の研究 儒系三篇を中心にして』 汲古書院 2007）など参照。
- *17 銀雀山漢簡は、抄寫年代・下葬年代ともに前漢前期であることは確定しているのであるが、抄寫された文獻の成立年代は戰國時代にまで遡りうるとされ、この判定は誤りあるまい。吳九龍『銀雀山漢簡釋文』（文物出版社 1985）叙論参照
- *18 李學勤「試釋楚簡《鮑叔牙與隰朋之諫》」（『文物』2006-9）は、この點に關して、「抄寫の人不是一個、這在已見到的竹簡中、乃是獨特的現象」と言っている。
- *19 『魯邦大旱』については拙譯注「上海博楚簡『魯邦大旱』譯注」（上海博楚簡研究會編『出土文獻と秦楚文化』創刊號 2004.7）及び拙論「上博簡『魯邦大旱』の思想とその成立——「刑德」説を中心に——」（『中國出土資料研究』第8號 2005.03）参照。
- *20 日既。公問士大夫、「日之食也、曷爲。」鮑叔牙答曰、「星變子。」曰、「爲齊…（缺簡）…■■言日多。鮑叔牙答曰、「害將來、將有兵、有憂於公身。」公曰、「然則可奪歟。」隰朋答曰、「公身爲亡道。不遷於善而奪之、可乎哉。公曰、「尚（甚）哉、吾不賴。二三子、不責怒、寡人至於使日食。」
- *21 害將來、將有兵、有憂於公身。
- *22 己巳。日有食之。
- *23 何以書。記異也。日食則曷爲或日、或不日、或言朔、或不言朔。曰、某月某日朔、日有食之者、食正朔也。其或日、或不日、或失之前、或失之後。失之前者、朔在前也。失之後者、朔在後也。
- *24 秋、七月、壬辰朔。日有食之。既。
- *25 既者何。盡也。
- *26 …公西面望睹彗星、召伯常騫、使禳去之。晏子曰、不可。此天教也。日月之氣、風雨不時、彗星之出、天爲民之亂見之。故詔之妖祥、以戒不敬。今君若設文而受諫、謁聖賢人、雖不去、彗星將自亡。今君嗜酒而并于樂、政不飭而寬于小人、近讒好優、惡文而疏聖賢人、何暇去彗。弗又將見矣。…
- *27 景公之時、熒惑守于虛、朞年不去。公異之、召晏子而問曰、吾聞之、人行善者天賞之、行不善者天殃之。熒惑、天罰也、今留虛。其孰當之。晏子曰、齊當之。公不說、曰、天下大國十二、皆曰諸侯。齊獨何以當之。晏子曰、虛齊野也。且天之下殃、固于富彊。爲善不用、出政不行、賢人使遠、讒人反昌、百姓疾怨、自爲祈祥、錄錄彊食、進死何傷。是以列舍無次、變星有芒、熒惑回逆、孽星在旁。有賢不用、安得不亡。公曰、可去乎。對曰、可致者可去、不可致者不可去。公曰、寡人爲之若何。對曰、盍去冤聚之獄、使反田矣。散百官之財、施之民矣。振孤寡而敬老人矣。夫若是者、百惡可去。何獨是孽乎。公曰、善。行之三月、而熒惑遷。
- *28 天行有常、不爲堯存、不爲桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶。強本而節用、則天不能貧。養備而動時、則天不能病。修道而不貳、則天不能禍。故水旱不能使之飢、寒暑不能使之疾、妖怪不能使之凶。本荒而用侈、則天不能使之富。養略而動罕、則天不能使之全。倍道而妄行、則天不能使之吉。故水旱未至而飢、寒暑未薄而疾、妖怪未至而凶。受時與治世同、而殃禍與治世異、不可以怨天、其道然也。故明于天人之分、則可謂至人矣。…星墜木鳴、國人皆恐。曰、是何也。曰、無何也、是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也。怪之可也。而畏之非也。夫日月之有蝕、風雨之不時、怪星之覲見、是

無世而不常有之。上明而政平、則是雖并世起、無傷也。上暗而政險、則是雖無一至者、無益也。

*29 荀卿嫉濁世之政、亡國亂君相屬、不遂大道而營於巫祝、信禳祥、…序列著數萬言而卒。

*30 …是故男教不脩、陽事不得、適見於天、日爲之食。婦順不脩、陰事不得、適見於天、月爲之食。是故日食則天子素服、而脩六官之職、蕩天下之陽事。月食則后素服、而脩六官之職、蕩天下之陰事。故天子之與后、猶日之與月、陰之與陽。相須而后成者也。

*31 雩墜地至□復。日作亦入不爲災、公口亦不爲害。なお文中の「雩墜地至□復」の一句は未詳。

*32 鮑叔牙與隰朋曰、羣臣之臯也。昔高宗祭、有雉雊於彝前。詔祖己而問焉曰、是何也。祖己答曰、昔、先君格王、天不見禹、地不生龍、則祈諸鬼神曰、天地罔弃我矣。近臣不諫、遠者不謗、則修諸鄉里。今、此祭之得福者也。請量之以疏趾。既祭之後焉、修先王之法。高宗命傳說量之以祭。既祭、焉命行先王之法、發古慮、行古作。發作者死、弗行者死。不出三年、逃人之附者七百邦。此能從善而去禍者。

*33 この篇は顧頡剛・張西堂らは東周間の作とし、池田末利も「恐らくその通りであろうという」という（全釋漢文大系 11 池田末利著『尚書』 216-217 頁参照）。なお、訓讀も池田譯に依った。また、『史記』殷本紀にも、「帝武丁祭成湯、明日、有飛雉登鼎耳而鳴。武丁懼。祖己曰、「王勿憂、先修政事」。祖己乃訓王曰、「惟天監下、典厥義。降年有永有不永、非天天民、中絶其命。民有不若德、不聽罪、天既附命正厥德、乃曰、「其奈何」。嗚呼。王嗣敬民、罔非天繼、常祀毋禮于弃道」。武丁修政行德、天下咸驩、殷道復興。」とほぼ同文がある。

*34 序 高宗祭成湯。有飛雉升鼎耳而雊。祖己訓諸王。作高宗彤日、高宗之訓。

高宗彤日、越有雉雊。祖己曰、惟先格王正厥事。乃訓于王曰、惟天監下民、典厥義。降年有永有不永。非天天民中絶命。民有不若德不聽罪、天既孚命、正厥德、乃曰、其如台。嗚呼、王司敬民、罔非天胤。典祀無豐于昵。

*35 昔、先君格王、天不見禹、地不生龍、則祈諸鬼神曰、天地罔弃我矣。

*36 量之以祭。既祭、焉命行先王之法、發古慮、行古作。

*37 祈諸鬼神曰、天地罔弃我矣。

*38 鬼神祭祀の重要性を説くものに、上博楚簡『東大王泊旱』がある。元勇準氏はこれについて次のように解説している。

本篇は、楚に発生した旱魃についての、楚簡王と臣下たちの對話である。特に、旱魃の原因と對策について、太宰は、旱魃の原因は楚王が政治をきちんと行わなかったため、帝が刑罰を下したものと、その對策は政治を正しく行うことであると諫言する。…だが本篇で強調している政治とは、あくまでも祭祀のことである。…正しい政治においては、誠心誠意を以て祭祀することが大きな比重を占めていることが、本篇では重要な問題として扱われている。（上海博物館藏戰國楚竹書（四）『東大王泊旱』」訳註（下）【補論】 2006.4.22）

また、島田翔太氏は、「『東大王泊旱』は明らかに巫俗を背景に持つものであり、戰國期における楚の王権と巫俗との結びつきを示している。」（『上博楚簡『東大王泊旱』における「修項」と、中國古代における「ケガレ」の觀念（中国出土資料学会 2007 年度例会報告資料 2007.7.14）、後に改稿して「旱魃の克服と君主の徳—上博楚簡『東大王泊旱』より—」（『中国出土資料研究』第 12 號 2008.3.31）として発表。）と解釈しているのも参照されよう。

*39 天地不仁、以萬物爲芻狗。聖人不仁、以百姓爲芻狗。

*40 天道無親、常與善人。

- *41 張正明『楚文化史』（上海人民出版社 1987）112-120 頁にも同様な解説が見られる。
- *42 隰朋與鮑叔牙皆拜、起而言曰、公身爲亡道、雍孟華子、以馳於郟市、驅逐畋弋、無期度。或以豎刁與易牙爲相。二人也朋黨、羣獸要朋、取與厭公、覺而憐之。不以邦家爲事。縱公之所欲。□民獵樂、篤歡附貪、疲弊齊邦、日盛于縱、弗顧前後。百姓皆怨悁、然將亡、公弗詰□。臣雖欲諫、或不得見。公固弗察。人之性三、食色疾。今豎刁匹夫而欲知萬乘之邦而遺君。其爲災也深矣。易牙刁之與者而食人、其爲不仁厚矣。公弗圖、必害公身。
- *43 子曰、晉文公譎而不正、齊桓公正而不譎。
- *44 子路曰、桓公殺公子糾。召忽死之、管仲不死。曰未仁乎。子曰、桓公九合諸侯、不以兵車、管仲之力也。如其仁、如其仁。
- *45 五霸、桓公爲盛。葵丘之會、諸侯束牲載書而不歃血。初命曰、誅不孝、無易樹子。無以妾爲妻。再命曰、尊賢育才、以彰有德。三命曰、敬老慈幼、無忘賓旅。四命曰、士無世官、官事無攝、取士必得、無專殺大夫。五命曰、無曲防、無遏糴、無有封而不告。曰、凡我同盟之人、既盟之後、言歸于好。今之諸侯、皆犯此五禁。…
- *46 齊桓、五伯之盛者也。前事則殺兄而爭國、內行則姑姊妹之不嫁者七人、閨門之內、般樂奢汰、以齊之分奉之而不足、外事則詐邾襲莒、并國三十五、其事行也若是其險汗淫汰也。彼固曷足稱乎大君子之門哉。若是而不亡、乃霸、何也。曰、於乎。夫齊桓公有天下之大節焉、夫孰能亡之。倏然見管仲之能足以託國也、是天下之大知也。安忘其怒、出忘其讎、遂立爲仲父、是天下之大決也。立以爲仲父、而貴戚莫之敢妒也、與之高・國之位、而本朝之臣莫之敢惡也、與之書社三百、而富人莫之敢距也、貴賤長少、秩秩焉、莫不從桓公而貴敬之、是天下之大節也。…
- *47 卑者五伯、齊桓公閨門之內、縣樂奢泰、游玩之脩、於天下不見謂脩、然九合諸侯、一匡天下、爲五伯長、是亦無他故焉。知一政於管仲也。是君人者之要守也。知者易爲之興力、而功名綦大。…
- *48 景公問于晏子曰、昔吾先君桓公、善飲酒窮樂、食味方丈、好色無別。辟若此、何以能率諸侯以朝天子乎。晏子對曰、昔吾先君桓公、變俗以政、下賢以身。管仲、君之賊者也、知其能足以安國濟功。故迎之于魯郊、自御、禮之于廟。…先君見賢不留、使能不怠。是以內政則民懷之、征伐則諸侯畏之。今君聞先君之過、而不能明其大節。桓公之霸也、君奚疑焉。
- *49 昔吾先君桓公、用管仲而霸、嬖乎豎刁而滅。…
- *50 拙著前掲書第一部第三章「齊地兵法思想の漢代への影響——『淮南子』兵略訓を中心に——」並びに同書第三部第四章「今本『老子』の形成と管子學派」において齊地と楚地の思想交渉の密であったことを論じたが、この時は専ら傳世文獻にのみ依拠した考察であった。