

清華簡『命訓』の思想と成立について

谷中 信一

はじめに

清華簡『命訓』（以下、『命訓』と略稱する。）は、『逸周書』命訓篇（以下、命訓篇と略稱する。）とほぼ同一内容であることからそのように名付けられた。従って本稿では、清華簡『命訓』の思想と成立について考察するに当たり、命訓篇との関係に着目しつつ進めていくこととする。なお、命訓篇については、既に「『逸周書』研究」(一)「一初三篇の成立と思想についての一考察一」として、『逸周書』冒頭に置かれる度訓・命訓・常訓の三篇を一聯の篇と見てその思想と成立について考察したことがあるので、その際に得た結論をここでも援用しつつ、本論考を進めていくこととする。なお、現時点では清華簡に含まれていたのは『命訓』のみで度訓篇・常訓篇に相当する文献が含まれているとの報告はなく、本来ひとまとまりの述作と考えられるにもかかわらずその一部分だけがなぜ清華簡に含まれることとなったかは未詳である。

第一節 『命訓』の構成

命訓篇と全く同一である。すなわち先ず第一に、三章構成を取っていること¹。もっとも全篇に亘って政治論で一貫していることから首尾一貫した篇として見ることもできる。

具體的には、本篇を貫く思想的特色は「天」の概念を中心に据えた政治思想にあると言い得るが、以下に述べるように、第一章部分では主に「天命」思想が説かれ、第二章部分では「天道」と「人道」が對比されながらその相關関係の中で、必ずしも「天道」を主題とせずむしろ「人道」に基づく政治の要諦が説かれ、第三章部分では「天」が壓倒的存在として「人」に對して支配的に振る舞っているように、「明王」が「民」に對して「天」のごとき存在として統治しなければならないことを、具體的にいくつか項目を列挙しながら論じていく²。この場合、「明王」は「民」に對しては壓倒的な存在であるとしつつも、民に受け入れられるような政治に努めなければならないとしている點に特色がある。

「天」の在り方についての認識が常に政治上の君主の在り方と類比的に捉えられていると言え、ここには人は天に無條件に従わねばならないのと同様に、民は君命には無條件に従わねばならない、若しくは従わせるべきであるとの主張が窺え、かつそれが命訓と命名された根據にもなっていると思われる。次節以降この點について詳しく分析考察していく。

第二節 明王と天命

第一章部分では、冒頭に

□ (天) 生民而成大命 = (命。命) 司惠 (德)、正以禍 (禍) 福。

(天民を生じて大命を成す。司德に命じて、正すに禍福を以てす。)³

とあり、第三章部分冒頭にも、

天古 (故) 邵 (昭) 命以命力之曰、大命殲 (世) 罰、少 (小) 命 = (命命) 身。

¹ 『出土文獻と秦楚文化』第9號(2016年3月刊)の「清華簡『命訓』譯注」において分析考察したので、そちらを参照されたい。

² ここで、『命訓』を3つの章に分けたのは筆者の見解に基づくものである。このことについては前掲注1に挙げた拙論「清華簡『命訓』譯注」を参照。

³ 清華簡『命訓』からの引用文はすべて、注(1)で紹介した「清華簡『命訓』譯注」に據っている。本稿ではなぜそのように釋讀したかなどの理由は一々記していないので、この點については必要に応じて上記譯注を参照されたい。

(天故^{もとよ}り命を昭らかにして以て之に命じて曰く、「大命は罰^{よよ}を世にし、小命は身に命ず」と。)

とあり、これをいわゆる天命思想として読み取ることが可能であろう。天命思想と言えばその由來は古く殷周交代期における周王朝受命説を直ちに想起させるのである。それゆえそうした點を踏まえてであろう、早く林泰輔は「逸周書考」⁴において、「度訓命訓常訓の三解は序に文王の作となせども、本文には據る所なし、直ちに文王の事となすこと能わずと雖も、また必ず西周の文なるべし」と推定して、商誓、度邑、作雒、皇門、祭公、職分、芮良夫の諸篇と並んで、「この十篇は實に『逸周書』中の最貴重すべきものなり」と結論づけている⁵。

しかし命訓篇は、『命訓』も同様であるが、これに續けて、

立明王以訓之曰、「大命有常、小命日成」。

(明王を立てて以て之に訓^{おし}えて曰く、「大命は常有り、小命は日に成る」と。)

と記して、この天命を受けた王が「明王」の名で呼ばれている點を見逃すことはできない。なぜならこの「明王」という用語はむしろ戦國期の諸子の文獻に集中的に見えていることが確認されるからである⁶。

⁴ 同氏著『支那上代之研究』300-301頁(新光社1927)

⁵ 林泰輔がここに擧げる諸篇の内、清華簡に含まれていたのは命訓の他、皇門、祭公の二つの篇であった。この二篇については後考を待ちたい。

⁶ 『荀子』に「三者、明王之所以謹擇也、而仁人之所以務白也」(王霸篇)など、5例を数えることができる。『韓非子』では、「明王不舉不參之事、不食非常之食。遠聽而近視、以審内外之失、省同異之言、以知朋黨之分。偶參伍之驗、以責陳言之實、執後以應前、按法以治衆、衆端以參觀。(明王は不參の事を擧げず、非常の食を食らわず。遠く聽き近く視て、以て内外の失を審らかにし、同異の言を省き、以て朋黨の分を知る。參伍の驗を偶して、以て陳言の實を責め、後を執りて以て前に應じ、法を按じて以て衆を治め、衆端以て參觀す。)(備内)とあり、また五蠹篇にも「夫明王治國之政、使其商工游食之民少而名卑、以寡舍本務而趨末作(夫れ明王之治國の政は、其の商工游食の民を少きて名を卑しくし、以て本務を捨てて末作に趨るを寡なからしむ)」とあって、韓非の目指す王者を「明王」と稱している。一方説疑篇で舜・禹・湯・武王の4人の名を「古之所謂聖君明王者」と稱していたり、忠孝篇で「明王賢臣而弗易也(明王賢臣にして而も易えざるなり)」とあるものの、その少し前に「名君」「賢臣」の語が二度繰り返されているところからみて、ここの「明王」は「明君」に作っていたことも考えられるが、ひとまず6例を数えることができる。なお、先秦の文獻で『明王』の用例を最も多く見いだせるのは『管子』で21例を数える。次いで多いのは『逸周書』の13例で、成開篇に1例見える他は、12例すべてが度訓・命訓・常訓に集中して見えている。このことから、度・命・常3訓の論説が「明王」

例えば『管子』重令篇に、

明王能勝其攻。故不益於三者。而自有國正天下。亂王不能勝其攻。故亦不損於三者、而自有天下而亡。三器者何也。曰。號令也。斧鉞也。祿賞也。

(明王能く其の攻に勝つ。故に三者を益さずして而も自ら國を有ち天下を正す。亂王は其の攻に勝つこと能わず。故に亦た三者を損らさずして而も自ら天下を^{たも}有ちて亡ぶ。三器とは何ぞや。曰く、號令なり、斧鉞なり、祿賞なり。)

と、「明王」が「号令」「斧鉞」「祿賞」の「三器」によって國家を統治し天下を正していると言うのは、あたかも『命訓』に、

夫天 \perp 道三、人道三。天又(有)命、又(有)福、又(有)禍(禍)一。
人又(有)佻(恥)、又(有)市冒(冕)、又(有)鉞戍(斧鉞)。以人之佻(恥)尚(當)天之命 \perp 、以 \perp 其市冒(冕)尚(當)天之福 \perp 、以 \perp 其鉞戍(斧鉞)尚(當)天之禍(禍) \perp ⁷。

(夫れ天道は三、人道は三。天に命有り、福有り、禍有り。人に恥有り、市^{ふつべん}冕有り、斧^{ふえつ}鉞有り。人の恥を以て天の命に當て、其の市冕を以て天の福に當て、其の斧鉞を以て天の禍に當つ。)

とあるのと全く同様である。なぜなら一讀して明らかな如く、いずれも「明王」が命令(「命」「号令」は同意義)・處罰(「斧鉞」は兩文共通)と褒賞(「市冕」「祿賞」は同意義)によって統治しているとしているからである。これは偶然ではあり得ず、いずれもいわゆる天人思想の枠組みの中で構想された特色ある思想表現と見るべきである。

を軸に展開していることがわかるであろう。この他、『尚書』には3例見えるがすべて偽古文(説命、旅獒、周官)、『毛詩』に3例、『禮記』に5例、『左傳』に3例、『孝經』に3例見えている。

⁷ 原簡に記されている2種類の符號はいずれも句讀點と見なすことができるのであるが、「天」字と「道」字の間にあるL型の符號は何を意味する符號であるか未詳。文脈から判断すれば、少なくとも句讀點として扱うことはできない。

第三節 「恥」と「醜」について⁸

本節では、『命訓』で「恥」に釋讀されている「𠄎」字を、命訓篇では「醜」に作っていることについて考察していくことにする⁹。

まず『命訓』における「𠄎（恥）」の用例であるが、以下に見るように決して少なくない。

・夫民生而**𠄎**（恥）不明。𠄎（上）以明之、能亡（無）**𠄎**（恥）**虐**（乎）。如又（有）**𠄎**（恥）而互（恆）行、則斥（度）至于亟 \perp 。

（夫れ民生れて**𠄎**（恥）明らかならず。上以て之を明らかにすれば、能く**𠄎**（恥）無からんか。如し**𠄎**（恥）有りて恆に行えば、則ち度極に至る。）

・夫天道三、人道三。天又（有）命、又（有）福、又（有）禍（禍）。人又（有）**𠄎**（恥）、又（有）市冒（冕）、又（有）鉞戍（斧鉞）。

（夫れ天道は三、人道は三。天に命有り、福有り、禍有り。人に（恥）有り、市冕^{ふつべん}有り、斧鉞^{ふえつ}有り。）

・以人之**𠄎**（恥）尚（當）天之命 \perp 、以𠄎（其）市冒（冕）尚（當）天之福 \perp 、以𠄎（其）鉞戍（斧鉞）尚（當）天之禍（禍） \perp 。

（人の**𠄎**（恥）を以て天の命に當て、其の市冕を以て天の福に當て、其の斧鉞を以て天の禍に當つ。）

・亟（極）**𠄎**（恥）則民 = ~~𠄎~~ = （民叛、民叛）則瘍 = 人 = （傷人、傷人）則不**𠄎**（義）。

（**𠄎**（恥）を極むれば則ち民^{そむ}積き、民^{そむ}積けば則ち人を傷^{そこな}う。人を傷えば則ち義ならず。）

・福莫大於行〔義〕 \perp 、禍（禍）莫大於**淫**（淫）祭 \perp 。**𠄎**（恥）莫大於

⁸ 本論文末尾の附論を参照されたい。

⁹ 原釋が「𠄎」に隸定した後、これを「恥」に訓んでいる。ところが、この字は『爾雅』・『説文』にも見えており、前者は「貳」の意味であるとし、後者は「飲」の意味であるとしている。このようなことから諸橋大漢和辞典などでは「たすけ、そひ、ならぶ」などの意に譯している。にもかかわらず原釋者が該字を「恥」に釋したのは、『逸周書』命訓篇が該字を「醜」に作っており、かつ「醜」には「恥」の意味があるとされていることからする推論に基づくものに他ならない。

瘍（傷）人^L。賞莫大於壤^L、罰莫大於多^{みだ}虞（詐）。

（福は（義を）行うより大なるは莫く¹⁰、禍は淫りに祭るより大なるは莫く、**佥**（恥）は人を傷つくるより大なるは莫く、賞は讓るより大なるは莫く、罰は詐^{いつわり}多きより大なるは莫し。）

上引『命訓』中の「**佥**（恥）」を、命訓篇はすべて例外なく「醜」に作っている。とすれば當然「**佥**（恥）」字と「醜」字は同じ意味でなければならぬであろう。確かに、『莊子』齊物論篇釋文に「醜、慚也。愧也。」とあり、『呂氏春秋』慎人篇注に「醜、或作恥。恥、辱也。」とあるのによれば、「**佥**」字を「恥」に釋すことは何ら問題ないかのようであり、従って命訓篇の「醜」字はすべて『命訓』の「恥」の意で解釋せねばならないこととなる¹¹。

ところがここに問題がある。従来、命訓篇における「醜」字については様々な解釋が採られ、陳逢衡『逸周書補注』が該字を清華簡釋讀者同様「恥」の意に解しているのはむしろ例外的と言ってよく、例えば潘振『周書解義』¹²はこれを「惡」の意に、朱右曾『逸周書集訓校釋』や唐大沛『逸周書分編句釋』・孫詒讓『周書斟補』・劉師培『周書補正』などは皆「類」の意に解してきた。彼らが「醜」字を共通して「類」に釋するにしても、その「類」をどのように解するかで見解が分かれていた。すなわち唐大沛はこの「類」は「善と惡の類」の意であると言い、孫詒讓は「極醜」の語を「貴賤無等」と解釋していることから「醜」字を「身分としての貴賤の類」の意に解していたと

¹⁰ 福莫大於行義：原簡は「福莫大於行」。これでは意味をなさないので『逸周書』により「義」字を補って釋した。

¹¹ 今、『命訓』の原釋を見るとその注に次のようにある。

今本作「夫民生而醜不明、無以明之、能無醜乎。若有醜而競行不醜、則度至于極」。與簡文相比、簡文之「**佥**」字、今本作「醜」、簡文之「上」字、今本作「無」、簡文之「亡」字、今本作「無」、簡文之「如」字、今本作「若」、簡文之「恆行」、今本作「競行不醜」。「**佥**」即「恥」字、與「醜」字義通。《逸周書·常訓》「明王自血氣耳目之習以明之醜、醜明乃樂義、樂義乃至上、上賢而不窮。」《程典》「無醜、輕其行。」《文政》還載有「九醜」、「思勇醜忘、思意醜變、思治醜亂、思固醜轉、思信醜姦、思讓醜殘、思行醜頑、思仁醜豐。」今本之「無」字係「上」字之誤、指前文所說的「明王」。恆、《論語·子路》集注「常久也。」

『逸周書』中における「醜」字の用例は、命訓の8例の他、度訓に2例、常訓に5例、文酌・大武・程典に各1例、大開武に2例、武穆に1例、大匡に9例、文政に12例、諡法に2例、本典に2例、官人に1例、祭公に1例など、その用例数が多い。『逸周書』中の「醜」字については本論文の附論で詳細に考察したい。

¹² 未見。黄懷信・張懋容・田旭東撰『逸周書彙校集注』（上海古籍出版社1995）による。

見てよく、劉師培は「案朱釋訓醜爲類、其說近是。醜與等對文、群分爲等」と解説する。これら諸家の説をかれこれ考え合わせてみれば、「醜」字が人々が貴賤などの身分によって類別されていることを意味する「類」字に通じるとの解釈にさして問題は無いと見てよい。

さらにこの「醜」字については、命訓篇の他に大匡篇・文政篇などにも見えており、『逸周書』において特異な用字例として知られている。つまりそもそもこれを単純に「恥」の意で解することに早くから疑義が呈されてきていたのである。かつて拙論「『逸周書』の思想と成立について—齊學術の一側面の考察—」(『日本中國學會報』第38集1986)において、「醜」字が「類」の意に解し得るのはそれが齊地の方言だからであるとする點に注目したのは、そうした先行學説を踏まえてのことであった。従って、傳世文獻である『逸周書』命訓篇における「醜」字を出土文獻『命訓』を根據に「恥」に修改してよいとは言えないばかりか、むしろ『命訓』がこれを「𠄎(恥)」字に作っていることこそ問題にすべきであろう。

そこで、改めて『命訓』の「恥」をめぐる言説を確認しておきたい。「恥」の語が見えるのは二章と三章上段部分である。

ここでは先ず「天」と「王」が對比される。そうして「天」が「人」に下すものとして「命」「禍」「福」の三つが列擧される。それと同様に「王」が「人」に下すものとして列擧されるのが「恥」・「斧鉞」(=處罰)・「紉(市)冕」(=褒賞)の三つなのである。そうすると「天」の「命」が「王」の「恥」に、「天」の「禍」が「王」の「斧鉞」に、「天」の「福」が「王」の「紉(市)冕」にそれぞれ對應していることが直ちに見て取れよう。ところがこれらの中で最も解し難いのが「恥」と「命」の對應關係である。どう考えてみても、「恥」と「命」とが一對の關係に位置づけられて同次元で語られるべき概念とは思えないからである。

さて、「天」の「命」には、『命訓』によれば、「大命」と「小命」とがあり、「人」は、「王」も含めてそれらからは一切免れることができないとされている。とすれば「王」の「恥」というのも同様に解されねばならないこととなる。つまり、「人」が「天」から個別に賦與され、かつ何人といえども拒むことができないのが「命」であるように、「恥」も「王」から「民」に個別に

賦與され、かつそれを「民」は決して拒むことのできないものとして解されねばなるまい。

しかも、この「命」は「禍」「福」といった價値的な概念とは異なり、それ自體は「禍」でも「福」でもなく、ただ將來的にはそうした「禍」「福」に繋がりうる道筋をなすものであり、その意味ではいわば價値中立的な性質を持つ概念に他ならない。

そこで改めて「恥」と「醜」を比較してみたいのであるが、「恥」は『説文』に「恥、辱也」とあり、『書經』説命下に「其心愧恥、若撻于市（其の心の愧恥なること、市において撻^{むちう}たるるが若し）」とあるように、全く否定的な意味であることが明らかである。『論語』爲政篇にも「有恥且格（恥有りて且つ^{ただ}格し）」とあるように、「恥」の語には人にとって反價値的な心理作用としての意味が込められていると見てよい。

褒賞が名譽であり、處刑が恥辱であると考えれば、「斧鉞」こそは「恥（＝恥辱）」に相當するであろう。しかるに『命訓』がこれとは別に「恥」を擧げるのでは、内容が重複することとなり適當ではない。あまつさえ、これが天道の「命」と對應しているとは思えない。「命」とは、人が拒絶することも背反することもできず、ただ受容する他ない、いわば生存する上での所與の條件だからである。とすれば、やはりこれを「恥」と釋讀することは一考を要するであろう。

一方の「醜」であるが、これを醜惡の意味に解するならば、やはり「天道」の「命」と對應しない。「命」が醜惡なものではあり得ないからである。このように考えると、「醜」が先學らによって「類」の意味に釋されてきた理由が首肯できる。だがこの場合の「類」を、かつて私は唐大沛説に従って「善惡のけじめ」と解釋したのであるが、むしろこれを孫詒讓説の如くに「人の類」、すなわち王侯士大夫から庶人に至るまでの貴賤尊卑の階層身分の類別の意味に解した方がより適切であるように思われる。つまりこれこそ「天」の「命」と同様に、すべての「人」が「明王」から與えられた拒絶することも背反することもできない所與の條件として受容しなければならない身分（＝類）ということになるからである。言い換えれば身分（＝「類」）というのは、これを離れることができずただ受け入れるほかないという思想なのである。これ

に續いて賞罰が論じられていることもこの理解を助けるであろう。賞罰も身分と無関係に下されるものではないからである。

このように考えると、元來は命訓篇の如く「醜」に作っていたのであるが、『命訓』の抄寫者はこれが「類」という意味で用いられていることを知らず、一般的な意味である「醜惡」の意に解した上で、原釋に據れば「恥」字に隸定し得るとされる「𠄎」に書き換えてしまった可能性が考えられる。つまり『命訓』の抄寫者は、「醜」が齊地の方言で「類」を意味することを知らなかったのである¹³。

このように分析してみると、『逸周書』命訓篇よりも清華簡『命訓』の方が先行していて、『命訓』中の「恥」字を、『逸周書』述作者は、命訓篇のみならず度訓篇、常訓篇など一齊に該字を「醜」字に書き換えたなどということは全く考え難いと言わざるを得ない。むしろ出土文獻としての『命訓』よりも傳世文獻としての『逸周書』の方が先行していたと推定しなければならぬであろう。

第四節 「牧民」の語から見たその思想背景

第三章上段に、

是故明王奉此六者、以牧萬民、民用不失。

(是の故に明王は此の六つの者を奉じて、以て萬民を^{やしな}牧い、民用失われず。)

とある一節に「萬民を牧う」とあるが、これを「牧民」思想と呼ぶことができる。なぜなら、この「牧民」概念は、「治民」「治國」などと違って先秦の文獻に廣く見られるものではなく、獨特の政治概念であると言わなくてはならないからである。なぜなら「牧」とは本來「やしなう」の意味であり、「牧畜」のように羊や馬などの家畜を養う場合に用いられる語であるのだが、それとさして變わらぬ意味で「牧民」の語が用いられているからである。すな

¹³ところで、齊地では「類」字そのものは法・規範の意味に用いられていたらしいことが、『荀子』中の「類」の用例から知ることができる。つまり齊地では「類」の意味で「類」字は使えなかったのであろう。このように戦國時代の用字には地域差があったことを知るのである。附論参照。

わち民を家畜同様に扱うという實に驚くべき發想がこの語には反映している
と見ることができる。その意味ではこの「牧民」の語は極めて特殊な概念な
のであり、そうしてこの「牧民」の語を最も多用したのが齊地の思想の集大成
とも言える『管子』だったのである。しかもその經篇冒頭に置かれている
のが牧民篇なのであるから、『管子』の政治思想の根幹をなす概念であったと
言っても過言ではない¹⁴。

この『管子』に見える牧民觀念については、既に十分整理された見解が、
金谷治著『管子の研究』（岩波書店 1987）に見えているのでそれを以下に引い
ておこう。

牧民篇第一は、民を牧するという篇名どおり、民を治める政治のあり方
を述べるものである。篇名は初めの「およそ民を有し民を牧する者は」
という句から採ったものであろうが、この「牧民」という言葉にはやや
特色が感じられる。『管子』の書中では、このあと「經言」の權修篇・「外
言」の法法篇・「内言」の問篇の他、輕重甲篇に至るまで、たびたび見え
ているが、先秦の他の書物ではそれほど頻繁に見えることばではない。
儒家や道家の資料に見えないだけでなく、法家でも『韓非子』に一見（外
儲説右上篇）で、「牧天下」（大體篇）、「牧臣下」（説疑篇）を合わせても三
見するだけ、『商君書』では見えず、ほかに『國語』では魯語上篇に一見
するといった状況である。一般にはもちろん「治民」ということばが使
われる。牧の字はもともと牛を追うかたちであろうから、「治民」の治と
同じに使われるのは牧畜の意味からの轉義であろう。そして、この篇の
作者がもしことさらにそうしたことばを使ったものだとすれば、その政
治思想にも特別な意味があったとしなければならない。（69-70 頁）

金谷氏は『管子』牧民篇の特色が、「政治には經濟が重要である」としてい
ること、そして「經濟の重視は道義性の振興と關係づけられている」との二

¹⁴ 齊地においては古來牧畜が盛んであったことが知られている。齊地は古來萊夷の土地であった
ことから、傳統的に牧畜が盛んであった。『尚書』禹貢に「萊夷作牧」とあり、『漢書』地理志上
の「萊夷作牧」とある箇所師古注にも「萊山の夷、地宜牧畜」とあるのが参照される。この
ような傳統が齊地において「牧民」という獨特の政治概念を生む背景となっていたと思われる。
拙著『齊地の思想文化の展開と古代中國の形成』第一篇第二章「太公望の齊國封建」参照。

點に求められるとしている。(金谷前掲書 70 頁)

このように見ていくと、『命訓』において「牧萬民」の語が見えることはその成立と思想を解明する上で見逃すわけにはいかないだろう。

それでは、『命訓』では「牧萬民」の語がどのような文脈で用いられているであろうか。該當箇所を以下に引用しながらこの點を考えていく。

天古(故) 邵(昭) 命以命力之曰、大命殛(世) 罰、少(小) 命=(命命) 身。福莫大於行〔義〕⁻、禍(禍) 莫大於淫(淫) 祭^L。佻(恥) 莫大於瘍(傷) 人^L。賞莫大於壤^L、罰莫大於多^虞(詐)。是古(故) 明王奉此六者、以牧^萬 民=甬(民用、民用) 不^達(失)。

(天^{もとよ}故り命を昭らかにして以て之に命じて曰く、「大命は罰を世^{よよ}にし、小命は身に命ず」と。福は(義を) 行うより大なるは莫く¹⁵、禍は淫^{みだ}りに祭るより大なるは莫く、恥は人を傷つくるより大なるは莫く、賞は讓るより大なるは莫く、罰は詐^{いつわり}多きより大なるは莫し。是の故に明王は此の六つの者を奉じて、以て萬民を^{やしな}牧い、民用¹⁶ 失われず。)

ここでまず「天命」思想が述べられるとしてよいだろう。明王が天命を奉じて禍と福・賞と罰・命と恥の六者を用いて民を牧するとは、要するに、明王の賞罰による政治は民の道義性の自覺を促し、かつそれによって円滑な統治が實現し、ひいては民の經濟生活も破綻すること無く營まれることを言うものと解することができ、先の金谷氏が分析する『管子』牧民篇の主意との共通性をここに讀み取ることは困難ではない。

さらに『命訓』第一章部分に、

夫民生而樂生^穀(穀)、^走(上) 以^穀(穀)、之能母(母) 懼(勸) 虐(乎)。女(如) 懼(勸) 以忠^託(信)、則度至于極。

(夫れ民生れて生きて穀するを楽しむ。上以て之を穀すれば、能く勸むること母からんか。如し勸むるに忠信を以てすれば、則ち度極に至る。)¹⁷

¹⁵ 福莫大於行義：原簡は「福莫大於行」。これでは意味をなさないので命訓篇により「義」字を補って釋した。

¹⁶ 民用：『國語』周語中「以備百姓兆民之用」の注に「用、財用也」とあるのによれば、民の生活物資などを意味するのであろう。

¹⁷ 命訓篇は當該箇所に「信」字無く、「忠」字のみ。「忠」と「信」、いずれも偽りのないまことの心の意で、意味上の差異は大きくない。

と、「民」の性向について論じられているところに注意したい。意味は凡そ次の通りであろう。

そもそも民は生まれつき生きることを楽しむ。だから彼らを養ってやらなければ、何ごとも勧誘することができない。もし彼らをまごころへと勧誘するならば、(天の命を承けて明王が定めた) 法度は至善に極まる。

「民に忠信ある振る舞いへと勧誘する」とは、民は生まれつき生きること食べることを楽しみとしているだけで、忠信などの道義的観念は持ち合わせていないから、彼らに忠信(まごころ、信頼)といった倫理的徳目を教え諭してやらねばならず、そうしてこそ明王の定めた法度は十全に機能するという意味になる。これがすなわち「牧民」という場合の「民」の實體なのである。「民」とは、孟子が考えるように先天的に道徳的価値を備えている性善なる存在ではないのである。ここにも『管子』の牧民思想との一致を見ることができる。

第五節 「權」と「法」と「中」を軸とする政治思想

第三章部分の中段及び下段において、12個の概念が列挙される。すなわち「權」「中」「罰」「賞」「事」「政」「藝」「禮」「樂」「哀」「均」「惠」である。特にここで留意すべきは冒頭に掲げられる「權」と「中」の2語であろう。『孟子』盡心篇の「執中無權、猶執一也(中を執りて^{はか}權ること無きは、猶お執一のごとし)」との關聯が直ちに想起されるからである。孟子は、「中」を執るだけで「權」が伴わなければ「中」の価値はなくなる、少なくとも減少すると述べているのであるが、そこにはここと類似の發想が見られると言ってよいであろう。『命訓』でも「中」には「權」が不可欠であることを述べているからである¹⁸。

¹⁸『逸周書』研究(一)―初三篇の成立と思想についての考察―(早稲田大學高等學院研究年誌第二十八號1984)の第三節において「法と權について」と題して考察したことがある。それは以下のようなものである。

君主にとって自己の中正は必須のことであるが、それも國法に勝るほどのものではなく、また固定的な法は君主の時に應じた適切な判斷すなわち權に勝るものではない。そうして權を知っていてこそ政治の微妙をも知り、終始をも全うできるとの説き方には、中・法・權の意義がそ

しかし、ここにもう一つ大きな問題がある。それは「法」の概念も加わって、「權」と「法」が對比的に論じられていることである。孟子においては、「權」は「經」に従屬して論じられていたのである。すなわち孟子において何よりも従うべきは「經」であり、對して最も忌み嫌ったのが「權」であったといってもよいのである。そのことは淳于髡との論争から十分に読み取れよう¹⁹。つまり、孟子は經治主義を説いたのに對して淳于髡は權治主義を説いたとすることができる。

ところで『命訓』では常の規範としての「法」の上位に臨機の判断としての「權」が置かれていることは明らかであり、してみると『命訓』の思想傾向を考察する上で重要なのは『孟子』に見える「權」をめぐる議論ではなく、むしろ淳于髡や『管子』の思想ではないかということになる。『管子』には、「事督乎法、法出乎權、權出乎道（事は法に^{ただ}督され、法は權より出で、權は道より出づ）」（心術上篇）とあるからである。ここでは、「道」が最上位におかれては居るものの、「法」よりも「權」が上位に置かれていることは疑いない。つまり、法治主義よりも權治主義が上位に置かれているのである。

そこで改めて『命訓』の以下の箇所を参照してみたい。

以中從忠則尚（賞）＝（賞、賞）不朮（必）中、以耑（權）從^法則不行＝（行、行）不必^法＝（法、法）以智耑（權）＝（權、權）以智（知）微（微）＝（微、微）以智（知）^始＝（始、始）以智（知）又（終）^レ

（中を以て忠に従えば則ち賞するも、賞必ずしも^{あた}中らず。權を以て法に従えば則ち行われざるも、行必ずしも法ならず。法以て權を知り、權以て微を知り、微以て^{はじめ}始を知り、始以て^{おわり}終を知る。）

この一節の意味はおおよそ以下の通りであろう。

中庸によって忠實に振る舞えば褒賞が與えられるが、その褒賞は必ずしも適切とは限らない。つまり、中庸がいつも褒賞の基準になるとは限ら

れぞれ評價されながら、しかも段階的に評價が高められていくのがわかる。

¹⁹ 拙著『齊地の思想文化の展開と古代中國の形成』第二篇第二部第一章「權」と應變思想（原載「權と應變思想—『淮南子』汜論訓の思想をめぐって—」（早稲田大學大學院文學研究科紀要別冊第五集 1979）参照。

ないのである。臨機の判断としての権を常の規範としての法に従わせるならば適時適切な政治が実行されなくなってしまう、適時適切な政治の実行は必ずしも常の規範としての法によらねばならぬものではない。つまり、法がいつも判断の據り所になるとは限らない。常の規範としての法を前提として臨機の判断としての権があることを知り、臨機の判断としての権があるからこそ物事の^{かす}微かな兆しを知らねばならず、物事の微かな兆しを知るからこそ物事の始まりを知ることができ、物事の始まりを知ることができてこそ終わりを知ることができる。

ここでかつて命訓篇のこの箇所を取り上げて論じたことがあるので、それをここに引いておこう。まずそのときの命訓篇の当該箇所の解釈は以下の通りで、『命訓』のそれとほぼ変わらない。

明君たる者民に臨むに當っては、中正な立場に立たねばならぬ。明君たる者政治を行なうに當っては権を驅使しなければならぬ。その権は既存の國法に反する場合がある。またその中^{ちゆう}は主觀的或いは機械的の中であってはならぬ。もしも、國法に依るよりもただ君主の中正さのみで民を賞しようとするれば、その思賞は必ずしも中正を得たものとはならなくなる。もしも時に應じてその宜しきを^{はか}権りつつ政治を行なおうとするよりも國法ばかりによって政治を行なおうとするれば、必ずしも己の権を充分認識していないことになる。明君にとり最も重要なのは権である。権によってこそ事柄の微妙さを認識しうるし、その微妙さを認識できてこそ物事の始まりを認知でき、そうできてこそ終わりを完うできるのである²⁰。

とした上で、こうした政治上の「中」を重視する立場は何も儒家にのみ限られるわけではない。『管子』には、「中」の用例は……多く見出すことができるのである。

(イ) 發善必審於密、執威必明於中^{ちゆう}（善を發するには必ず密に審らかにし、威を執るには必ず中に明らかにす）（幼官）

(ロ) 夫民必知義、然後中正^{ちゆうせい}、中正然後和調（夫れ民必ず義を知りて、然

²⁰ 前掲注 18 に示した拙論よりそのまま引用した。

る後に中正、中正にして然る後に和調す) (五輔)

(ハ) 八者 (上・下・貴・賤・長・幼・貧・富を指す) 各得其義、則爲人君者中正而無私 (八者各のおの其の義を得れば、則り人君爲る者は中正にして無私なり) (同右)

(ニ) 中正者治之本也。……中正以畜愼也 (中正なる者は治の本なり。……中正にして以て愼しみを畜ふなり) (宙合)

(ホ) 聖人精徳立中以生正、明正以治國。故正者、所以止過而逮不及也。過與不及也、皆非正也。非正則傷國一也。……仁而不法傷正、……法之侵也、生於不正。(聖人徳を精しくし中を立てて以て正を生じ、正を明らかにして以て國を治む。故に正は、過ぎたるを止め及ばざるを逮^{およ}ばす所以なり。過ぎたると及ばざるは、皆正に非ざるなり。正に非ざれば則ち國を傷^{やぶ}ること一なり。……仁なれども不法なれば正を傷り、……法の侵さるるや、不正より生ず。) (法法)

(ヘ) 故曰、有中。孰能得夫中之衷乎。(故に曰く、中有り、と。孰か能く夫の中の衷を得んや。) (白心)

(ト) ……中和愼敬、能日新乎 (……中和にして愼敬すれば、能く日々に新しからんか) (正)

(チ) ……故立身於中 (……故に身を中に立つる) (禁職)

(リ) 凡言與行思中以爲紀。古之將興者、必由此始 (凡そ言と行とは中を思ひて以て紀と爲す。古の將に興らんとする者は、必ず此れ由り始まる) (弟子職)

右の各文はいずれも君主が公正中立であるべきことを説いている。『管子』における中が、まず過不及なき中であることは儒家のそれと同じであり ((ホ))、君主が中正であってこそ法が正しく行なわれると言い ((ホ) (イ))、そうして中が治世の根本であり ((ニ))、原点である ((リ)) ことを言う。このように『管子』では、「中」の意義を處世上の倫理的徳目としてよりも。政治上の要諦として説いていることに注意されるのである。命訓でも「中」を言うのはやはり政治上のこととしてであるので、ここに。両者が共通していることは明らかである。²¹

このようなことから「中」が『管子』における實踐規範であったことはま

ちがないところである。この點は町田三郎氏が夙に指摘しているところでもある²²。

『命訓』においても「中」を政治上のことと述べているので、ここに明らかに兩者の共通性を見て取ることができる。

以上のように、君主にとって自己の中正は必須のことであるが。それも國法に優るほどのものではなく、また固定的な「法」は君主の時に應じた適切な判断すなわち「權」に優るものではない。そうして「權」を正確に行使するためには政治状況の微妙な趨勢を正確に洞察することによって、その始めから終わりまでを完遂できるとの説き方には、「中」・「法」・「權」の意義がそれぞれ評價されながら、しかも段階的に評價が高められていくのがわかる。つまり、中治主義より法治主義、しかしそれも權治主義には及ばないとするものである。

以上のように、本節の分析においても、『管子』の思想との親近性が明らかとなったと言えるであろう²³。

第六節 命訓篇と『命訓』の先後關係

第三節で『命訓』が命訓篇に先行することはあり得ないことを述べたが、本節ではこの二つの文獻の異同を詳細に見ておこう。そのため相違する箇所を一つ一つ列挙しながら考察することにする。そうした箇所は全20箇所に及ぶのであるが、それぞれについて兩者を比較すると、『命訓』の方が命訓篇に比べ相對的に意味が明確になっている個所が壓倒的に多いことがわかる。

1. 『命訓』：人能居、女（如）不居而**𡗗**（重）義

命訓篇：能無懲乎。若懲而悔過

* 命訓篇は「民を誡めずにおれようか。もし誡めるならば民も過ちを悔い

²¹ 前掲注 20 と同じ。

²² 町田三郎著『秦漢思想史の研究』（創文社 1985 年）第五章道家の思想 378～380 頁参照。ただし、町田氏は所謂『管子』四篇における「中」に着目して述べているが、廣く『管子』を見渡すとそこに止まらないことが直ちに読み取れる。

²³ 中國古代の政治思想における「權」の重要性が説かれることは少なくないが、このような論理を以て「權」の概念が説かれるのは決してありふれたことではない。

るであろう」と解し得るが、『命訓』は意味不明。どちらがよいとは決しかねる。

2. 『命訓』：禍恚（過）才（在）人

命訓篇：在人

* 前文との対応と意味を考えれば「過」は不要、「禍在人」でよい。一方、命訓篇：は「過」字「禍」字とももないために意味が通らず、『命訓』の方がよい。

3. 『命訓』：无（上）

命訓篇：無

* 『逸周書』が「無」に作ることを根據に「无」を「無」に釋することはできない。とすると、清華簡は「上以明之」に、『逸周書』は「無以明之」というように、命訓篇は主語が省略されているものの、文脈からみて主語は民ではなく君主であろうから意味が全く反対になる。いずれかと言えば『命訓』の方がよい。

4. 『命訓』：互（恆）

命訓篇：競

* 「恆」と「競」は明らかに意味が異なり、どちらとも言えぬ。

5. 『命訓』：无（上）以穀（穀）

命訓篇：無以穀

* 意味が通り易い『命訓』の方がよい。なお「穀」字には、『管子』山權數に「穀者、民之司命也」とあるように、「食」の意がある。

6. 『命訓』：九迂（間）

命訓篇：六間

* 傳寫上の誤りであろうが、本文が「六」で整えていることから、『命訓』の方がよい。

7. 『命訓』：功墜（地）

命訓篇：地

* 「功」は「攻（治める）」に通じ、ここでは耕すの意に解す。「功地」で土地を耕すの意。『管子』乗馬數篇に「齊力而功地（力を齊しくして地を功め）……」の用例がある。なお命訓篇は「功」字を缺くために、對句が崩れているうえに意味が解し難く、意味が通り易い『命訓』の方がよい。

8. 『命訓』：又（有）福、又（有）禍（禍）

命訓篇：有禍、有福。

* 「禍」「福」の順が前後している。「天」と「人」を對比して、天の「命」を人の「恥」もしくは「醜」に、天の「禍」を人の「斧鉞」に、天の「福」を人の「市冕」（「紕纒」）に對應させていることを見れば、『命訓』の方がよい。

9. 『命訓』：亟（極）命則民墮（墮）乏、乃窒（曠）命以弋（誠）亓（其）上_念（殆）於躪（亂）矣。

命訓篇：極命則民墮、民墮則曠命、曠命以誠其上、則殆於亂。」

* 命訓篇の如く「誠其上」に作ったのでは「民が君主を誠める」となって、意味が通じ難い。意味が通り易い『命訓』の方がよい。

10. 『命訓』：亟（極）福則民 = 𠂔 = （民祿、民祿）迂 = 善 = （干善、干善）韋（違）則不行。

命訓篇：極福則民祿、民祿則干善。干善則不行。

* 命訓篇が第二句目で「則」が加えられていることと、第三句目で「違」字が無いことが注意される。「善を干（求）めて行われぬ」というのは解し難いことである。ところがこれを、「善を干（犯）せば行われぬ」と解すれば何ら問題はない。そうすると、命訓篇は「干」を犯すの意に解していたらしいことが分かる。意味が解し易い『命訓』の方がよい。

11. 『命訓』：天

命訓篇：明王

* 本篇冒頭では「天」が「明王」に命じているところが叙述されていることから、ここでも天が命じたとする清華簡の方が良い。但し、命訓篇に従えば明王の役割が明確になる。

12. 『命訓』：大命殲（世）罰、少（小）命＝（命命）身。

命訓篇：大命世、小命身。

* 『逸周書』元刊本は「大命世罰、小命身罰」に作っており、清華簡に近いことが判明する。但し、その意味からすれば、「大命は世にし、小命は身にす（天の大きな命は世々代々に及び、小さな命は一人ひとりに下される）」とある命訓篇の方が解し易い。

13. 『命訓』：賞莫大於壤

命訓篇：賞莫大於信義、讓莫大於賈上。

* 下文に「此六者」とあることから、當該文は、福・禍・賞・恥（醜）・讓・罰の六者を擧げて論じていると見るべきであるが、清華簡には「讓莫大於賈上」に相當する句が含まれないのは、「六者」に「命」を数えているからであろう。意味上は解し易い『命訓』の方がよい。一方、命訓篇の「讓莫大於賈上」は直譯すると「謙讓は治者に取り入って利益を求めるよりも大きなことはない」となりこれでは全く解し難いこととなってしまう。

14. 『命訓』：正之以政

命訓篇：震之以政

* 「正」・「震」いずれも治者が被治者を服従させるための行動であるが、前者が道義的であるのに對し、後者は『國語』周語注に「震、懼也」とあることから見ても、いささか威壓的である。いずれがよいとは言えないが、どちらかと言えば『命訓』の方が穩當であろう。

15. 『命訓』：中不忠

命訓篇：忠不忠

* 「忠が忠でない」とする命訓篇は意味が判然としない。「中が忠でない」すなわち中庸の判断が忠心に基づかないとして解し得る『命訓』の方がよい。

16. 『命訓』：樂不繻（伸）

命訓篇：樂不滿

* 「伸」「滿」いずれも楽しみが十分に達成されたことの意に解する。どちらを取っても意味は同じことになるため、いずれがよいとは言えない。

17. 『命訓』：均不𡗗（一）、季（惠）必忉 =（忍人）

命訓篇：均不壹、惠不不忍人。

* 『命訓』の「必忍人」と命訓篇の「不不忍人」は、前者は「必」により、後者は二重否定により、それぞれ「忍人（人にむごい仕打ちをする）」を強調しているとみることができ、同義であると解釋できる。原釋が、唐大沛の「惠不忍人」は「惠必忍人」の誤寫であろうとの考證の正しさがこれによって裏付けられたとしているように、『命訓』の方がよい。

18. 『命訓』：□（害）不智（知）死

命訓篇：害不如死

* 潘振は「如」を「知」に作るべきとした。今、『命訓』によって潘振の指摘が裏付けられたことになり、『命訓』の方がよい。

19. 『命訓』：以□□備 =（服、服）而不針、以中從忠則尚（賞） =（賞、賞）

不朮（必）中

（罰を以て服に従えば、服して而も針^{さい}せず。中を以て忠に従えば則ち賞するも、賞必ずしも中らず。）

命訓篇：以法從中則賞。賞不必中

* 文章が全く異なっている。『命訓』に従えば「處罰によって服従させれば、服従はするが心からのそれではない。中庸によって忠實に振る舞えば褒賞が與えられるが、その褒賞は必ずしも適當ではない。」という意味になり、

命訓篇に従えば、「法によって中庸に従えば褒賞が與えられるが、その褒賞は必ずしも中庸だからではない。」となり、いずれの場合も中庸がいつも褒賞の基準になるとは限らないことを言うものと解し得るもの、意味を取り易い點で『命訓』の方がよい。

20. 『命訓』：以_レ尙（權）從_レ𠄎（法）則不行 =（行、行）不必_レ𠄎（法）
 （權を以て法に従えば則ち行われざるも、行必ずしも法ならず。）

命訓篇：以_レ權從_レ法則行、行不必_レ以_レ知_レ權。

（權を以て法に従えば則ち行わるるも、行必ずしも權を知るに以らず。）

* 兩文共に、臨機の判断としての權を、常の規範としての法に従わせれば、適時適切な政治が實行されなくなる、適時適切な政治の實行は必ずしも常の規範としての法によらねばならぬものではない。つまり、法がいつも判断の據り所になるとは限らないことを言うものと解し得よう。但し、『命訓』の「不行」「法」を命訓篇はそれぞれ「行」「權」に作っている。こうした相違がなぜ起きたのかは未詳であるが、抄寫者が書き換えたこともあり得る。

以上に見てきた通り、20例中15例（2・3・5・6・7・8・9・10・11・12・13・15・17・18・19）で『命訓』の方がよいと判断できた。そうして、先に考察した「恥」（『命訓』）と「醜」（命訓篇）で「恥」字が「醜」字に書き換えられたのではなく、「醜」字が「恥」字に書き換えられたのであろうとの推測と合わせて考えると、命訓篇が傳世の過程で誤謄を生じたために読み難くなった可能性も考えなければならぬにしても、やはり清華簡『命訓』の抄寫は『逸周書』命訓篇の成立に後れると見るべきであろう。

む す び

第一節では、『命訓』が傳世文獻である『逸周書』の命訓篇とほとんど同一内容であることを確認した。しかし、『逸周書』では命訓は度訓・常訓と極めて緊密な関係のもとに述作されていることが明らかに見て取れるにもかかわらず、清華簡中発見されたのはこの『命訓』のみであったことの原因が考え

られなければならないであろうとした。

第二節では、天の命を受けた明王が政治をすると言う、典型的な受命思想を見ることができていることを指摘した。そこから、本篇の由來の古いことが推測されるのであるが、その一方、「明王」という用語に着目すると、それが諸子の思想に広く見えていることから、恐らくは西周に溯ることはできず、せいぜい戦國時代頃に成立した言説であろうと推測された。

第三節では、命訓篇が「醜」に作っている箇所を、『命訓』ではすべて「恥」に作っていることを取り上げて考察した。その結果、命訓篇が「醜」に作るのは齊地の方言に根拠があり、その意味は醜惡の醜ではなく、「類」、この場合は貧富貴賤などの階級身分という意味であることを確認し、にもかかわらず『命訓』が醜惡の意味にも通じる「恥」用語を用いている理由が考察されねばならないとした。しかし、文脈から見れば「恥」は適當ではなく、むしろ「類」の意味の「醜」こそが適當であることが確認された。その結果、『命訓』の抄寫は、命訓篇に基づきつつも、そこに見える「醜」字の解釋に窮した結果、類似の意味を持つ「恥」に書き換えた可能性が考えられるとした。このように考えていくと、『命訓』の抄寫時期は戦國時代の半ばを溯ることはできないと考えられる。

第四節では、思想史研究の觀點から「牧萬民」の語に注目して考察した。「牧」の用語は政治思想を叙述する上で用いられているが、それが特定の學派に偏りが見られることを確認し、齊地の思想と深い關わりを持つ『管子』との關聯が考えられた。

第五節では、「法」「中」「權」三つの概念によって構成される政治思想を考察した。こうした概念を驅使して展開する政治思想は『管子』に特徴的に見られることを指摘した。

第六節では、出土文獻清華簡『命訓』の文を傳世文獻『逸周書』命訓篇と逐一對照した結果、傳世文獻よりも出土文獻の方が相對的に意味を理解しやすいことが確認された。

以上により、清華簡『命訓』は、その思想内容は戦國時代の齊地の思想、とりわけて管子學派との關聯があるものの、齊地の方言として用いられていた「醜」字を「恥」字に書き換えていることから見て、『逸周書』命訓篇のよ

うに齊地において抄寫されたものではなく、齊地由來の文獻を楚文字を用いて新たに抄寫されたことが考えられる²⁴。

本論文は、2016年3月11日に日本女子大學で開催された國際學術シンポジウム「非發掘簡の資料的價値の確立」において提出した論文を骨子として

いる。
なお本研究は、日本學術振興会科学研究費助成（科研基盤（B）、課題番号：26284010、研究代表者：谷中信一、研究課題：MultiDisciplinary Approach による戦国秦漢期新出土資料研究）による成果の一部である。

（附論）『逸周書』における「醜」字の意味

『逸周書』中における「醜」字の用例は、命訓の8例の他、度訓に2例、常訓に5例、文酌・大武・程典に各1例、大開武に2例、武穆に1例、大匡に9例、文政に12例、諡法に2例、本典に2例、官人に1例、祭公に1例など、48例に及ぶ。この用例数は、他の先秦文獻と比較すると突出して多いことに氣附く。

今、用例数の多い順に挙げると、『戦國策』9例、『管子』・『莊子』7例、『春秋左氏傳』6例、『易』5例、『荀子』・『禮記』4例、『尚書』・『列子』3例、『孟子』・『韓非子』・『晏子春秋』1例となり、『老子』『孫子』『尉繚子』『六韜』『論語』などは皆無である。

それゆえ、『逸周書』における「醜」字の解釋は慎重を要するとも言えるのである。しかも48の用例がすべて同じ意味で用いられているとは限らず、それぞれの文脈に應じてそれぞれの意味を判別していかなければならないことから、『逸周書』の注釋者はこれまでも「醜」字を取り上げて訓詁的意味を明らかにしようと努めてきた。

²⁴ かつて筆者は、戦國時代における齊地と楚地との文化交流の痕跡を出土文獻によって見出し得ることを論じたことがある。「先秦時代齊・楚文化の交流——上博簡（五）『鮑叔牙與隰朋之諫』を通して——」（成均館大學出版部『東アジア資料學の可能性——古代東アジア史の理解を中心にして——』291-333頁2009.10.31（原書はすべてハングル）を参照。

冒頭の度訓・命訓・常訓は、ひとまとまりの述作と見てよいことは既に論證してきた通りであるが、この3篇だけでも「醜」字の用例は15を数えるのであるから、該字の解釋は篇全體の解釋とも相まってゆるがせにできない。

先ず度訓篇における用例は以下の文中に見えている。

人衆賞多罰少、政之美也。罰多賞少、政之惡也。罰多則困、賞少則乏、乏困無醜、教乃不至。是故明王明醜以長子孫。

(人衆くして賞多く罰少なきは、政の美なり。罰多く賞少なきは、政の惡なり。罰多ければ則ち(民は)困しみ、賞少なければ則ち(民は)乏し。乏しく困しめば醜無く、教え乃ち至らず。是の故に明王は醜を明らかにして以て子孫を長ず。)

ここの「乏困無醜」の「醜」字に對して、『逸周書』最古の注釋と言える孔晁注では「醜は厚き所を謂う」とあるが、これが「恥」の意に解していないことだけは明らかなのだが、どのような意味に解していたのかは遺憾ながら判然としない。この部分に盧文弨は注文に脱落が生じたのであろうとし、「疑うらくは所薄の二字を脱す」と記し、孔晁が「醜」字を「厚き所薄き所」の意味に解していたはずだと推測する。しかしこれでもなおその意味は判然としない。さらに、潘振は「醜は類なり」として「醜無し」とは「輕重の類を知らないこと」を謂うと解している。ここに至っていくらか「醜」をどのように解釋しようとしていたかが判然としてくる。

ところが、陳逢衡は、「醜は厚薄に訓じること無し。當に訓じて恥に作るべし。」として、孔晁らの解釋を退けた上、その根據に、「蓋し罰多ければ則ち其の手足を束縛す。故に困しむ。賞多ければ則ち其の心志を淫佚す。故に困しみ乏しければ則ち民は適從無くして而も其の性失わる。故に恥無くして、教え乃ち到らざるは、上の責なり。」と解釋して、「醜」とは道徳的な廉恥心を指しているとする。分りやすい解釋である。従って、「明王明醜」の「醜」字も陳逢衡は「恥」の意に解して、「恥を明らかにすれば則ち教化行われ、教化行われれば則ち民に背畔の心無し。故に以て子孫を長ずること有り」と説明する。陳氏の一連の解釋を追っていくと、確かに「醜」字を「恥」の意味で解釋することは可能のように思われる。清華簡『命訓』が該字をすべて「恥」に釋讀していることから、陳氏の解釋が出土文獻によって證明された

と見ることにすら可能であろう。

ところがこれに對して唐大沛は「醜は類なり」と潘振と同じ訓詁を施す。そうしてその根據を次のように記す。

賞罰中を得、寛嚴相濟るを、是れ其の類に従うと謂う。若し寛に過ぎ嚴に過ぎて、弊れ^{つか}乏^{とぼ}しくして困^{くる}しむに至れば、則ち其の類を失う。教乃ち至らず、民を教うるの道未だ至善爲らざるなり。

と。この場合の「類」は善良な民とそうでない民というように民衆を分類することを言うのであろう。このように解すると、盧文弨が孔晁注を「醜は厚き所薄き所を謂う」に改めるべきとしたことも頷ける。つまりこの場合の「厚薄」とは、民を道義性において「厚」と「薄」に2分類したと解釋できるからである。

さらに「明王明醜以長子孫」の箇所においても、唐氏は、

民の主と爲れば恩威竝びに用い、善を賞し惡を罰して皆その中を得る、是れ醜を明らかにするなり。醜明らかなれば則ち民惡を去り善に従うを知る、是れを以て父は其の子に教え、祖は其の孫^{はげ}を勉ます、而して民皆其の生を遂ぐ。

と注解している。これは「醜」を「恥」だけではなくその對極にある榮譽の意味も同時に込められていると解すべきである。潘振同様「醜」を「類」に釋している點では同じだが、「類」の解釋の内實が異なっていることに氣附く。

朱右曾も「醜は類なり」と訓詁する點では同じだが、

賞罰は醜を明らかにして教を^{たす}弼くる所以なり。(賞罰が) 當たらざれば、則ち以て(善を) 勸め(惡を) 懲らす無し。

として、この場合の「類」は善惡のけじめといった意味に解釋しているようである。こちらは唐大沛の解釋に近い。

劉師培は、

醜は等と對文、群分かれて等と爲り、類聚まりて醜と爲る。「乏しく困しみて醜無し」とは、人民渙散して相い屬せざるを謂うなり。

と注釋する。これも「醜」を一旦「等」と同様な意味の語として解釋した上で、さらに「類」の意味に持って行く。これは、「醜」を「類」に釋す根據をより丹念に示そうとしたと言える。そうして民を幾つかの身分階層に分けて

統治することの意義を説いているものと解釋している。

以上、度訓篇における「醜」には「類」と「恥」の2様の訓詁があったことを知るのであるが、見てきた通り「醜」を「恥」よりも「類」に釋することがより妥当であろうと思われる。

次に常訓篇における「醜」の訓詁を見てみよう。

天有常性、人有常順。順在可變、性在不改。不改可因、因在好惡。好惡生變、變習生常。常則生醜、醜命生德。明王於是立政以正之。民生而有習有常、以習爲常、以常爲慎。民若生于中、夫習之爲常、自氣血始。明王自血氣耳目之習、以明之醜。醜明乃樂義、樂義乃至上。上賢而不窮、哀樂不淫。民知其至、而至于子孫。

(天に常性有り、人に常順有り。順は變えるべきに在り、性は改まらざるに在り。改まらざるには因る可く、因るには好惡に在り。好惡には變を生じ、變習には常を生ず。常則には醜を生じ、醜命には徳を生ず。明王是に於いて政を立てて以て之を正す。民生まれて習有り常有り、習を以て常と爲し、常を以て慎と爲す。民若し中に生きれば、夫れ習の常と爲り、氣血より始む。明王血氣耳目の習よりして以て之が醜を明らかにす。醜明らかにして乃ち義を樂しむ、義を樂しみて乃ち上に至る。上賢にして窮まらず、哀樂淫せず。民其の至れるを知りて、而して子孫に至る。)²⁵

さて、ここに見える「醜」の意味であるが、やはりここでも先學の見解を踏まえながら考察を進めていく。

まず孔晁は、

²⁵ 天には常に變わらぬ性質があり、人には常に變わらぬ習慣がある。習慣は變えることができるが、性質は改めることはできない。改めることができないもの(=性質)はそれに因り従うほかないが、因り従うかどうかは好き嫌いの感情に掛かっている。變わり得る習慣も長く續けばいつかは常に變わらぬものとなり、常に變わらぬものとなった習慣が「醜」を生じ、「醜」なる命が徳を生じる。こうして明王は政治を行ってこれを正していく。民は生まれながらにして後天的の習慣と先天的の性質があり、後天的な習慣もいつか先天的な性質のようになり、その性質を愼み深いものとする。民がもし過不足無い中庸に生まれるならば、そもそも習慣が變わらぬ性質となり、明王は自ら生まれついで官能による習慣があってそれで民の「醜」を明らかにする。「醜」が明らかになるとそこで(民は、自分の)正義を樂しむようになる。(民が、自分の)正義を樂しんでそれがやがて上に達する。上はどこまでも賢明で、悲しみ樂しみが度を過ぐすことがない。民は上(の下を治める治め方が)が至上のものであることを知って、(その恵みが)子孫にまで及ぶ。

天性有りと雖も、其の好惡に因りて以て之を變ずべし。醜を明らかにするはこれに命じる所以なれば、則ち徳生ず。

と注釋する。

潘振は、

醜命、醜類は軀命に非ざるなり。情は物に感じて動く、故に變を生ず。凡そ情の變は、積習して常を生ず。善に習えば則ち常に善、惡に習えば則ち常に惡、故に類を生ず。類に善惡有れば、則ち徳に吉凶有り、故に徳を生ず。

と注する。

丁宗洛は、

善を好み惡を惡むは、性なり。若し人の惡む所を好み、人の好む所を惡めば、則ち變なり。變なれども之を習い、已然に^な狂れば則ち常なり。常なれば則ち善惡の類判然たり。醜は、類なり。其の醜に因りて之に命ずるは、人をして惡を棄て善に遷らしむる所以なり。故に徳を生ずと曰ふ。

と注釋している。

唐大沛は、

惟善を好むの故に勸むるに善を以てし、惟惡を惡むの故に其の惡を懲らすべきは、所謂因なり。下文の「人に因りて人を順う」とは、即ち此の因字。民の好惡に因る故に變易の道生ず。其の惡習を去り、變じて善に之けば、則ち性に復して常を生ず。既に習いて以て常と爲さば、則ち善惡の類分かれて醜を生ずるなり。善惡の類明らかなれば、則ち惡を去り善に従うを知りて徳生ず。徳は即ち五常の徳。如し民親を愛し長を敬うを知れば、則ち孝弟の心自ずから油然として生ず。

と注して、直接「醜」字に言及していないものの、内容を見る限りやはり「醜」を民が善と惡の違いを認識することと解しており、やはり「類」の意に解釋していることは明らかである。

朱右曾はほとんど唐大沛の解釋と變わらない。すなわち、

因は之に因りて以て教えを立つるを謂う。好惡は情なり。善を好み惡を惡むは性なり。情に非ざれば以て性を識る無し。故に因るは好惡に在り。

性に不善無く、情は善悪を兼ね。故に變を生ず。習う所に變ずれば、則ち變を以て常と爲す。而して善悪の類判然たり。其の醜に因りて之に命じて、人をして悪を棄て善に遷らしめて徳を生ず。

と注釋する。

ところがここでも陳逢衡は、

好惡變を生ずれば則ち民俗移る。變習いて常を生ずれば則ち人道立つ。

常ならば則ち生き、醜ならば則ち善悪分かたる。醜命とは、天に命有り

人に醜有るなり。徳を生ずれば則ち人常順有りて、能く其の性に復す。

と注釋するが、これでは人は「醜」によって善悪のけじめがつくと述べていることになり、これを「類」を「恥」に訓むことと天の「命」が人の「恥」と對比されていることと併せて考えると、この「恥」は「羞恥」・「恥辱」といった否定的な側面を表すだけの概念ではなく、「榮譽」や「稱賛」といった肯定的な側面を得ることにもなる「廉恥心」といった意味で解釋していると考えられる。しかしそうだとすると、「命」と「恥」は異なるカテゴリーに属する概念であり、にもかかわらずこれらが對比的に扱われていることに違和感が残る。やはり「醜」を「恥」に置き換えることは躊躇されるのである。そのことは次の用例の分析によって一層明らかになるはずである。すなわち、

六極、命、醜、福、賞、禍、罰。六極不羸、八政和平。

である。ここの「六極」は、命訓篇の「極命」「極福」「極禍」「極醜」「極賞」「極罰」として示される「此六者」と順序が入れ違っているだけで同じことを言っていることがわかる。さらに、本論でも述べたように、此の六者は「天」の「命・福・禍」が「明王」の「醜・賞・罰」と一對一で對應している。従って、命訓篇における「醜」の用例と常訓篇における「醜」の用例が同じ意味で用いられていることは言うまでも無い。とすれば、本論における考察がここでも生きてくることになる。すなわち、「命」と「醜」が對應しているということである。いずれも人々に對し與えられた生存に關わる條件というほどの意味であろう。そうであれば、「醜」が「恥」(=羞恥心)とはならないのであり、やはり「類」の意に解することが妥當であろうと思われる。

だがここに一つの疑問がある。すなわち先學らは「醜」を「類」に解釋しているにせよ、なぜそのように解釋することが可能なのかということには一

切言及しておらず、文脈からそう解釋できるとしているに過ぎないようである。例えば、『説文』は「醜」字について「可惡也、从鬼酉聲」とあるのみで、ここには「恥」の意も「類」の意も示されていない。

以下に、『逸周書』中の他篇における用例を分析してみよう。

1. 「三尼、一除戎咎醜、二申親考疏、三仮時權要。」(文酌第四)

ここでの用例も「可惡」と解してよい。

2. 「六広、一明令、二明醜、三明賞、四明罰、五利兵、六競競。」(大武第八)

これは「明罰」「明賞」と共に列擧されていることから、「類」に解し得る。

3. 「無醜輕其行、多其愚不智」(程典篇第十二)

上下のけじめがなくなることを戒める文脈の中で見えており、「類」に解し得る。潘振・唐大沛らも「類」に釋している。

4. 「四淫動破醜、醜不足、民乃不讓。」(大開武第二十七)

陳氏は「恥」に解しているが、朱右曾が示すとおり、「類」の意味に釋すべきである。

5. 「二、明要醜友德、以衆爾庸。」(武穆第三十三)

該篇の用例は「類」に釋すべきのように見える。

6. 「明執於私、私回不中、中忠於欲、思慧醜詐。昭信非展、展尽不伊、伊言於允、思復醜譖。昭讓非背、背党雍德、德讓於敬、思賢醜爭。昭位非忿、忿非□直、直立于衆、思直醜比。昭政非閑、閑非遠節、節進於政、思正醜殘。昭静非窮、窮居非意、意動於行、思静醜躁。昭潔非爲、爲窮非涓、涓潔於利、思義醜貪。昭因非疾、疾非不貞、貞固於事、思任醜誕。昭明九則、九醜自齊。齊則曰知、悖則死勇。」(大匡第三十八²⁶)

これらの「醜」は潘振の指摘を待つまでもなく、「惡む」の意に解してよい。その意味で、「類」「恥」のいずれでもなく、『説文』に「醜、可惡也」とある通りの意味である。

²⁶「大匡」と名付けられた篇は、第十一にもある。なぜ同名の篇が同一文獻中に存在するのかは不明。ついでにいえば、『管子』にも大匡・中匡・小匡の三篇がある。

7. 禁九慝、昭九行、濟九醜、尊九德、止九過、務九勝、傾九戒、固九守、順九典。……九醜、思勇醜忌、思意醜變、思義醜□、思治醜亂、思固醜轉、思信醜奸、思讓醜殘、思行醜頑、思仁醜釁。……九典、一祇道以明之、二稱賢以賞之、三典師以教之、四因戚以勞之、五位長以遵之、六群長以老之、七群醜以移之、八什長以行之、九戒卒以將之。(文政第三十九)

「九慝」に始まり「九典」に及ぶ九つの統治上の原則が述べられている中の一つとして「九醜」が挙げられている。「濟九醜」とあるのは、九つの悪むべきことから「濟」する、すなわち排除し続けることを意味するのであろう。従って、ここでの「醜」も明らかに先の大匡篇の用例と同じく「悪む」と訓んでよい。なお、「九典」の一つに「七群醜以移之」とある。仮に「七に醜を群にして以て之を移す」と訓讀してみたが、「醜」字を含め意味が読み取れない。管子のいわゆる四民不雜處論のように、人々をその職業身分等によって類別したうえで、彼らを一箇所に集住させることを言うのかも知れない。

8. 「醜心動懼曰甄」(諡法第五十四)

朱右曾集訓校釋はこれに「醜、恥也」と注しているが、むしろそれは例外的で、元刊本・丁宗洛管箋・『四部備用』本は皆本文を「甄心動懼曰甄」に作り、また陳逢衡補注は「甄心動懼曰傾」にそれぞれ作っていて、「醜」字の用例として取り上げることができない。従って本篇の用例は「怙威肆行曰醜（威を怙^{たの}んで肆^{ほしい}ま^まに行うを醜と曰う）」のみで、明らかに「可惡」の意味であることがわかる。

9. 「備有好醜、民無不戒。……序明好醜、必先固其務」(本典篇第五十七)

二つの用例はいずれも「好醜」の二字で、これは「好惡」と同じ意味であろうから、該篇における「醜」は「可惡」の意味を出るものではない。

10. 「心氣華誕者、其聲流散。心氣順信者、其聲順節。心氣鄙戾者、其聲醒醜。心氣寬柔者、其聲溫和」(官人第五十八)

これは人物評定をその聲音から判定する際のことを言ったもので、氣持ちに下卑て背くところがある時は、その聲音は醒めていて醜いという意味であろうから、やはり「可惡」の意味である。

11. 「汝無泯泯芬芬厚顏忍醜」(祭公第六十)

これは、「汝泯泯芬芬として厚顔忍醜なる無かれ（愚かなうえに亂れて、厚かましく恥知らずであってはならぬ）」の意味であろうから、やはり「可惡」に解することができる。

以上、『逸周書』中のすべての「醜」の用例に就いてその意味を考察してきたが、一般には、文酌・大匡・文政・諡法・本典・官人・祭公の諸篇などのように、『説文』にある「醜、可惡也」の通りに釋することができる用例と、その一方で度・命・常三訓の他、程典・大武・大開武・武穆などは、「可惡」では意味を成さず、先學の指摘のように「類」に釋すべきである用例の二通りがあることが明らかとなった。なお、「類」に釋すべき用例について、陳逢衡のみはこれを「恥」と釋すべきであるとしているが、すでに述べたように、適當ではないと言わねばならない。

併せて齊地に成立したと考えてよい『管子』における「醜」の用例について検討しておこう。

『管子』では「醜」の用例は多くなく、

1. 形勢篇に、「自媒之女、醜而不信。」と見え、形勢解篇に「求夫家而不用媒、則醜恥而人不信也。故曰、自媒之女、醜而不信。」と見える。この「醜」は醜惡の醜、すなわち『説文』に言う「可惡」の意であるとしてよい。なお、遠藤哲夫『管子』(明治書院 1992)は、「醜く恥ずかしい」と譯している(1047頁参照)ように、「醜」を「恥」を同義と見ることが可能であるが、むしろそれは「可惡」から派生した意味として理解すべきである。
2. 大匡篇に「昏生無醜也」と見え、これは公孫無知を批判した言葉で、遠藤前掲書はこれを「道理に暗い生き方をする恥知らずな男」と譯したうえに、「醜」は「恥」の意であると解説する。これも形勢篇の用例と同じである。
3. 侈靡篇に「不有而醜天地非天子之事也。」と見え、尹知章は「醜惡」の意に釋す(『管子校正』)。安井息軒『管子纂詁』はその尹知章説を引いている。趙守正『管子通解』(北京經濟學院出版社 1989)は「郭大癡云、『方言』醜、同也。醜天地同其覆載也。意爲比同天地」と注している。さらに遠藤前掲書は「醜」を「配」の誤りとする(猪飼彦博・丁士涵。

趙佩綸)に従い、「醜」を「配」字に改める」とした上で、「等しくする」と譯しているので、先の「醜」を「同」に釋すべきとする説に同じ(同氏前掲書 627 頁)。

ここで、「醜」を「同」に釋するのは、「類」に釋すのとあまり違わない。しかもこうした説を『方言』を根據にしているところが注意されよう。

4. 勢篇に「動作者比於醜」と見え、遠藤前掲書は、該句を「重作者比於鬼」と改めた上で、「醜」を「鬼」の誤りとする(趙佩綸・郭沫若)に従い、「鬼」字に改める」といい、「發動を重視する場合には鬼神のように機敏に行動し」と譯している(770 頁)。趙守正前掲書も、「據趙佩綸說校改。『説文解字』鬼字或寫「醜」、與醜形近而致誤。云々」と同様な解釋を取る。一方、尹知章は「醜」のままここを「我先動、敵反作應者、我必無功。故近於醜」と注している。安井衡は、「醜」を「等」の意に解し、該句について「作、起也。醜猶等也。我動而敵起應之者、近於勢力齊等矣。」と注している。この場合の「等」は、上記3の「同」に共通する意味である。

5. 内業篇に「察和之道、其精不見、其微不醜。」と見え、遠藤前掲書は「醜」字を「覲」の誤りとする丁士涵説に従い、「覲」字に改めた上で「目にする」と譯し、なおその際「一説に、「醜」を「類」の意とし(尹知章・注・趙佩綸)、また「衆」の意とする(安井衡)」と述べているのが注意される(839 頁)。房玄齡は「醜、類也。言欲察和則精不可見至於微驗又不知其類也」と注する(臺灣中華書局版『管子』冊2)。ところがここに李勉『管子今註今譯』は「醜、陋也。陋與漏通音借義、故不醜即不漏、其微不漏謂其形體不漏脱、仍可見也。」と注釋する(788 頁)。ここにおいても、「醜」を「類」に釋する見解が示されていたのである。

以上見てくると分かるように、1及び2の「醜」字は別として、3・4・5の「醜」字は問題がありそうである。3の「同」に釋すべきとする説及び4の「等」に釋すべきとする説共に「類」の意と親近であることに氣附く。5も解釋に諸説有るが「類」の意に釋すべきとする立場を取る者が少なくない。やはり、『管子』においても「醜」字はその解釋において「恥」の意に通じる「醜惡」の意味と、『逸周書』でも問題にしたような「類」の意味の二通りが

共存していたことが分かる。『管子』においても「醜」を「類」の意に解釋することが可能であることが明らかとなったわけで、この事實は「醜」字が齊地の方言で「類」の意に用いられていたことが具體的に確かめることができたことになり、本論の考察の一助をなしている。