

# 清華簡「說命（傳説之命）」の主題について

— その「天」觀念および傳説説話を通して —

青山 大介

## 序

中國古代において、『尙書』は『詩經』とともに「詩書」と稱され、學派の枠を越えて重視されていた。いわば中國古代思想の共通基盤の一部と言っても過言ではなく、古代思想を研究する上では避けては通れない。しかし今、我々が目にするのができるのは、その一部ではない。

古文『尙書』が偽作であることは、清の閻若璩『尙書古文疏證』によつて證明された。では本來の『尙書』、即ち『尙書』の眞本とは如何なるものであったのか。近年發見の相次ぐ新出土文獻によつてその實像が明らかにされるものと、長らく期待されてきた。そして閻若璩により偽古文と斷定された偽古文尙書二五篇の一つ「說命」上中下三篇が、戰國楚簡の形でついに發見された。『清華大學藏戰國竹簡』(以下「清華簡」)第三册所收の「說命」上中下三篇である。その書誌的情報は金城未來『清華大學藏戰國竹簡(叁)』所收文獻概要<sup>②</sup>に詳しいので割愛し、ここでは本稿を進める上で必要な情報のみ提示しておく。

清華簡「說命（傳説之命）」の主題について

清華簡「說命」は上中下三篇からなり、いずれも最終簡の背面に「傳説之命」と明記されており、これが本來の篇名であろうと考えられる。整理者は、その内容からこの三篇を『尙書』說命三篇の眞本であると判斷し、「說命」と名づけた。その判斷の是非はともかく、竹簡に記された篇題を無視した命名には異論の聲もある<sup>③</sup>。そこで本稿では、煩雜ではあるが「說命（傳説之命）」と表記することにする。

現在、文字の隸定や釋讀は進んでいるが、管見の及ぶ限り、思想史的研究は金城未來「清華簡『說命』の文獻的特質―天の思想を中心に―」<sup>④</sup>しかない。金城の「禍福を下す人格神的天についての記述が多い」という指摘はおよそ妥當と言うべきだが、金城の考察は篇全體の主題や構造、思想にまでは及んでいない。そこで本稿は、次の手順で「說命（傳説之命）」の思想分析を行う。まず第一節にて三篇の概略と構成を紹介し、そこから推測される主題について一つの豫測を提出する。またその過程で、「命」といわれる『尙書』の文章の體裁についても言及する。次に第二節にて説話部分に焦點をあて、武丁が尙賢君主としてより敬天の爲政者として稱揚されていることを明らかにする。そのなかで傳説説話の形成過程についても言及する。第三節にて

武丁の言辭を中心に分析し、その「天」觀念が災異を介して爲政者に警告を發する善意の人格神的天であり、その主題が爲政者に對して民を哀れみ徳政を敷き、災異を契機に常に自身を省みる姿勢を求めるところにあるのを明らかにする。最後に結語にて、本論で明らかにしたこととをまとめ、その成立年代に對する筆者の考えも記しておく。

### 第一節「說命（傳説之命）」の内容構成と體裁

本節は「說命（傳説之命）」の内容構成と文章の體裁について、僞古文「說命」との相違點を擧げつつ、紹介する。

まず「說命（傳説之命）」と僞古文「說命」とを比較した場合、單純に文字の異同について言えば、兩者に一致する文言はほとんどなく、これを同一の文獻とは見なし難い。わずかに一致する箇所は、金城「僞古文『尙書』說命と清华簡『尙書』說命との對照表」<sup>⑤</sup>が示す通り、『國語』楚語・『孟子』滕文公・『禮記』緇衣・『墨子』尙同所引の『尙書』の文言に限られる。

では「說命（傳説之命）」こそが『尙書』の眞本かといえ、それにもまた問題がある。というのも「說命（傳説之命）」には、『禮記』文王世子・樂記・緇衣所引の「說命」の文言が見えないからである。これは、『禮記』右三篇の作篇者が見た「說命」が「說命（傳説之命）」ではなかった可能性を示唆する<sup>⑥</sup>。この状況に對して、金城は『說命』の傳本に差異があつたことによる」と推測する。およそこの推測は妥當といべきだが、さらに「說命（傳説之命）」がそもそも『尙書』ではないという可能性も検討材料に残しておくべきだと思う。

しかし一方で兩者の内容構成を比較してみると、無論細かい差異は存在するものの、全體的な構成はよく似通つていてという印象を受け

る<sup>⑧</sup>。兩者の構成を概略すれば、次のようになる。①殷王武丁（高宗）が「上帝から賢者を與えられる」という夢を見る。②夢で見た容貌をたよりにその賢者を廣く搜索する。③土木工事に従事する傳説なる賤人の情報を得る。④武丁は傳説を呼び寄せ、夢で與えられた人物であると確信する。⑤傳説が武丁の臣下となる。⑥武丁が傳説に「臣下の心得」を示す。（⑦傳説が武丁に政治的建言を行う）。こうしてみると、僞作者による「復元」の試みはかなり成功していたと評價してもよいように思う。

ところで、いま⑦を括弧付きで示したのは、實は「說命（傳説之命）」には傳説から武丁への政治的建言が見えないからである。「說命（傳説之命）」三篇を通して傳説の發言は、武丁が「自分が見たのは正夢であろうか」と上中篇で一度ずつ口にした際に、それを首肯した言葉があるのみである。下篇に至つては、七つの武丁の發言のみで構成され、傳説の言動はそもそも描寫すらされていない。それを奇異とみる李銳は下篇の一部を傳説の發言に読み替えようとする<sup>⑨</sup>。しかしそれは文脈や文法、語法に基づくものではなく、必然性に乏しい。

そもそも李銳自身も認めるように上中篇における傳説の發言は極めて短く、しかもその内容は筆者が右で觸れたように武丁の夢に關するもので政治的建言ではない。そのため、もし李銳に従い下篇の一部を読み替えたならば、それはそれでまた上中篇との間にバランスを欠くことになる。また「命」という文章の體裁を考えた時、傳説の發言は記載しないのが本来正しいという可能性もある。小野澤精一『新釋漢文大系二六・書經下』（明治書院・一九八五年）說命上の「余說」は、簡朝亮の說を紹介して次のように言う。

この篇は、書經を文章譯の體裁で分けければ、命といわれるものの

一つといえる。後に蔡仲之命、畢命篇などがみえる。ただし、この篇の性格については、簡朝亮は、説命篇の引かれる縮衣の鄭玄注や學記の本文にいわれることからみて、本來右の命とは違つて、傳説が高宗に教え命ずる形になるべきであるのに、實情が逆になつてゐることについて、やはり偽作者の不知に基づくとしている。

ところが「説命（傳説之命）」を見れば、前述のように傳説からの政治的建言は皆無であり、「傳説之命」という表題にもかかわらず、「傳説が高宗に教え命ずる形になるべきであるのに、實情が逆になつてゐる」という現象が、偽古文「説命」よりもはるかに徹底した形で出現しているのである。この現象をどう理解すべきだろうか。

今、改めて『尙書』において「命」と題される他の四篇を見なおせば、偽古文「微子之命」「蔡仲之命」「畢命」も今文「文侯之命」も、いずれも微子・蔡仲・畢公・文侯がそれぞれ耳にした王の發言を記録する體裁となつており、篇題に掲げられた人物からの建言は見えず、むしろ「説命（傳説之命）」の體裁に合致している。やはり『尙書』の六體の一つとしての「命」は「篇題者が受けた命令」を指すのであろう。偽古文「説命」の偽作者は上中下各篇に傳説から武丁への建言で組み込むことで「（傳）説（が武丁に教え）命（ずる）」という篇題に相應しい體裁を取ろうと畫策して、却つて馬脚を表したものと思われる。簡朝亮の指摘は、正に逆の方向で的を射ていたと言えよう。

さて、話を「説命（傳説之命）」三篇の構成にもどす。まず上篇は①から⑤まで、即ち武丁が「上帝より傳説を與えられる」夢を見て、傳説を探し出してこれを登用するまでが、説話の形式で語られる。中篇では⑤と⑥、武丁が傳説を登用してこれに臣下としての心得を説くまでが、説話形式で語られる。ただし第二簡五字目以降はすべて武丁の

發言が占める。下篇は⑥、武丁から傳説に對する七つの訓示で占められる。ただしその趣旨は中篇と異なり、爲政者として民に臨む際の心得を述べたものとなつてゐる。また七つの訓示は雜然と配列されてゐるわけではなく、全體として一つの論を展開するよう配置されてゐる。

ここで注目すべきは、先に述べたように三篇を通じて⑦「傳説から武丁への政治的建言」が見えないことである。その結果、傳説が賢者としての資質を示す機會が消滅し、武丁の天子でありながら賤人に過ぎない傳説に教えを乞う尙賢君主としての性格も希薄になつてしまつてゐる。それは、前述のように元來「命」という體裁の文章が篇題者の發言を記載しないからだという可能性も考えられるが、もう一つ「説命（傳説之命）」の作篇者には武丁を尙賢君主として稱揚する意圖が無かつた可能性も考えられる。

そもそも傳説と武丁の故事は古來より尙賢論の具體例として扱われてきた。『國語』楚語上<sup>⑩</sup>、『楚辭』離騷<sup>⑪</sup>、『墨子』尙賢中・尙賢下<sup>⑫</sup>、『呂氏春秋』求人、『史記』殷本紀などは、いずれも武丁が卑賤な身分にいた傳説を登用したことを稱揚する。偽古文「説命」上中下三篇が、武丁が版築の賤人の間に傳説を見出し、登用して政治を行かせたという物語に沿つて展開するのも、偽作者が武丁と傳説の關係を尙賢論の文脈で理解していたからにはかななるまい。もし「説命（傳説之命）」作篇者が同じ文脈に従つていたなら、下篇の「爲政者として民に臨む姿勢」を⑦「傳説から武丁に對する政治的建言」とすることも出來たであらう。

以上、内容構成から作篇者の意圖が尙賢論とは別の所にある可能性を豫測してみた。次節では内容分析を通して、この豫測を検證していく。

## 第二節「說命（傳説之命）」の説話部分にみる主題

尙賢論には二つの文脈がある。賞罰を用いて有能な人物（賢才）を使役する文脈と、謙讓を以て有徳者（賢徳）に師事する文脈で、前者は君權強化の、後者は抑制の機能を持つ。ただし何れの場合も、人物の見極めは君主自身が擔わなければならない。<sup>19</sup> 偽古文『說命』（や引用元の「楚語」）は後者であり、武丁の傳説に對する謙讓の心を稱揚する。

「說命（傳説之命）」上篇はすべて説話形式であり、武丁が傳説を登用するまでの経緯を説明する。ついで中篇冒頭で武丁が傳説を宗廟に迎えて訓示を與えるまでが、やはり説話形式で敘述されている。思うに、この説話部分にこそ「說命（傳説之命）」の主題が特徴的に反映されている。そして典型的な尙賢説話に見えながら、詳細に検討すれば、これが右で述べた尙賢論の文脈に沿っていないことが知れる。以下、煩雜ではあるが、内容を順次確認していく。

なお以下に引用する「說命（傳説之命）」の文章は、『清華簡』三の釋文を底本として、管見の及んだ先學の見解を参考に筆者が校訂した本文とそれに基づく訓讀である。訓讀に際しては、過去の『尙書』研究の成果に依據するところが多い。また引用に際しては、古體字や通假字は可能な限り通行字に置き換えた。<sup>20</sup> また【】の數字は簡番號を示す。

まず第一簡冒頭から第二簡五字目までで語られるのは、序文で示した①から③まで、即ち殷王武丁が夢で見た傳説の姿を工人に命じて描かせ、搜索の末に見つけ出すところまでである。既存文獻に見えぬ情報として、傳説の舊主「佚仲」の名が見える。

惟れ殷王説を天に賜る。用ひられて佚仲の使人と爲れり。王厥の百工に命じて像らせ、貨を以て徇（あまね）く説を邑人に求めしむ。惟れ射人説を傳巖に得たり。（惟殷王賜説于天、用爲佚仲使人。王命厥百工像、以貨徇求説于邑人。惟射人【一】得説于傳巖。）

冒頭に「惟れ殷王説を天に賜る」とある。一般的に物語において地の文で述べられたことは、物語内における眞實である。ここでは地の文で「天」とある以上、作篇者にとつて主宰者は「上帝」ではなく「天」であり、かつ殷王に傳説を與えたとあれば、この天は有意志の人格神と見なすべきであろう。これは、偽古文「說命」およびその引用元の『國語』楚語では「上帝が傳説を武丁に與えた」という情報が武丁の臺詞の中でのみ示されるのと、大きく性質を異にする。また偽古文と「楚語」および諸文獻に散見する「武丁が父の喪に服して三年間言葉を發しなかつた」という逸話は、「說命（傳説之命）」では示されていない。下篇に武丁が過去を振り返つて「余擇言有罔し」（余罔有擇言）というのがあるいはそれを示唆しているのかもしれない。

第二簡六字目から第三簡三字目までは、武丁の使者が訪れた際の、傳説の容貌を描寫している。

第三簡四字目から第四簡六字目までは、武丁が傳説と初めて會い、傳説こそが夢で上帝より與えられた人物に他ならないと確信するまでが描寫される。ここでは両者は次のようなやりとりを交わしている。

王廼ち説に訊ねて曰はく、「帝は殿（そもそ）も尔（なんぢ）をば以て余に畀（あた）へしか、殿（そもそ）も非なるか」と。説廼ち曰はく、「惟れ帝は余を以て尔に畀へり。尔は左に朕の袂を執り、尔は右に稽首せり」と。王曰はく、「亶に然り」と。（王廼訊説曰、「帝畀尔以畀余、殿非。」説廼曰、「惟帝以畀畀尔。尔左執朕袂、尔右【三】



稽稽。」王曰、「莫然。」

ここで注目すべきは、傳説が「上帝が私をあなたにお與えになり、あなたは左手で私のたもとを掴んで、右を向いて上帝に稽首なさいました」と夢の中の情景を正確に言い當てたのを聞いて、武丁がようやく先の夢が正夢であったと確信する点である。つまり武丁は傳説を前にしながらその賢者たるを自分の耳目で判断できていないのである。彼は傳説が自分と同じ夢を見たことを聞いて、彼が上帝より與えられた良弼たるを知る。換言すれば、傳説の資質を知らぬまま、ただ夢に見た上帝の言葉を信じて傳説の登用を決めるのである。これをいわゆる尙賢君主と見なすには、少なからず無理があろう。

またここで氣付かされるのは、先に地の文では「天」と呼ばれていたものが、兩者の臺詞の中では「帝」（上帝）と言い換えられている点である。これは武丁と傳説が殷人であることを表現したものであろうか。しかし、作篇者が地の部分と會話部分で「天」と「帝」を完全に使い分けているかといえば、そうでもない。中篇以降の武丁の臺詞を見れば、再び夢の話に言及した際に「汝の來れるは、惟れ帝の命なり」（汝來、惟帝命）とある以外は、すべて「天」と稱している。

第三篇四字目から第五篇十五字目までは、傳説の舊主佚仲が傳説に滅ばされる原因について語られる。作篇者の意圖としては、傳説を登用して殷の中興を築いた武丁と、すでに傳説を配下に從えながら滅んだ佚仲を對比させることで、武丁を稱揚せんとしたのであろう。しかしここで描かれる佚仲滅亡の原因は、およそ尙賢論とは關わりがない。

天 廼ち説に命じて佚仲を伐たしむ。佚仲氏 子を生み、二牡豕を生めり。佚仲 トして曰はく、「我 其れ之を殺さんか。我 其れ祀

清華簡「說命（傳説之命）」の主題について

りて殺す勿からんか」と。殺す勿きこと是れ吉なるに、佚仲トに違ひて、乃ち一家を殺せり。（天廼命說伐佚仲。佚仲氏生子、生二牡豕。佚仲ト曰、「我其殺之、我其【四】祀、勿殺。」勿殺是吉、佚仲違ト、乃殺一家。）

まず注目すべきは、「天 廼ち説に命じて佚仲を伐たしむ」の部分である。物語上の眞實を示す地の文で、「天」が傳説に對して佚仲を伐つように命じたことと記されている。そこにははっきりとした意思の存在が認められる。佚仲を伐たねばならぬ理由については明らかにされないが、この天は「命」を下し戰爭を起す主宰的天である。

内容を確認しよう。傳説が命を受けた後、佚仲の家に「二牡豕」が生まれるという災異が生じる。佚仲がこれを殺すべきか否かを卜すと、「殺すな」という結果が出る。ところが佚仲はトに從わず、「二豕」のうちの「一豕」を殺してしまう。夢を信じた武丁と對照的に、佚仲はト占の結果を信じきれなかつたのである。

第五篇十六字目から第六篇十六字目には、佚仲滅亡後の顛末が描かれる。いま大意のみを述べる。傳説がついに佚仲を包圍し、佚仲は滅ぶ。しかし殺されずに残っていた「一豕」に從うことで「邑人」らに助かる。この逸話の面白さは、佚仲がト占の結果に半分しか從わなかつた結果、彼自身は滅ぶことになつたものの、半分は從つたことで「邑人」全滅という最悪の事態をかううじて免れるという点にある。恐らくここで語られているのは、「二牡豕を生む」という異常事態を軸にした災異思想の一種と思われるが、上博楚簡「魯邦大旱」などと違つて、説話中に天意を代辯してくれる賢者が出現しないため、天意の詳細は未詳のままである。

佚仲を武丁の鏡像と見た場合、作篇者が稱揚せんとするのは、夢を

介して下された「天」の意思に従う武丁の姿勢そのものであることは明らかであろう。<sup>(2)</sup>いま一度、「天」を中心にして佚仲滅亡の逸話を捉えなおしてみよう。まず「天」は傳説に佚仲を伐つように命じる一方で、すぐさま佚仲に「二牡豕」という災異を示し、さらに卜占に答えて「二牡豕」を殺すなど指示する。これは「生二牡豕」という異常事態が妖怪の悪戯などではなく、「天」の警告であることを佚仲に對して示したのである。もし佚仲がそれと氣付いて直ちに自らの徳を修めていけば、恐らくは滅びずにすんだのであろう。しかし彼の周りには謎解きをしてくれる賢者がいなかった、否、正確には傳説という人材が配下にいたのだが、彼は傳説を知らなかった。結果、佚仲は卜占を無視して「一豕」を殺してしまふ。ここで彼は「天」に對して、自分が警告を受けていることに氣付いていないことを、それゆえ改悛することも徳を修めることもないことを示してしまつたのである。ゆえに滅ぶにいたる。作篇者が佚仲の故事に込めた意圖は、およそ以上のようなものだつたのではないか。

さて第五箇十七字目から上篇の最後までには、佚仲を滅ぼした傳説が、北海州より殷へ歸順して武丁に登用されたことが語られる。

其れ惟れ説の邑は北海の州に在り、是れ鬪土たり。説來たりて自ら殷に從事し、王用ひ、説に命じて公と爲らしむ。(其惟説邑、在北海之州、是惟鬪土。説【六】來、自從事于殷、王用、命説爲公。【七】注意すべきは「説の邑」である。もしこれが「傳説の統治する邑」ということであれば、傳説は佚仲を打倒した後で地方君主となり、そのうえで殷へ歸順を申し出たことになる。たとえ佚仲打倒以前から知己を得ていたとはいえ、武丁に登用される前にすでに自力で地方君主となつていたのであれば、「卑賤な身分から天下の宰相に任命される」

という傳説尙賢説話の根幹が搖らぐことになる。<sup>(2)</sup>

續いて中篇冒頭から第二箇四字目までを検討する。ここでは傳説と武丁が再會し、再び夢の内容を確認しあう場面である。

傳説より來りて殷に在り。武丁門に朝して、入りて宗に在り。王原(ふたた)び厥の夢と比べて曰く、「汝の來れるは、惟れ帝の命なり」と。説曰く、「允(まこと)に時(か)くの若し」と。

(説來自傳説在殷。武丁朝於門、入在宗。王原比厥夢曰、「汝來、惟帝命。」説【二】曰、「允若時。」)

傳説が傳説より再び殷を來訪すると、武丁は自らこれを城門まで迎へに出る。武丁は傳説を宗廟の中へ誘ひ、例の夢を思い出して「そなたが我がもとへ來たのは、上帝の命であつた」と述懐し、傳説は「さようでございます」と答える。

この應答から推測するに、恐らく武丁が夢の中で見た傳説は、佚仲を討伐して功を成し遂げた現在の姿をしていたのだらう。それゆえ武丁は、最初に傳説に會つた時、彼が版築の賤人の姿をしていることにとまどい、思わず「帝は殷も尔をば以て余に昇へしか、殷も非なるか」と尋ねたのである。それが現在の姿を見て、今ようやく眼前の人物が夢で賜つた人物であると認識するに至つたのである。ここから「説命(傳説之命)」の武丁が尙賢君主として造形されていないことは明らかである。尙賢説話の君主であれば、外見や身分に關わらず、一見して傳説の賢者たるを見抜いていなければならないからだ。<sup>(2)</sup>

以上、説話部分の分析を通して、「説命(傳説之命)」が傳世文獻において尙賢論の具體例として擧げられる武丁と傳説の故事を扱いながら、尙賢論の文脈を踏まえていないことを明らかにした。同時に武丁と佚仲の對比を通じて、その主題が「天」を敬いこれに従う「敬天」

の爲政者の稱揚にあると指摘した。

本節の締めくくりとして、傳説尙賢説話の形成過程に對する考察を左に述べておく。想像するに、傳説はもともと卑賤の身分から天意を得て地方君主に成り上がり、ついには天下の宰相にまで登り詰めるという立身出世譚の主人公だったのではないか。それが武丁を主人公とする尙賢論に組み込まれた際に、武丁の聰明さを引き立たせるために「佚仲討伐」「説邑」という逸話が省かれ、戰國時代における尙賢思想の流行とともに「賤人から天子の宰相になった」という形式が固定化したのではないだろうか。もちろん傳説尙賢説話が先行し、それが換骨奪胎されて傳説立身出世譚が形成されて「説命(傳説之命)」に紛れたという可能性もあり得る。今はその先後關係を斷ずることはせず、傳説には從來知られていた尙賢説話とは趣旨を異にする説話があつた可能性を示すに留めておきたい。

### 第三節「説命(傳説之命)」に見える「天」觀念

前節では説話部分の分析を通じて、「説命(傳説之命)」の主題が「天」を敬いこれに従う爲政者の稱揚にあると指摘した。「説命(傳説之命)」の「天」字の用例は上篇二例、中篇二例、下篇四例の計八例を数えるが、では、その「天」觀念とは如何なるものであるのか。前節でもすでに少し言及したが、作篇者にとつて「天」は「命」を下す主宰者であり、また「災異」を通して爲政者に警告を與え、爲政者が恐れ慎まぬ場合にはこれを滅ぼす有意志の人格神であつた。本節ではさらに中下篇にみえる武丁言説を中心に、「説命(傳説之命)」の「天」觀念を分析したい。

なお中國古代の「天」觀念については、すでに多くの先學が論じる

ところである。すでに南宋の朱熹がその複合的性格を指摘して「主宰的天」「理法的天」「自然的天」の三つに分類し、馮友蘭がさらに「物質的天」「主宰的天」「運命的天」「自然的天」「義理的天」の五つに分類している。また先秦文獻中の「天」觀念の發展を論じた研究として、津田左右吉「上代シナに於ける天及び上帝の觀念」、池田未利「天道と天命(上・下)」、金谷治「中國古代における神觀念として天」がある。このほか平岡武夫「經書の成立―天下的世界觀」が『尙書』の成立過程にあわせて「天」觀念の發展を説いている。これらの研究成果をまとめたものとして、溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中國思想文化辭典』の「天」項目の解説がある。以上の先行研究を参考に、本稿では古代における「天」の多様な側面のうち、次の三つに焦點をあてて論じることとしたい。

- ① 主宰的天：殷の至上神である「上帝」と、その側面を繼承した有意志の人格神。天候や災害、農作物の收穫などの自然界の事象と、戰爭や祭祀、官吏の任免などの人間界の事象を主宰する。殷王は龜卜を用いて上帝の意思をたずね、呪術を執り行つて災いを避けた。
- ② 道德的天：周代に成立した、善なる意志をもつた人格神。有徳者には幸いを、不徳者には災いをもたらす。その意思は龜卜によらずとも、日食や災害、病いといった怪異現象を通して知ることができ、かつ災いは呪術によらずとも、爲政者が徳を修めることで回避できるとする。
- ③ 理法的天：戰國時代に發達した人間・社會の事象とは切り離された非人格的な神概念。一定不變の法則として四季の推移や陰陽の變化、萬物の生育を支配し、人力ではいかんともしがたい必然性・運命性を備える。

では分析に先立つて、まず武丁言説の内容を簡略化して示しておく。まず中篇に見える武丁の言説は、湯王が夏王朝を滅ぼし天下を平定した偉業が丞相の力によるという話を枕に、主として臣下たる者が君主に臨む際の姿勢を説いたもので、「楚語上」や「緇衣」と共通する文言を含む點に特徴がある。言説の始めと終わりそして中程に計三回「朕の言葉は汝の心に留めよ<sup>40</sup>」という意味の言葉が繰り返され、この中間の「留めよ」を挟んで前部分に「楚語上」所引の武丁言説が見え、後部分に「緇衣」所引の文句が配されている。なおこの「緇衣」所引の文言は、偽古文「説命」中篇では傳説の發言となつてはいるが、「説命（傳説之命）」では武丁の發言となつてはいる。

また下篇は第一簡を缺いてはいるため確定はできないが、恐らく狀況説明は無く、七つの武丁言説からのみで構成されていたものと思われ<sup>41</sup>。爲政者たる者が民に臨む際の心得を説いたもので、傳世文獻に引用された箇所は見えないが、上中篇に比べて『尙書』の他篇と共通する語句が多いという特徴がある。また、七つの言説は脈絡なく雜然と置かれてはいるわけではなく、全體として一つの流れのもとに配置されている<sup>42</sup>。

以上を踏まえつつ、武丁言説を中心にその「天」觀念の分析を行つていく。

## ○

まず主宰的天、即ち人に命を下し、戦争や祭祀、官吏の任免に介入する「天」について言えば、すでに前節で確認したように、武丁に傳説を與えた「天」と傳説に佚仲を伐つよう命を下した「天」の存在が確認される。武丁と傳説に「上帝が武丁に傳説を與えた」と言わせている以上、作篇者にとつて「天」と「上帝」は基本的に同一の存在で

ある<sup>43</sup>。

次に道德的天、即ち善なる意思を持ち、災異を通して爲政者に警告を發する「天」について確認しよう。すでに前節で見たように、上篇では「天」が佚仲に「生二牡豕」という警告を發し、これを無視した佚仲を傳説に滅ぼさせる様を確認した。同様の「天」が中篇第五簡二三字目に見える。

且し天不祥を出ださば、遠きに徂（およ）ばず、厥の脛に在り。

汝克く四方を覲視せよ、乃ち俯きて地を視よ、心毀して備を惟（おも）へ。之を敬せんかな。用て多徳を惟へ。（且天出不祥、不徂遠、

在厥脛。汝克覲、視四方、乃俯視地、心毀惟備、敬之哉。用惟多徳。）

ここでは武丁は傳説に對して、「天」が「不祥」を示すとすれば、それは遠くではなく身の回りで起こるはずであるから、見落とすことのないよう戒めている。そして「之を敬せんかな。用て多徳を惟へ」とあるのは、爲政者が徳を修めることで災いを避けられると考えるからであろう。前節において佚仲が身近で生じた「生二牡豕」という「不祥」を見ながらそれと氣付かず、徳を修めず滅亡に至つた結末は、武丁のこの發言の伏線として機能している。

次に下篇の武丁第三言で、武丁は統治の心得として次のように言う。

其れ又た迺ち四方の民を司りて丕いに克く明（つと）めよ。汝

惟れ萬壽有るは、乃が政に在り。汝亦た惟れ克く天を顯らかに

して小民を恫瘼すれば、乃が罰に中れり。汝亦た惟れ萬福有り

て業業たるかは、乃が服に在り（其又迺司四方民丕克明。汝惟有萬壽

在乃政。汝亦惟克顯天恫瘼小民、中乃罰。汝亦惟有萬福業業、在乃服。）

ここで武丁は、もし傳説が「天」を明らかにしてか弱き民を痛切に慈



しんだなら、民に下す懲罰も公正となるだろうと言う。一見すると非人格的な「理法的天」の様相を呈しているが、續けて、大いに「萬福」を得られるかは傳説の「服」に在りと述べている點を見落としてはならない。さらに直前にも、もし四方の民を治めて細やかなところまで目配りしたならば「萬壽」が得られるとあるのを合わせ考えれば、この「天」は爲政者の政治に應じて吉凶禍福をもたらす道德的天、換言すれば、長壽福祿によつて爲政者に徳政を促さんとする有意志の人格神的天であることが知れよう。

第六言にも、同様の「天」が見える。武丁が引用する大戊の言葉の中に「余丕（き）に克く萬民に辟（き）たり、余天休を墜（し）つする罔（し）」（余丕克辟萬民、余罔墜天休）とあり、統治の成功によつて「天休（天佑）」を得たとある。その後、武丁は思はず「天」に對して「天ち惟れ三徳をば我に賜へ。吾乃ち之を百姓に敷かん」（乃惟三徳賜我、吾乃敷之于百姓）と吐露するが、すぐ我に返り、傳説に對して「余惟れ天の嘏命を耶とせず」（余惟弗耶天之嘏命）と言ひ、天より與えられた大いなる使命を勞苦に思はず取り組むことを誓う。

さて「天の嘏命」とは具體的に何を指すのであろうか。文中で言及されぬため正確なことは未詳であるが、上述の武丁言説に確認される「司四方民丕克明」「恫瘝小民」「克辟萬民」から推測するに、恐らくは民を哀れみ、その生活を安定向上させることを意味すると見て良いであろう。一方で、「説命（傳説之命）」には、僞古文「説命」下篇に「四海之内、咸仰朕徳、時乃風」とあるような、爲政者が民を教化する思考は見えない。

では「説命（傳説之命）」には理法的天、即ち非人格的な「天」は見えないのか。下篇の武丁第一言に、武丁自身が心がけてきた事として

清華簡「説命（傳説之命）」の主題について

「徳を經（つ）ねにし天に配す。余擇言有る罔（し）」（經徳配天、余罔有擇言）と見える。「天に配す」とは「天道を失わぬ」という意味であろうから、あるいはこれが理法的天かもしれぬが、確證に乏しい。一方、中篇第四簡末尾より數えて六字目に「天旱」とあるのは、非人格的天と見なしうる。ただしここに「若し天旱せば、汝淫雨と作れ」（若天旱、汝作淫雨）とあるので、この「旱」は爲政者の不道德性を警告する災異などではなく、單なる氣象現象としての「旱」に過ぎず、その「天」は非人格的な「天」、言葉を補足すれば、自然天空の「天」であろうが、そこに「天人の分」のような、「天」と人を對立させて論じようとする意圖は見取れない。基本的に「説命（傳説之命）」は、「天」に對して厚い信頼を寄せているのである。

上記以外に「説命（傳説之命）」の「天」觀念を検討するうえで幾つか注目しておきたい箇所がある。まず下篇第四言に見える「説よ、晝には汝日を視よ。夜には汝辰を視よ」（説、晝汝視日。夜汝視辰）という文言であり、天文觀象と爲政を關連付けんとする思考が垣間見える。また下篇第六言に大戊の事跡として「昔大戊に在り、克く五祀を寘（お）きて、之れを章らかにして九徳を用ひて易へず、百姓は時を惟ふ（昔在大戊、克寘五祀、而章之用九徳弗易、百姓惟時）」とあり、爲政の「弗易」により「百姓」が農時を知るとあるのは、四時の推移を一定不變の法則ととらえて爲政をそこに沿わせる時令説を思わせるものがある。いずれも直接「天」と關連付けられているわけではないが、作篇者がこの方面に對する知識を備えていたということは指摘できるかと思う。

本節の分析より次のことがいえよう。「説命（傳説之命）」における

「天」觀念は道德的天、即ち有徳者には幸いをもたらし、不徳者には災いをもたらず善なる意志をもつた人格神を基本とする。そして「説命（傳説之命）」の主題は爲政者が「天」を信じその意思に従うこと、これは即ち民を憐れみ徳政を敷くことである。爲政者が徳政に成功すれば「天」より「萬壽」「萬福」「天休」を授かる。しかし一方で失政を犯した場合、「佚仲」のように滅ぼされることもある。そうならぬよう爲政者は「天」の警告たる災異を見落としてはならない、言い換えれば、災異を契機として常に自らの爲政を見直す姿勢を持たねばならぬというのが、「説命（傳説之命）」作筆者の主張であると考えられる。<sup>(註)</sup>

### 結語

ここまで清華簡「説命（傳説之命）」の思想分析を行ってきた。その結果、明らかになったことを二點述べる。

第一點、「説命（傳説之命）」は、傳世文獻においては尙賢説話の具體例として取り上げられることしかなかつた武丁と傳説を主役に据えながら、尙賢論の文脈を踏まえておらず、その主題は「天」を敬いこれに従う爲政者の姿勢を稱揚することにあつた。また傳説は佚仲を討つという功績を上げたうえで武丁に歸順したとされ、武丁も「天」の意思を見逃さず、これに従う人物として造形されていた。いずれも傳世文獻には見られない特色である。

第二點、「説命（傳説之命）」における「天」とは基本的に善なる意思を持った人格神であつた。この「天」は災異を通じて爲政者に警告を發し、これを無視した佚仲のような爲政者に對しては傳説のような賢者に命じてこれを討ち滅ぼすことさえあるが、逆に民を哀れみ徳政

を行う爲政者に對しては長壽福祿を施す存在であつた。また説話部分を見れば、この「天」は武丁の夢に現れて宰相の任免に介入し、傳説に佚仲討伐を命じて戰爭に介入し、佚仲の卜問に答えて祭祀に介入するといった主宰的天の要素も確かに失つてはいないが、その行動原理はあくまで善意であると考えられ、やはり道德的天と見なすべきである。また理法的天、即ち人間・社會の事象とは切り離された非人格的な神概念は認められなかつた。ただ自然天空としての「天」の用例が一つ確認されたが、そこにも自然と人爲の乖離を論じようという意圖は認められなかつた。總じて「説命（傳説之命）」には「天」の善意に對する厚い信頼がある。

また以上の分析の過程で、次の三點を指摘した。第一點、『尙書』における「命」という文章の體裁は、本來、篇題に冠せられた人物が受けた命令を記載するものであり、篇題者の提言は記載しなかつた。第二點、傳説には從來知られる尙賢説話の主人公という性格以外に、版築の賤人から天命を得て地方君主となり、上帝の推薦を得て天子の宰相にまで上り詰めるという立身出世譚の主人公としての性格があつた可能性がある。第三點、「説命（傳説之命）」においても「天」と「帝」が混在し、兩者はほぼ同じ意味で使用されているが、「帝」の用例は作中人物の發言内に限られる。

最後に「説命（傳説之命）」の成立年代に言及しておかねばなるまい。清華簡は出土場所が不明であるため、下限についても確定的なこととは言えない。楚文字で書かれているため遅くとも秦始皇による統一以前に成立していたことと、殷王武丁より後出であるのは當然であるとして、それ以外のことは何も斷定できない。用語から成立年代を推定した研究はあるが、「基本的に武丁時期の實録」という説から「春

秋時代前期に成立し、春秋後期の初めに潤色を受けた<sup>(56)</sup>という説まで幅広い。本稿としては「天」観念の展開に關する先行研究に依據して、その成立時期の上限を周初以降としておく。なお下限については、傳説と武丁の故事が尙賢論の文脈で語られていないという點、そして善惡と禍福の間に矛盾が全く生じていない點、天子でない傳説に「天」が命を下した點<sup>(57)</sup>を檢討材料として擧げるに留め、今は結論を保留しておきたい<sup>(58)</sup>。

さて「說命（傳説之命）」は果たして『尙書』說命の眞本であろうか。古來『詩經』と並び重視されてきた『尙書』の實態とその成立過程を明らかにするという意味で、この問いは重要な意義を含んでいるが、今回はその主題と「天」観念について明らかにするにとどまった。今後の課題としたい。

注

- (1) 清華大學出土文獻研究與保護中心編・李學勤主編『清華大學藏戰國竹簡(叁)』中西書局・二〇一二年。
- (2) 『中國研究集刊』五六號・二〇一三年。
- (3) 李銳「讀清華簡三札記(二)」(山東大學『簡帛研究』・二〇一三年一月四日)は「傳説之命(說命)」甲乙丙三篇という呼稱を提案し、谷中信一「清華簡『傳説之命』探析」(ダートマス大學・二〇一三年七月二三日終稿)は「傳説之命」甲乙丙三篇と稱する。
- (4) 『待兼山論叢』四七・二〇一二年。
- (5) 谷中信一「清華簡『傳説之命』探析」は「傳説之命(說命)」の「天」観念や尙賢思想について、思想史研究の立場から重要な指摘を行っている。現在、ダートマス大學のサイトで公開されているが、未出版のように

清華簡「說命(傳説之命)」の主題について

であるため、注で言及するに留める。

- (6) 金城前掲注(2)表一。
- (7) 趙平安「試析清華簡『說命』的結構」(清華大學出土文獻研究與保護中心『出土文獻與中國古代文明研究』・二〇一三年五月七日)は、上篇は「序」に過ぎず、さらに正文一篇を缺いており、そこに『禮記』文王世子・樂記・緇衣所引の文言が含まれていた可能性を指摘している。
- (8) 金城前掲注(2)がその概要を示し、僞古文「說命」との差違をまとめている。
- (9) 李銳前掲注(3)。
- (10) 武丁於是作書曰、「以余正四方、余恐德之不類、茲故不言。」如是而又使以象夢、旁求四方之賢、得傳説以來、升以爲公、而使朝夕規諫。『國語』楚語上
- (11) 說操築于傳巖兮、武丁用而不疑。〔楚辭〕離騷
- (12) 傳説被褐帶索、庸築乎傳巖。武丁得之、舉以爲三公、與接天下之政、治天下之民。此何故始賤卒而貴、始貧卒而富。則王公大人明乎以尙賢使能爲政。是以民無飢而不得食、寒而不得衣、勞而不得息、亂而不得治者。〔墨子〕尙賢中
- (13) 昔者傳説居北海之洲、圓土之上、衣褐帶索、庸築於傳巖之城。武丁得而舉之、立爲三公、使之接天下之政、而治天下之民。〔墨子〕尙賢下
- (14) 堯傳天下於舜、禮之諸侯、妻以二女、臣以十子、身請北面朝之、至卑也。伊尹、庖廚之臣也。傳説、殷之胥靡也。皆上相天子、至賤也。〔呂氏春秋〕求人
- (15) 是時說爲胥靡、筑於傳險。見於武丁、武丁曰「是也」。得而與之語、果聖人、舉以爲相、殷國大治。故遂以傳險姓之、號曰「傳説」。〔史記〕殷本紀
- (16) 片倉望「儒・墨の「天」」(『集刊東洋學』五三・一九八五年)は法家

を前者、儒墨を後者とする。先後するが、淺野裕一『墨子』尙賢論の特性について（『國學院雜誌』七七・一九七六年）は墨子を前者とする。

(17) 楊坤「跋清華竹書『傳說之命』」は「說命（傳說之命）」の意圖を尙賢論の稱揚とする。

(18) 釋讀に關して、筆者が参照したものは以下の通り。いずれもサイト上で公開されている。①廖名春「清華簡『傳說之命』上」新讀（山東大學『簡帛研究』・二〇一三年一月四日）②「清華簡『傳說之命』中」新讀（二〇一三年一月五日）、③子居「清華簡『說命』上篇解析」（二〇一三年一月六日）④「清華簡『說命』中篇解析」（二〇一三年四月三日）⑤「清華簡『說命』下篇解析」（二〇一三年七月八日）、⑥宗靜航「尙書・說命」臆說（二〇一三年四月三日）、⑦王寧「讀清華參『說命』散割」（武漢大學簡帛研究中心『簡帛網』・二〇一三年一月八日）、⑧侯乃峰「讀清華簡（三）『說命』胙錄」（二〇一三年一月十六日）、⑨孫合肥「讀『清華大學藏戰國竹簡（參）』札記」（二〇一三年一月九日）、⑩黃傑「讀清華簡（參）『說命』筆記」（二〇一三年一月九日）、⑪楊坤「跋清華竹書『傳說之命』」（二〇一三年二月九日）⑫「再跋清華竹書『傳說之命』」（二〇一三年二月二六日）⑬「參清華竹書『傳說之命』」（二〇一三年十月二〇日）、⑭胡敕瑞「讀『清華大學藏戰國竹簡（三）』札記之一」（出土文獻與中國古代文明研究・二〇一三年一月五日）、⑮楊蒙生「傳說之命校補」（二〇一三年一月七日）、⑯陳民鎮「清華簡『說命』上」首句試解」（復旦大學出土文獻與古文字研究中心・二〇一三年一月二二日）

(19) 王寧は「天」字は「吳」字で甲骨文に現れる武丁の小臣だとするが、穿ち過ぎであろう。子居が「帝」（上帝）とし、陳民鎮が人格化された「天」とするのに従う。

(20) 整理者は「失」字とする。子居に従い「佚侯」などの「佚」とする。

(21) 整理者は「弼人」に解す。他が「射人」とするのに従う。

(22) 『周書』無逸、『呂氏春秋』重言、『論語』憲問、『禮記』檀弓・喪服四制。

(23) 谷中前掲は、本説話と他文獻に見える「夢占」を比較している。なお谷中が未言及の點として、上帝が天子たる武丁のみならず、傳説の夢にも現れている點を指摘しておく。

(24) 整理者と楊蒙生は「豕」を佚仲の二人の息子が「頑劣」であったことを形容すると解釋するが、不自然である。また楊坤は「豕」を異民族とし、『後漢書』南蠻西南夷列傳を引いて、楚の南に父が子を食らう習俗があつたと指摘するが、説話中の舞臺は北海州であり南方ではない。子居の言うように「人が豚を生む」という災異が生じ、それゆえ佚仲はこの豚を殺すべきか否かと問したと解釋するのが理に適う。

(25) なおこの「天」は、次の三つの點で、中國古代思想における「天」觀念を大きく逸脱する。第一に、天の働きかけの對象が統治者でない點。

これは先に傳説の夢に現れた上帝についても言える。第二に、天が自らその意思を伝えてきた點。殷代の主宰神たる上帝は、人間が龜卜を通して問いかけて初めてその意思を返すのであり、問われもせぬうちに自ら人間にその意思を伝えるものではなかった。第三に、天が恐らくは直接的な形で命令を下している點。元來、天意は災異や天譴、甲骨上に現れたヒビなどを通して豫兆的に象徴的にしか示されず、人間側の解釋を経て初めて意味をなすものである。以上の三點を考慮すれば、本説話の「天」觀念はむしろ西洋や日本における物言う「神」に近いと言えよう。

ただ、あるいは、もしかすれば、この「天」字は「而」字の誤寫であるかもしれない。楚文字において兩字は互によく似ている（實際、整理者は下篇第八簡の「而」字を「天」字に誤釋する）。圖版を確認する限り、ここは誤釋ではないが、書寫者の誤寫という可能性も考えられ



る。つまりここは前句につなげて「王、『亶に然り』と曰ひて、迺ち説に命じて佚仲を伐たしむ」（王曰『亶然』而迺命説佚仲）と讀むのが正しいのかもしれない。しかし既成の「天」觀念を逸脱するからといって誤寫と決めつけるのも躊躇を覚える。識者の判断を待つことにし、今は字のままに解釋しておく。

なお右の第一點に關して、金城前掲注（4）は「天が直接臣下たる傳説に命じたとは考え難い」と言い、天子たる武丁が天命を代辯したと解釋すれば、従來の「天命」の枠組みを超えることはないとする。だが、傳説の夢にも上帝が現れている以上、従來の枠組みを一度横におく必要もあるのではないか。

(26) 「一豕」と「邑人」のその後については「是爲赦俘之戎」と記される。整理者は、彼らが傳説に對して降伏申し入れの儀式を行ったのだと解釋するが、子居らは豚に導かれて落ち延びた「邑人」が「赦俘」という民族を形成したのだと解釋する。いずれにせよ、筆者が本文で示した大意に收まる。

(27) 谷中前掲も、同様の指摘を行っている。

(28) 伊藤道治は、殷代の官職は王の支配下にある小國や族集團の族長らがその時々に応じて行い、王ごとに大きく入れ替わるといい（『中國の社會の成立—原始秦前漢』講談社・一九七七年）、また武丁の即位によって傍流だった「小人」集團が權力の中樞に進出したという（『古代殷王朝の謎』角川書店・一九六七年）。

(29) 『史記』殷本紀に見る武丁は「傳説を」得て之と語りて、果して聖人たれば、擧げて以て相と爲す」とあり、自ら傳説の資質を見抜いている。

(30) 谷中前掲は、本説話より「夢」（＝神意）の要素が削られて『墨子』尚賢下の傳説説話が形成されたと推測する。

清華簡「說命（傳説之命）」の主題について

(31) 整理者の釋文に従えば九例に上る。しかし下篇第八簡十三字目の「天」字については、付強（『從賓組卜辭看清華簡《說命》的用詞續考』『出土文獻與中國古代文明研究』・二〇一三年五月九日）が圖版から「天」字ではなく「而」字の誤釋であるとしており、筆者もこれを支持する。

(32) 谷中前掲も本説話中の「帝」と「天」觀念について分析している。筆者と結論を異にする點は、武丁言説中の「天」に人格性を認めるか否かという點である。畢竟これは「人の道徳性に應じて吉凶禍福が『常に』正しく下る」という状態を以て、その背後に「意思」の存在を見る否かという違いである。筆者は前者の立場を取る。谷中前掲の立場は示されていないが、おそらく「目的」を持つシステムの作用と見るか、あるいは修辭と解釋しているのではないか。

(33) 馮友蘭（著）・柿村峻、吾妻重二（譯）『中國哲學史成立篇』（富山房・一九九五年）。なお池田末利「天道と天命（上）」は馮友蘭の分類に對して「物質的天は自然的天に運命的天・義理的天に（ママ）理法的天に包攝し得るから、朱子の分類が直裁で要領を得てゐる」という。

(34) 『津田左右吉全集』十八・岩波書店・一九六五年。

(35) 『廣島大學文學部紀要』二八・二九・一九六八、一九七〇年。

(36) 『神觀念の比較文化論的研究』講談社・一九八一年。

(37) 創文社・一九八三年。

(38) 金文資料を中心とする研究に菅本大二「中國古代における「天」觀念の形成と展開—金文資料を中心として」（『梅花女子大學文化表現學部紀要』二・二〇〇五年）がある。

(39) 東京大學出版會・二〇〇一年。

(40) 「聽戒朕言、寘之于乃心」「底之於乃心」「余告汝若時、時之於乃心」

(41) 「楚語上」及び偽古文「說命」では武丁が傳説を重用することを自ら

に誓つて言う「若しくば、汝を以て」と爲さん（若く、以汝爲ん）が、「説命（傳説之命）」では武丁が傳説に忠節を要求する「若くば、汝くと爲れ」（若く、汝爲ん）となつてゐる。最も典型的なのは、前者において武丁が傳説に諫言を求めた「若し樂、瞑眩せずんば、越の疾、瘳えず」という臺詞が、後者においては「若し樂して、汝瞑眩せずんば、越の疾、瘳えず」（若樂、汝不瞑眩、越疾罔瘳）となつてゐる點である。後者がすぐ「朕、汝を畜へば、惟れ乃が腹は、乃が身に非ず」（朕畜汝、惟乃腹、非乃身）と言つるので、目眩を起こすほど強い藥を飲まねばならぬのは傳説であろう。つまり中篇の武丁言説においても、賢臣に教えを乞ふ謙讓の尙賢君主としての性格は希薄となつてゐる。

- (42) 「説命（傳説之命）」中篇には「且惟口起戎出羞、惟干戈作疾、惟衣載病、惟干戈嘗厥身」（且つ惟れ口は戎を起こし羞を出だし、惟れ干戈は疾を作す。惟れ衣は病を載（な）し、惟れ干戈は厥の身に嘗ひす）とあり、『禮記』縮衣所引の「惟口起羞、惟甲冑起兵、惟衣裳在笥、惟干戈省厥躬」との類似性が、すでに整理者らにより指摘されている。いま兩句の末尾を比較すると、『縮衣』所引の四句は①「起羞」②「起兵」③「在笥」④「省厥躬」となり、①②④が「惟く」で示された事物が引き起こす好ましくない結果であるのに對して、③のみが「惟く」で示された事物を「笥に收めよ」という指示であり、甚だバランスを缺く。一方、「説命（傳説之命）」は①「起戎出羞」②「作疾」③「載病」④「省厥躬」となり、好ましくない結果で統一されている。整理者が「縮衣」所引の「在笥」を「載病」の誤りと指摘するのは妥當と言える。

- (43) 第二簡冒頭から第三簡十三字目までがすでに武丁の言説であり、續く十四字目以降が全て「王曰」で始まる六つの武丁言説のみで構成されていることから、恐らく第一簡冒頭も「王曰」で始まつていたと推測される。整理者は第一簡に「高宗三年不言」にまつわる狀況説明が記載され

ていたと推測するが、李銳が言うように説話中の時系列から言つて考えにくい。

- (44) 出現順に①「經德」（酒誥）②「配天」（多士・君奭）③「罔有擇言」（呂刑）④「罔……俊在厥服」（文侯之命）⑤「柔遠能邇」（舜典）⑥「克明」（堯典、伊訓）⑦「惇痲」（康誥）⑧「中罰」（立政）⑨「劓毖」（酒誥）⑩「天休」（湯誥）など。

- (45) 下篇の武丁七言説の展開は次のとおり。①傳説に對して、自分がこれから述べる言葉をよく聞き、自分を助けるようにと嚴命する。②天敵や人間を恐れることを知らずにみすみす捕獲されてしまう飛雀の愚かさを例に上げて、傳説に對して自分への忠節を決して曲げぬように警告する。③爲政者として民に臨む際の姿勢を説く。④晝夜をおかず爲政に取り組むべきことをいう。⑤指導が終つたことを宣言し、すでに傳説の徳は磨かれたので、今後は身分の上下となく自分の意志に従うようになるだろうと期待を述べる。⑥殷朝第十代天子大戊の言葉を引用し、武丁自身の統治に對する覺悟と使命感を述べる。⑦再び傳説に對して、自分を助けるよう述べて締めくくる。なお「天」の用例は上記①③に一例ずつ、⑥に二例が認められる。

- (46) 「天」と「帝」の混用は『尙書』の諸篇にも見える。金谷前掲は、『周初の資料に限定して検討した天の性格は、さきに見た帝の性格と極めて類似している』といい、「帝は後次の成立とみられる諸篇に多いという事情から、天と帝との混用を後起のこととみる解釋もあるが、それにしてもその性格に類似性があったからのことである」という。

- (47) 黃傑に従い「心毀」は「へりくだる」（謙卑）と解釋する。

- (48) 整理者は「見る」と解釋し、子居も「覲、あるいは「覽」字として、「みだりはしげに見る」（淫視）と解釋する。

- (49) 一人稱が「余」から「我・吾」に變化して再び「余」に戻つたことよ

り、發言の對象が傳説と「天」の間を移行したことが推測される。

(50) 平岡前掲は、天命に對するものとして「徳」が擧げられ、それが「民を哀れむ」という形で考えられるのは周に入ってからだと述べている。

(51) 「擇言」については、加藤常賢『新釋漢文大系二五・書經上』（明治書院・一九八三年）参照。

(52) 金谷前掲は、「天の自然としての意味はむしろ後起のこと」とし、最も古い用例として西周末に成立した『詩經』諸篇を擧げる。

(53) 淺野裕一『黃老道の成立と展開』（創文社・一九九二年）は『國語』越語下に見える思想的特色を「豫兆と災殃とを媒介とする天人相關思想」として「范蠡型思想」と名付け、その「天」觀念の特色を①宇宙の主宰者としての天、②周期運動體としての天の二面性にあるとした。いま「說命（傳説之命）」の「天」觀念を見れば、②は片鱗がうかがえるものの「天」と結びつくには至っていない。

(54) 武丁言説も尙賢論の文脈（尙賢才・尙賢徳）を踏まえていない。傳説に對して賞與を與えるのは「天」であつて君主たる武丁ではなく、武丁が傳説の徳を磨くのであつて逆ではない。

(55) 付強前掲。

(56) 子居前掲下篇。

(57) 名和敏光『左傳』所見の「天」の基礎概念とその諸相（『二松』六・一九九二年）は、『左傳』では「天命」の對象が諸侯にまで擴大しているとする。

(58) 谷中前掲は三篇は筆跡を異にし、相互に獨立していると見て、さらに上中下の順に成立したと推測する。なお筆跡については、整理者が同一人物による書寫の可能性を指摘している。また三篇が一つの流れのものに把握できることは本文で示した。三篇の成立に前後がある可能性は認めらるが、その場合、後出が先行の内容を踏まえて著述される可能性を十

分加味すべきであろう。三篇の相互關係をどう把握するかは、「說命（傳説之命）」を『尙書』說命三篇の眞本と見なしか否かに大きく關わる。即ち相互獨立と見なせば眞本ではない可能性が強まり、相關性を認めれば眞本である可能性が高まる。慎重な判斷を要する重要な問題である。

〔付記〕本稿は「東アジア漢學者の會」（二〇一三年一月十一日・臺灣）致理技術學院）で行つた研究發表に基づく。