HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|---|---|
| Title | 包山卜筮祭禱簡における鬼神信仰 |
| Author(s) | 趙, 珊 |
| Citation | 研究論集, 23, 211（左）-234（左） |
| Issue Date | 2024-01-25 |
| DOI | https://doi.org/10.14943/rjgshhs.23.l211 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/91125 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 12_rjgshhs_23_p211-234_l.pdf |

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

10.14943/rjgshhs.23.l 211

# 包山卜筮祭禱簡における鬼神信仰

趙　　珊

**要　旨**

一九八七年に湖北省荊門市包山二号墓から，楚国の司法関係に関わる「文書簡」と随葬品の目録である「遣策」とあわせて，極めて重要な竹簡資料である「卜筮祭禱簡」が発見された。「卜筮祭禱簡」とは戦国時代の楚において，貞人（巫祝）たちが封君や世族の屋敷に招かれ，依頼者のために向こう一年間の安危の有無や，災いをもたらした祟りの所在を貞問した際，もし何らかの憂患が占断された場合に，それを解除するための祭品を捧げる祭禱案や，祭品を使わぬ「凶攻解」案などを提示した記録，およびその祭祷の実施記録を含むものである。

本稿では，包山卜筮祭祷簡に登場した祭禱対象と凶攻解対象に注目して検討してみようとするものである。祭禱対象とは，供犠供物を捧げて儀式を行う必要がある神霊である。祭禱対象を主に地祇と祖先神（または墓主と血縁関係を持っている人鬼）としている。簡文には，よく「舉禱」「賽禱」「罷禱」といったような祭祷名が見え，それぞれ特別な意味合いを持っているが，研究者によって異なる見解があり，まだ議論が続いている。供犠供物には動物の牛・豚・羊のみならず，玉，冠帯および衣服なども使われている。一方で，凶攻解対象とは，供犠供物を伴わずにして祟りを祓わせてくれる神霊である。

本稿の主な研究目的として，これまでの研究を踏まえながら包山卜筮祭禱簡に登場した祭禱対象と凶攻解対象を新たに四つの範疇に分類して，その一つ一つの天神・地祇・人鬼・不明に属するものを考察し，かつ関連している歴史文献と出土資料を明らかにすることによって，より具体的な説明をしながら楚人の鬼神信仰の世界について探索してみようとするものである。

## はじめに

一九八〇年代から，長江中流域を中心とする楚文化圏から数多くの出土資料が発見され，その中に極めて重要な竹簡資料としての包山楚簡は一九八七年に湖北省荊門市包山二号墓から出土した。戦国楚国の司法関係に関わる「文書簡」と随葬品の目録である「遣策」のほかに，「卜筮祭禱簡」も発見された。その内容は主に墓主の邵旡が今後一年間王宮に出入りして災いのあるかどうかを貞問する「王事貞」と，墓主の邵旡に無病息災の有無と病因を貞問する「疾病貞」からなるものである。

包山卜筮祭禱簡の内容で言及された祭祀儀礼はほとんどが提案で，必ずしも現実に行われたものではないが，すべての提案に関連する内容は楚人の祭祀システムを研究するために，貴重な史料を提供している。解読した簡文の内容を通じて，楚人は地祇と祖先神を祭るだけでなく，天神や厲鬼に対して「囟攻解」という儀式をも行い，祟りを祓うことによって無事や健康であることを祈っていたことが分かる。本稿では，包山卜筮祭禱簡に登場した祭禱対象と囟攻解対象に注目して検討してみようとするものである。

祭禱対象とは，供犠供物を捧げて儀式を行う必要がある神霊である。祭禱対象を主に地祇と祖先神（または墓主と血縁関係を持っている人鬼）としている。簡文には，よく「舉禱」「賽禱」「罷禱」といったような祭禱名が見え，それぞれ特別な意味合いを持っているが，研究者によって異なる見解があり，まだ議論が続いている。供犠供物には動物の牛・豚・羊のみならず，玉，冠帯および衣服なども使われている。一方で，囟攻解対象とは，供犠供物を伴わずにして祟りを祓わせてくれる神霊である。池澤優氏[1]によると，祭られる神と祭られぬ神（或いは供犠供物を伴う「禱」祭祀と供犠供物を伴わない「思攻解」という二種類の祟りに対抗する儀礼）の区別があったのは，降祟の有無によるものではなく，むしろ人が供犠供物という手段によって神祇とコミュニケーションできるか否かの違いと解釈できると指摘している。

本稿の主な研究目的として，これまでの研究を踏まえながら包山卜筮祭禱簡に登場した祭禱対象と囟攻解対象を新たに四つの範疇に分類して，その一つ一つの天神・地祇・人鬼・不明に属するものを考察し，かつ関連している歴史文献と出土資料を明らかにすることによって，より具体的な説明をしながら楚人の鬼神信仰の世界について探索してみようとするものである。

---

[1] 池澤優，「祭られる神と祭られぬ神―戦國時代の楚の『卜筮祭禱記錄』竹簡に見る靈的存在の構造に関する覚書」『中國出土資料研究』創刊號，1997 年，三二～三四頁を参考。

# 第一章　包山卜筮祭禱簡について

## 一，卜筮祭禱簡とは

「卜筮祭禱簡」とは戦国時代の楚において，貞人（巫祝）たちが封君や世族の屋敷に招かれ，依頼者のために向こう一年間の安危の有無や，災いをもたらした祟りの所在を貞問した際，もし何らかの憂患が占断された場合に，それを解除するための祭品を捧げる祭禱案や，祭品を使わぬ「凶攻解」案などを提示した記録，およびその祭禱の実施記録を含むものである。

実はこのような竹簡の呼称については，まだ統一されていない。李学勤氏は「竹簡卜辞と商周甲骨」[2]という文章の中で，これらの竹簡を「竹簡卜辞」と命名した。

包山整理者は，祭祷内容の文を「祭禱簡」，卜筮内容の簡文を「卜筮簡」または「卜筮祭禱簡」と称し，または両者を合わせて「卜筮祭禱簡記録」と呼ぶ[3]。

李零氏によっては，このような竹簡は「禱祠簡」や「卜筮祭禱記録」と呼ぶのが妥当ではなく，やはり「占卜簡」と呼ぶほうが良いと指摘されている[4]。

陳偉氏は『包山楚簡初探』で禱祠簡と卜筮簡の違いを示すために，その四段の簡書を「禱祠簡」と呼び，全ての簡に対して「卜筮禱祠簡」や「卜筮禱祠記録」と呼ぶべきだと述べた[5]。

李家浩氏はこのような竹簡を「卜筮祭禱簡」と呼び，また「卜筮簡」とも呼ぶことができると考えている[6]。工藤元男氏は最初に「卜筮祭禱記録」と呼んだが，李零氏・陳偉氏・彭浩氏の説によって，「卜筮祭禱簡」と称することにした。

本稿ではこうした議論を踏まえて，李家浩氏の説を踏襲し，このような竹簡を「卜筮祭禱簡」と称することにする。

## 二，包山卜筮祭禱簡

### １．包山卜筮祭禱簡の概説[7]

一九八六十一月～一九八七年一月，包山楚簡は湖北省荊門市十里鋪鎮王場村で発掘され，墓葬から竹簡四四八枚が出土した。

そのうち北室から出土した五七枚の卜筮祭禱簡は，二十六組からなっている。その内容はすべて墓主のために貞問して吉凶禍福を尋ね，鬼神と祖先に賜福，加護を祈願するものである。

---

2　李学勤「竹簡卜辞と商周甲骨」『鄭州大学学報』，1989 年第 2 期。

3　湖北省荊沙鉄路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三六四頁。

4　李零「包山楚簡研究（占卜類）」『中国典籍与文化論叢』第一輯，中華書局，1993 年 9 月。

5　陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一五一頁。

6　李家浩「包山祭禱簡研究」『簡帛研究二〇〇一』広西師範大学出版社，2001 年 9 月，二五～三六頁を参考。

7　湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，二六五～二七七頁を参考。

各組はひとまとまりの内容について貞問し，多ければ四～五簡で，少なければ一簡の場合もある。簡文の構成はほぼ同じで，一般的に第一次占卜（前辞，命辞，占辞，説辞），第二次占卜（命辞，占辞）などの部分を含む。貞人は十一人がいる。貞問した内容によって，「王事貞」と「疾病貞」に分けることができる。

各組の前辞に「左尹旅の爲に貞ふ」または「左尹邵旅の爲に貞ふ」と記されていることから，墓主の名は邵旅，官職は左尹，身分は上大夫であることが推定される。また，その姓氏が示しているように楚昭王から分出した貴族であった。

## 2．包山卜筮祭禱簡の構成

全体は第一次占卜と第二次占卜に分かれ，そのうち第一次占卜は前辞・命辞・占辞・説辞を含み，第二次占卜は新たな命辞と占辞を含む。例としては，第一組（197・198 号簡）の簡文の仕組みを分析すると，以下のようである。

（以下に引用する楚簡は，可能な限り通行字体に直して表記している。）

「第一次占卜」

前辞：宋客盛公蘁，楚に聘するの歳，荊夷の月乙未の日，蘁吉，保家を以て左尹旅の爲に貞ふ，

命辞：「荊夷の月より以て荊夷の月に就るまで，出入して王に事ふること，卒歳を盡すに，躬身に咎有る毋からんことを尚ふ」と。

占辞：之を占し，「恆貞吉。少しく躬身に慼ひ有り。且つ事を志すに少しく遲るるも得らる」と。

説辞：其の故を以て之を敓す。

「第二次占卜」

命辞：攻をして人禹に解せしむ。

占辞：之を占するに，「甚だ吉。幾中に憙び有り」と。[8]

つまり，前半の第一次占卜の前辞では占卜を行った年月日，貞人，占具を記す。命辞では貞問期間と貞問理由を記す。占辞は第一次占卜の結果に対する判断であるが，ほとんどは「長期的には吉であるが，しばらくの間には何らかの災いがある」と記されている。説辞は基本的に「其の故を以て之を敓す」と記されているが，簡 235 の占辞では「吉。咎無し。祟り無し」と記されて，祭禱または凶攻解で祈願する必要がないので，説辞もないのである。後半の第二次占卜の命辞は前に占断した結果によって祟りに対する解消案を提出するのである。通常は二つのパターンがある。一つは供犠供物を用いて祭禱対象に捧げる案で，もう一つは供犠供物を使わずに凶攻解対象に祟りを解除させる提案である。最後の占辞は第二次命辞の当否を占断した結

[8] 工藤元男『占いと中国古代の社会』東方書店，2012 年，一九三～一九六頁を参考。

果を示すものである。

### 三，包山卜筮祭禱簡の先行研究について

卜筮祭禱簡の研究に対して，多くの学者が力を注いだのである。陳偉，李学勤，彭浩，李零，何琳儀，李家浩，黄徳寛，劉信芳，宋華強，黄錫全，晏昌貴，及び日本の学者の池澤優や工藤元男両氏などは関連する研究を行っていた。近年，多くの学者の著作や論文にもこの内容についてよく触れている。その中で，朱暁雪氏が年に発表した博士論文[9]は最も全面的で，その中に前の学者の見解と解読を一つずつ並べており，自分の理解を示すところも多いので，大変参考になる重要な先行研究の一つであると考えられる。

陳偉氏は率先して包山卜筮祭禱簡を研究していた学者の一人である。自著の『包山楚簡初探』（1996）第六章第三節の中で，包山卜筮祭禱簡の神祇システムについて比較的具体的に論じており，それが以降の卜筮祭禱簡研究の基盤になる重要性を持っていた[10]。

工藤元男氏が中国出土資料研究会第一回例会において「包山楚簡卜筮祭禱記録簡の資料的位置づけに関する試論」を発表することによって，初めて日本で包山卜筮祭禱簡の全体像について提示され，さらに「簡帛資料からみた楚文化圏の鬼神信仰」一文として，その成果を発表した。

池澤優氏が工藤元男氏の発表によって包山・望山の卜筮祭禱簡への研究を始め，「祭られる神と祭られぬ神：戦国時代の楚の『卜筮祭禱記録』竹簡に見る霊的存在の構造に関する覚書―」において，卜筮祭禱簡における祭祀・儀礼の基本的性格を述べたうえ，その祭祀・儀礼対象の性格の分析を具体的に論じたのみならず，いくつかの新しい視点をも提出した。まずは，陳偉氏の分類方法と異なり，「囟攻解」の対象をも加えて六つの種類（天神・地祇・小神・神話上の神・祖先・厲鬼・不詳）に分類したのである。その上に，祭られる神と祭られぬ神（或いは供犠供物を伴う「禱」祭祀と供犠供物を伴わない「思攻解」という二種類の祟りに対抗する儀礼）の区別があったのは，降祟の有無によるものではなく，むしろ人が供犠供物という手段によって神祇とコミュニケーションできるか否かの違いと解釈できると指摘している[11]。

ただし，包山卜筮祭禱簡における祭禱対象の分類については，学者によってはそれぞれ異なる見解を持っている。彭浩氏は『包山二号墓卜筮と祭禱竹簡の初歩研究』（1991）においては，鬼神と先人という二つの範疇に分けるべきだと考えている。その中で，鬼神は各種の神祇，山川，日月星などを含む。李零氏は『中国方術考』（2001）においては，神祇および祖考（と親族）

9 朱暁雪「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釋及相關問題研究」吉林大學博士學位論文，2011 年 5 月。

10 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一五〇～一七四頁を参考。

11 池澤優，「祭られる神と祭られぬ神―戦國時代の楚の『卜筮祭禱記録』竹簡に見る靈的存在の構造に関する覚書」『中國出土資料研究』創刊號，1997 年，二〇～三四頁を參考。

という二つの範疇に分けている。また，邴尚白氏は「葛陵楚簡研究」（2007）の一文で，「上下内外鬼神」の「上下内外」というのは鬼神の定語だと述べている。楊華氏は『楚簡中「上下」と「内外」―兼ねて楚人の祭礼中の神霊分類問題を論じる』（2009）の一文で，楚人の崇拝は，だいたい天神・地祇・人鬼という三つの分類を呈しているが，その秩序が乱れており，まだ完全に定まっていないことが分かると述べた。前の学者の多くが祭禱対象と凶攻解対象をそれぞれに論じているが，朱暁雪氏は「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釈及び関連問題研究」（2011）において，凶攻解対象を除いて神祇を分類する分け方は妥当ではなく，包山卜筮祭祷簡の神祇を神・祖・鬼という三つの範疇に分けるべきだと指摘した。

本稿では，包山卜筮祭禱簡の祭禱対象と凶攻解対象を表（一）のように四つの範疇に分け，一つずつ分析していきたいのである。

| | | 祭禱 | 攻解 |
|---|---|---|---|
| 天神 | | | 日月・歳 |
| 地祇 | 五祀 | 行・宮行・司命・大門 | |
| | 土地神 | 宮地主・野地主・地主・社・後土・宮後土・司禍 | |
| | 山川神 | 五山・大水・岷山・二天子・高丘・下丘 | |
| | 方位神 | 南方 | |
| 人鬼 | 楚先 | 老僮，祝融，鬻畲 | |
| | 楚王 | 畲鹿～武王・昭王 | |
| | 直系近祖 | 文坪夜君・郜公子春・司馬子音・蔡公子家・新母（夫人） | |
| | 傍系親族 | 東陵連囂・兄弟無後者卲良・卲乘・縣貉公（絕無後者） | |
| | 厲鬼 | | 不辜・兵死・水上・溺人 |
| 不明 | | 犬・鹽秩・罟 | 人悳・禦禮・禮・漸木立 |

**表（一）**

本稿では，表（一）のように分類したのは，次の四つの理由が挙げられる：

1．凶攻解対象について

池澤優氏や朱暁雪氏以外の学者の多くは，祭禱対象と凶攻解対象を別々に論じており，凶攻解対象を神祇システムに含めていないのである。両氏の分類した通り，凶攻解対象の「日月」と「歳」は確実に鬼ではなく，神（天神）の範疇に分類するべきだと考えられる。

2．天神の分類について

祭禱対象と凶攻解対象を天神・地祇・人鬼・不明という四つの範疇に分けたのは，『周禮』春官・大宗伯の記載と陳偉氏の分け方を参考にしたのである。一方，凶攻解対象について

論及していないうえ，天神が「太」(「蝕太」) のみしかないという陳偉氏の説に疑問がある。「犬」と「蟲袄」に関しては諸説があるが，いずれも根拠が不明なので，池澤優氏の説に従って不明の範疇に分類した。

3．地祇の分類について

包山二号墓の竹笥から五つの形の珍しい木札が出土し，それぞれに「戸」「竈」「室」「門」「行」などの字が書いてある[12]。これは墓主が祭祀した五祀を表すと解されており，極めて重要な祭祀対象であることを示している。したがって，ほかの土地神と区別できるため，また「地祇」を細分して「五祀」という一つの範疇に分けて並べたのである。

4．人鬼の分類について

本稿では，また人鬼という一つの範疇を五つの種類に細分し，即ち楚先，楚王，直系近祖，傍系親族と厲鬼に分けている。楚先というのは，つまり楚の国の神話上の遠祖であり，包山卜筮祭祷簡の禱詞のなかで二箇所に登場したことがあって，二回とも「老僮，祝融，鬻畲」の順序で並べている。楚王は，簡文で畲鹿から武王，そして昭王のことを指している。昭王と文平夜君の間に隔世があるかどうかについては，学者によって異なる意見があるので，本稿では昭王を直系近祖ではなく，楚王に分類したのである。直系近祖は，すなわち文坪夜君，郜公子春，司馬子音，蔡公子家と新母である。傍系親族は，すなわち東陵連鼛，兄弟無後者卲良・卲乘・縣絡公（絕無後者）である。池澤優氏が新母と東陵連鼛を文坪夜君・郜公子春・司馬子音・蔡公子家と共に先君の範疇に分類したのは妥当ではないと思われる。先君は先代の君主や亡くなった祖先（または父）を指すことが多く，亡くなった母，つまり「新母」を先君と呼ぶことがない。また，東陵連鼛を依頼者の邵佗の伯父または叔父と見なすなら，先君の範疇に分類するのも異義があるのではないかと考えられる。朱暁雪氏は全ての楚先，楚王，直系近祖，傍系親族を「祖」という範疇に分類した。同輩の兄弟の可能性もあるため，兄弟無後者卲良・卲乘・縣絡公（絕無後者）を祖の範疇に分類するのがあまり厳密ではないと考え，東陵連鼛をも加えて傍系親族というもう一つの範疇を設けて入れたのである。このほかにも，不辜・兵死・水上・溺人を含む「厲鬼」という範疇を設け，これらの厲鬼が凶攻解の対象で，依頼者と血縁関係のない鬼であることが特徴だと思われるが，他の血縁関係のある鬼（楚先・楚王・直系近祖・傍系親族）と共に祟りを起こしているが，ただ異なる手段を使って対処しているだけであろう。したがって，統一して「人鬼」として扱われるほうが楚人の観念に合致すると考えられる。

[12] 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，一五五頁を参考。

## 第二章　包山卜筮祭禱簡における天神・地祇・人鬼

### 一，天神

1．日月

包山卜筮祭禱簡簡文にある「日月」については，多くの研究者が註釈していないため，太阳と月のことを指しているべきと思われる。楚人が太陽と月に対する認識は，子弾庫帛書の中から垣間見ることができる。

> 瀧汨淵滿，未有日月。四神相隔，乃步以為歲。是隹四時，長曰青幹，二曰朱□單，三曰豦黃難，四曰□墨幹。千有百歲，日月允生。（当時の世界は水が満ち溢れ，まだ太陽と月は存在しなかった。そこで四神が交替で歩くことで歳を創出した。これが四時の起源である。四神の長男を青幹といい，次男を朱□単といい，三男を豦黄難といい，四男を□墨幹という。千八百年を経てようやく太陽と月が生まれた。）[13]

この内容から分かるように，楚人は太陽と月が最初からあったのではなく，「歳」の概念が生まれた後，また千百年を過ぎて太陽と月がようやく生じたと認識している。

「月日」とは太陽と月のことを指しており，天神の範疇に属すべきである。「日月」の地位に関しては，『楚辞』の中でよく「日月」という言葉が現れ，「九歌」東君篇のように専ら太陽神を賛美する作品も残っていることから推測すれば，楚人が認識している日神と月神の地位は低いはずがないと考えられる。

2．歳

> 『説文解字』巻三・步部
>
> 木星也。越歷二十八宿，宣徧陰陽，十二月一次。从步戌聲。律歷書名五星為五步。

『説文解字』には歳が木星であることを明確に示しており，包山整理者，劉信芳氏，及び池澤優氏などの学者も同じ観点を持っているが，李零氏は「太歳」（歳煞），即ち古代中国の天文暦学において設けられた木星の鏡像となる仮想の惑星であると解釈した[14]。いずれの説にしても，天上の星にあたるため，本稿では簡文中の「歳」を天神の範疇に入れたのである。

### 二，地祇

（一）五祀（行・宮行・司命・大門）

1．行・宮行

> 『禮記』月令
>
> 孟冬，其祀行。註：行，在廟門外之西，爲軷壤，高二寸，廣五寸，輪四尺，設主軷上。又道也。

---

[13] 工藤元男『占いと中国古代の社会』東方書店，2012 年，八～十二頁を参考。

[14] 李零「考古發現與神話傳說」『學人』第五輯，江蘇文藝出版社，1994 年 2 月。

『禮記』月令の記載によっては，「行」は即ち道路の神を指している。

包山整理組が「宮」と「行」を二つの神にした説は妥当ではないと考えられる。陳偉氏は簡文に一人以上の神祇に対して犠牲を用いる時は，必ず「各」という言い方を使うと指摘している[15]。「宮行」には白い犬一匹のみを供えることから，両神ではないということが明らかである。また，「行」と「宮行」は同神異名の可能性が高いと指摘されている。両者は同じ犠牲を使い，また同じく地主・後土・社の後ろに配列されているが，必ずしも両神とは言い切れないのであろう。簡 210 と簡 233 は貞人五生が提出した卜筮祭禱案であり，前文では「宮行」という名称を使ったが，後文では「行」を使った。一人の貞人が一神に対して異なる名称を使う可能性が低いため，行神と宮行神は同じ種類の神を指しているが，実は異なる神であると考えられる。このように考えれば，犠牲と配列が一致することも無理はないといえよう。したがって，行神は一般的な道路の神または宮室外の道路の神を指し，「宮行」は普通の行神と区別できるように「宮」という字を付けて宮室内の行神を意味していると考えられる。

## 2．司命

『周禮』春官・大宗伯

以槱燎祀司中，司命，風師，雨師。注：司中，司命，文昌第五，第四星。

包山簡整理者は『周礼』の記載によって司命が文昌の第四星と考え，その同時に古人が「主知生死，輔天行化，諸惡護善也」と司命を認識していたと指摘している[16]。劉信芳氏は『楚辞』九歌にも「大司命」「少司命」があり，「何壽夭兮在予」一句が明らかに司命は生死を司る神であることを示していると述べた[17]。陳偉氏は司命が宮地主・宮後土と位に相当すると考え，同じ神祇であると指摘している[18]。晏昌貴氏は次のように述べている。

> 司命神は古代の人々の生命に対する信仰と長寿の追求から発祥したのである。まず生命年寿を司る機能神であり，後に星辰崇拝と占星術と結びつき，星辰の神として国家祭典に取り入れられた。漢代に入ると，司令神は人間界に降りて，宮中の小神となった。道教の伝統の中で，司命は人間の体の中に預けられ，「人神」になるのである……このように，天地人のシステムの中では，司命の影が見え，生命年寿を司る機能神としての役割は始終変わっていない。[19]

つまり，歴史時期によって司命は様々な身分の神祇として働いている。簡文の中で司命はよく祘と後土の後に現れて，しかも犠牲を用いて祭祀を行う必要がある。したがって，司命を星（天神）と解釈するのは牽強があると考えられる。『礼記』祭法には司命が七祀，五祀の一つと明記

---

15 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一六七頁。

16 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 415）を参考。

17 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二二八頁を参考。

18 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一六五～一六七頁を参考。

19 晏昌貴「楚簡所見諸司神考」『江漢論壇』，2006 年第 9 期，九五～九六頁を参考。

されているが，多くの学者はこれが漢儒の仕業だと疑っている。最初は司命を地祇のみと見なし，他の五祀に隷属する神と共に祭祀を行うことは，晏昌貴氏の論述と一致している。文中の神祇の序列と祭品の使用によって，戦国時代の楚地に司命を地祇とみなしたことが明確である。歴史文献によれば，地祇としての司命は五祀に含めるべきか五祀と密接に関係すると推測できる。したがって，本稿では司命を五祀の一つと理解し，地祇の範疇に入れたのである。

3．大門

李零氏は「大門」，すなわち五祀の一つの「門」と指摘し[20]，陳偉氏もこの説に賛成している[21]。簡文の 233 条の中で，「大門」は「宮後土」と「行」の後に並べて，しかも行神と同じ犠牲を用いるため，本稿においても簡文の中「大門」は，まさに五祀の一つの「門」と考え，五祀の範疇に入れたのである。

（二）土地神

1．後土・社・地主について，以下の文献が挙げられる。

『周禮』春官・大宗伯

王大封，則先告後土。鄭玄注：後土，土神也。

『左傳』昭二十九年

土正曰后土。杜註：土爲羣物主，故稱后也。其祀句龍焉，在家則祀中霤，在野則爲社。

『説文解字』巻二・示部　社

地主也。从示，土。

『詩経』小雅・甫田

以社以方。疏：社，五土之神，能生萬物者，以古之有大功者配之。共工氏有子句龍爲后土，能平九州，故祀以爲社。后土，土官之名，故世人謂社爲后土。杜預曰：在家則主中霤，在野則爲社。

以上の歴史文献の中から分かるように，後土・社・地主はすべて土地神で，三者の関わりを発見するのも難しくない。劉信芳氏は屈原の『九歌』に登場する土地神の「雲中君」が簡文中の土地神と密接な関係があり，後土とは主に土地神の神霊を指し，雲中君は土地神の人格化であり，「宮地主」「地主」「地主」は特に宮，野，及び当地の土地神の神位を指すが，「社」はある居住区に共同で設けられた土地神を祭る廟のことを指すと指摘している[22]。陳偉氏は攷詞に「太」または「蝕太」が非人鬼類の神と共に五回現れたことがあり，このうちに後土が三回その後ろに配列されており，ほかの二回はそれぞれ社と地主が配列されている。これは同時に天と

[20] 李零「包山楚簡研究（占卜類）」『中国典籍与文化論叢』第一輯，中華書局，1993 年 9 月。
[21] 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一六八頁を参考。
[22] 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二二七頁（「社」の註釈）を参考。

地の神に祭祀を行い，またある程度で文献に示した後土，地主と社の同一性をも簡文に反映していることを明らかに示していると述べた[23]。晏昌貴氏もこの三者について，以下のように言及している。

> 楚の卜筮簡で三者は同時に出現しているが，用いる祭品がお互いに違うため，後土，地主と社が簡文にそれぞれで同じ神祇ではないことを明らかに示している。社，後土，地主の名称の違いは，異なる地域から来た人々の大地の神に対する信仰によるかもしれないが，人口の移動と交流の頻繁さと伴い，次第に合流してきた。このような合流はずっと前から発生していたかもしれないので，また文献の記載も少なく，正確に区別ができなくなった。その源から見れば，「社」は東方夷人，「後土」は西土，「地主」は南方の信仰からきたようである。戦国時代になると，「社」の神職は最も広く，地主がその次で，後土が最も狭いのであった[24]。

要するに，三者とも土地神であり，同種類の神であるため，地祇の範疇に分類した。簡文によると，三者は同時に同一の卜筮祭禱案には現れないことが分かる。これは三者がそれぞれの役割と分担があるかもしれないと考えられる。配列されている位置から見れば，後土はいつも太または蝕太の後に付く。用いる犠牲から見れば，社の祭品は全狙で，規格が比較的高い。したがって，後土と社の地位が地主より高いことがわかる。

### 2．宮地主・野地主・宮後土

「後土」からは，さらに職能が限られている「宮後土」が生じ，「地主」からもまた細分化して「宮地主」と「野地主」が生じたのである。挙げている文献資料によって，「宮後土」と「宮地主」は司宅の土地神であるが，「野地主」は郊外の土地神であることが分かる。その一方で，簡文の 207 条に「野地主」と「宮地主」は同時に登場することから，二者が同一の神ではなく，それぞれその職務を司っており，それぞれその役割を果たしていると推測できる。

### 3．司禍

包山簡整理者は「司禍」が神祇の名のみと述べ，具体的にどのような神であるかについては，はっきりと論述していない[25]。李零氏は「司禍」を「司禍」と読むべきと指摘した。また，この神は「司命」と関係があり，前者が「大司命」で，後者が「小司命」であると述べた[26]。胡雅麗氏は，二者とも星神で，司禍が「司中」であり，いわゆる人間の命数を司ってその過失によって寿命を奪う司過の神であると考えている[27]。湯璋平氏は『漢書』天文志の記載を挙げて司禍

---

[23] 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一六二～一六四頁を参考。

[24] 晏昌貴「楚卜筮簡所見地祇考」『簡帛術數與歷史地理論集』，商務印書館，2010 年 8 月，一九六頁を参考。

[25] 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 416）を参考。

[26] 李零「包山楚簡研究（占卜類）」『中国典籍与文化論叢』第一輯，中華書局，1993 年 9 月。

が文昌宮の第六星の司灾であると述べた[28]。晏昌貴氏は録籍の神であると考えている[29]。陳偉氏は，禍という字が罪を犯すという意味も持っており，また『抱朴子』微旨に記載している「灶神亦上天白人罪状」を引用して司禍は即ち五祀の一つの灶であると推測している[30]。

簡文に登場する神祇は大体種類に案じて配列されているため，いつも司命の後，大水の前に配置されていることから，天神ではなくて地祇の範疇に属すべきと推測される。しかしながら，具体的にいかなる神を指しているかについては，より明確な証拠が必要である。

### （三）山川神

#### 1．五山

簡文では「五山」に対して犠牲を供える時に，「各」という字を使うことから，一つの山ではなく，五つの山を指しているのが明らかである。李零氏は五大名山を指すべきだと指摘したが，具体的な山の名称や位置は不明である。また，簡文にある「岷山」がそのうちの一つである可能性をも指摘した[31]。陳偉氏は『漢書』地理志の原注を引用して沇山のことを指しているかもしれないと推測し，簡文に登場した「二天子」もそのうちに含まれている可能性，及び「五山」と「五岳」と関連性があるのではないかと指摘した[32]。甲骨卜辞にはすでに神霊として祭祀を受けている「五山」と「十山」があると指摘した学者もいるが，「祭不過望」という原則があるため，実際には簡文にある「五山」とは何の関係もなく，地域によって自らの五山の神霊があるのみと考えられる。「五山」とは楚の国の境内にある五つの神山を指していると推測されるが，具体的な地理位置についてはまだ考察が必要である。

#### 2．大水

包山整理者は『史記』封禅書の記載によって「大水」は即ち天水であると述べた[33]。その他，異なる出典によっては，「洪水説」「淮河説」「大波説」「漢水説」「星神説」「海神説」といったような様々な解釈がある。筆者は湯餘恵氏が言及した「祭不過望」という説に傾いており，「大水」は楚の国の中で最も大きな川，つまり長江を指しているのではないかと考えている[34]。

---

[27] 胡雅麗「楚人宗教信仰芻議」『江漢考古』，2001 年第 3 期，六二を参考。

[28] 湯璋平「従江陵楚墓竹簡看〈楚辭・九歌〉」『出土文獻與〈楚辭・九歌〉』中國社會科學出版社，2004 年 9 月。

[29] 晏昌貴「楚簡所見諸司神考」『江漢論壇』，2006 年第 9 期，九六～九七頁を参考。

[30] 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一六八～一六九頁を参考。

[31] 李零「包山楚簡研究（占卜類）」『中国典籍与文化論叢』第一輯，中華書局，1993 年 9 月。

[32] 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一七〇頁を参考。

[33] 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 417）。

[34] 湯餘惠『戰國銘文選』吉林大學出版社，1993 年 9 月，一五三頁を参考。

### 3．二天子

『山海経』中山経

又東南一百二十里，曰洞庭之山，其上多黄金，其下多銀鐵，其木多柤梨橘櫾，其草多葌蘼蕪芍藥芎藭。帝之二女居之，是常遊于江淵，澧沅之風，交瀟湘之淵，是在九江之間，出入必以飄風暴雨。

『山海経』海内経

南海之内有衡山。有菌山。有桂山。有山名三天子之都。

『山海経』海内南経

天子鄣山在閩西海北。

包山整理者は神祇の名と述べ，より具体的な註釈はないのである[35]。劉信芳氏や湯餘恵氏はともに「二天子」と『山海経』にいう「三天子之都」及び「天子鄣山」を結びつけて論じたが，前者は「三天子」が「二天子」の書き間違いとし[36]，後者は「二天子」が「三天子」のうちの二つの山を指していると述べた[37]。どちらかと言えば，湯餘恵氏の論述がより説得力があると考えられる。

### 4．峗山

『廣韻』巻一・危

峗：三峗，山名。通作危。

『尚書』禹貢

三危既宅。疏：在鳥鼠西，與嶓山近，黒水出其南。卽三苗地。

『漢書』地理志・南郡　高成県注

沱山，沱水所出，東入緜。

朱暁雪氏によると，当初は「峉」と読むことが多かったが，実は「峗」と読むこともできる。如何に読むべきかについては，具体的な語例によって区別するので，ここでしばらく「峗」と読む[38]。晏昌貴氏は『廣韻』を引き，字書の中で「峗」はすべて三危山を指すと指摘した[39]。陳偉氏は『漢書』地理志を引用して沱山であると推測し，「五山」との関わりをも疑っている[40]。祭品から考えれば，峗山に対してはよく「羔」を用いるが，五山に対しては「牂」を用いるので，二者が関わりを持つ可能性はきわめて低いといえよう。峗山は間違いなく楚の国の境界内に存在する神山であるため，『漢書』地理志によって現在湖北の境界内にある沱水の源がまさに

35 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』，文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 418）。
36 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二三〇頁。
37 湯餘惠「包山楚簡讀後記」『考古與文物』，1993 年第 2 期。
38 朱暁雪「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釋及相關問題研究」吉林大學博士學位論文，2011 年 5 月。
39 晏昌貴「楚卜筮簡所見神靈雜考（五則）」『簡帛』第一輯，上海古籍出版社，2006 年 10 月。
40 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一七〇頁を参考。

沱山にあることから，陳偉氏の推測がより高い可能性を持っていると考えられる。

5．高丘・下丘

「下丘」という言葉は歴史文献にはあまり見えないが，「高丘」という言葉は『楚辞』によく登場し，李零氏はまさに「哀高丘之無女」の「高丘」かもしれないと指摘した[41]。その一方で，「高丘」が楚の国内の地名として鄂君啓節銘文に登場したことから，多くの学者は「高丘」と「下丘」が具体的な祭祀場所を指すと考えている。晏昌貴氏は祭祀場所ではなく神祇の名であるべきと考え，以下のように述べている。

> 楚の卜筮簡の文例から見れば，祭品の前はすべて神祇の名称で，例外なく単一の神霊には直接その祭品を明記し，二つあるいは二つ以上の場合には「各」の字で区別する。本条の「高丘，下丘，各一全豢」の「高丘」と「下丘」をも神霊と理解すべきである。また，「高丘，下丘」を具体的な地名として理解すると，高丘と下丘の二つの場所でそれぞれ「一全豢」を用いて祭ったが，これでは祭られる対象は何であろうか。簡文には示してない。もしそれは簡文の前の「太」以下の神々を指しているといえば，これらの神々は「全豢」を使っているものは一つもなく，明らかにそうではないといえよう。他には，「高丘」が地名であれば，長江三峡地区でも淮河流域でも，その近くで「下丘」という地名を見つけるのは難しい。したがって，「高丘」と「下丘」は二つの「丘」の神名と理解すべきで，李零氏の最初の説はより正しいかもしれないのである。[42]

晏昌貴氏の説はより説得力があると考えられ，本稿では，「高丘」と「下丘」を神祇名と理解し，山川神の一つに分類した。

（四）方位神

南方

> 『漢書』郊祀志下
>
> 中央帝黄靈后土畤及日廟，北辰，北斗，填星，中宿中宮於長安城之未墬兆；
>
> 東方帝太昊青靈勾芒畤及雷公，風伯廟，歲星，東宿東宮於東郊兆；
>
> 南方炎帝赤靈祝融畤及熒惑星，南宿南宮於南郊兆；
>
> 西方帝少皞白靈蓐收畤及太白星，西宿西宮於西郊兆；
>
> 北方帝顓頊黑靈玄冥畤及月廟，雨師廟，辰星，北宿北宮於北郊兆。

「南方」は四方神の一つを指し，四方神を祭ることは古くから行われていた。『禮記』月令にはそれぞれの五神，つまり春神句芒，夏神祝融，中央後土，秋神蓐收，冬神玄冥といった五神のことが記されている。また，この五神が『漢書』郊祀志下に記されている五つの方位に対応

41　李零「考古發現與神話傳說」『學人』第五輯，江蘇文藝出版社，1994 年 2 月。

42　晏昌貴「楚卜筮簡所見地祇考」『簡帛術數與歷史地理論集』，商務印書館，2010 年 8 月。

している。すなわち，中央帝の後土，東方帝の太昊，南方炎帝の祝融，西方帝の少昊，北方帝の顓頊である。一方，秦家嘴 M99 号坑から出土した簡 11 は「綴（纓）之吉玉北方一環」[43] と記されており，その「北方」は天星觀卜筮祭祷簡に登場した「西方」，包山卜筮祭祷簡に登場した「南方」との関係が興味深いであろう。

**三，人鬼**

（一）楚先（老僮，祝融，鬻畬）

1．老僮

「楚先」は楚の先祖であり，簡文には特に「老僮，祝融，鬻畬」という三者のことを指している。『大戴礼記』帝系や『山海経』大荒西経には「老童」に作ったが，『山海経』西山経には「耆童」に作ることから，老僮・老童・耆童が違う文字を用いたが，同じ人物を指していることが分かる。包山整理者は『史記』楚世家や集解に記載されている「譙周曰老童即卷章」を引用して，「老童」は即ち「卷章」ということを説明した[44]。劉信芳氏は卷章が「老童」の訛誤であるべきだと指摘している[45]。

2．祝融・鬻畬

「媸畬」とは，すなわち『史記』楚世家の中で言及された「吾先鬻熊」の「鬻熊」である。この説に対してはコンセンサスを得ているが，主に字形構造について論争が起こっている。ここでは贅言しないのである。陳偉氏は楚人が祝融と鬻熊に対して祭祀を行うことについて，『左傳』僖公二十六年や『史記』楚世家などの文献で確認できるが，老僮をも含めて祝融と鬻熊と共に並べて祭祀を受けることは包山楚簡から得た新しい認識であると指摘した[46]。

（二）楚王（畬鹿～武王・邵王）

1．畬鹿～武王

「武王」が楚の武王熊通を指すことは明確であるが，荊王の「畬鹿」については，諸説紛々である。最初は熊繹と解釈されたが，後に鬻熊の子である熊麗と解釈すべきだと考えられている。『史記』楚世家の記載によっては，熊繹が熊麗の孫であり，周王室から正式に認められ，楚地に封ぜられた最初の楚王であることがわかる。『墨子』非攻下に熊麗は越・斉・晋三国の創始者と並んでいることから，自ら王になったことを示している。陳偉氏は，『史記』楚世家は周王の冊

43 蔡麗利「楚卜筮総合研究」吉林大学博士学位論文，2012 年 6 月。

44 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』，文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 422）。

45 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二三一頁。

46 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一七〇頁を参考。

封を受けた楚君と述べ，『墨子』非攻下は実際の立国者を反映しているため，互いに背反するとは限らないと指摘した。何琳儀氏は，熊麗は楚世系で初めて「熊」を姓氏とした先王なので，戦国の楚人の祭祀で特殊な位置を占めていると指摘した[47]。劉信芳氏も「熊麗」と読むべきだと指摘し，簡文には昭佗が祭祀した楚の先祖には老僮，祝融，鬻畲があり，また熊麗から武王まで祭祀を行い，それなら前後がつながっており，完全な祭祀の系譜となっていると指摘した[48]。

その一方で，清華簡の『楚居』簡 7 には「至宵（霄）嚚（敖）畬（熊）鹿自焚（徙）居宵」と記載されており，整理者は「宵（霄）嚚（敖）畬（熊）鹿」を「宵敖熊坎」とし，包山簡の中の「熊鹿」をも宵敖としている[49]。『史記』楚世家二十七年の記録によると，霄敖は熊通の父であり，楚の第十五位の国君である。霄敖が死んだ後，息子の蚡冒が即位し，蚡冒が死んだ後に，熊通は蚡冒の息子を殺して自ら「武王」になった。つまり，霄敖から武王まではただ三人が楚の国君として務めた。簡文で老僮・祝融・鬻畲の三人を祭る場合に，明らかに「各」を使っており，三人の名をも明らかに示して並列している。それなら，同じく霄敖・蚡冒・武王の三人だけを祭るのは，「自……以就」という言い方を使い，また祭品「五牛，五豕」を用いるのが妥当ではないので，包山楚簡の「畬鹿」を宵敖熊坎と読むのは難しいといえよう。

### 2．邵王

『史記』楚世家

十三年，平王卒。將軍子常曰：「太子珍少，且其母乃前太子建所當娶也。」欲立令尹子西。子西，平王之庶弟也，有義。子西曰：「國有常法，更立則亂，言之則致誅。」乃立太子珍，是為昭王。

「邵王」は，邵氏の始祖で，すなわち楚の昭王の熊軫のことを指している。

## （三）直系近祖

### 1．文坪夜君

簡 240 に「文坪夏（夜）君子良」と書いてあり，「文」は子良の名で，坪夜という地域に封じられたので，平夜君と呼ばれていると考えられる。簡 200・203・214・241 に文坪夜君子良はいつも邵王の後に配置されている。また，『左伝』哀公十七年の記載によっては，「子良」という「王子」がおり，『白虎通』巻九・姓名に「王者の子は，王子と稱す」という記載から，この「子良」がすなわち楚の昭王の子で，楚の恵王の弟であることがわかる。呉郁芳氏は，子良という王子は恵王の弟であり，恵王の名は章で，子良の名は文であるのがまさに呼応していると指摘

---

47 何琳儀「包山竹簡選釋」『江漢考古』，1993 年 4 期。

48 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二四九頁。

49 李学勤主編『清華大学蔵戦国竹簡（壱）』中西書局，2010 年 12 月，一八七頁。

した[50]。また，湖北から出土した曽侯乙墓の遣策にも「坪夜君」が現れ，劉信芳氏はこの「坪夜君」が『左伝』に記されている恵王の弟の子良と包山楚簡の文坪夜君が同じ人である可能性があると指摘した[51]。

2．邔公子䒜（春）

「邔」は地名で，「邔公」はこの地の県公を指しており，「子春」は字である。邔公子春が楚の昭王の孫で，文坪夜君の子の説については特に異議がないが，邔地の具体的な位置についてはまだ定着されていないのである。

また，黄浩波氏は，上博簡八の『命』『王居』に登場している「令尹子春」と包山簡の「邔公子春」との関わりを指摘している[52]。

3．司馬子音

『禮記』曲礼上

君子抱孫不抱子。此言孫可以為王父尸，子不可以為父尸。

司馬子音は，邵佗の祖父で，簡文では「新（親）王父」とも呼ばれている。『礼記』曲礼上によると，王父はつまり祖父のことを指す。

4．蔡公子家

蔡公子家は邵佗の父であり，簡文では「新（親）父」とも呼ばれている。「蔡」は地名であり，子家は蔡県の県公であるため，「蔡公子家」と呼ばれている。包山整理者は「蔡」が現在の安徽省風台県にあると考えている[53]。徐少華氏は「蔡」が蔡国の初期居住地，すなわち現在の河南省上蔡であるべきで，また『淮南子』人間訓及び道応訓には楚の宣王と威王の時代に登場した上蔡令子発と蔡公子家とは同一人物である可能性もあるのではないかと述べた[54]。劉信芳氏は『淮南子』に登場した子発がすなわち簡文に現れた「東陵連（敖）子発」で，横死の後，邵佗の父が蔡地を世襲して蔡公子家と呼ばれたのであると指摘した[55]。

5．夫人

簡文では「新母」とも呼ばれる。邵佗の母，子家の妻を指す。劉信芳氏は昭王から蔡公子家

50 吳鬱芳「包山二號楚墓墓主邵佗家譜考」『江漢論壇』，1992 年 11 期，六四～六六頁。
51 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二一五頁。
52 黄浩波「試說令尹子春即邔公子春」簡帛網，2011 年 10 月 27 日。
53 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 365）。
54 徐少華「包山楚簡釋地十則」『文物』，1996 年第 12 期。
55 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二三八頁。

までのそれぞれの夫人を指すと考えている[56]が，簡文は一人以上の祭祀対象に祭品を使うとき，必ず「各」を使うことから考えれば，劉信芳氏の説は妥当ではないと考えられる。陳偉氏は，女性の祖先は「新母」の一人だけで，祖先の祭祀は主に男性を対象にしていることが明らかであると指摘した[57]。

（四）傍系親族

１．東陵連囂子發

簡 225 では明らかに「殤東陵連蹶（敖）子發」と記されている。「東陵」は地名で，『尚書』禹貢と『漢書』地理志の顔師古注では「東陵」または「東陵鄉」が見えるが，具体的な地理的位置はそれぞれ諸説がある。「連蹶」は「連敖」で，春秋時期の楚の官職である。『史記』淮陰侯列伝には「連敖」という言葉が現れ，裴駰の『史記集解』は徐広の注を引いて「典客なり」と述べ，司馬貞の『史記索隠』は張晏の注を引いて「司馬なり」と述べた。

「殤」とは夭折した者を指し，さらに『説文解字』では長殤，中殤，下殤に分けられている。『楚辞』には，「国殤」という戦死者を「鬼雄」と讃える詩歌もある。したがって，「殤」は比較的広範な概念であるべきで，若死にした人のみならず，国のために殉死した戦死者や非業の死を遂げた死亡者を指す可能性もある。

上述したように，子發は東陵の連囂であり，簡文中の位置配列や祭品の使用から，邵佗の叔父か伯父であるべきだと推測できる。また，子發はすでに連敖に任命されているため，夭折で死ぬわけにはいかないと考えられる。劉信芳氏は，『荀子』彊国と『淮南子』道應訓，人間訓両篇に登場する「子発」が，まさに簡文の「東陵連敖子発」であり，二人の生活時代が相当するだけでなく，子発は楚威王に追われ，恐らく寿命を全うできなかったことも，まさに簡文中の「殤」（子発）と身分が一致していると指摘した[58]。また，『列女伝』母儀には楚将の子発の母に関する物語が記載されており，この楚将を簡文中の「子発」と認定すれば，この賢明な母はすなわち司馬子音の夫人で，つまり邵佗の祖母であると推測できる。

２．䚉（兄）俤（弟）無後者卲良，卲乘，縣鼁（貉）公（絕無後者）

「無後者」とは，子孫のいない人のことである。この三者はいずれも邵佗の兄弟で，そのうちの縣鼁公は県公という官職を努めていたのであり，呉郁芳氏は『戦国策』策二に言及する「宛公昭鼠」ではないかと指摘した[59]。『禮記』祭法に「大夫立三祀：曰族厲，曰門，曰行」と述べ，

---

[56] 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二一六頁。
[57] 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一七三頁。
[58] 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二三八頁。
[59] 吳鬱芳「包山二號楚墓墓主邵佗家譜考」『江漢論壇』，1992 年 11 期。

孔穎達の疏に「族厲と曰ふ者は，古大夫の後無き者の鬼を謂ふ。族は，眾なり。大夫は眾多にして，その鬼後無き者衆し。故に「族厲」と言ふ」と述べた。董珊氏は，この三者はいずれも祟りになる可能性のある人鬼で，つまり『祭法』でいう「族厲」であるべきだと指摘した[60]。

（五）厲鬼

1．不辜

包山整理者は睡虎地秦簡『日書』詰咎篇を引用し，「不殆」はつまり「不辜」，鬼名であり，冤罪で殺された鬼を指すと述べた[61]。『日書』詰咎に二箇所で「不辜鬼」が現れる上，二つの祓除案を記されている。その一つはドアの上で灰を塗って祭って，十日後に白茅で包んで郊外に埋め，もう一つは牡棘草の剣で刺すのである[62]。

2．兵死

『釋名』釋喪制

戰死曰兵，言死為兵所傷也。

『淮南子』説林訓

戰兵死之鬼憎神巫，盜賊之輩醜吠狗。高誘注：兵死之鬼，善行病人，巫能祝劾殺之。

『釋名』釋喪制によると，「兵死」は戦死の鬼を指すという。饒宗頤氏は「兵死」が『楚辞』九歌に登場する「国殤」に相当すると指摘した[63]。簡 239，240，241 の内容によっては，この時邵佗はすでに重体になっているため，『淮南子』説林訓の中で言及した「兵死の鬼」と関わる可能性があると考えられる。

3．水上・溺人

「水上」と「溺人」は，いずれも水で死んだ鬼を指す。その中で，「溺人」は明らかに溺死者を指す。李零氏は，前者は水に漂い，後者は水に沈んでいると述べた[64]。

---

60 董珊「楚簡中從“大”聲之字的讀法（二）」武漢大學簡帛網，2007 年 7 月 8 日。

61 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八八頁（註釈 426）。

62 睡虎地秦墓竹簡睡虎地秦墓竹簡整理小組 編著『睡虎地秦墓竹簡』文物出版社，1978 年。

63 饒宗頤「中文大學文物館藏建初四年“序寧病簡”與包山簡 ── 論戰國，秦，漢解疾禱祠 之諸神與古史人物」『華夏文明與傳世藏書 ── 中國國際漢學研討會論文集』中國社會科學出版社，1996 年 11 月，六六二～六六七頁を参考。

64 李零「考古發現與神話傳說」『學人』第五輯，江蘇文藝出版社，1994 年 2 月。

**四，不明**

1．犬・蟲衎

多くの学者は簡文の中の「犬」が，「太一」を指しており，つまり『楚辞』九歌に載っている「東皇太一」であると考えている。劉信芳氏は「蟲衎」は太一が住んでいる星が隠れて見えない様子だと考えている[65]。陳偉氏もこの説に従い，「太一」を天神として扱っているが，ただの一つだけではないと指摘した[66]。池澤優氏は，「犬」と「蟲衎」を天神と見なす説はいずれも証拠不明で，両者を不詳という範疇に分類した[67]。「犬」と「蟲衎」は常に首位で祭られ，また祭品から見ると，確かに地位の崇高で尊い神であることがわかる。しかし，「犬」と「蟲衎」が受けている祭品は異なり，前者は「備（佩）玉」または「一璜」，後者は「一全豤（豢）」を用いるので，明らかに二つの神であることを示しているが，具体的にいかなる神を指しているのかはまだ考察が必要である。

2．晉

簡 219 で二箇所に「晉」という文字が現れた。この文は全体的に解読しにくい内容であり，学者によって全く違う解読をしている。当初は「害」と解釈すべきだと考えていたが，現在では「巫」と解釈することが多く，本文は朱暁雪氏の見解[68] に従い，しばらく「巫」と読む。劉信芳氏が楚人の祭る巫は巫咸であるべきだと指摘したのは参考になると考えられる[69]。簡 244 の内容と天星観卜筮祭祷簡 5-02「墾（舉）禱觀豬豕」により，巫（晉）に対しては犠牲を用いて祭るのが明らかである。『尚書』周書・君奭によると，巫賢は商王の祖乙の時期に神と商王の間の媒介任務を務めた大巫であり，『楚辞』离騒の王逸注の内容によると，巫咸は神巫と見なされていた。また，『論衡』言毒に巫咸が人を長生きさせて，病気を除いて災害を取り除く能力があると述べた。簡文中で「巫」に言及する時，ちょうど邵佗は胃病があって，息が苦しくなっている時期なので，邵佗を長生きさせてその病気と災厄を取り除こうとする部分が合致していて興味深いと考えられる。本稿は李家浩氏の説[70] に従って，簡文の内容をしばらく「琥に現れている祟りを解除するため，良い月の良い日を選んで，琥を（鬼神）に贈る。その上で，（残った）玉を巫の身につけ，速やかに（祟りを祓う？）儀式を行う」と訳したが，楚人がいったいどの

---

65 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二二六頁。

66 陳偉『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月，一六一～一六二頁。

67 池澤優，「祭られる神と祭られぬ神―戦國時代の楚の『卜筮祭禱記録』竹簡に見る靈的存在の構造に関する覚書」『中國出土資料研究』創刊號，1997 年，二六頁。

68 朱暁雪「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釋及相關問題研究」吉林大學博士學位論文，2011 年 5 月。

69 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二三四頁。

70 李家浩「包山卜筮簡 218-219 號研究」『長沙三國吳簡暨百年來簡帛發現與研究國際學術研討會論文集』中華書局，2005 年 12 月。

ように「巫」を見なしているのかはまだ明確ではないと考えられる。

3．人愚

包山楚簡整理組は，楚人自身が老僮の子孫・華夏の出身であり，禹と共同の祖先があったと思い，大禹に対して祭祀を行うため，「人愚」がつまり大禹のことを指すと述べた[71]。池澤優氏も同じ意見を持ち，「人禹」のみを「神話上の神」という単独の範疇に分類したのである[72]。呉郁芳氏は，古代に鬼，禺は同じ文字で，「人鬼」と読むべきで，『周礼』春官・大宗伯の中に言及する「天神，人鬼，地祇の理」の「人鬼」がすなわち簡文中の「人愚」だと指摘した[73]。劉信芳氏は古代の巫は鬼の代わりに土偶または木偶で解除儀式を行ったことが多いため，「人偶」と読むべきだと指摘した[74]。朱暁雪氏はほかの学者の意見をも並べてから，「人愚」を「鬼」の範疇に分類したが[75]，その分類理由を書いていないのである。

4．禦禮・禮

包山整理者は「禦禮」を「明祖」，「禮」を「祖」と読むべきだと述べた[76]。『周禮』春官宗伯や秋官司寇には「盟詛」という言葉が出ており，これによって「盟詛」と読むべきだという学者もいて，すなわち結盟と呪いをつかさどる神を指すと考えている。他に，出土資料の九店楚簡 56-34「利以説禦禮」，望山簡 1-78「與禦禮」，及び睡虎地秦簡「日書」740「利以説明組」にも見える。しかしながら，本稿では，例文があまりにも単一であり，明らかに「禦禮」が「明祖」，または「盟詛」であるのを示していないので，不明の範疇に入れたのである。

5．漸木立

「漸木立」については諸説紛々である。劉信芳氏は，「漸木」がつまり「建木」であり，「立」がその神名だと述べた[77]。また，「漸木」というのは鬼名であり，「立」はすなわち「位」であり，神位のことを指しているという説もある。『楚国歴史文化辞典』には，漸木が「建木」と読む可能性があり，伝説によると，建木は影がなく，人には後継ぎがなく，まるで建木のように影がなく，「繼（絶）無後者」が建木立に攻解するのはその相類の意味を取っていると述べた。『山

71 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八五頁（註釈 354）。
72 池澤優，「祭られる神と祭られぬ神―戦國時代の楚の『卜筮祭禱記録』竹簡に見る靈的存在の構造に関する覚書」『中國出土資料研究』創刊號，1997 年，二七頁。
73 吳鬱芳「〈包山楚簡〉卜禱簡牘釋讀」『考古與文物』，1996 年第 2 期，七六～七七頁。
74 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二一三頁。
75 朱暁雪「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釋及相關問題研究」吉林大學博士學位論文，2011 年 5 月。
76 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚墓』文物出版社，1991 年，三八七頁（註釈 410）を参考。
77 劉信芳『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月，二五〇頁。

海経』海内經にも「建木」という言葉が出てきて，「青葉紫茎，玄華黄実」だとその様子を説明し，百仞の高さなのに幹のない木だと記されている。郭璞の注釈によると，建木の下で叫んでも声がなく，立っても影がないので，神木であるといえよう。また，『淮南子』墜形訓に「建木在都廣」とその位置を示しており，さらに「南方曰都廣」と記されている。それなら，楚の国には不思議な「建木」という神木があり，人々は神木に対しての攻解儀式を通じて，願い事を実現させようと願っていたと大胆に推測できる。しかし，このような解読には明確な証拠が欠けている。池澤優氏は漸木立を小神（五祀）の範疇に分類し[78]，朱暁雪氏は鬼の範疇に分類した[79]が，どちらもその分類理由の詳細を書いていない。したがって，本稿では漸木立をも「不明」とし，より明確な出土文献と歴史資料の検証を期待している。

## 終わりに

簡文を分析することによって，以下のように祭禱対象と囟攻解対象には一定の法則が含まれており，また楚の独自の鬼神信仰の一端を垣間見ることができる。

１．供犠供物を伴う祭禱対象と供犠供物を伴わぬ囟攻解対象は決して混用されない。両者の間には明確な区別があり，池澤優氏は神・鬼と直接コミュニケーションできるかどうかに関係があると考えており，筆者はこの説に従うことができると考えているが，また他にも特別な理由があると考えられる。

２．祭禱対象の配列にも規則がある。ほぼ同じ種類が並べられ，同時に前後の位置の配列から尊卑を推測することができ，前に並ぶのは地位が高くて供犠供物の規格も高く，逆に後ろに並ぶのは地位が低くて供犠供物の規格も低下する。

３．祭禱対象の中で最も出現頻度が高いのは祖先神である。これは戦国時代における楚人の祖先神への依頼程度をある程度示していると考えられる。

４．祭禱対象と思攻解の対象は人・神・鬼に関わり，自然界とも密接に関連しており，その反映した祭祀文化の多様性は戦国時代の楚人の神秘的な精神世界を示している。

包山卜筮祭禱簡のほかに復元できない残簡・断簡が多く，総合的に整理して比較することが難しいので，研究の進展に大きな障害がある。また，簡文に意味不明または論争中のところが多く，本稿にはまだ不足なところが多く残っており，今後も研究に力を注いで補足していきたいと考えている。

（ちょう　さん・中国文化論研究室）

---

78 池澤優，「祭られる神と祭られぬ神―戰國時代の楚の『卜筮祭禱記錄』竹簡に見る靈的存在の構造に関する覚書」『中國出土資料研究』創刊號，1997 年，四三頁。

79 朱暁雪「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釋及相關問題研究」吉林大學博士學位論文，2011 年 5 月。

## 主要参考文献

古典籍（五十音順）
『漢書』，中華書局，1997
『山海經』，中華書局，2009
『周禮』，中華書局，1987
『春秋左傳詁』，中華書局，1987
『史記』，中華書局，1996
『周易正義』，北京大學出版社，2000
『爾雅正義』，中華書局，2017
『荀子集解』，中華書局，1996
『尚書正義』，北京大學出版社，2000
『釋名』，中華書局，1985
『説文解字注』，藝文印書社，2006
『説苑校證』，中華書局，1987
『楚辭』，中華書局，2019
『莊子集釋』，中華書局，1985
『大戴禮記解詁』，中華書局，1983
『文選』，上海古籍出版社，2005
『毛詩正義』，北京大學出版社，2000
『淮南子集釋』，中華書局，1998
『論衡校釋』，中華書局，1990

論文（年代順）
李　学勤（1988）「論包山楚簡中一祖先名」『文物』，1988 年第 8 期。
李　学勤（1989）「竹簡卜辞と商周甲骨」『鄭州大学学報』，1989 年第 2 期。
彭　　浩（1991）「包山二號楚墓卜筮和祭禱竹簡的初步研究」『包山楚墓』上，北京文物出版社，1991 年。
吳　鬱芳（1992）「包山二號楚墓墓主邵佗家譜考」『江漢論壇』，1992 年 11 期。
何　琳儀（1993）「包山竹簡選釋」『江漢考古』，1993 年 4 期。
湯　餘惠（1993）「包山楚簡讀後記」『考古與文物』，1993 年第 2 期。
劉　信芳（1993）「包山楚簡神名與『九歌』神祇」『文學遺產』，1993 年第 5 期。
李　　零（1993）「包山楚簡研究（占卜類）」『中国典籍与文化論叢』第一輯，中華書局，1993 年 9 月。
李　　零（1994）「考古發現與神話傳說」『學人』第五輯，江蘇文藝出版社，1994 年 2 月。
工藤元男（1996）「簡帛資料からみた楚文化圏の鬼神信仰」『日中文化研究』第 10 號，1996 年。
徐　少華（1996）「包山楚簡釋地十則」『文物』，1996 年第 12 期。
陳　　偉（1996）「包山楚簡所見幾種身分的考察」『湖北大學學報』，1996 年第 1 期。
吳　鬱芳（1996）「〈包山楚簡〉卜禱簡牘釋讀」『考古與文物』，1996 年第 2 期。
李　家浩（1997）「包山楚簡所記楚先祖名及其相關問題」『文史』第四十二輯，中華書局，1997 年 1 月。
池澤　優（1997）「祭られる神と祭られぬ神―戰國時代の楚の『卜筮祭禱記錄』竹簡に見る靈的存在の構造に関する覚書」『中國出土資料研究』創刊號，1997 年。

陳　　偉（1999）「湖北荊門包山卜筮楚簡所見神祇系統和享祭制度」『考古』，1999 年第 4 期。
邴　尚白（1999）「楚國卜筮祭禱簡研究」埔里，暨南國際大學中國語文學系碩士論文，1999 年。
胡　雅麗（2001）「楚人宗教信仰芻議」『江漢考古』，2001 年第 3 期。
胡　雅麗（2001）「楚人宗教信仰芻議（續）」『江漢考古』，2001 年第 4 期。
李　家浩（2001）「包山祭禱簡研究」『簡帛研究二〇〇一』広西師範大学出版社，2001 年 9 月。
劉　　釗（2004）「包山楚簡文字考釋」『出土簡帛文字叢考』臺灣古籍出版有限公司，2004 年 3 月。
湯　璋平（2004）「從江陵楚墓竹簡看〈楚辭・九歌〉」『出土文獻與〈楚辭・九歌〉』中國社會科學出版社，2004 年 9 月
賈　連敏（2004）「新蔡竹簡中楚先祖名」『華學』第七輯，中山大學出版社，2004 年 12 月。
工藤元男（2005）「平夜君成楚簡「卜筮祭祷簡」初探―戦国楚の祭祀儀礼―」『長江流域文化研究所年報』，2005 年 1 月。
李　家浩（2005）「包山卜筮簡 218-219 號研究」『長沙三國吳簡暨百年來簡帛發現與研究國際學術研討會論文集』，中華書局，2005 年 12 月。
吳　良寶（2005）「包山楚簡釋地三篇」簡帛網，2005 年 12 月 9 日。
陳　　偉（2006）「楚人禱祠記錄中的人鬼系統以及相關問題」第一屆古文字與古代史學術討論會論，中研院歷史語言研究所，2006 年 9 月。
晏　昌貴（2006）「楚簡所見諸司神考」『江漢論壇』，2006 年第 9 期。
晏　昌貴（2006）「楚卜筮簡所見神靈雜考（五則）」『簡帛』第一輯，上海古籍出版社，2006 年 10 月。
董　　珊（2007）「楚簡中從“大”聲之字的讀法（二）」武漢大學簡帛網，2007 年 7 月 8 日。
楊　　華（2009）「楚簡中『上下』與『内外』―― 兼論楚人祭禮中的神靈分類問題」『簡帛』第四輯，上海古籍出版社，2009 年 10 月。
晏　昌貴（2010）「楚卜筮簡所見地祇考」『簡帛術數與歷史地理論集』，商務印書館，2010 年 8 月。
朱　曉雪（2011）「包山楚墓文書簡，卜筮祭禱簡集釋及相關問題研究」吉林大學博士學位論文，2011 年 5 月。
黄　浩波（2011）「試說令尹子春即邵公子春」簡帛網，2011 年 10 月 27 日。
蔡　麗利（2012）「楚卜筮総合研究」吉林大学博士学位論文，2012 年 6 月。

圖書（年代順）
睡虎地秦墓竹簡睡虎地秦墓竹簡整理小組 編著（1978）『睡虎地秦墓竹簡』文物出版社。
湖北省荊沙鐵路考古隊（1991）『包山楚簡』文物出版社，1991 年。
湯　餘惠（1993）『戰國銘文選』吉林大學出版社，1993 年 9 月。
陳　　偉（1996）『包山楚簡初探』武漢大學出版社，1996 年 8 月。
池澤　優（2002）『「孝」思想的宗教學研究』第 3 章，東京大學出版會，2002 年 1 月。
劉　信芳（2003）『包山楚簡解詁』藝文印書館，2003 年 1 月。
晏　昌貴（2010）『巫鬼與淫祀 ―― 楚簡所見方術宗教考』武漢大學出版社，2010 年 3 月。
工藤元男（2012）『占いと中国古代の社会』東方書店，2012 年。