

寄贈	平成
佐藤貢悦氏	年月日

DB
656
1990
⑪

古代儒家思想と易的論理

一天命思想の演変一

台湾 中央研究院近代史研究所 客員研究員

佐藤 貢悦

序

本論文は、表題の示す通り、古代儒家思想を展望し、『易伝』に至るまでの時代を対象としたものである。その考察の主軸は天命思想であり、その推移に伴って古代儒家の思想構造が如何に変化していったかを辿ったものである。

天命思想について問うことは、天と人の問題を論究することにつながる。古代中国人の頭上に君臨し畏怖と畏敬の念を与えられていた絶対的な天は合理的思惟の覚醒とともにその容貌を変化させていった。天に纏わる観念は、本来的にかれらの期待や不安を反映したものであるが、かれらはそれらの解決を望むべく知を駆使し、挑み、その結果として生じた齟齬がまた新たな思惟を生んだのである。そして、そこに連綿として存在するものは、天に対峙する個としての人間の主体性であり、そうした新たな思惟を要請したのもその主体性にほかならないというのが本論文の視点である。強いていえば、従来の中国思想史研究とりわけ古代思想史研究において、個ないし主体といった問題は、西洋のそれに比して希薄であるとの見方が一般的であるかの感を拭えないのであるが、この問題についてはあらためて再考すべき点があるように思われる。

ところで、このような問題意識がわたしにおいて強く惹起されたのは、平成元年十月の日本倫理学会において「規範の基礎」との主題のもとに発表の機会を与えられたことによる。規範という個の倫理意識に支えられるべき課題の検討過程で気づきえたこの問題意識は、かつてわたしなりに理解してきた天命思想、ひいては古代儒家思想そのものに関する認識を大きく変容させるものであった。振り返れば、学生の頃はヘーゲルの歴史哲学を専攻し大学院では東洋倫理学に転じ、『周易』に魅せられ、それを中心に春秋戦国の諸子学を紐解いてきたつもりである。そのなかで一貫して脳裏にあったのは普遍と個の問題であった。古代中国思想の研究に志しながら、この問題にどう自答すべきかを模索しつつ明確な解答を得られないまま、先人の諸研究に従って典籍を読み流してきた。そうした点が多々あったことに気づいたことも、本論文の作成に至る過程での重要な収穫であった。かかる反省は新たな視点からみた古代儒家思想の再点検を強いて、ひいては儒家思想における『周易』の位置を再認識させることにもつながり、ついには本論文の主題に至らしめたのである。これを従来の研究と比較して、すでに解明し尽くされた感のある問題、たとえば孔子・孟子の「天」であるとか、荀子の「天人の分」、「繫辭伝」の「命」などの問題において、そこに新たな意義を見出したと思われなくもない。しかし、それはけっしてあ

えて奇異を衒わんがための主張ではなく、文字どおり牛の歩みのなかでみずから真剣に古典に対座したところに到達した結論である。本論の作成過程においては、かえって思想史研究の領域の広大さと内容の深淵さを覗き込んで、儒家思想のみならず墨道法その他の諸家一連の思想についても、もはやかつてわたしが輪郭的に把握していたものとの間に齟齬を生じさせた点も少なくなかった。今更ながらに自分自身の浅学さに痛恨の念を覚えるばかりである。

ところで、本論文ではひとまず古代天命思想が合理的思惟の前に崩壊したことを確認し、それが古代儒家思想の展開のなかでさまざまに位置づけられながら、新たな天の権威とともに古代のそれとは全く異なる風貌をもって復活した点を明らかにすることに全力を注いだものである。そして、古代天命思想に連なる思惟の展開は『易伝』においてひとつの終結をみたというのが本論文の趣旨でもある。しかし、中国の民族信仰ともいえる天をめぐる思惟はその後も終焉を迎えることなく、漢代以降も続けられたし、あるいは現在、未来にも連続するものがあるに違いなく、本論文はそのなかのきわめてかぎられた時代を扱ったにすぎない。それでも、『易伝』におけるひとつの終結が、その後の儒家思想ひいては中国人の思惟に少なからぬ影響を与えているのではないかと思われるのである。

目次

序	一
目次	三
序説	六
第一章 本研究の目的及び対象	六
第二章 時代設定における本研究の視点	九
本論	
第一章 孔子思想の歴史的背景	一一
第一節 社会・経済的背景	一三
1 中原を中心とする情勢	一三
2 魯国の情勢	二〇
第二節 西周末の思想状況	二七
1 礼制の崩壊	二七
2 古代天命思想の性格	二九
3 合理的思惟の台頭	三八
第三節 小結	四七
第二章 孔子の倫理思想	五一
第一節 孔子の歴史的位罫	五一
1 孔子伝	五一
2 中間遊離の層と孔子教団の出現	五八
3 『論語』の歴史的位罫	六九
第二節 道德規範	七九

1	礼論	七九
2	仁論	八六
3	人倫	九四
第三節	天人思想	一〇五
1	天の思想	一〇六
2	道の思想	一一一
第四節	小結	一一七
第三章	孟子の倫理思想	一二〇
	—道徳的実践の可能根拠—	
第一節	性論	一二二
1	性	一二三
2	善	一二六
第二節	天論	一三二
1	天	一三二
2	命	一三五
3	天と人	一三八
第三節	小結	一四〇
第四章	荀子の倫理思想	一四二
	—理法の性格とその成立根拠—	
第一節	礼論	一四五
1	自然観	一四六
2	礼論	一四七
3	性悪説	一五一
第二節	天論	一五九
1	理法	一五九
2	天人の分	一六一
第三節	小結	一六七

第五章 『易伝』の倫理思想	一六九
第一節 太極	一七二
1 陰陽	一七四
2 繫辭伝の陰陽	一七五
3 十翼各伝の陰陽	一七八
4 太極	一八二
第二節 道	一八九
1 『易経』の道	一八九
2 『易伝』（繫辭伝）の道	一九四
①一陰一陽	一九六
②道	一九八
③神	二〇〇
第三節 天道と人道	二〇四
1 道徳的行為の基準	二〇四
2 道徳的行為の主体	二〇九
3 天道と人道（聖人と君子）	二一六
①占筮	二一八
②命	二二〇
4 道徳論における占筮の位置	二二一
第四節 小結	二二八
第六章 結論	二三〇
付篇	二三九
奥書	二七四
文献一覧	二七五

序説

第一章、本研究の目的及び対象

本研究は、天命思想に焦点をあてながら、孔子、孟子、荀子、『易伝』の倫理思想を検討することによって、東アジアの地域、歴史のなかで絶大な影響力を發揮してきた儒家思想の歴史的意義の一端を明らかにすることを目的とするものである。天命思想と本研究目的との関係を説明するためには、あらかじめ孔子を開祖とする儒家の伝統における礼楽制度（礼制）のもつ意味に言及しておく必要があると思われる。

周知のように、周代礼楽制度の理想的復興ということは、古代儒家思想において、きわめて堅固な理念として保持されていた。それは本来、氏族制（宗族制）に立脚する封建制度を支える日常行為の基準として、祭祇はもとより格令に至る諸規定であり、いわば周代封建制の秩序そのものであった。ところが、社会経済的側面からいえば、氏族的封建制度の基盤であった邑国家（城市国家）体制の崩壊に伴う社会的変動は、こうした秩序を根底から揺がし、次第に形骸化させ、その存在意義を失わしめた。春秋、戦国の時代を通じ、複数の邑を兼併した領域国家が出現し、さらに統一帝国（秦）へと移行する過程において、王権による民衆の直接支配を目指す専制集権体制が胚胎し、確立されるにつれて、周代礼制はいよいよ崩壊に瀕していったのである。

ところで、そうした礼制の推移と不可分にあったのが天ないし天命の思想であった。そもそも礼制の崩壊過程においてその直接の契機となったのは、周代封建制のなかで価値の根元を指示した古代天命思想に動揺が生じたことであった。この古代天命思想が動揺するに至った要因は、一言でいえば、合理的思惟の台頭ということにあった。というのも、古代天命思想は自然界の絶対的威力に対して、人がこれに関与するありかたをそのまま社会秩序のなかに反映させたものであった。より勝義にいうならば、王の意志（王命）を天の意志（天命）に比定することによって、祭祀の形式とそれに応じた身分秩序の制度を組織したのが周代封建制度であり、別の視点からいえば、それは天命の代行者としての王を頂点とする位階的秩序のなかに宗教的儀礼をはじめとするさまざまな儀則を組み立てたものである。こうした身分秩序を支えたものは、人々の心情に根ざした天（天命）への畏怖の念である。ここでいう畏敬や恐怖は、もともとこの世界の中心を志向するものであって、そのような心情を秩序観念のなかに包摂することによって、人々の意識を共同体の中心へ

と向かわせ、天を観るごとく王を仰視させたものであった。しかし、やがて自然の威力と王権との懸隔は人々の注意するところとなり、次第に宗教的儀礼の神聖性が失われ、それが俗化するという傾向が顕著になるにつれて、こうした事情と相表裏して、元来は神聖で絶対の形式として思念されていた古代礼制に対しても合理的批判の目が向けられるのは避けられなかった。その過程において、旧来の伝統観念を残した宗教、礼の外面的強制力を徹底した法律、礼を内的規範に統合した道德の三者が分化・発展して、その後の中国思想史において特色ある発展を遂げたのである。これら三者は厳密にはどの諸子学派がどの方面を継承発展させたといった簡単な図式では片付かない問題を包摂しており、細説すれば複雑に錯綜していて一概には論じられないであろう。ただし強いていうならば、法の方面には法家の存在があり、礼は主として儒家によって古代天命思想に代わる新たな価値体系の根拠が模索されたのである。さらに、その宗教的要素は特定の宗教教団に受け継がれたに留まらず、また広く民族信仰として中国の人々の精神のなかに深く沈潜し、太く遅しく流れていると考えられる。天ないし天命思想が時を変えところを換えながら、その生命力を失わないのも、そうした根強い民族的な心情ないし観念に支えられているという面が多分にあることを、われわれは閑却してはならないであろう。こうした観点に立脚しながら、古代儒家思想を考究対象とする本論は、礼とその根底にある天命思想とに着目したものである。

孔子によって形式の内実を端を発した礼論は、孟子、荀子を経て主観・客観の両面から道德的・実践的意義とその根拠を探求する方向に展開された。古代天命思想が統治理論としてはすでに崩壊し、周代礼制がその実質的機能を失った時代に生をうけた孔子は、形骸と化した礼制の内包に注意を向けたところで、道德的内実としての仁に達着したのであるが、その根拠に予想されていた天命については他者に対して語ろうとはしなかった。孔子が天を語り、命（天命）を口にしたのは、みずからの実存に関わる場面にかぎられていたのである。孔子によって礎が築かれた儒家思想の体系をさらに人間存在の内面に即して展開した孟子において礼そのものが徳と同視され、その形式としての意義は捨象されたものの、礼と天（天命）との連関は論理のなかではじめて闡明されたのである。そうした思想的営みの成果は、やがて荀子の思想において集大成を迎えた。荀子は礼を道德法則（実践の理法）へと昇華し、これを自然の法則（存在の理法）と一系の論理によって結んだのである。古代儒家思想の礼論の到達点と、古代儒家思想の展開が後世に及ぼした主たる意義はここにあったといっても過言ではないであろう。しかし、この存在の理法と実践の理法、

換言すれば、天道と人道の相関（合一）ということは、荀子の思想において明らかに思議されてはいたものの、より明確な論理としては、『易伝』の思想を俟って構築されたものである。というのも、荀子の思想においては、その「天人の分」の主張から天道と人道とが理論上は依然として分離されるという課題を残したことで、礼（人道）と天（天命）との関係がきわめて限定的に扱われたのであった。本論は、こうした古代儒家思想の展開の方向を見極めながら、『易伝』において、天命思想が新たな意義をもって復活を遂げるに至った思想史的展開の過程を見定めようというものである。

第二章、時代設定における本研究の視点

これまでに述べてきたような観点からいえば、孔子の時代は古代天命思想が退場した時期であり、『易伝』の成立は、それが新たな意義をもって登場した時であるといえる。このふたつの時代相において顕著な相違は、ほかならぬ周王朝の存在の有無にある。

周知のとおり、周王朝は平王の東遷（前七七〇年）を契機として衰亡の一途を辿った。その東遷から前二五六年に秦による滅亡を迎え、さらに秦が平原の統一を完成して中国最初の専制的中央集権帝国を樹立した前二二一年までを、歴史家はほぼ一致して東周時代すなわち春秋戦国時代と呼んでいる。そして、春秋と戦国との境界をどこに設けるかという問題については、歴史・思想に携わる研究者によって意見が分かれるところであるが、いずれにしても必然的な根拠はないというのが実状である。とりあえず晋が韓・魏・趙の三家によって分割され、しかもこの三家が諸侯に列せられた前四〇三年で東周時代を二分して、前半を春秋時代、後半を戦国時代とするわが国における通説に従うとすれば、孔子は春秋の中期から後期、孟子は戦国の初期から中期、荀子はやがて秦帝国の統一も近い戦国の中期から末期にかけて活躍した儒者たちであった。そして、『易伝』の成立には微妙な問題も含まれるが、思想的にもっとも注目されるその主要部分、したがって易の思想的精華（易的論理）を豊富に盛り込んでいると認められる繫辭伝は、秦漢の際にほぼ完成していたと看做されてよいであろう。この見解は従来から指摘されてきたことでもあったが、今日それがほとんど定説であると看做されるのは、今世紀に出土した「馬王堆漢墓帛書」の記載に照らして、その存在が確認されたという事情に負うところが多い。

秦の統一帝国の成立を挟んで前半はいうまでもなく戦乱に明け暮れた時代でありまた百家争鳴の時代でもあった。この争乱の時代に活発な文化・学術活動が展開されたということも、やはり周代封建制度の凋落と密接な関係をもつことはいうまでもない。この時代の文化の担い手は「士」階層であった。この「士」階層の出現こそは氏族制・宗法制が生んだ旧身分制からの歴史的発展形態である。かれらは周代封建制度の桎梏から解き放たれ、価値観の混迷のなかで自己および社会のよるべき価値ないし原理を自己の思索のなかで追い求め、そしてそれを実践し、また世に実現しようとした人々であった。かれら独立自律の自由人こそはかかる時代の主役達であり、統治階層と非統治階層の間に遊離して、中間遊離層を形成したのである。こうしたなかからやがて、中国最初の私家教団である孔子教団が形成され、さらに諸学が分化して互いに論争を繰り返しながら、それぞれの学説に精

緻を増していったのである。このように、「士」階層の興起のなかに儒家思想の出発点を位置づけるということは、みずからの主体的な生きかたと思索のなかで道徳、倫理の問題を深めまた実践し、他者にもそれを期待してやまなかった孔子の存在を歴史のなかに確認するという目的によるものであるが、そればかりではなく、このことは中国古代における道徳的実践者としての人間主体の存在を闡明するという意図をも含意しているのである。道徳・倫理の問題は、畢竟するところ、主体性に自覚して生きる人間存在に帰されねばならない。中国の古代史のなかで、孔子を含めて、そうした主体的実践者の存在を確認しまた明確にしておくことは、本研究の視点からは不可欠の作業であった。

さらに、本研究が対象とした時代には、儒家思想が大きな転機を余儀なくされた歴史的な事件が起きている。前二一三年の「挟書の律」の制定がそれである。秦帝国の統一が思想面においてもその統制と圧政を發揮したことを物語るこの事件は、儒家思想を考察するうえで確かに看過できない歴史的出来事であり、儒家の被った打撃には計り知れないものがあった。しかし、本研究においてはあえてその事項に深く論及しない。それは、本研究の視点がそのような外在的要因にではなく、むしろ人間の内なる要因を志向しているからにほかならない。そして、この時期の儒家思想の変遷をみるうえで重要な資料としては、主として『易伝』と『礼記』中庸篇（『中庸』）とがある。しかしながら、いわゆる『中庸』が子思の作かどうかは疑わしく、『孟子』との先後関係についても議論があり、その成立問題をはじめ思想史のどこに位置づけるべきかといった問題についても定まらないところがある。さらに重要なことに、先秦儒家思想と漢代の儒学を結ぶ架け橋として注意されねばならないのは、「天人相関論」を打ち出し「命」の問題を循環論のなかで解決し、漢代儒家思想に連なる思惟を表白している『易伝』の思想である。『易伝』のなかでも思想的にもっとも注目される繫辭、文言、説卦の各伝の主要部分は儒学の国教化以前の成立である。しかも、本論のみるところそれらには荀子の思想的影響が明瞭に認められる。そうであるならば、古代天命思想に始まり、古代儒家思想を経由して、『易伝』を経て漢代儒学に連なる一本の筋があるのではないであろうか。以下は、そうした視点から展望して、縦糸を「天命思想」におき、横糸をそれぞれの思想に独自の論理に求めた、中国古代における儒家思想の再構築のひとつの試みでもある。

本論

第一章、孔子思想の歴史的背景

如何なる思想といえども時代の産物であるかぎり同時代及びそれに先行する時代のエートスを完全に脱却するものでないとするれば、その時代精神ともいうべきものを探ることは当然ある思想なり思想家について考察する一助となりうるであろう。さらにいえば、全く時代認識を欠いた思想史研究というものが考えられない以上、概括的にせよその思想家が生きた時代をあらかじめ把握しておくことはこの分野の研究に当然課せられるべき課題であるといえる。そこで、孔子およびその徒の活動を可能にしたところの種々の歴史的要因について、孔子及びその学派（孔子教団）の形成とその活動に関わる政治・経済的背景、および文化的風土についてまえて鳥瞰してみようというのが本章の目的である。

孔子の生まれた魯襄公二十一年（前五五二年、『史記』⁽¹⁾は襄公二十二年とする）から、哀公一六年（前四七九年）に卒するまでの時期が如何なる時代風土にあったのかという事柄に関しては、まず、春秋時代をどのように区切るのかということから述べなくてはならないであろう。『詩経』小雅・北山篇に、「溥天の下、王土に非ざるなく、率土の濱、王臣に非ざるなし」⁽²⁾と謡われた強大な王権の存在は、その当時すでに疲弊しており、周王朝は平王の東遷（前七七〇年）を契機として衰亡の一途を辿った。周知のように、この周王朝の東遷から前二五六年に同王朝が秦による滅亡を経て、秦が平原の統一を完成して中国最初の統一帝国を樹立した前二二一年までを歴史家はほぼ一致して東周時代、すなわち春秋戦国時代と呼んでいる。しかし、春秋と戦国との境界をどこに設けるのかということについては、歴史・思想に携わる研究者によってまちまちであるが、思想史の上からみてもこれといって決め手となる根拠はないように思われる。わが国の研究者の間では、晋が韓・魏・趙の三家によって分割され、しかもこの三家が諸侯に列せられた前四〇三年で東周時代を二分し、前半を春秋時代、後半を戦国時代とみるのが一般的のようである。いま、とりあえずこうした慣例に従うことにしたい。したがって、ここでいう春秋時代とは、前七七〇年から前四〇三年にわたる三六七年間を指すのである。

いうまでもなく「春秋」の名は孔子が魯の公室の記録をもとに編纂したと伝えられる『春秋』にちなむものである。この年代記は魯隠公元年（前七二二年）から哀公一四年（前四八一年）に及ぶことは知られている。もっとも、『春秋穀梁伝』、『春秋公羊伝』の経

と伝とはここまでであるが、『春秋左氏伝』には哀公一六年（前四七九年）の孔子の死去に至る記事が、経文のなかに編集者によって書き加えられ、伝については哀公二七年（前四六八年）に終わっている⁽³⁾。ただし、この点についてはここであえて問題としなくてよいであろう。要するに、本論は『春秋』に記された年代記を挟んで前史後史のほぼ一三〇年を含めて、これを一括して春秋時代として扱おうというものである。またかかる見方は思想史的にみても何ら問題はないと考えられる。

さて、春秋時代について論述しようとするれば西周から論を起さねばならないことは誰しも首肯するところであろう。本章の目的も少なからずこの点にかかっている。ただし、ここでは諸々の事象がどのような経過を経て遷移したのかといった、いわば漠然とした歴史認識に向かって論述を進めようというのではもとよりない。というのも、確かに匡亜明氏が述べているように、西周は孔子が敬慕して止まなかった理想の王国という意味をもち、総じていえば春秋時代はいわば西周時代の継承発展であるという側面を有していることから、西周社会の性格を明確にすることなくして孔子その人の思想形成の過程によこたわる歴史的背景を解明しえない⁽⁴⁾、とする見解は、一般論としては意義をもつものと思われる。ただし、西周時代とりわけその初期の事情については、資料的な困難から今日に至るまで十分に明らかにされているとはいえないし、孔子のいう周（西周）がそのまま歴史的存在であったとはなおさら考えられない。孔子によって敬慕された理想の王国というものが如何なるものであったのかという問題については、孔子思想そのものの考究を俟って深い理解が得られるであろう。そこでいまは問題を極力限定して、西周末に生起したと伝えられるところのふたつの歴史的イベントを取り上げ、この時代の社会的情勢をある程度見極めながら、孔子教団の成立とその活動に連なると考えられる時代的精神を摘出することに意を用いたい。

注

(一)『史記』のテキストとしては、中華書局刊行の顧頡剛氏による標点本を用いた。

(二)引用文は『十三経詩経注疏』（『毛詩正義』、宋本、台湾商務印書館刊行本）による。この一文は、〈あまねく天の下は王の領地でないところはなく、土地の続くかぎりはてまで王の臣下でないものはいない〉という意味に解され、強力な王権の存在を謡うものと一般的には理解されている。ただし、『孟子』万章上篇ではそうした解釈を示した咸

丘蒙の意が孟子によって退けられ、幽王の時の大夫が王事に労役して父母に対する養を尽くせないことを嘆いたものとされる。この孟子と弟子との間の問答は親親主義を標榜する孟子思想の一側面を窺うには十分であるが、この詩句の理解としては咸丘蒙の所説が古くから一般的であったことが示唆されているであろう。『春秋左氏伝』昭公七年伝にもまさしくそうした解釈がみえている。

(三) 春秋三伝については、『十三経注疏』（宋本、台湾商務印書館刊行）をテキストとした。

(四) 『孔子評伝』（齊魯書社、一九八五年）一〇六～一〇七頁。匡氏の所説においては、孔子のいわゆる「理想王国」と現実の西周社会との関係が明確になっていないきらいがある。

第一節、社会・経済史的背景

1、中原を中心とする情勢

周知のように、平王による東遷と前後して周王朝の王権は著しく失墜し、わずかに「王」の虚名を享有はしたもののその実態は一諸侯に等しいものであった。このことは、辛うじて命脈を保ったとはいえ実質的には周王朝を支える氏族的（宗族的）封建制度が根底から動揺し、ひいては王朝そのものが滅亡の危機に晒されていたことを意味する。周王朝の支配権力を根底から揺すぶった歴史的イベントは、西周後期から春秋にかけての時代相というものを少なからず顕現していると考えられる。

周王朝（西周）が前七七一年に犬戎によって首都鎬京を蹂躙されるにさきだち、厲王の暴虐に対して「国人」⁽¹⁾が立ち上がったと伝えられる。『史記』十二諸侯年表はこの年（前八四一年）から始まり、定説ではこの時をもって中国の歴史年代が比較的明確になったとされている。そして厲王は鎬京を逐われて汾水の潁邑（現在の山西省霍県）に逃れそこで没したという。ここで注目されるべきは、この「国人」の存在である。国人の語は基本的には国中の住人を意味し、邑（都市）国家体制、なかんずく王都においては都城の内に住居する人々を指していることは間違いない。今日の中国の学者の大方の見解ではこの国人を平民と解し、階級闘争の理論にあてはめて群衆決起とみているようであるが、こうした考え方に賛同する研究者は中国国外ではごく少数であろう⁽²⁾。

では、この事件の実態は如何なるものであったのか。『国語』のなかにこれに関連する記事が見出される。その一段を以下に摘記すると、

王室其将卑乎、夫荣公好專利而不知大難、夫利百物之所生也、天地之所載也、而或專之、其害多矣、天地百物、皆将取焉、胡可專也、所怒甚多、而不備大難、以是教王、王能久乎、夫王人者、将導利而布之上下者也、…今王学專利、其可乎、匹夫專利、猶謂之盜、王而行之、其歸鮮矣、荣公若用、周必敗、既荣公為卿士、諸侯不享、王流於ス、
(周語・上)

というものである。これは周の大夫である苒良夫が厲王に諫言したとされる内容で、その主意は、利を専らにして天下の大難を顧みないような榮夷公の如き人物を近づけることの否を弁じて、利益⁽³⁾の独占はやがて周の滅亡を招こうというものである。はたして周朝は滅亡を免れたものの、厲王はスに放逐された。これによると、一連の事態の顛末は、夷公を登用して權益を専有しようと企図した厲王と、中間搾取が排除されるのを恐れた貴族（文中にみえる諸侯をはじめ、卿、大夫）勢力の反抗という、いわば統治者間の利害対立によって導致されたとみるのが妥当であろう。

すなわち、事態の直接の発端と推測される経済的要因をまず挙げると、王権の強化をねらって諸權益の直接支配を目指すことは、中間搾取によって勢力基盤を維持しようとする貴族層との間に顕著な利害衝突をきたすことは当然避けられなかったであろう。そしてさらに、厲王による貴族層への経済的な支配の強化は、必然的に、同時に農工商階層への過重な負担となって波及し、総じては王城（鎬京）の住民各層（国人）の間に鬱積した不満が、ついにかれらをして武力をもって蜂起させるに至ったものと考えられる⁽⁴⁾。

また、こうした経済的要因と相表裏して、周王朝の権力機構そのものに動揺が生じていたことも看過できないであろう。封建諸侯は宗法制に立脚する周王朝の統治機構のなかで、自領地におけるかなり大幅な自治を委ねられながら、その見返りとしての軍事・貢納といった義務を負った。しかし、そもそもが宗法制度は血縁に基づく絆であったから、世代を経るにつれて次第に王朝（宗主）との連帯が希薄化していくことは避けられなかったであろう。まして周王朝それ自体の経済的弱体化は、相対的にも諸侯の独立性を強化するもので、こうした種々の要因が折り重なって、両者の離間に拍車を駆けたとみられる。そして、宗法制度の動揺ということは、単に統治者層に留まらず、被統治者層とりわけ農民階層における氏族組織の崩壊という側面とも絡んで、周王朝の権力構造を支えていた（宗法的）封建体制を根底から揺り動かした。そのことを物語る事例として注目されるのが、厲王を

継いで即位した宣王が行ったとされる、太原の地における「料民」（戸口調査）である。

『国語』周語および『史記』周本紀によれば、その直接の契機は西方、南方に相次いで姜戎の移民族と戦って破れたことにあった。かぎられた資料からは断定的にいえないが、この場合の「民」ははおそらく庶民であろう。ただし、彼らは戦争において役夫として駆り出されることはあっても、「土」のように武器を携帯する権利はなかった。したがって、調査の主たる目的は兵の補強にあったのではなく、上述の所論とも関連してくるが、おそらくは経済的側面に重点があったものと思われる⁽⁵⁾。伊藤道治氏は厲王の時代のものと考えられる青銅器「大克鼎」の銘文に、他領に逃亡した農民を戸籍に照らして取り返すことが許された記事のあることを指摘している⁽⁶⁾。このことは、それまで民族的結合を維持してきた農民集団の中に、すでに分解が生じていたことを示すとともに、血縁を基盤とする氏族集団から土地を基盤とする地域集団への移行が徐々に進行していたことを物語るもので、土地の私有制が始まり、それに呼応して貴族階層の間には領地の争奪が激化していたことが窺われる。

これを要するに、幽王・宣王による重要な施策は、民族的（宗法的）封建制度を根底から覆し、時代を転換させようとする大きなうねりに逆行するかのようになり、農民階層にまで至る王権の直接支配を図ってなされたと想像される。翻していえば、氏族～血族という族的体制の内部における分化が、王権による直接支配を必要とする状況にまで立ち至るといふ、そうした事態がまぎれもなく存在していたということであろう。

つぎに西周が滅亡する直接の契機となった、前七七一年の申、紂、西戎による王都鎬京占領についても若干の検討を加えておこう。『国語』鄭語、『史記』周本紀の記載を総合すれば、この事件は、幽王による王妃申後の廃位および太子宜臼の廃嫡に端を発し、正室を廃して寵姫褒姒とその庶子（伯服）を立てようとしたことに対して、王妃の父で申国の領主である申侯が、紂・西夷・犬戎（「鄭語」では申・紂・西戎となっている）を誘って王都を攻略したというものである。難をいえば、「鄭語」および司馬遷の伝える褒姒伝にはその生い立ちからして如何にも奇妙なところがあり、史実としては信をおくに足りない部分が含まれることは間違いなく、おそらくは史実と説話とが混然一体となっていることは容易に想像される。しかし、かといってかかる模糊とした記述のすべてを説話として否定し去ることもできないであろう。褒姒の實在の如何にかかわらず、妾を正室とし世嗣を換えるというのはいりうることである。というのも、最初の覇者である齊桓公がその盟主を務めた「葵丘の盟」（前六五一年）のことは、『春秋左氏伝』僖公九年の記事にみえる。

『孟子』告子下篇によれば、そこで五箇条の盟約が交わされ、その初命（第一条）には、「不孝を誅し、樹子を易（かえ）ること无れ、妾を以って妻と為すこと无れ」とあったとされる。これはほんの一例にすぎないが、それでも正室ないし太子の廃立がいかにか一般的であり、しかもそれが自国内は無論のこと他国にも波及して、ひいては天下の争乱を引き起こす原因となりえたかを物語っている。世嗣の廃立ということは、西周末、春秋初頭を問わず、どの時代にあっても大事の勃発する契機としては特異なことではなかったであろう。

ところで、錢穆氏はかかる『史記』の記載に関して、主として申国等の位置関係を『漢書』地理志、『国語』鄭語、『春秋左氏伝』によって考証している。氏の所見はこの事件の史実としての具体性をより明確にしているようである。参考までに氏の所論にふれておこう。錢氏は申国が現在の河南省南陽市に位置し、また繪が楚の方城に隣接したことに加え、申・繪・西戎が当時連合していたとする「鄭語」に所記の内容を勘案して、この西戎もまた西北の部族ではないことを論じ、総じて、これらの国ないし諸部族が鎬京の西南から東南に位置した実在の勢力であったという見解を披瀝している⁽⁷⁾。西周の三百年を通じてひたすら東方を目指した、征服と支配の歴史の一環のなかに周王朝の東遷を位置づけたに留まる錢氏の所説は、北方（西北）の異民族の南下による王室の弱体化が、東方への流出に拍車を駆け、ひいては周の東遷があったとする一般的な説明に比べるところ⁽⁸⁾、一見したところ説得力に弱いようである。ところが、西戎が西北に位置したとするならば、どのようにして申国が数千キロも離れたこの西戎と謀通でき、またそうする必然性が何処にあったのかといった問題をはじめとして、西戎南下説にも不可解な点は多々あるように思われる。かえって、部分的には錢氏の所説の方がはるかに説得的でさえある。

今日、こうした問題をいちいち解明することは不可能であろうし、当面する課題にとっても早急な究明を要する問題でもない。ここで、今日までになされた研究成果に依拠していいうことは、実はきわめてかぎられた範囲のことではない。要するに、この当時の周王朝は後継争いで動揺をきたしていたのであろうが、ともかく何らかの間隙に乗じて異民族の侵入があったらしく、加えて、周王の藩屏となるべき諸侯がすでに東遷を開始していたために、頼るべき勢力が近隣には存在しなかったと推測される。少なくとも、そうした事柄を、褒姒伝説をはじめとする諸資料は示唆しているであろう⁽⁹⁾。

また、そもそも、周王朝の東遷といういわば天翻地覆の大事件ともいうべき出来事が、司馬遷の当時において、すでにはっきりとした輪郭をもちえなかったということも注意さ

れてよいと思われる。さらに一步進めて推論すれば、東遷以前においてすでに王権の実体そのものが潰えており、それ故に、歴史的大事として特筆するほどには大きな注意が払われなかったという見方も可能であろう。西周と東周とを時代区分のうえから明確に画することの困難さと、そしてそうすることの意義をさほど認めえないとする理由の一端がここにもあろう。

いずれにしても、東遷ということは、周王朝の衰退と凋落を象徴する出来事であったことは指摘するまでもないことである。ここで看過しえない重要な点は、中国史の展開に間断なく多大の影響を及ぼしてきた異民族の存在が、当時すでに大きな影響力を保持していたことである。ここで異民族という概念について一言ふれておきたい。遡ってみれば、殷の来歴は十分明らかではないが、周は明らかに西から移動して中原を支配下に治めた民族である。このことに着目すれば、殷周革命というものが一種の民族移動といえなくもない。はたしてそうであるとするならば、「異民族」という概念そのものが極めて曖昧となってしまふであろう。実は周の王朝自体が異なる民族の連合体であるといっても過言ではなく、漢民族と異民族の抗争という後世の図式が、ここでそのままあてはまるわけではない。ただし、周およびこれと同姓の晋、異姓の秦といった中原を中心とする周辺諸国が、この時代に狄、(犬)戎、(淮)夷、(荊)蛮の諸族と抗争を繰り返していたことは、『国語』、『春秋左氏伝』、『史記』等の記載にみえており、この点を捉えてより厳密に言えば、この場合の異民族とは、周王朝と同姓およびこれに服属する異姓の諸国に対して敵対関係にあった諸族を指すものと一応は規定できる。

ところで、一異民族の勢力が強大であるか否かは、その時々における中原の民族との相対的な力関係をも考慮しなくてはならず、一概にはいえないが、それでも漢や唐の全盛期においてすらその勢力が統一帝国の潜在的脅威となりえたことを合わせて勘案するならば、その存在は中国史の動向を決定づけた一大要因であったといっても過言ではないであろう。宮崎市定氏は、殷代末から春秋時代(前一二〇〇～四〇三年)までを都市国家の時代、戦国(前四〇三～二二一年)を領土国家の時代、そして戦国の七雄が統一された秦漢を古代帝国の時代と規定し⁽¹⁰⁾、そのうえで、中国において都市国家の発達が十分ではなかったことを説明して、異民族の勃興に主たる理由を帰している。そのなかで氏は、「中国本来の筋道から言えば、春秋時代は都市国家全盛の時期であるべきであった。然るにそこに活躍したのは、いわゆる覇者で、覇者なる国はすでに領土国家と言ってもいい程の、強大な集権国家であった。」といい、あるいは、「然らばその領土国家化した原因は何かと言え

ば、それは異民族の勃興にあったと考えたい。」⁽¹¹⁾という見解を披瀝している。

氏の指摘のような、春秋時代を異民族との交渉・対立を媒介として邑国家から集権的領土国家（領域国家）への過渡期に位置づけることの証左は、ほかならぬ『論語』のなかにもこれを見出すことができるであろう。すなわち、管仲は公子糾に殉職しなかったばかりか、桓公の宰相にさえなっている、そうした人物が仁者といえましようかというのが子貢の問いであった。孔子はこう応えている。

子曰、管仲相桓公覇諸侯、一匡天下、民到于今、受其賜、微管仲、吾其被髮左衽矣、
豈若匹夫匹婦之為諒也、自經於溝瀆而莫之知也、（憲問篇）

一見して明らかなように、くもし仮に管仲の存在がなかったならば、桓公を補佐し諸侯に覇を唱えて天下を束ねるといった大業をなさしめる者はなかった、おそらくは異族の侵略を受けその風俗に染まり、まげを結わず髪をうっさばき、右まえでなく左まえの服を着ていたであろう、という主旨には、覇と王とを峻別した孟子のようなヒステリックな叫びはない。覇者の出現、いい換えれば領域国家への推移ということ、孔子はいわば歴史的必然と看做していたようにも受け取れる。そしてまた、何よりも孔子の頃はまだ周王朝はかろうじて王朝としての名目を保ち、その封建制度も形骸にしろなお存在していたという事情があった。あるいはこうしたところに、覇者をめぐって、両者の間でニュアンスを異にせる理由があったのではなからうか。

これまでの所論を総合すると、平王による周王朝の東遷、すなわち春秋時代の幕開けとされる西周の滅亡という歴史的イベントの背景には、氏族社会およびそこによって立つ封建体制の崩壊と、中原を取り巻く異民族の存在という、主としてふたつの大きな要因が挙げられると考えてよいであろう⁽¹²⁾。そして、これらの要因は、西周末から春秋戦国を経て秦漢に至る時代的推移のなかで、氏族（宗族）的封建体制を次第に崩壊させ、秦漢の専制的統一帝国への移行を押し進めた原動力であったといえよう。かかる視点に立脚すれば、前七七〇年の周平王による東遷は、氏族社会の崩壊をはじめて露出した事件であり、前四〇三年、韓虔、魏斯、趙籍が周威烈王によって諸侯に列せられ、晋の分割を完成した出来事は、その崩壊過程に拍車を駆ける契機であったといえる。これらのふたつの契機は時代の転換点というわけではないが、それでも中国古代史の節目であるということもできよう。したがって、それらは歴史的変遷を捉える一応の目安にはなるであろう。また、こうしてしてみると、これから述べようとする春秋戦国の時代的趨勢は、西周末に基本的に準備されていたと考えられるのである。

以上の論述をもって西周末の時代性がすべて論じ尽くされたとはどうも考えられないが、それでもこの時代の特色の一斑は闡明しえたと思われる。仮にこれらの所論に大過ないとしたならば、平王の東遷をもって始まる春秋時代の幕開けとともに、民族的・宗族的体制のうえに構築されたところの周代封建社会は、その崩壊の実態をはっきりと露呈したと云ってよいであろう。このことは権力の基礎を宗法制に立脚しない新たな政治・社会体制が出現したことを意味するのである。ということの謂は、周王朝に替わる春秋時代の主役すなわち覇者⁽¹³⁾は、増大する農業生産力と商業の発達から齎される国力と強兵とにより、実力をもって諸国に覇を唱えた者たちであった。換言すれば、農業生産の向上に相應する商業の活発化と新たな購買力とは、相乗的に重なり合って経済構造そのものに絶大な変革を引き起こした。かかる状況下において、積極的な経済的・軍事的施策に取り組んで効を奏した者が、周辺の小国を兼併してこれに覇者として君臨する一方、他の強国との間に間断のない抗争を繰り広げたのであった。すでに自明のように、覇者の權威が立脚するところは、もはや血族・氏族の絆といった世襲的權威や宗教的紐帯の類ではなく、経済的・軍事的基盤に立脚したより現実的で具体的な力であり、そのうえに構築された結合体（集団）であった。かれらは経済の繁栄に支えられた軍事力によって、実力で政治的強権を掌握したところに共通の特徴をもっていた。力による支配の傾向を漸次あらわにしていく、その幕開けが周王朝の東遷であったといってもよいであろう。こうした事情を捉えて小島祐馬氏は、この時代をゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの転換期であると述べているが、政治・経済史の側面に焦点をあてたとき、そうした見方も十分可能であると考えられるのである⁽¹⁴⁾。

また、この点に関連してさらに補足したいことは、かかる社会的変革—とくに注目されるのはその質的変容である—が、当然のこととして、統治階層に留まらずより広範な階層のなかに浸透し、進行していったと考えられることである。郭沫若氏が、かかる社会経済史の契機となった直接的・具体的な要因として、換言すれば、領域国家から秦の統一帝国に至る一連の歴史的展開を促す原動力として、生産工具ないし兵器としての鉄器が果たした役割を強調したことはきわめて注目に値するであろう⁽¹⁵⁾。これを襲った李垂農『中国的封建領主制和地主制』には、郭氏の所説を敷衍するかたちで以下のような見解が披瀝されている。李氏によれば、齊桓公時代ないしはそれにやや遅れて鉄製の生産工具が齊国において農業への広汎な使用をみたという。さらに、氏は、『春秋左氏伝』昭公二九（前五—三）年伝に、

晋趙鞅荀寅帥師城汝濱、遂賦晋国一鼓鉄、以鑄刑鼎、著范宣子所為刑書焉、
とあって、晋の趙鞅と荀寅とが軍隊を率いて汝濱に城を築き、晋国の民から軍賦として鉄
を取り立てて鼎を鑄造し、これに范宣子の作った刑法を刻して公布したとされていること
を挙げ、この時代に齊の隣国である晋の冶金技術が鑄鉄を製造できる段階にまで到達して
いたという旨を指摘している⁽¹⁶⁾。

鉄器が一般に用いられるまでにはなお幾分の時間を要した一春秋の末以降と推察される
一とはいえ、覇者の出現とほぼ時期を同じくして、まず農業の方面から鉄器の使用が開始
されたという指摘は、これまでも多くの学者によって開陳されており、すでに一般的に
支持された見解でもある。この鉄器の使用という技術の進歩があって、より広大な土地の
耕作が可能となり、さらに農業生産の向上、人口の増加、農地の開墾等の有利な諸条件が
循環的に齎されたと考えられる。それらが複合的・連鎖的に相関し合って、農業生産の規
模は拡大を続け、広大な土地を所有し且つ多くの奴隷を動員できる者が出現した。そうな
れば、すでにふれたように、諸侯間にはより多くの邑国家を兼併して広大な領域を支配す
る覇者が出現するとともに、各国内においては土地の私有がさらに促進され、従来の貴族
階層のなかにも門閥と関わりなく権勢を有する者にとわかに没落する者との分化が起こっ
た⁽¹⁷⁾。こうした点が、後述する新たな「士」階層の形成とも密接に絡んでくるのである。

これを要するに、春秋戦国を通じて時代が下るほどに、覇者の出現はいうに及ばず、一
国内にあっても旧来の家柄によらない新たな実力者が現れ、世は挙げていわば利益共同体
(ゲゼルシャフト)の様相を鮮明にしていったのである。

2、魯国の情勢

ここまでの所論においては、主として中原諸国の動向について鳥瞰してきたので、つぎ
に孔子の生国である魯国の動静についても一瞥を加えておきたい。泰山を挟んで東は齊国
に連なり、西は殷の遺民が封じられた宋国と隣接する魯国は、周公（厳密にはその子伯禽）
を祖とする周と同じ姫姓の国であり、西周の旧文化が文献の類を含めて比較的よく保存さ
れていたとされる⁽¹⁸⁾。しかし、時代の趨勢は否応なしに魯国をも潮流のなかに呑込み、
諸国の情勢に呼応するかのようには、魯国は、対内的には政権が次第に公室を離れて大夫の
三桓氏に移行し、また対外的には春秋戦国を通じてほとんど列強の下風に立ち、前二四九
年（魯頃公二四年）、秦の莊襄王による東周の滅亡と時を同じくして、楚の考烈王の蹂躪

を受けて滅んだ。司馬遷は「魯周公世家」の最後を以下のことばで結んでいる。

太史公曰、余聞孔子称曰、甚矣魯道之衰也、洙泗之間、~~斷~~斷如也、觀慶父及叔牙、魯公之際、何其乱也、隱桓之事、襄仲殺適立庶、三家北面為臣、親攻昭公以奔、至其揖讓之礼則從矣、而行事何其戾也、

司馬遷によると、孔子が魯国の政道がすでに衰え国内は互いに抗争に明け暮れていると語ったとされているが、はたしてそれが孔子自身のことばかどうかの真偽の程は確かめようもない。いずれにしても、司馬遷は孔子のことばを敷衍するかたちで、当時の魯国の事情を簡潔な文章のなかに見事に描き出している。確かに、慶父、叔牙をはじめとする公権をめぐる一連の争乱は公室の権威を著しく損なうとともに、また一方では、魯国の政情に大きな禍根を残したといえなくもない。というのは、慶父、叔牙ともに魯桓公（在位、前七一〇～六九四年、以下はすべて在位年である）の子で、莊公（前六九三～六六二年）の弟であった。莊公には嫡子がなかったことから、莊公は庶子である斑を嗣子に立てることをひそかに末弟の季友に託した。そうしたことから、慶父を世継ぎに担ごうとした叔牙は、自家の後嗣を絶やさないと条件に、季友の計になんら抵抗を試みることなく鳩毒を服して果ててしまった。また、慶父は莊公の正室である哀姜と私通し、斑を殺害してその妹叔姜が生んだ開をいったんは擁立して魯公（閔公に同じ、前六六一～六六〇年）を立てたものの、みずから立つことを企てて閔公をも抹殺してしまった。慶父の企みは魯の国人勢力に阻まれて成功せず、やむなく莒国に逃れ替わって季友が莊公の末子申を奉じて釐公（僖公に同じ、前六五九～六二七年）を立てた。

こうした一連の争乱を回顧しながら、最後に司馬遷は、遡れば隱公・桓公の頃の事績はもとより、後の文公（前六二六～六〇九年）の嫡子、悪・視の二子を弑して庶子である~~イ~~イを立てて宣公（前六〇八～五九一年）を奉じた襄仲、北面しながら昭公（前五四一～五一〇年）を攻めて齊に出奔させた三桓氏など、魯の国は揖讓の礼においては伝承の慣例に従っているが、その行跡は礼に背くものだ、という主旨のことを開陳している。ちなみに、孔子の時代を含めて長く魯国の公室を私した三桓氏の孟孫、叔孫、季孫は、それぞれ慶父、叔牙、季友の子孫である。「孔子世家」によれば、前五一七年に昭公が齊に逃れたあと孔子もまた齊に奔ったとされる。このことは、三桓氏という私家権力の存在が孔子の生涯に重くのしかかっていたことの一端を示す事件であろう。

こうしてみれば、「何という乱れ方だ」という慨嘆は司馬遷のみならず誰しも抱かざるをえないが、そうした魯国の事情は諸国との間に大差なかったことになる。したがって、

周礼に起源をもつ伝承の礼制をはじめとして、西周の伝統文化がもっともよく保存されていたとはいいながら、宗主としての君権の衰退はいうに及ばず、陽貨のような陪臣が国政を専横したことに示されるように、氏族的・宗族的体制が魯国においてもすでにいきづまっていたということである。司馬遷のいうように、形式は伝承の礼に従いながら実際の行跡においてこれに戻るということは、いい換えれば、礼制が形骸化していたことを物語るものである。魯国に生を得てかかる国勢に処しながら、礼の精神を宣揚した孔子思想の歴史的意義は何処にあったのかという問題は、単にそれが周公の治世にその理想を見出し、あわせて修己治人の道德思想を高調したといった平面的な理解では片付かない意味を含んでいるように思われる。次章においてこの問題を考究するための前段階として、つぎに、礼の問題を中心としてこの時代の思想状況を把握しておきたい。

注

(一)『国語』周語に、「於是国人莫敢出言、三年乃流王於^彘」(「四部叢刊」、上海古籍出版社刊行本による。一九七八年)あるいは、「諸侯不享、王流於^彘」(同前)とある。『春秋左氏伝』昭公二六年伝には、「万民弗忍、居王于^彘」という。『史記』周本紀は前二者を敷衍したものと思われ、もっとも詳しい。ただし、『国語』『史記』ともにこの「国人」が具体的にどのような階層を指示しているのかは明確にしていない。

(二)ごく新しく表されたなかでは、中国人民大学編『中国哲学通史』(中国人民大学出版社、一九八七年、一〇四頁)は、これを漠然と「平民」と解している。張習孔他編『中国歴史大事編年』(北京出版社、一九八七年)も、「都城に住む人々で平民を主とし、百工・商人および下層の群衆を含む」(第一巻、七七頁)と説明して、いずれも国人の概念から貴族を排除するが、その根拠は不明である。

他方で、宇都宮清吉『中国古代中世史研究』(創文社、昭和五二年)に、「邑制国家の支配階級としての諸侯・卿・大夫・士らは、『国』の主体的運営者であり、一般に『国人』または『人』と称せられたのに対し、農民は『民』または『野人』と称せられて、郊外の野を耕作した。」(五二頁)と述べて、これらと全く相反する見解を開陳している。同様に楊檀氏は、国とは城郭であり、国人とは城郭のなかに居住する人をいい、奴隸主貴族以外にも平民や奴隸主貴族に仕える商工業奴隸がいたと述べている(楊檀・蔣福亜・田培棟主編『中国古代史』光明日報出版社、一九八八年、五〇頁)。また、馮友蘭『中国哲学史

新編』第一冊（人民出版社、一九八〇年修訂本、以下『新編』と略す）に、「先秦でいう国人とは城市に住んでいる人であり、貴族およびかれらに奉仕する半自由民の商工業者、および少数の自由商工業者が含まれる。」（七七頁）とある。本論は後半の三者の解釈に近い。ただし、馮友蘭氏はこれに続けて、この場合の国人は貴族ではなく半自由ないし自由商工業者であるといふ曖昧な見解を述べているが、この部分は首肯できない。

（三）この「利益」について伊藤道治『中国の歴史・第一巻』（貝塚茂樹・伊藤道治編、講談社、昭和四九年）は、その内容が明らかでないとしながら、諸侯の貢納、苑圃に対する貴族の管理権、山沢の利用権、ならびにそこから生じる産物であると推定している（二一七頁）。また、馮友蘭『新編』はこれを鉱産、木材、禽獸、魚鼈、食塩等の天然資源とみている（七七頁）。

（四）貝塚・伊藤編、前掲書、二一八頁、参照。

（五）同前、二三二頁。張習孔他編、前掲書にも、この「料民」の記事を載せてそれが農民階層を対象としたものであったとする見解を開陳している（八三頁）。

（六）貝塚・伊藤篇、前掲書、同前。

（七）『国史大綱』（台湾商務印書館、一九五七年修訂本）上、三一～三二頁。氏が論拠としている箇所は、ずっと後世の資料である『漢書』地理志を除けば、ほぼ以下の箇所を指摘しているようである。「申繪西戎方疆、王室方騷、將以縱欲、不亦難乎、王欲殺太子以成伯服、必求之申、申人弗、必伐之、若伐申、而繪与西戎会以伐周、周不守矣」（『国語』鄭語）。「夏、楚人既克夷虎、乃謀北方、…致方城之外於繪関」（『左伝』哀公四年伝）。

（八）貝塚・伊藤篇、前掲書、二三九～二四一頁。

（九）「褒姁不好笑、幽王欲其笑、万方故不笑、幽王為烽燧為太鼓、有寇至則舉烽火、諸侯悉至、至而無寇、褒姁乃大笑、幽王說之、為數舉烽火、其後不信、諸侯益亦不至」（『周本紀』）という、褒姁伝説の後半部分は、見方によってはすでに周王朝の藩屏たるべき諸侯が離反していたことを示唆するのかもしれない。たとえば、伊藤氏の指摘によれば、平王を擁護して東遷以後の王権維持に貢献した統鄭の二国は、宣王のころにはすでに東方への移動を開始していたという（前掲書、二三七頁）。このように本来王朝の藩屏となるべき諸侯の東進が引続き進行していたとすれば、衰落しつつあった西周にとっては何方を問わず、異民族の存在は大きな脅威となったことであろう。とすれば、西周の東遷は起こるべくして行われたもので、西北の戎による圧迫ということは二次的な原因であることも

考えられる。したがって、そのことと遷都の直接的契機とは分離してもよいのではないであろうか。

(一〇)「中国上代は封建制か都市国家か」(「史林」三三卷二号、昭和二五年、『中国古代史論』平凡社、昭和六三年、所収)五七~五八頁。「中国古代史概論」(ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会、昭和三〇年、同前、所収)六頁。

(一一)「私の中国古代史研究歴」(「古代文化」三七卷四号、昭和六〇年、前掲書所収)三二七頁。

(一二)前者は後述する新たな「士」階層の輩出とその活動に関連して、ひいては孔子教団の成立とも絡んで重要なところである。後者がいわば潜在力として時代の趨勢の内に伏在しつつ影響を發揮したのと相表裏して、前者は直接的に政治・社会に対してその影響力を行使したのであった。さらに、この点に関連の消息をあらかじめごく概括的に述べると、都市国家から領土国家への変化があまりに急激であったことが、社会的変動の振幅を大きくし、その結果として孔子をはじめとする諸子百家の輩出につながったといえよう。また、その反面においては、まったく同様の理由によって、彼らの活動の期間もほぼ三百年間で終止符を打つこととなった。かくて、中国の思想史上もっとも多彩を極めた百家争鳴(春秋戦国)時代は、その幕切れを迎えたのである。

(一三)いわゆる春秋の「五覇」の名称は、戦国時代末以後の五行思想の影響下に生まれた呼び名でそれ自体に意味はないであろう。知られているように、『孟子』尽心上篇、『荀子』王霸篇、『白虎通德論』卷一、号篇(「四部叢刊」)、『風俗通義』第一卷、五伯篇(「四部叢刊」)等によってその数え方はまちまちである。念のために確認しておく、齊桓公(在位、前六八五~六四三年)、秦穆公(同、前六五九~六二一年)、宋襄公(同、前六五〇~六三八年)、晋文公(同、前六三六~六二九年)、楚荘公(同、前六一三~五九三年)、呉王闔閭(同、前五一四~四九六年)、同夫差(同、前四九五~四七三年)、越王句踐(同、四九七~四六五年)、といったところが覇者に数えられている。また、そもそも覇と王の区別ということを持ち出すのは儒家的な観点であって、歴史的事象とは必ずしも一致しないと考えられる。宮崎市定氏はこの点を指摘しており、なかでも周はその本質において同盟の指導者たる覇者以上のものではなかった旨を述べているのは卓見であろう(「中国古代史概論」、前掲書所収、二三頁)。

(一四)ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへという考え方は、本来はテンニエス(Ferdinand Tönnies、一八五五~一九三六年)によって唱道された概念であるが、こうした観

点を中国思想にあてはめることは、多くの賛同者をもつものと思われる。すでに、小島祐馬氏は「中国の政治思想」（ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会、昭和三一年）のなかで、こうした視点を首肯している。さらに、この点に関する重要な指摘は宇都宮清吉『中国古代中世史研究』に開陳された以下のような見解である。「孔子においては、人間性の自覚は十分であったが、それはまだ、『社会的人間（ゲゼルシャフトリッヒ）』という人間のあり方にまでは、到達していない。これはやむをえない歴史的限界であろう。けだし、『社会的人間』の発見は近代の事実に過ぎないのだから。したがって、かれが到達した『人間』とは、実は、強く堅く『三族制家族』というゲマインシャフトの中に閉じこめられた人間であった。それは正に、『家族的人間』というべきものであった。…かれは、このような歴史的限界性ある『人間』をもって、世界を見た。孔子は、『士』の外側にある下愚の社会を見ること冷淡を極める。…かれが『小人』として、軽視する人間は、政治的対象ではあったが、それ自身が目ざめた自主的人間には程とおい者とされている。それはつねに、他律的人間として見られている。」（一六〇頁）というのがそれで、氏の見解は極めて示唆に富むもので傾聴すべき点が許多ある。だが、その人間観についてはにわかには左袒し難い点も皆無ではない。この辺りの議論については次節であらためて取り上げたいと思う。

（一五）郭沫若氏は『中国古代社会研究』（一九三〇年初版、『郭沫若全集歴史篇』第一巻所収）の「後案」において鉄器が奴隸制から封建制への転換の媒介となったことを指摘している（三一頁）。ただし、氏はこのなかで封建制の開始を春秋時代と捉えているが、後に『奴隸制社会』（一九五二初版、科学出版社、一九五六年）においてこの点を修正し、戦国時代以降を封建制時代と規定している。ただし、この場合の「封建制」という概念は、ヨーロッパ中世のそれを念頭においたものであって、しばしば述べてきたような、民族的（宗族的）封建体制とは区別しておかなくてはならない。

（一六）「第二章、鉄製生産工具的使用、広汎使用和普遍使用時期」（上海人民出版社、一九六一年）、参照。そのなかで氏は、鉄器の使用の開始を周が中原に至るまえとみて、『尚書』費誓篇に、「備乃弓矢、鍛乃戈矛、砺乃鋒刃」とあるのをその根拠としている。しかるに西周はまぎれもなく青銅器時代であったことから、周民族が殷を滅ぼし中原に入るに及んで何故に鉄器を捨て青銅器を取ったのかという点について、つぎのような説明を試みている。すなわち、周はもともと北方に位置し南方の銅、錫が入手できなかったためやむをえず岐山の裾野に埋蔵されてある鉄を利用して、しかし錬成の技術が劣悪のた

め彼らの鉄器は殷の青銅器の鋭利さに及ばなかった、というのがその主たる理由であるという。また、鉄器が本格的に使用されだしたのは春秋時代、より勝義には齊桓公の頃からであるという点について氏は、『国語』齊語に記載の桓公と管仲の以下の問答を摘記している。

桓公問曰、夫軍令則寄諸内政矣、齊国寡甲兵、為之若何、管子対曰、輕過而移諸甲兵、桓公曰、為之若何、管子対曰、制重在贖以犀甲一戟、輕罪贖以^盾盾一戟、小罪贖以金分、宥間罪、索訟者、三禁而不可上下、坐成以束矢、美金以鑄劍戟、試諸狗馬、惡金以鑄^鉏夷斤^斨、試諸壤土、甲兵大足、

氏の指摘にあるように、ここでいわれている美金、惡金とはそれぞれ青銅器、鉄器である。してみると、初期の頃、鉄器はまだ武器としてはそれほど重用されておらず、農具から普及されだしたらしいことが知られる。郭氏も耕器、手工業器具、武器の段階を経て鉄器が普及した旨を述べている（同上、二三頁）。この点に関しては、今日ほぼ定説となっていると考えてよいであろう。

ただし、鉄器使用の開始時期については、周代の遺跡から鉄器がそれほど頻出していないということもあり、反論する学者はある。李氏は楊根氏の「戦国兩漢鉄器的金相学考査初歩報告」（『考古学報』一九六〇年第一期）による反論を挙げて、これに答えるかたちで、郭氏の「鉄器、我們要知道、古代貴族是不屑於拿来殉葬的、平民是捨不得拿来殉葬的。因此、從古代墓葬中找尋鉄器是相当困難的事。」という見解を引用しているが、現在までのところではどちらとも定論がないであろう。

（一七）『春秋左氏伝』昭公三年（前五三九年）伝に、齊の晏嬰と晋の叔向との会話が記されている。その一段を摘記すれば以下のようなものである。

晏子曰、此季世也、吾弗知、齊其為陳氏矣、…叔向曰、然、雖吾公室、今亦季世也、戎馬不駕、卿無軍行、公乘無人、卒列無長、庶民罷敝、而宮室滋侈、…民間公命、如逃寇讐、樂郤晋原狐統慶伯、降在^卑隸、政在家門、民無所依、

晏嬰のことばは、齊国はもう末であり、公族出身で卿を世襲してきたのに替わり、陳国から亡命してきた陳氏の一族が齊国を掌握するであろうという。こうした事情は晋においても同じであった。上文の叔向の言によれば、公族出身の大夫で卿となるべき^樂・^郤・^晋・^原・^狐・^統・^慶・^伯の諸氏は「^卑隸」の位に降下し、政事は公室を離れ、しかも公族に関わりない大夫に牛耳られていたので、庶民にはよるべきところがわからない程であるといったとされる。杜預注に、「^卑隸、賤官也」とあり、あるいは『国語』晋語に、「公食貢、

大夫食邑、士食田、庶人食力、工商食官、^阜隸食職」とあり、また『左伝』昭公七年伝にも「故王臣公、公臣大夫、大夫臣士、士臣^阜、^阜臣輿、輿臣隸、隸臣僚、僚臣僕、僕臣台」とあることからみれば、この「^阜隸」は全く自由を奪われた奴隸身分ではなくして、下級役人とみてよいであろう。

これと関連して、魯襄公二九年（前五四四年）に呉の季札が晋に行き、趙文子、韓宣子、魏献子に向って、晋国はやがて趙・韓・魏の三氏のものになるであろう（「晋国其萃於三族乎」）、といったとされる。これらの資料には後世の加筆が疑われるが、それでも少なくとも当時の消息は窺えるであろう。ちなみに、三家が晋の分割を事実上完成するのは前四五三年であり、その五〇年後の前四〇三年には三家が諸侯に列せられて晋は滅亡した。

これらと比較して程度の差はあれ、やはり下層からの上昇を示すと考えられるのが、『左伝』定公九年（前五〇一年）伝に、「鮑文子諫曰、臣嘗為隸於施氏矣」とある一文であり、齊景公の執政である鮑文子が、以前は魯国にて施氏の隸として仕えていたことが記されている。

（一八）このあたりに関しては楊伯峻『論語訳注』（中華書局、一九八〇年、六～八頁）、及び木村英一『孔子と論語』（創文社、昭和四六年、二六～三一頁）に比較的詳しく、且つまとまった論述があり、両者を参照した。

第二節、西周末の思想状況

1、礼制の崩壊

礼の歴史的起源が原始社会におけるタブー・マナ観念の類であり宗教的禁忌を本質とすることは、加藤常賢氏⁽¹⁾がこれをほぼ明らかにしたことであり、この説は今日多くの支持者をもつものと思われる。ただし、ここではそのことをもって直接的な考究対象としなくてもよいであろう。後に詳論するように、孔子を開祖とする儒教においては、伝承の礼制（古礼）は周代の礼（周礼）に起源をもつものと観念されていたからである。そして周礼のおおよその性格は、前漢の頃に成立したとされる文献ではあるとはいえ、周公の制作にかかる官制を集成したとされている『周礼』、卿大夫や士の作法についての次第書きともいえる『儀礼』、前漢に伝わる礼の諸制度を編集し、またそれについての議論を収めた『礼記』を合わせた、いわゆる「三礼」によっておおよその内容を知ることができる。かか

る諸文献が示すところでは、ごく概括的にいって、周の時代においてはそれが祭政一致の社会・政治制度を維持するに不可欠とされた「祭礼」としての意義を有したほか、宗主を頂点とする宗法制を支え上下秩序を維持するための実践規定としても機能したというのが、今日一般的な理解である⁽²⁾。これによって推測するに、宗教的禁忌に起源を有する礼の適応範囲は、その原初的意義を離れてますます拡大し、君臣・父子・夫婦・朋友・郷党等々の親疎にかかわりなく広く人間関係一般に及んで、祭祇の儀礼から習俗、冠婚葬祭の通過儀礼の一切を包摂し、人間関係を細かく規定する格令でもあったことが理解される。それは、今日のわれわれが礼ということばによって想像するよりも、はるかに豊富な内容を有していたとみられる。これを要するに、古礼は、宗教・政治・社会の全般にわたって、氏族的（宗族的）封建制を維持統制する実践的規定であり、後世の法律、道徳、宗教へと分化発展する諸要素をその内に胚胎していたのであった。

ところで、礼の原始的意義が次第に儀式や制度までも包括したことはここに述べたとおりであるが、そうした礼的秩序の拡大・発展は無限定に敷衍されたわけではなく、あくまで天の権威に包括される範囲において、礼としての存在意義を有した機能したのである。この点についてはつぎのような説明が可能であろう。礼のなかでも最大・最高の位置にある祀天の儀式における主宰者は王であった。この場合、神聖性というものが天の属性として存するが、この神聖性はつねに地上の権力を代表する王との相関において生じた。つまり、天を祀ることは、それを神聖なものと認めて権威を付与することであり、逆に天に關与し天に比肩することが王その人をして地上における比類なき権力者に押し上げたのである。天の神聖性と王の権力とはこのように相互補完の関係にあり、王の命令は同時に天命たることをもって補強される。しかも、祭祇はまつりごと（政事）の要諦であるから、その形式を通して王を頂点とする位階的秩序がいつそう明確にされうるのみならず、祭祇を軸に据えることによって天への畏敬の念を、そのまま王権の正当性の根拠として設定することができた。したがって、古礼がそれ自体に具有する機能を如何なく発揮するかぎり、王は強権をもって民の日常生活を規制するだけでなく、その権威によっても民心を収攬しえたのである。かくて、宗教的儀礼としての古礼が規範、つまりそれを共有する集団を統制する紐帯として機能することの基底には、明らかに天命思想の存在を認めることができるのである。

ところで、周代封建制の基礎であった邑国家（城市国家）体制の崩壊とともに、こうした秩序は動揺をきたした。春秋・戦国時代を通じて複数の邑を兼併した領域国家が出現し

さらに統一国家へと移行する過程において、社会体制がいつそう大きく変動するなかで、古礼は次第にその実体を失い崩壊の度を強めていったのである。ちなみに、晋の文公による温における会盟の事（前六三二年）、楚の荘王が鼎の軽重を問うたとされる事（前六〇六年）、あるいは上述の魯国の情勢など、そうした事情を物語る出来事は数多く摘記できるであろう⁽³⁾。こうした古礼の崩壊ということは、それが単に政治・経済的要因からくる社会体制の急速な変化に対応しなくなったということであれば、おそらく問題は単純であり、礼制が変革されればそれでよいという見解も成り立つであろう。しかし、この問題はそう単純ではなく、そうした礼制の崩壊にはより本質的な原因が潜んでいたのである。その原因とはごく簡明に言えば、上述の礼制を根底から支えた天命思想に動揺が生じたことである。換言すれば、人倫的共同体において価値の根元を指示した天命思想に動揺が生じることによって、その紐帯としての機能を果たしていた礼制に形骸化が引き起こされ、ひいては崩壊に瀕していったのである。そこで、礼制の形骸化の前提となった天命思想の動揺ということの意味を探りながら、この問題の本質について考察することにしたい。

2、古代天命思想の性格

西周の時代においては、人と対峙する外的世界の中心はすでに「天」であった。ただし、このあたりの事情については若干の補足を要するであろう。ごく一般的にいうならば、ここに至る過程において、もともと各氏族のもつ祖先神が存在し、氏族ないし部族間の抗争を経て唯一神の観念が確立し、漸次上帝（帝）あるいは天において一元化されたものと考えられている⁽⁴⁾。この「帝」の字義については種々の解釈に分かれることはいうまでもないが、ここではそうしたことも問題とする必要はないであろう。むしろここで考究されるべき問題は、「天」の思想が「帝」の思想からの展開であることは疑いないところであるから、諸神がいつの頃から人格神的上帝（帝）において一元化されたのかということにある。そして、その時期を特定することはいうまでもなく困難な問題が含まれ、一概に断定することは不可能であろうが、それでもある程度は推測がつくであろう。

まず、殷人の「帝」が祖先神であったことは郭沫若氏がすでに明らかにしたことであった⁽⁵⁾。そうした「帝」が自然を支配し、人事の禍福を左右する力を有する人格神的性格において捉えられるようになったのには、農耕によって集団生活が維持され、天候の順調な周期的循環が期待されて、且つ豊作を祈念する儀礼（たとえば祈年祭）が共同体を統制す

る機能を担うといった状況を想定されなくてはならない。要するに、赤塚忠氏が論じたように、そのことは、「農業を国家経済の基本とする国家の出現」⁽⁶⁾と期を同じくするものと考えねばならない。そして、その国家は、史実としての信憑性からみてやはり氏が指摘するように殷王朝であったと思われる（同前）。そうすると残された問題点は、「帝」と「天」の関連をどのように把握すべきかということであり、ひいては至上神としての天の思想がいつの頃に成立したのかということにある。

許慎の『説文解字』によれば、「天」は「顛なり、至高無上、一大に従う」とある。ただし、「一大に従う」という字解がそのまま信頼できないことは郭沫若氏がすでに明確に論及したことである。郭氏の所説をはじめとして今日までの成果によれば、卜辞、金文を通じて「天」の字は人体の象形で、しかも人体の頭部を強調したものであり、郭氏のことばでいえば「顛の所在を示す」ものである。頭部を示す●（テン）は「一」に変化した。ここから「天」は、およそ物の頭頂（顛）の義となりさらに蒼空を指示する語となり、「大」の義を含むものとなったとされる。かくて、かかる「天」が、さきに述べた祖先神から自然神的至上神へと展開した「帝」と同視されたわけであり、おそらく両者の統合は「帝」觀念の成立から遠くない時期、すなわち殷代か遅くとも殷周の間には行われていたと考えられる⁽⁷⁾。したがって、詩書のなかで両者が混用されていることも奇とするに足らないのである。

そしてその天は、『詩経』、『書経』が説くところによると、人間を含むこの世界の一切を生み出し、主催するとされていたところの、いわゆる人格神的・有意志的存在であった。ことばを換えていえば、天は大自然の運行とそして時ならぬ天変地異といったものの背後にあって豊潤と災害とを降し、民衆を警戒し為政者に善導を勧める絶対者として觀念されていたのである。この威厳と慈愛に満ちた「天」の風貌は、一面では、古代の人々が大自然と対峙して生じたところの思いを、そのままの蒼空に向かって投影したものと解釈することができる。しかし、その反面においては、すでに竹内実氏が述べているように、絶対であることと権威であることとは一意ではなく⁽⁸⁾、大自然の絶対的威力に権威が与えられ、しかもそれが統治の手段として行使されたところに西周の天（天命）思想の特色があったことを看過してならないであろう。古代思想は、人間とそれを取り巻く外的世界、つまり自然との関係を解釈する古代人の素朴な觀念に沿って理解される。換言すれば、この天（天命）思想は一般民衆の心情のなかに自然成立した類のものではなくして、むしろ外的世界に対する民衆の畏怖や敬仰の念といった宗教的心情を巧みに利用しながら、周公

といういわば文化英雄に仮託され、意図的に構築された理論体系つまり思想であると考えられるのである。

この視点から、西周初期に成立したとみられる『書経』諸篇の記載を考検するところ、その理論構成にはふたつの方向性があったようである。まず第一に、頑強に抵抗する殷の遺民（頑民）たちには、殷の滅亡の必然性を天命喪失に帰してかれらを納得させ、その反抗を封じるという意味があった。そこで引用したいのは多士篇の一節であるが、多士とはこの場合、殷王朝に仕えた者たちという謂である。そこには、成王の命令を伝える周公のことばを、つぎのように記している⁽⁹⁾。

爾、殷の遺る多士、旻天弔（あわれま）ず、大いに喪を殷に降し、我が有周は命を祐け、天の明威を將（おこな）い、王の罰を致し、殷の命を勅し、帝を終う。ここに爾多士よ、我が小国敢て殷の命を弋（と）るに非ず。これ天、昇（あた）えず。允に乱を固うする罔し。我を彌く。我れそれ敢て位を求めんや。これ帝昇（あ）えず。これ我が下民の秉為、これ天の明畏なり、…成湯より帝乙に至る、徳を明らかにし祀を恤へざる罔し。またこれ天、丕（おおい）に建て、有殷を保又す。殷王もまた敢て帝を失う罔し。天に配してそれ沢せざる罔し。今に在りて後嗣の王、ここに天に顯かなる罔し。矧（いわん）や曰（ここ）にそれ先王の勤家を聴念すること有んや。ここに淫しそれ汰し、天顯民祗を顧みる罔し。これそれ上帝保せず、かくの若き大喪を降す。これ天昇（あ）えず。その徳を明らかにせざればなり。凡そ四方小大邦喪ぶる、罰に辞有るに非ざる罔し。

これによると、＜殷の興隆と滅亡の真因は天命の向背にあった。小邦である周が大邦殷に替わって統治することは、天命の定めるところによってこれを執行するだけで周の直接意志ではない。もとはといえば開祖湯王から帝乙までに行われた善政を嗣がなかった後王の罪であり、安逸に耽って貴族や民の諫めに耳をかさなかったその罪は罰せられる理由があった＞というものである。また、成王のことばとされる大誥篇にも、

予れ惟れ小子、敢て上帝の命を替（すて）ず、天は寧王（文王）を休（よみ）して、我が小邦の周を興せり。⁽¹⁰⁾

とあり、殷から周への政権の移行はまったく天の命令によるものであって、周はあえて天の意志に背くことをしなかった旨を明らかにし、殷周の政変を天が命を革したことに帰している。そのうえで、

またこれ爾多士、服する攸、奔走して我に臣とし多く遜（したが）えよ。爾乃ち尚爾

の土を有せよ。爾乃ち尚幹止を寧んぜよ。爾克く敬する、天これ爾に異矜せん。爾敬する克わざる、爾嘗だ爾の土を有せざるのみならず、予また天の罰を爾の躬に致さん。

(多士篇)

といい、周公は、殷の遺民に対して周に帰順することを勧め、服従するものは土地を有し、反抗するものにはさらなる天罰が下されるであろうことを告げた。かくて、殷の遺民の反抗を取り除き周の天下統治の正統性を根拠づけることが、天命思想を組織したひとつの理由であったみられる。

そして殷王朝の天命得失の一事を鑑戒として、内(周人)に向かってはみずからの行いを鏡考して天命を保有せよというのが、天命思想を組織したいまひとつの意図であった。

『史記』周本紀によれば多士篇と一連のものとして製作されたのが無逸篇であるが、そこには周公が成王に述べたとされる訓戒としてつぎのような一段を載せている。

嗚呼、今より継ぐの嗣王は、則ちそれ觀に、逸に、遊に、田に淫する無く、万民と以(とも)にこれ正をこれ供せよ。皇(いとま)あり今日耽楽すと曰う無れ。乃ち民の訓(のつと)る攸に非ず、天の若う攸に非ず。この人丕(ここ)に則(おい)て愆有り。殷王受の迷乱し、酒徳に𪔐するが若くする無れ。

すなわち、<先王の後嗣としてこれから王位を嗣ぐものは、種々の遊興に耽ることなく、民の手本とならなければ天に嘉みされることはないから、くれぐれも殷王の如く錯乱して酒に溺れてはならない>という。同様に酒を戒めることを敕命して、殷人に鑑みるべきを説いたのに酒誥篇がある。そこにもやはり、

古人に言う有り、曰く、人、水に於いて監る無し、当に民に於いて監るべし。今これ殷その命を墜す、我れそれ大いに監て時(ここ)に撫せざるべけんや。

とあって、殷の興亡に言及し天命に説き及んでいる(下線部には後に論及する)。いうまでもなく天命保有の要は戒酒にかぎったことではない。たとえば康誥篇は康叔を衛に封じるに際して、周公が成王に替わってその命令を伝えた内容とされているが、そこでは刑法の適正な運用を説きながら、さらにことばを続けて、

嗚呼、肆(いま)汝小子封、これ命は常においてせず。汝念え。享を我殄する無れ、乃の服命を明らかにし、乃の聴を高うし、用って民を康乂せよ。

というように康叔に告誡している。天命に常なしとっている主意は、君奭篇に「天命易からず」、「天信ずべからず」といい、また『詩経』大雅文王篇⁽¹¹⁾に「天命常靡し」とある趣旨と同じであって、天を信じないことではなくして、人間の思量をもって測りにく

いという謂である。このことは、天命が地上の如何なる権力をも超越していることを、統治者たるみずからに対して認識させるという効果が期待されたのである。君奭篇の下文に、

我が道はただ寧（文）王の徳を延（なご）うし、天庸って文王の命を受くるを積（す）てざらしむ。

とあるように、それは、文王という伝説の聖王を想定しつつ、あくまで天命の保有に努める者のみが殄滅を免れうるという旨を言表することによって、為政者としての責務が善政にあることを高調するという意義を伴うものであった。この点もまた西周成立期における天命思想に認められるひとつの特色である。

ごく概括的ではあるが、以上の考察を通していいうることは、その実際の成立事情ないし実態がどうあれ、周王朝の存在および王権は天命を代行するというかたちを取ることで、論理的には、その正統性が保証されるということである。換言すれば、かかる天命思想は、周王朝という共同体における価値の根元を指示したものであり、そうすることによって、周王朝は単なる力による部族連合に留めることなく、王権を頂点とする人倫共同体としての存立を論理的に主張したのである。ここに古代天命思想が果たした枢要な思想史的役割があったといえる。

かくて、かかる天命思想は、合理的な思惟に基づいて形成された統治理論であったということができる。強いていえば、これこそ中国思想史における合理思想の萌芽として注視されるべき点であると思われるが、合理的思惟との関連については後論でふれることにし、ここではしばらくおいておこう。ここで注意したいことは、古代天命思想の理論の外に出てあらためてこれを眺めてみると、その主張するところの天命が、実は王権を超えてはならず、ひたすら王権擁護に奉仕する理論であると考えられることである。この点こそ後述する合理的思惟が次第に顕在化してくる契機として重要なところであったと思われる。

そこでまず看過されてならないことは、確かに天命をひたすら戒懼せよといっているかにみえるその反面においては、有徳者には天祐がもたらされるという力強い自負を覗かせていることである。すなわち、このことは、すでに所引の君奭篇の一文において、天の所為は定かにし難いといいながら、文王の徳を永続するように努力すれば天もまた文王が受けた大命（統治）を奪うことはないとする趣意にも現れている。この場合の徳とは、「配天」の能力すなわち天の恩寵を得るような才能として思議されたものである。君 篇の周公にことばとされる内容のなかに、

在昔（むかし）上帝は割（おお）いに、寧（文）王の徳を申ね勧めて、それ大命をそ

の躬に集（な）せり。

とある一文がその論拠となるであろうし、あるいは、『詩経』大雅文王篇に、「文王陟降して、帝の左右に在り」とあることもその証左である。この徳の概念の創出こそは西周における倫理思想の発達を示す徴表ともいうべきものであろう。というのは、そもそも威厳と慈愛に満ちた天の風貌は人の自然な心情に生まれたものであるとはいえ、天の存在が漠然とした形象の段階に留まるかぎり徳の概念も生起しないであろう。天の実体（自然）がいわば主観的意識によって対象化されることなしには、天概念に対する従属概念である徳の概念も成立しないと考えねばならない。「徳」の概念は、外的自然に対する対象化と相表裏して、人間の主観（主体）に対する覚醒の深まりを端的に物語るものである⁽¹²⁾。かかる視点からみても、素朴な心情に発した天観念の本質である畏敬の念を利用しつつ、自然を明確に対象化して天命思想を構築したその人（達）は、今日それが誰ということ特定するのは不可能なことで、伝統的には周公の名に仮託されるが、いずれにしても人間の主体的営為に覚醒した人であったと推測される。しかも天の脅威を民衆に向かって説くその人は、もはや天をひたすら恐懼する人ではなかったであろう。こうした観点に立つならば、天命に服順することが周王朝の統治目的であるというのも、あくまで政治的言辭にすぎないことが知られる。いうまでもなく、その奥には、天命思想を周王朝～人倫共同体における王権の擁護という政治目的に使用しようとした意図が明瞭に看取されるのである⁽¹³⁾。

ところで、天という抽象的実体（概念）は、政治理論上の要請から王権の上に冠する分には統治にとって何ら障害とはならない。繰り返し述べてきたとおり、古代天命思想は天の權威を王権の擁護に利用するところに成立したのである。それでは、大誥篇にみえるような卜問の事例がいったい何を含意するのかということがここで問われてよいであろう。というのも実質的に王権が最高位に据えられていたとするならば卜問は不用であるにもかかわらず、それがなおも用いられたという事実は、卜問自体もまた王権に追従するものであったことを窺わせるものである。ここで注目したい大誥篇の記事は、管叔・蔡叔・霍叔の謀反を討伐した三監征伐の宣言文と伝えられているが、そのなかで吉トを得たことが諸侯をはじめとする属下の者たちに告げられ、東征して三監を伐つことは天命であると述べられている⁽¹⁴⁾。無論、反乱は見過すわけにはいかないであろう。当然、ここには従軍を忌避しようとする者たちを促す意図があった。こうした記載のほかにも卜問の事例がほとんどみえないことを勘案しても、王権にとって天意の媒体者としての卜占本来の意義はすで

に希薄であったとみられる。にもかかわらず殷代の神政政治を踏襲するかたちでト占が使用されたということは、王の意志に反して凶トを得ることが想定されておらず、したがって王権と天命との撞着はあらかじめ回避されており、そうした前提条件が備わったうえで、統治機構のなかにおける王権強化の一環としてのみそれが行使されたと考えざるをえないのである。

かくて、天意を直接的に媒介するとされたト問が王権に従属するものであったとしたならば、天意を間接的に媒介するとされた民意の位置は推して知るに難くないであろう。このことは民本的な観念にかかる問題としてしばしば取り上げられるところである。

そこで古代天命思想の性格をより闡明するために、いわゆる民本的な観念なるものの性格についても検討しておきたい。まず、ここでいう「民本的」とは何かを明らかにしておこう。梁啓超は『先秦政治思想史』の前論第三章において、「民本的思想」の項目を設けていくつかの興味ある論点を開陳している。かれによれば、天に作為があるからには、必ず意志がある、では天意は何に現れるかという、それは民意に現れる、これが天治主義と民本主義とが結合する所以であった、一という。さらに梁啓超は、天子が天の代理であるとすれば、天の監督下に政治を遂行することになり、本来の最高主権者は天とみられるが、抽象的天は「人民」を経由して知・能・試・聴を具体的に現すものであるから、論理の帰結としては「人民」をもって事実上の最高主権者と看做さざるをえないともいう⁽¹⁵⁾。このように、人民が事実上の最高主権者であるという思惟こそ民本的な観念の本質であり、こうした点は後の孟子によって革命是認の理論が生み出されてくる淵源ともみられるところである。あるいは、近代的デモクラシー思想とも類似性をもつ観念であると一般的には考えられているようである。仮にそうであったならば、孟子の思想は別にして、それがこの時代の為政者みずからによって提示されたことはきわめて注目し値しよう。しかし、果たして現実にはこうした思想が存在し、また実行に移されたと考えてよいものであろうか。梁啓超は、古代の民本的思想が一度でも実現したか否か、どういった方法によって実現したのか、どの程度において実現したのか、これらのいずれの問いについても確言し難いという⁽¹⁶⁾。確かに、周書の主要部分を構成する大誥篇をはじめとする諸篇において、古代天命思想と民本的な思想とが密接な関係において説かれていることは、上記に引用の諸章からも窺い知ることができよう。これら各篇が実行の伴わない空言を記録していないとしたならば、少なくともこうした民本的観念が執拗に唱道されたことには何らかの意味があったはずである。この問題に関連して、たとえば朱日耀氏やその他のように、これをその

まま「敬天保民」の思想とみている中国の研究者は多いようである。しかし、その「敬天」が、単純に王権のうえに天命を据えるものでないことは既述したとおりである。では、「保民」の中身はどうかというと、理論的には、同氏が論じているように、「去荒政」、「察民情」、「慎刑罰」といった事柄を指示すると考えて誤りないであろう。しかしそれらがこの場合の民本的観念の本質を道破しているのか否かは、なお考慮の余地があるとしなくてはならない⁽¹⁷⁾。こうした一連の問題点を解明するうえで、梁啓超の「民本思想」の項目の結論部に相当する以下の一節は、われわれに重要な示唆を与えてくれる。

要而論之,我先民極知民意之当尊重。惟民意如何而始能實現,則始終未嘗当作一問題,以從事研究。故執政若違反民意,除却至惡貫滿盈、群起革命外,在平時更無相当的制裁之法,此吾国政治思想中之最大欠点也。⁽¹⁸⁾

これによると、先人は民意を尊重すべきことは知っていたが、民意を如何に実現すべきかについては問題にしたことがなかったという。この前半の主意は、上文の酒誥篇にみえる古人の格言に（下線部）、「古人に言有りて曰く、人、水において監る無く、当に民において監るべし」とある文意にも示されている。それがいわんとすることは明瞭であり、一見して理解されるように、これは統治者たる者はわが身を水鏡に写すのでなく民意に写せという謂である。しかし、鏡考することと反映することとは一意ではないであろう。朱氏の所論をはじめとして諸説の見落としがここにあった。すなわち、ここでいう民意とは鏡の如くものいわざる民意が想定されているのであって、政事に対する庶民の積極的な発言といったことは全く考慮されていないとみるべきである。この点は看過されてはならない点である。

このように考えるならば、民意を如何に実現するかが問われないのはむしろ当然であった。民本的な観念とはいってもその本質は、繰り返し述べてきたように、統治者みずからに対して自戒せよといっていることと何ら異なるところはなかったのである。仮にかかる時代相のなかで民意を真に反映しうるものがあるとすれば、梁啓超はそれを中国政治思想の最大の欠点といっているが、武力による「革命」ということ以外には考えられない。そして、殷周の王朝交替とは、そうした意味におけるまぎれもない「革命」であった。そのことをもっともよく心得ていたのは、ほかならぬ周王朝の統治者自身であったはずである。かれらが戒懼したものが、天意ではなくして実は民意の向背にあったことも想像に難くない。これを要するに、かかる民本思想はあくまで支配を目的としたものであって、民意の尊重ということは、どこまでも王権の側の自己裁量に委ねられるにすぎない。まして「

革命」それ自体が実際に容認されるなどということがありうるはずもないことは無論である。民意尊重の根底には王権擁護と相俟って「革命」を未然に防ごうとする統治目的が明らかに存在しているのである。極言すれば、西周期におけるこの民本的な観念を含む天命思想こそは、いわばすぐれた非革命の論理体系なのである。

ところで、この民本的観念の存在はそれがどのような政治形態や統治目的から産出されたものであれ、中国の精神、文化の歴史的展開にとっては著しい進歩であったとみて間違いないであろう。というのも、こうした思想は論理形式としては王権を天命のもとにおくことで王権を擁護してはいるものの、同時に実在の王権力が民意に立脚しその向背に左右されることを道破したものであり、天の権威と王権との間に懸隔があることを根底において承認するものであったと看做されるからである。赤塚忠氏はこうした両者の間の懸隔を指摘して、それが周王国の人倫共同体としての健全さを物語っているとみている⁽¹⁹⁾。確かに、観念ないし思想としてはそのように受け取ることも可能であろう。ただし同氏は上帝の権威と王権を分離するところに、人倫共同体自体を実在するものとみる中国民族の思想の健全さがあったという旨を述べて、それがあたかも実在したかの如く論じているようであるが⁽²⁰⁾、歴史的事実としては、むしろ逆であったと考えられる。つまり、天威と王権とを分離しなかったところに、梁啓超のいう中国政治思想史の最大の欠点があったとみるべきであろう。

ちなみに、中国思想史のなかで真に天威と王権とが分離された時期（時代）が存在したとすれば、それはいつ頃であったといえるであろうか⁽²¹⁾。西周の時代にそれがあったとするのは、無批判に西周の時代風土を理念化し美化するものである。また後の中国史のなかで、仮にそうした時期があったことを指摘できれば、おそらくはかかる天命思想が民本主義の萌芽としてよりいっそう高調されてよいに違いない。だが史実としては、民本的な観念は近代的意味における民本思想とは似て非なるものであって、またおそらくはそのことの故に、後の中国史を通じてついに発達を遂げるには至らなかったのではなからうか。いわばそれは未成熟のままに終わったのではないかと思われる。確かに、現代中国においては「祀天」や「封禪」の儀式こそなく、天壇の地もその重要性を完全に奪われているかにみえて、実は実在の指導者を神格に祭り上げようとするいわゆる「造神運動」の類が近年になっても行われている。あるいはこうしたことも民本思想の未成熟ということと無関係ではないように思われる。それだけに、なおさらこの時代に民本思想に似通った観念が出現したとみられることは、かえって、これを含む古代天命思想の全体構造が、王権擁護

の理論として如何にすぐれたものであったかを、端的に物語っていると考えられるのである。

3、合理的思惟の台頭

ここでさらに考究すべき問題は、そうした宗教的天観念ないしは、それを包摂する統治理論としての古代天命思想に動揺が生じたということである。その最大の原因は、一言でいえば、すでに指摘したように合理的思惟の台頭ということに帰納されるであろう⁽²²⁾。合理的思惟の発展のなかで体系的な思想を構築したのは孔子をもって嚆矢とするが、その先駆をなすとみられる人物は『左伝』のなかにもしばしば登場している。ここでかれらにおける思惟の特色に焦点をあてながら、まずは合理的思惟なるものの意味を闡明することから論述を始めたい。

孔子を遡ることさほど遠くない時期に、鄭の宰相で孔子によっても敬慕された賢人子産がいた。鄭の火災に際して裨箚という人物を用いることを退けて、

天道は遠く、人道は邇し。及ぶ所に非ざるなり。何を以ってこれを知らん。箚、焉んぞ天道を知らん。これまた多言なり。豈に信或らざらんや。⁽²³⁾

といったとされる子産のことばは、辞義どおり解釈すれば、迷信的呪術を廃し人的営為に対する信頼を表明したことによって、合理的思惟を端的に表白したものと理解される。さらに遡れば、たとえば、

故に周書に曰く、皇天に親無し、ただ徳これを輔く。⁽²⁴⁾

と語った虞の宮之奇や、

それ民は神の主なり。ここを以って聖王はまず民を成し、而る後に力を神に致す。故に牲を奉げて以って告げて曰く、博碩肥腓。民力の普く存するを謂うなり。その畜の碩大蕃滋を謂うなり。…故にその三時を努め、その五教を修め、その九族を親しみ、以ってその禋祀を致す。ここに於いて民和して神これに福(さいわい)を降す。⁽²⁵⁾

とあって随公を諫めた季梁といった人物を挙げることができよう。こうしたいわば孔子の先駆者ともいうべき人物は、天(ないし神)の禍福は人の努力によって変えられるといった思想の持ち主であったようである。すでに明らかなように、かかる一連の思惟は、旧習に泥んだ固定的価値観に埋没していたわけではなく、一方では、旧来の価値観の根幹たる天・鬼神・神といったいわば人倫を超えた存在に対する畏敬の念を保持しながら、また他

方において、人間みずからによる価値創造の領域を確保せんとしたところに、かれらの思惟に共通する特徴が認められる。要するにそれは、人間の思惟能力、より勝義に言えば人の理性的思惟に対する信頼を表白するものであった。こうした思惟の特色を捉えて、一般的に合理的思惟と呼称されているのである。

さて、合理的思惟ということの意味をかかるとする視点から捉えてよいとするならば、これまでに述べてきたように、西周の時代にみえる天命思想のうちに、すでにその萌芽が包蔵されているといっても過言ではないであろう。重ねていえば、古代天命思想は、それ自身がすでにすぐれた統治理論であって、宗教的畏怖や畏敬の念そのものではなかった。それは、天意という本来は宗教的心情にすぎない抽象的観念を、統治の理論に組織し王権の強化に用いた、いわば合理的な思惟によって構築された人為の産物であったといえる。そして、この天命思想のなかに合理的思惟がすでに胚胎していたということは、視座を換えていえば、古代天命思想がその自己展開のうちに必然的に合理的思惟そのものを客体化し、対自的關係をより顕在化しつつ、ついには自己に対立するものとしてのかかる思惟によって、その揺るぎない位置を脅かされるに至ったことを意味しているといえよう。

私見によれば、この点は従来の研究のなかでほとんど閑却されてきたところであるように思われる。従前の諸研究の多くは、古代天命思想の動揺ということをも西周末の時代相と直結して、もっぱら政治・経済的変動を中心とする社会体制の変化という観点からこれを説明しているようである⁽²⁶⁾。確かに、古代天命思想の動揺ということと、すでに所論の西周末という時代的諸相とが、非常に密接な関係にあることは何人も否定できないと思われる。そうした外在的要因が古代天命思想に反映し、その動揺を誘引したことは首肯されねばならないであろう。しかし、そのことが直ちに古代天命思想の動揺を惹起したのではなく、むしろその契機にすぎないというのが本論で主張したいところである。前者の所説はひとつの歴史観としては成立可能であると思われる。しかし、本論はそうした立場をに立たず、思想それ自体の展開における内在的要素を、より重視したいと考えるものである。

ここで確認しておきたいことは、合理的思惟が何処ともなく忽然として勃興し、そうした外在的要因によって古代天命思想に動揺が引き起こされたのではないということである。こうした視点を裏付けるのは、西周の天命思想に対峙するものとしての合理的思惟が、天に対する懐疑的態度としてまず露呈したことである。すなわち、懐疑とは懐疑論を持ち出すまでもなく信頼(篤信)を前提とする。いうまでもなく、ある命題ないし事象について真偽決定の判断をなそうとするとき、まず前提となる命題があって、さらにその命題にか

かる真偽の間に一定の振幅があってこそスケプシス（検証～懐疑）の生じる余地がある。この懐疑が篤信のなかに伏在するということは、われわれに重要な事柄を示唆している。この観点からいえば、西周末に生じたところのかかる天に対する懐疑的態度は、既存の天命思想に対する反定立として現れたにほかならないとみられるのである。したがって、古代天命思想それ自体における自己展開のなかに合理的思惟が顕現してきたという解釈は、ここに大幅に補強されるであろう。

そこで西周末の社会情勢に相応して顕在化してきた、天（天命）に対する懐疑的態度という問題についてしばらく検討してみたい。その資料となるのは『詩経』国風および小雅・大雅の諸篇に散見される諸章である。周知のように、善に嘉し悪に禍す天を賛美するといったそれ以前に成立した諸章とは著しくその趣を異にしているために、これらは一般に総称して変風・変雅と呼ばれている⁽²⁷⁾。いま、変雅のなかから若干の事例を抜き出してみると、たとえば、「昊天は弔（あわれ）まず、乱定る有る靡し」（小雅・節南山篇）、「昊天は恵ならず、この大戾を降す」（同上）、「浩浩たる昊天は、その徳を駿（なごう）せず」（同・雨無正篇）、「昊天は疾ましめ威す、慮せず凶らず」（同上）、「如何ぞ昊天、辟言信せず」（同上）、「昊天は已（はなはだ）威、われ慎（まこと）に罪無し、昊天は泰恤、われ慎に辜無し」（同・巧言篇）、「疾ましめ威す上帝は、その命辟（よこしま）多し」（大雅・蕩篇）、「昊天上帝、寧ぞ我れをして遯れ俾めん」（同・雲漢篇）、といったところが挙げられるであろう。これらの諸章が語るところからは、変雅の作者たちの天ないし天命に向けられた甚だしい不信と怨嗟の声を感じられる。とくに大雅・蕩篇の「（民）を疾ましめ威す上帝、その命、辟（よこしま）多し」とあることばなどは、不信のなかでも最大級のものであり、天命に対するあからさまな怨望を告白するが、それでも天觀念そのものの絶対否定ではないようである。このことはなにより、かかる天命批判は福善禍悪の天を予想し、それを根拠とするものであることからしても明らかであろう。つまり、懐疑ないし批判とはいいながら、その根底においては、こうした言辞は、天を叫んで天に哀訴乞求するものであったと看做されるのである。赤塚忠氏によればこの蕩篇とそれに続く抑篇とは同一作者によるものであり、その抑篇は、徳行・話言・猷謀・武事などの教訓を述べて、西周の道德觀念をほとんど尽くしているという。そうしたうえで氏は、

爾の室に在るを相（み）るに、なお屋漏に愧じず。顯かならずと曰う無れ、われを云（ここ）に觀る莫し。神の格る、度るべからず、矧や射（いとう）べけんや。

とあるのを引用し、「天命の正善を疑ってもついに疑いえず、いっそう強く古訓、徳行、

威儀をば恪守して、依然、再び天命の循環する時、王国の余榮の回復するを待とうとした」のが、この時期の詩人たちにみられる一般的な態度であったという⁽²⁹⁾。こうした氏の所論は、厳密な考証に立脚して論理的にもすぐれたもので、おそらくはこの時期における天命思想の実態を的確に捉えた、きわめて説得的な論説である。

いま、これに贅言を加える意図は毛頭ないが、本論の趣意からあえて明確にしておきたいことは、畢竟するところ古代天命思想の動揺ということは、それが統治理論として無力化したことを意味するのであっても、直ちに天の觀念が潰えたことにはつながらないということである。いうまでもなく天を畏敬するかれらの意念はなお生きていた。天はかれら詩人たちにとっても、頭上にあつて昔と変わらぬ絶対の威力そのものであった。ただし、その威力が善に福を下し悪に禍を下すことを教戒として、天意を代行する王権において価値観の一元化をなそうとした企図は、それこそ周王朝の安泰を謀った統治理論～古代天命思想の核心であったが、ほかならぬ天（この場合は觀念ではなくしていわば自然の威力そのもの）によってその無力さが暴露されたのである。かれらはそのことを見逃さなかつたということであろう。こうした視点からみれば、かれらが天に向かって怨嗟のことばを投げたということは、敬天の念をその天命思想から切り離して深く沈潜させたものであり、天命の不正を誹ったかみえて間接的には為政者を天に讒訴するものであったといえる。いい換えれば、それは天に讒訴するという形式を借りた政治批判であった。このことは上天の権威と王権との間の懸隔が存在することを明瞭に衝いたものであったとみられる。したがって、古代天命思想の動揺ということの本質は、天意と王権との間にある懸隔が指証されたことによって、その論理的破綻を決定的に表出したということであったといえる。

今日からみれば、風雅の詩人たちは、この時期の天命思想が西周末という時代相のなかで、社会的変動に直面するのを眼のあたりにして、もはや現実の検証に耐えないことを知ったにすぎなかつたであろう。しかし、このことは、人類の英知の進歩にとっては偉大な歩みであった。というのも、かかる思惟こそは、宗教的天觀念を統治理論の前面から引き離して内奥へと深く沈潜させ、共同体の価値理論の根元を指示した西周の天命思想を動揺させ、新たな価値体系を模索する出発点に立つものであったからである。より勝義にいえば、古代天命思想の動揺とその崩壊は、宗教的心情に支えられていた天の絶対的威力（天威）を自然のなかに還元することによって、人知の活動の領域をいっそう押し広げ、人間みずからの思惟能力に従って現実の場面に対処しながら自己を律する態度を生むことに路を開くものであった。西周末にみられるこうした合理的思惟の存在は、すでにふれた『春秋

左氏伝』の「民は神の主なり」ということばに表白されたような、春秋時代の自然観ないしそこから演繹される人生観に連なるものである。翻していえば、子産をはじめとする諸賢人の思惟にみられる思考態度は、西周末に生起した合理的思惟の継承・発展を明確に物語るものであろう。そうした思想史的展開は、ひいては人間主体の自覚的営為に重きをおく孔子思想を生む濫觴ともなり、ついには儒家を嚆矢とする諸家の思想とその活動とを生む精神的母胎となったといっても差し支えないであろう。

また、これと対応して、天威と相互補完の関係にあった王権はおのずから価値の混迷のなかに投げ出されねばならなかった。こうした観点からいえば、春秋戦国期（東周時代）に出現した覇者の権力（覇権）は、天威に替わるその権力の根拠を経済的実力を根底とする軍事力に求めたものであった。しかし、現実世界の諸状況のなかにその根拠を見出さざるをえない覇権はあくまでも拮抗と平衡の所産であったにすぎなかったのである。結果として、それらが常に過渡的で相対的な性格を帯びたのも当然のことであつたろう。

古代天命思想を崩壊へと導いた合理的思惟の展開は、宗教的天の權威に立脚する統治理論を瓦解させるものであったが、同時にそれは、人間の主体性への覚醒を促し、そうした人間主体の自覚的営為のなかから新たな価値体系が創出されてくるのである。

注

(一)『中国原始觀念の發達』（青龍社、昭和二六年）

(二) 郭守信「周代祭祀初論」（『中国史研究』中国社会科学院歴史研究所、一九八六年第二期）は、周代の礼制について、主として「三礼」によりながら、「祭天神類」、「祭地祈類」、「祭祖先類」に分類して簡潔にこれを論じている。この点に関連していえば、王国維氏の「殷周制度論」（『觀堂集林』巻第十）には、礼制を論じて儒家が主張する如く周公の制定とみて、これを卜辭に存する殷代の制度と比較し、殷代の氏族制度を打破し新たな封建制度を制定した事業が周公個人の力によって突然に実現されたことと推論している。しかし、これに対しては、儒家の粉飾があるとする点を含めて、貝塚茂樹「中国古代史学の發展」（弘文堂、昭和二一年、『著作集』第四巻、所収、二八三～二九三頁）の反論がある。さらにいえば、貝塚氏もまた周公を實在の個人とみているようであるが、もっとも慎重な態度を取るとすれば、その實在のすらも疑わしいと思われる。この点については、宮崎市定氏の前掲論文「中国古代史概論」（一三～一四頁）を参照されたい。

(三)『左伝』僖公二八年伝の記事に、「晋侯召王、以諸侯見、且使王狩、仲尼曰、以臣召君、不可以訓」とある。これに先立ち、文公は城濮の戦いで楚を破り覇者となった折にも、踐土に王宮を築き王を招いた（「踐土の盟」同年経）。同伝には「王謂叔父敬服王命、以綏四国糾遯王愬、晋侯三辞従命、曰重耳敢再拜稽首、奉揚天子之丕顯休命」とあるが、この場合には、王命を奉じるとはいつでも内容は空虚である。というのも、最初の覇者に列せられた斉桓公が前六五一年に葵丘で盟したとき、下賜された胙を王使周公孔から下拜して受けたような王権への畏敬はすでになかったからである。さらに、『左伝』宣公三年伝には「楚子問鼎之大小輕重焉」とあるように、楚荘王が周定王の使者の王孫滿に鼎の軽重を問うたことが、王権に対する露骨な挑戦であったことはいままでもない。

(四)梁啓超『先秦政治思想史』（入手の便宜上、台湾東大図書出版公司から一九八七年に再刊された賈馥茗氏の標点による刊行本を使用した。同書には中華書局刊行本と商務印書館刊行本とがあるが、賈氏の標点本はその事情に何らふれられていない。幸い重沢俊郎氏のすぐれた邦訳があるので訳語を含めて、こちらをより重視した。なお、同氏の訳本は昭和一六年、創元社から刊行され、中華書局刊行本に依拠し一九二三年発行の商務印書館刊行本を参照したことが、その序文に表記されている）三八～三九頁、参照。梁啓超はその論拠として『国語』楚語に觀射父のことばとして記された、「古者民神不雜、民之精爽不携貳者、而又能齊肅衷正、楚之智能上下比義、其聖能光遠宜朗、其明能光照之、其聰能聽徹之、如是即明神降之、在男曰覡、在女曰巫、是使制神之処位次主、次為之牲器時服、…使名姓之後、能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏撰之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出、而心率旧典者為宗、於是乎有天地神民類物之官、是謂五官、各司其序、不相乱也、…」という一段を引き、これを中国最初期の神政一致による社会組織を記述したものとみている。

さらに、この点の消息については、赤塚忠『中国古代の宗教と文化』（角川書店、昭和五二年）がもっとも明解に説明している。すなわち、氏の主張は、「殷王朝は王族を中心に諸族国をその統制下に置くとともに、…諸族の神々を、或は蚩・河のように地縁性により、或は多くの族神のように祭典の場に列ねることにより、或は高祖神のように殷王族の系譜中に組み入れることによるなど、さまざまな方法で統合し、その諸神には普遍共通的の神性を持たせて、その神性を上帝に集中し、また上帝の国家防衛の機能によって諸族の抗争の調停を図り、とりわけ地上の殷朝廷の組織と対応して帝廷の組織を整え、ここに自然界と人間界とを統一的に支配する上帝を至上神とし、統合された諸神をその扶翼とする国

家宗教を成立させるに至った。」というものである（五一二～五一三頁）。

また、ほぼ同様の論旨は、朱日耀氏が『中国古代政治思想史』（同氏主編、吉林大学出版社、一九八八年）のなかで、一、祖先崇拜之觀念、二、由祖先崇拜發展起来的王權至上的觀念、三、崇拜上帝的觀念、の三段階に分けてきわめて簡明に述べている（五～八頁）。

（五）「天の思想」（岩波講座「東洋思潮」昭和一〇年）八頁。

（六）前掲書、五〇六～五一二頁。

（七）「天の思想」四～五頁。池田末利「稷帝・天」（「広島大学文学部紀要」第三号、昭和二八年）には、「（卜辞の）時代に所謂天の觀念が全然無かったとするが如きは宗教的事実を無視するもの」（三二頁）とし、殷代においては祖先（先王）崇拜によって完全に秩序づけられていたから天の概念が存在すべき理由はないとし、殷と周を帝と天によって截然と区別した平岡武夫『経書の成立』（昭和二一年初版。一八六～二一五頁、創文社、昭和五八年、再刊）の見解を退けている。池田氏のいうように、卜辞の天が大の義に用いられているということは、すでに天觀念の存在を前提するという見解はほぼ首肯されるであろうし、あるいはきわめて慎重に考えてみても、すでに述べた人格神としての帝觀念によって、天ないし天命の思想へと展開する基礎が定まったといういい方は可能であろう。近年の中国の研究では、さきの郭守信「周代祭祀初論」に、卜辞において「天」が「上帝」と呼ばれているという指摘がある（七九頁）。また、三浦吉明「経書より見た天の思想」（「東洋学」三四、昭和五〇年）には先学の研究を踏まえて、詩書の天概念に関して氏独自の見解が披瀝されている。その論旨は本論の主張とは異なるものの、そこから多くの示唆を得たことをことわっておかねばならない。

（八）『中国の思想』（日本放送出版協会、昭和四二年）二〇一頁。

（九）『書経』各篇の成書時代については多くの議論があることは周知のとおりである。ここでは陳夢家『尚書通論』（中華書局、一九八五年）の精緻な研究をはじめ、屈万里『尚書集釈』（台湾聯經出版事業公司、一九八三年）、原富男『補史記芸文志』（春秋社、昭和五五年）、赤塚忠『書経・易经』（平凡社、昭和四七年）等のすぐれた成果に依拠し、以下に所引の「周書」各篇は一応西周時代の成立とみてよいと思われる。なお、引用文は台湾芸文印書館刊行の『十三経尚書注疏』により、解釈に関しては注疏、蔡伝に依拠したほか、主として加藤常賢『書経』上（明治書院、昭和六〇年）、及び赤塚忠、屈万里両氏の前掲書を合わせて参照した。

（一〇）この「寧」は、清の呉大澂『字説』に従って「文」の誤釈とするのが通説であり、

この場合も「文王」と解釈する。この点については、屈万里氏の『尚書集釈』（一三六頁）を参照した。

(一一)引用文は、台湾芸文印書館刊行の『十三經詩經注疏』による。また各篇の成書年代と解釈については屈万里『詩經詮釈』（台湾聯經出版事業公司、一九八三年）を、訓読については境武男『詩經全釈』（汲古書院、昭和五九年）等を参照した。

(一二)「徳」とは、その文字が示すとおり人の心に根ざした主体的はたらきを意味する概念であり、本文に述べたように、天ないし神の恩寵に与りうるようなすぐれた才能の謂と解釈される。そのことを端的に物語る事例をさらに拾ってみると、

我聞在昔成湯既受命、時則有若伊尹、格于皇天、在太甲時則有若保衡、在太戊時則有若伊陟、臣扈、格于上帝、巫咸又王家、在祖乙時則有若巫賢、在武丁時則有若甘盤、率惟茲有陳、保又有殷、故礼陟配天、…天惟純祐命則商實、百姓王人罔不秉徳明恤、といったところが挙げられる。「徳」の概念の歴史的変遷については、西田長佐衛門「徳の概念とその発展」（『漢学会雑誌』第二号一卷、昭和九年）、小野沢精一「徳論」（『中国文化叢書』第二巻、大修館書店、昭和四三年、所収）、伊東倫厚「徳の原義について」（『東京支那学報』第一六号、昭和四六年）にすぐれた論述がある。

(一三)この古代天命思想の歴史的な性格については、郭沫若「天の思想」が、「周公の思想は西周の指導精神と且つ伝統であった。一方では天の觀念を利用して愚民を統制し、他方では徳操を励行して政權を鞏固にする」（二一頁）という論旨のなかに明解に述べている。こうした考え方は現代の中国では歴史、思想の分野を問わず、ほぼ一般的な見解であると思われる。最近の著作においても、たとえばさきに挙げた朱日耀『中国古代政治思想史』はかかる観点に立っている（一一～一二頁）。これに対して、わが国ではこうした見解が明瞭に支持されているのをそれほど広汎には認め難いようである。例外的には佐野学『殷周革命』（二四一～二四二頁、青山書院、昭和二六年）といったところがある。

また思うに、古代天命思想が、そこに「徳」の概念を提起して道徳思想へと展開する萌芽を含むものであったとはいえ、それがあくまでも政治思想（統治理論）としての性格を顕著にもつものであったことを闡明しなければ、天命思想を道徳論のなかに展開した孔子思想の歴史的意義も十分に明らかにされえないであろう。

(一四)この事件に関する卜問のことは三ヶ所に認められる。

曰、予得吉卜、予惟以爾庶邦、于伐殷逋播臣、
寧(文)王惟卜用、克綏受茲命、今天其相民、矧亦惟卜用、

天亦惟休于前寧(文)人、予曷其極卜、敢弗于從、率寧(文)人有指疆土、矧今卜并吉、
肆朕誕以爾東征、天命不僭、卜陳惟若茲、

(一五)『先秦政治思想史』三五～三七頁。厳密には梁啓超はかかる内容を「民本的思想」つまり民本的な思想といているのであり、「民本思想」そのものとはいいない。はっきりと民本思想とはいえないとする躊躇が感じられる。おそらく重沢氏の邦訳は訂正を要するであろう(邦訳、四九頁)。

ところで、梁啓超が自説の論拠として挙げている箇所は以下の四例である。

天聰明、自我民聰明、天明畏、自我民明威、 (皋陶謨篇)

天視自我民視、天聽自我民聽、 (秦誓篇逸文『孟子』所引)

天畏棗忱、民情大可見、 (康誥篇)

民之所欽、天必從之、 (秦誓篇逸文『左伝』襄公三十一年所引)

(一六)前掲書、三八頁。

(一七)前掲書、一二～一六頁。

(一八)前掲書、三九頁。

(一九)「中国倫理思想の淵源」(『中国の倫理思想史—東洋思想の遍歴』学芸書房、昭和三八年、『赤塚忠著作集二巻 中国古代思想史研究』研文社、昭和六二年、所収)四二頁。

(二〇)同上、二五頁。

(二一)戸川芳郎氏は『儒教史』(戸川・蜂屋邦夫・溝口雄三著、山川出版社、昭和六二年)のなかで、漢代に興った国家教学としての儒学は、神秘思想をはらむ天人相関説を採用してその教義を粉飾した経学であり、中国古代中世の思想史を通じて荀子ほど明確に「天」(自然)を対象化した思想は現れていないという指摘を行っている(四九頁)。こうした見解は、すでに多くの研究者が指摘していることでもある。この視点からいえば、天を対象化することなしに、天命～天威と王権とを分離するということが不可能であろう。

(二二)この点に関しては、重沢俊郎「支那古代に於ける合理的思惟の展開」(ハーバード・燕京・同志社東方文化講座第四輯、同委員会、昭和三十一年)にもっとも多くの示唆を得た。

(二三)『左伝』昭公一八年伝。ここで注意したいのはその後文に、「鄭子産為火故、大為社祓禳於四方、振除火災、礼也」とあり、子産が禱をして社神に祈ったことである。このことなどを勘案すれば、上文の謂が神格的存在を完全に否定したとはいえず、子産の

思想が究極的には伝統的宗教的観念を脱却してはいなかったことが知られる。

(二四)『左伝』僖公五年伝。前文に「公曰、吾享祀豊潔、神必拋我、対曰、臣聞之、鬼神非人実親、惟徳是依」とあり、神の加護は祭祇の供物に関係なく為政者の徳に応じて齎されるというのがその全体的趣旨である。なお、周書からの引用文は、現行の『書経』蔡仲之命篇にみえる文章であるが、同篇は偽古文である。

(二五)『左伝』桓公六年伝。

(二六)その代表ともいべきは、侯外廬・趙紀彬・杜国庠『中国思想通史』（人民出版社、一九五七年）の第一巻第五章第二節「悲劇詩歌的思想性和人民性」を中心に開陳された論説であろう。赤塚忠氏の前掲論文も同様の視点に立っている。

(二七)侯外廬氏の指摘を俟つまでもなく各章の年代を明確に考定することは難しいが、この場合はその文意から推測して差し支えないと思われる。なお抜粋に際しては、梁・侯・赤塚・屈各氏の、いずれも既出の諸献を参照した。

(二八)前掲論文、五三頁。

第三節、小結

周知のように、孔子を開祖とする儒教においては、伝承の礼制（古礼）は周代の礼（周礼）に起源をもつとされていたが、それは本来氏族制（宗族制）に立脚する封建制を支えた実践規定であり、祭祇はもとより格令に至る諸規定として、封建制の秩序そのものであった。しかし、民族的封建制の基盤であった邑国家（城市国家）体制の崩壊とともに、こうした秩序は動揺した。かかる動揺の本質は、古代天命思想の動揺に伴う古代礼制の形骸化ないし崩壊ということに起因している。古代天命思想は自然の絶対的威力に対して、人間がこれに関与するありかたをそのまま社会秩序のなかに反映したものであり、王の意志（王命）を天の意志（天命）に比擬することによって、祭祀の形式とそれに応じた身分制度を組織したすぐれた政治理論であった。やがて自然の威力と王権との間の懸隔は人々の注意するところとなり、次第に宗教的儀礼の神聖性が失われ、それが俗化するという傾向が顕著になるにつれて、元来は神聖で絶対の形式として思念されていた古代礼制に対しても合理的批判の目が向けられたのである。換言すれば、合理的思惟が台頭するにつれて、祭祀の儀式そのものの神聖性が次第に失われていき、これと相表裏して元来神聖な儀式を中軸として、それに対応する身分制度を組織した古礼に対しても合理的解釈が迫られたと

いうことであった。その過程において、主要な柱としては、旧来の伝統観念を色濃く残した宗教、礼の外面的強制力を徹底した法律、礼を内的規範にまで昇華した道德の三者が分化・発展して、その後の中国思想史において特色ある発展を遂げたのである。

この天命思想の動揺という問題の本質についてさらにいえば、天（自然）と人との関わりにおける自然観の変容ということ、これと相表裏して、自然に対峙する人間の主体性ないし思惟能力への覚醒という要因が潜んでいたのである。ここで、まず確認しておきたいことは、合理的思惟とは、人間みずからによる価値創造の領域を思惟のなかに反映するものであり、仮に人倫を超越する何らかの存在に対する畏敬の念を保持するものであっても、その観念のなかに人間の思惟能力、より端的に言えば、人間の理性に対する信頼を反映するものである。こうした視点からいえば、古代天命思想のうちにすでに合理的思惟の萌芽を見出すことができたのである。蓋し、それ自身がすでにすぐれた統治理論であって、宗教的畏怖や畏敬の念そのものではなく、天意という宗教的心情にすぎない抽象的観念を統治理論に組織し王権の強化に用いた、いわば人間理性によってなされた人為の所産であったからである。この古代天命思想のなかに合理的思惟がすでに胚胎していたことは、古代天命思想がその自己展開のうちに必然的に合理的思惟そのものを客体化し、対自的關係をより顕在化し、ついには自己に対立するものとしてのかかる思惟によって、その揺るぎない位置を脅かされるに至ったと考えるべきであろう。要するに、古代天命思想の動揺と最終的にそれが達着した崩壊という結果は、思想史（歴史）的必然であったといえる。

しかし、従来の研究においては、古代天命思想の動揺ということを西周末の時代相と結びつけ、もっぱらその政治・経済的変動を中心とする社会体制の変化という観点から説明がなされている。確かに、本論においても確認したとおり、古代天命思想の動揺と西周末という時代的諸相とは非常に密接な関係にあることは否定できないし、そうした外在的要因が古代天命思想に反映し、その動揺を誘引したことも首肯されねばならない。しかし、それ（外在的要因）が直ちに天命思想の動揺と崩壊とを惹起したのではなく、むしろその契機にすぎなかった。本論は、思想それ自体の展開における内在的要素に着目したのである。その理由は、かかる合理的な思惟が何処ともなく忽然として勃興し、古代天命思想に動揺を引き起こしたのではないということにあった。こうした視点を裏付けるのは、古代天命思想に対峙するものとしての合理的思惟が、天に対する懐疑的態度としてまず露呈したことである。したがって、古代天命思想の動揺ということは、その統治理論としての無力化を意味するものであったとはいえ、人々の畏敬の心情に根ざす天観念が直ちに潰えた

ことにはつながらなかった。天を畏敬する古代中国人の意念はなお生きており、天はかれらにとっても絶対の威力そのものであり続けたのである。仮にそうした観念が潰えたとしたならば、おそらくは易の理論化、つまり易的論理の成立ということも起こらなかったであろう。あらかじめ述べるならば、易の理論は陰陽の消長のなかに天地自然の変化をみて取り、これに則して来事に対処し、誤りなく生きていこうとするところに組立られたものであった。

ここで確認しておきたい第二の点は、かかる人間と自然との関係において注目される、天に対する心情はいわば古代（あるいは現代）中国民族の民族信仰ともいえるものであったことである。すなわち、天観念は自然と人間との関わりのなかで、かれらが民族として培ってきた世界観であり、またそこから演繹される人生観の中心であった。『書経』洪範篇は戦国時代に成立したものとされ、その晩出が疑われているが、それでもそこには古代中国人の自然観の特質がよく現れている。洪範篇には、天（自然）の五行をかき乱し治水に失敗した鯀と、洪範に従って大業をなし遂げた禹の姿がきわめて対象的に描写されている。こうした人と天～自然との関わりという点に属目するとき、かれら古代中国の人々の態度には、自然の猛威に立ち向かうよりは自然のなかに秩序の不変性を見出し、それに従順たろうとする思惟が認められる。それは、自然と人間とを対立するものとして捉え、自然を征服せんとする思惟とは異なるものであった。かかる思惟の型は、中国古代の人格神的自然観から法則的自然観への展開のなかで一貫して保持されており、それはいわば古代中国人の物の見方・考え方を通底するものであったといえるであろう⁽¹⁾。

かくて、天の威力が善に福を下し悪に禍を下すことを教戒として、天意を代行する王権において価値の一元化をなそうとした企図のなかに、そして、それを崩壊に導いた要因のなかにも、上に述べたような、かれらの天に対する関わり方を見出すのである。換言すれば、統治理論としての古代天命思想は、民衆の心情を巧みに利用するところにおいて、すでに天～自然を対象化するものであった。また、ほかならぬ自然としての天のなかに王権の無力さを看破した、いわゆる「悲劇詩人」たちも、天の権威と王権との間の懸隔を見抜いた点において、自然の天を対象化した人々であったといえる。これをいい換えれば、古代天命思想の動揺とは、人間の主体性のまえにみずからの論理的破綻を暴露したものであった。こうした人と天（自然）との関わり方は、法則的自然の観念をより明確に人間主体に意識させ、人間主体そのものに対する覚醒の深まりということと相俟って、天人関係を、天道（自然ないし存在の理法）と人道（実践の理法）との相関という思想に集約させてい

ったとみることが可能であろう。そして、古代天命思想の動揺ということ、このように歴史的事象のなかに措定したならば、天命思想の演変という問題の本質には、天～自然と人間の関わりにおける自然観の変容とともに、自然に対峙する人間の主体性ないし思惟能力への覚醒ということを中心として、人間観がその重要な要素となっていることが知られるのである。

そして、さらにいえば、対象としての自然（この場合は外的自然を意味する）と、それを観る主体としての人間とが、本質的には区別されないところに、中国古代思想の特色もあったのである⁽²⁾。そうすると、さきに述べた「合理的」という意味も、それが今日いうところの科学的・実証的合理でなかったことは、いっそうはっきりするであろう。

以上の観点からみれば、中国史における人間の英知の進歩は、西周において人倫共同体の価値の根元を指示した古代天命思想を崩壊させ、新たな価値の体系と価値の根元を模索するところから始まったのである。繰り返すように、それは人間みずからの思惟能力に従って、現実の場面に対処しながら自己を律する態度を生むことに路を開くものであった。人間主体に重きをおき、そこから人倫および人倫秩序を基礎づけようとした孔子の思想は、かかる歴史的課題への最初の解答であったといっても過言ではなく、そこに儒家思想の礎が確立されたのである。

注、

(一)岩間一雄「中国の天について—中国的神観念の特質」（「中国—社会と文化」第三号、昭和六三年）参照。氏の論旨は多くの示唆に富むものであるが、細論においては本論の主張とは必ずしも同じではない。

(二)金谷治「中国自然観の研究序説」（「東洋学」三五号、昭和五一年）、参照。

第二章、孔子の倫理思想

第一節、孔子の歴史的位罫

1、孔子伝

現在、孔子の伝記を窺い知るうえで重要な資料となるのは、まず『論語』、『孟子』、『春秋伝』（とくに『春秋左氏伝』）、『史記』といったところである。これらにつぐものとして、『国語』、『荀子』、『大戴礼』、『礼記』、『孔子家語』等を数えることもできよう。ただし、前者の資料といえどもそれらのすべてを信頼するわけにはいかないし、後者の一群はその成立と伝承の事情から考えて、前者よりさらに慎重な取り扱いが求められることはいうまでもない。ごく概括的にいって、これまでに著された大方の研究は、『論語』ないし『孟子』を考察の中心に据えて、これらの言行録に欠けている事情については『春秋伝』（就中『左氏伝』）と比較対照することである程度までこれを闡明し、あるいはまた『史記』の「孔子世家」、「仲尼弟子列伝」等と比較することによって確認・訂正するといった努力を積み重ねることで、孔子の全体像を把握せんとするものであったといえよう⁽¹⁾。こうした研究方法による成果は、やむをえず断片的に残存する資料を総合せざるをえないことから、孔子その人の全体像にある程度迫ることは期待できるものの、やはり後世の手になる粉飾が紛れ込むことは避けられないであろう。

周知のように、孔子の生年については魯襄公二一年（前五五二年、『春秋公羊伝』『春秋穀梁伝』）とする説、その翌年の前五五一年（『史記』孔子世家）とする説のふたつが古来より併存するが⁽²⁾、両者の相違はおくとして、哀公一六年（前四七九年）に卒したとする点では『春秋伝』『史記』孔子世家がともに一致しており、先学の研究のなかにも敢えて異説を唱えるものもないようである。この七〇有余年の生涯を通して中国思想史に多大の足跡を残し、ひいては後の東アジア世界に絶大な影響を齎した儒家の祖師孔子が、魯国の昌平郷陬邑（現在の山東省曲阜市）に生まれたことは確からしいとしなければならない。しかしながら、その系譜については判然としない点も多い。「孔子世家」にはごく簡潔に以下のようにある。

孔子生魯昌平郷陬邑、其先宋人也、曰孔防叔、防叔生伯夏、伯夏生叔梁紇、紇与顔氏女野合而生孔子、

一見して明らかなように、ここでは孔子を宋国の後裔とする系譜が語られているが、これをさらに敷衍して宋国の名族と重ね合わせて説く伝承も、戦国末から前漢の初期にかけて纏められていたもようである⁽³⁾。すなわち、『春秋左氏伝』桓公元年伝に付された晋の杜預の注に、「華父督宋戴公孫也、孔父嘉孔子六世祖」⁽⁴⁾とあるのを受けて、孔穎達の疏（は『世本』を引きながら、これをつぎのように敷衍している。

孔父嘉生木金父、木金父生祁父、其子奔魯、為防叔、防叔生伯夏、伯夏生叔梁紇、叔梁紇生仲尼、是孔父嘉為孔子六世祖、

『世本』は宋代に散逸して今に伝わらないが、孔穎達のころにはまだ存していたのであろう。しかも、それは戦国時代の後半から前漢初期の頃に成立した文献であると考えられることから、宋国の名族の系譜を孔子と結ぶ伝承が、前漢初頭のあたりにはでき上がっていたことが容易に想像されるわけである。ただし、ここで注意を要すると思われることは、その系譜が宋国の公室に連なることまでは明言されていないことである。ところが『孔子家語』本姓解篇（台湾世界書局刊行の王肅原注本による。富山房の漢文体系本を参照し、その何孟春補注本から補った語句には下線を施した）によれば、

及襄公熙、熙生弗父何、及厲公方祀、方祀以下、世為宋卿、弗父何生宋父周、周生子勝、勝生正考甫、考甫生孔父嘉、五世親盡、別為公族、故後以孔為氏焉、一曰、孔父者生時所賜号也、是以子孫遂以氏族、孔父生子木金父、金父生宰夷、宰夷生防叔、避華氏乃禍而奔魯、故孔氏為魯人、防叔生伯夏、伯夏生叔梁紇、

とあって、上記の系譜がそのまま宋国の宗室に組み入れられている。いうまでもなく宋国は周武王の克殷の後、紂王の庶兄である微子啓が封じられ、いわば殷の後祀を継ぐ国であったとされる。すれば、この点に関連して直ちに想起されるのが、『礼記』檀弓上篇に、「而丘也、殷人也」とある一節である。このことばは孔子が死に臨んで子貢に語ったとされるもので、仮にこうした点までも含めて事実と認めるとすれば、とくに礼論を中心とする孔子思想の中心部分において、孔家の系譜が何らかのかたちで孔子思想の形成に与った可能性があるとする解釈にとっては、この一節はひとつの論拠を与えているようにも受け取れる。しかし、やや細説すれば宋襄公の即位は『春秋左氏伝』では魯僖公九年（前六五一年）の事とされており、したがってその子の弗父何が孔子の第十代祖先であることは考えにくい。また、『史記』宋微子世家によれば、建国の祖微子啓から数えて第一九世の襄公の名は熙ではなく茲甫であり、第六世が煬公熙である。こうした点を指摘するだけでも、『家語』の記述が杜撰であることは明白であり、その史料としての信憑性は乏しいといわ

ねばならない。さらに注目したいことに、『春秋左氏伝』昭公七年伝の疏において孔穎達は、

家語本姓篇云、宋湏公熙生弗父何、何生宋父周、周生世子勝、勝生正考父、考父生孔父嘉、其後以孔為氏也、孔父生木金父、金父生臯夷父、夷一生防叔、防叔辟華氏之僞而奔魯生伯夏、伯夏生梁紇、梁紇即生孔子、

と述べている。ここでいう『家語』は木村英一氏がいうところの古本ではなくして、やはり今本であろうし、知られているように、今本の『家語』は魏の王肅の偽作になるものであることはほぼ定説である⁽⁵⁾。したがって、王肅以前においてすでに失われていた古本『家語』を、唐代の孔穎達が参考に供しえたとは思われない。

仮にこうした一連の論理に大過なしとすれば、孔穎達の博覧をもってして同所に『家語』のこの一節を配したことは注意すべきである。これらの点を総合すると、孔子を宋の公族の系譜に加える説は前漢初期（司馬遷の頃）にはまだ定着しておらず、その説が広く流布するに至ったのは実はずっと後世の、おそらくは王肅以降のことであり、あえて推論すれば孔家の系譜を宋襄公に始まるとしたのは王肅の創作になることが考えられる。したがって、この点に関して孔穎達は王肅以前の文献に徴することができなかったと考えるならば、論理的にはもっとも辻褄が合うであろう。漢代以降の儒家思想の国教化とその後の展開の過程のなかで、祖師としての孔子が歴史上の人物を離れて、その伝記を含めてさまざまに粉飾されていったことは想像に難くないであろう。

つぎに、粉飾とは逆のいわば貶損の事例を、孔子の出生と生い立ちを例に検討してみたい。先述の「孔子世家」には、すでに引いたように孔子は「野合」によって生まれたとされているが、その意味はほとんど不明である。先学の研究を鳥瞰するところでは、蔡尚思氏が「孔子世家」⁽⁶⁾ならびに、『礼記』（檀弓上篇）⁽⁷⁾に付された鄭玄注をよりどころとして、この辺の消息に比較的詳しく論及しているので、しばらく氏の所説によって検討を進めてみることにしたい。氏は、まず孔子の母顔氏（鄭玄説は名を徴在とする）が父の墓所を長く孔子に告げなかったことからみて、彼女は生前孔家とは交渉をもたずに暮らしていたと想像されること、しかも顔氏の先世のことは先秦・両漢の文献にはみえていないこと、あるいは後に述べるように、隣人に車夫の母親がいたとされること、こうした点を根拠にして、孔母は貧困の家柄の出身で、おそらくは奴隷か平民の子女であろうと推断している。さらに続けて、いわゆる「野合」とはこの子女が奴隷主によって野に辱められたことを意味するものであり、そうした理由によるものか、顔氏母子すなわち孔子とその母

は孔家の承認を得られず、孔子みずからが後に「吾少也賤、故多能鄙事」（『論語』子罕篇）ということばを發したものだといふ⁽⁸⁾。蔡氏の見解もまた確実な歴史的資料に依拠してなされたものではないので、こうした論述はどれも想像の域を出るものではない。しかし、孔子が幼くして父を喪ったとはいえその墓所すら告げられなかったとすれば、やはり父母の結婚は世間一般に行われていた通婚の制に沿うものでなかったか、少なくとも母が正室でなかったことを意味しているようである。司馬遷の趣意もおそらくはその辺にあったであろう。ただし、孔子には「常師はなかった」（『論語』子張篇）にもかかわらず刻苦勉強してやがては独学で六芸に通曉したように、そうした孔子の学問形成の道を啓いたということであれば、教養を具えた孔母の姿が容易に想像されよう。視点を換えてみれば、蔡氏と同様の史料に依拠しながら、氏の所見とは異なる孔母の姿を描くこともできる。一無論、氏と相反する見解といえどもあくまで推測の域を出ない。一孔子思想の批判者としての氏の面目の如何は問わないとして、孔子批判を主眼に据え、そこに偏向した蔡説には根本的に疑問の余地があるといわねばならない。それは、孔子思想の歴史的評価を見極めようとする意図とは本質的に異なる見地に立っているからである。

以上の事柄を踏まえながら、ここで確認しておきたいことは、今日伝えられるところの孔子の系譜に纏わるこうした故意の貶損といい、あるいは粉飾といい、そのいずれもが史実よりもはるかに多くの説話や憶測の類を含んでいるとみられることである。したがって、伝えられるところの世系にかかる史料をどのように整理したところで牽強付会を免れないとすれば、そのことを思想解釈のなかに安易に持ち込むことは慎まねばならないであろう。孔子の思想形成に与ったであろうような確たる事実を世系のなかに認めることができる知見は、成立可能であればそれに越したことはないが、実際にはどのように理論を組み立てようと、結局は牽強の譏りを免れないと思われる。今日に伝えられているような断片的な記事に基づいて明らかにしうることがあるとすれば、それは孔子という歴史上の人物のおおよその輪郭とその行動の足跡がせいぜいのところであろう。確かに、孔子にかぎらずある思想家の思想形成の過程を含めて、外在的要因との相関を闡明することは、方法論としてはきわめて有効であり、思想解釈にとっても大いに役立つことは間違いないであろう。しかし、本論の目的はあくまで思想それ自体の理解にある。孔子思想が思想史（ないし歴史）的価値をもつとするならば一確かにそれを有するからこそ研究されるのだが一、その価値は孔子の世系や生い立ちとは切り離して考察されてよいであろう。まして、思想研究の過程において、往々にして粉飾や貶損といった研究者の主観が紛れ込むとすれば、

むしろそのことの方が、仮に時代考証やビブリオグラフィーを疏略にするよりも思想解釈にとってはいっそう有害であろう。あらためて述べるまでもなく、研究対象からさまざまな夾雑物を取り去るためには、可能なかぎり主観的関心を排除し、また個人の成見を廃する必要がある。そうした作業を経たうえで、孔子思想が思想史のなかに定位されてはじめてその真価が了解されるであろう。

いま、遠まわしな議論を省いて直入に言えば、当面する課題である孔子思想の理解にとって差し迫って必要なことは、まさに歴史的存在としての「孔子」という輪郭をまず明らかにすることである。とりわけ、孔子の活動に一定の領域と意義を与えた歴史的要因に関しては、「士」の果たした時代的役割が考察されねばならないであろう。後に詳しく述べるように、ここでいう「士」は、一般に士農工商と呼称される士階層の謂とは必ずしも一致しない。旧来の身分制度のもとでの士とは、概括的にいって、領地をもたずまたその地位を世襲しないことを原則とする階層を意味しており、諸侯・大夫に連なる最下級の統治者階層であった。孔子以後、諸侯を遊説して学問的教養と政治的献策とによって身を立てた「士」は、階層的には大夫と庶人との中間層にあったことでは変わりなかったが、他方では「士」たることの自覚と誇りにおいて、旧来の士とは意識形態をはなはだ異にしたとみられる。前章の論旨ともおのずから関連するが、位階的秩序に固く拘束され、したがって階層相互の間に流動性の乏しい社会構造のなかでは、「士」が活躍できる空間はきわめて限定されたものであったろう。蓋し、氏族的宗族的秩序に縛られた旧体制がその根底から動揺をきたし、新たな秩序観念が胚胎し、そこに立脚する新社会へと推移していく過程において、必然的に輩出されたのが新たな「士」階層であったからである。ただし、その歴史的経緯に関しては次節において論じるので、ここでは論理を先取りすることを避けて、孔子と「士」階層との連関を確認するに留めておきたい。

さて、年少期の孔子が孔家においてどのような境遇を強いられたのかははっきりしないが、長じてからの状況を窺うに足る資料は『論語』に認められる。すなわち、

子謂南容、邦有道不廢、邦無道、免於刑戮、以其兄之子妻之、（公治長篇）

南容三復白圭、孔子以其兄之子妻之、（先進篇）

とあるのがそれであり、ここから推察すれば、孔子には少なくとも兄があり、その娘の結婚を世話したというのであるから、その兄は早世したのでであろう⁽⁹⁾。しかも、母が逝世したときには、「孔子世家」によると、阨人である輓父（『礼記』檀弓上篇では「曼父」とある）の母から父の墓所を知り、そこへ母を合葬したとされる。こうしたことをも勘案す

ると、孔子は長じてからは孔家と隔絶せる境遇にはなく、むしろその主人であったことは確からしい。そして、孔子の当時の孔家の状況を窺い知る史料はほかにもある。まず、孔子の父叔梁紇に関する記事を『春秋左氏伝』から摘記してみよう。

孟氏之臣秦堇父鞶重如役、陽陽人啓門、諸侯之士門焉、縣門発、陬陬人紇挾之以出門者、
(襄公一〇年伝)

秋、齊公伐我北鄙圍桃、高厚圍臧紇于防、師自陽関逆臧孫至于旅松、陬陬人紇、臧疇、
臧賈帥甲三百宵犯齊師、送之而復、齊師去之、
(襄公一七年伝)

前者については一般に杜預注に従って、魯の孟献子の臣で秦堇父の部下である「陬陬人紇」を孔父とみる説が支持されており、後者においてはそうした主旨がはっきりと「伝」文から看取される。これらの資料から知られることは、少なくとも紇がすぐれた才覚を具えた武人であったということである。この点に関連してつぎの事柄を考慮にいれておきたい。もともと兵役は農工商に従事する市民（庶民）に課せられた義務ではなく、武器を帯して従軍することは士、大夫の特権であった。しかし、打ち続く戦争は市民の予備軍を編成しただけではまだ不十分であり、庶民のなかの屈強な者を選抜して常備軍を組織する必要性を生じた。明記されたところでは、晋では文公三年（前六三三年、『史記』晋世家では文公四年）に、すでにあった二軍を拡充して三軍とし、これに遅れること半世紀以上を経た襄公一一年（前五六二）には、魯国もまた三軍を備えたことが『春秋左氏伝』に記されている⁽¹⁰⁾。したがって、この当時にすでに庶民から募兵したという事情は考慮のなかに入れておく必要は確かにあるけれども、それでも甲兵三百を従えて両臧氏とともに齊の軍隊を襲ったというのであるから、叔梁紇の身分が「士」を下るということは考えられない。

もうひとつの注目すべき記載は、さきにもふれた孔母の葬儀に関するもので、「孔子世家」につぎのような内容がみえている。

孔子母死、乃殯五父之衢、蓋其慎也、陬陬人輓父之母誨孔子父墓、然後往合葬於防焉、この「五父之衢」がどのような場所であったかということについては、『春秋左氏伝』にこれに関する記事が四例ある。木村氏によれば、それはおそらく魯国城外の四通発達の地点で、公開の盟詛が行われ旅人が宿泊するところであつたらしく、そうしたところに母を殯したということは孔家にとって名誉なことではなく、士族ではあっても零落の状態が思われるという⁽¹¹⁾。いずれにしても、孔子が孔家の当主であったこと、零落していたとはいえ「士」の階層に属していたこと、これらの二点についてはかなり確からしいとみられる。そうした外的要因（環境）が、孔子の活動に領域を与えたことはほぼ承認されてよい

と考えられる。

今日の孔子伝から明らかにされうることは、結論的にいってこの程度の内容であろう。ということの謂は、宋の公族の後裔であることを表白したり、さらに遡る殷人としての血統が孔子にとって矜持であったとは、今日孔子思想を知りうる最善の資料である『論語』によるかぎり認められないということである。とすれば、孔子が宋人であることが確からしいとしても、あるいは孔防叔より後の魯における三代の系譜については信をおくに足るにせよ、そこから直ちに孔子思想の特質ないしその歴史的意義に迫りうる事柄が導かれるということではないということである。あるいは、よく指摘されるような孔子思想の尚古主義ということと孔子の生い立ちとの間にも結びつくべき必然性は見出し難いであろう。そうした見解は尊信のあまり孔子を神格化したり、その反対に故意に誹謗したりすることと同類にすぎず、既成の枠（イデオロギー）にとらわれた成見と同様に、本来は学問研究の外にあるべき事柄である。かかる視点に拘泥することは往往にして孔子思想の歴史的意義を見誤りはしないであろうか。ついでに言及すれば、宋国の貴族の後裔であることをもって、幼くして伝承の礼に明るかった（「孔子世家」）とする見解なども憶説にすぎない。その系譜が孔子の思想形成と全く無関係であったとはいえないにしても、それが自己の思想を確立する立脚点であったというわけでもないであろう。孔子の生い立ちがその思想形成に影響を与えたということは容易に想像されるが、そこには魯国の歴史的風土ということがより重要な要因としてはたらいていたと考えるべきであろうし、あるいは思想活動のうえからは、これから述べる「士」階層の歴史的役割といったことが看過できない要素であったとみられる。むしろ、孔家の系譜に至っては、それと孔子思想との直接的な因果関係は明示しえないと思われる。そうであるならば、やみくもにこれを思想解釈のなかに持ち込むべきではないであろう。

これを要するに、孔子伝は、孔子およびその思想に対する積極・消極的評価の如何を問わず、史実よりもより多くの粉飾を含むものである。したがって、それをそのまま事実ではないとみるのが、現在のわれわれが導きうるもっとも信頼できる見解であろう。つぎに論じる内容とも関わってくるが、こうした観点に立つとするならば、孔子思想の性格として中国においてしばしば取り上げられるような議論、より具体的な例でいえば、孔子をどの階級を代表する思想家とみるかといった問題についても、これを政治的イデオロギーから切り離して考察することは可能であり、そのことに敏感になる必要性はさらさらないといえる。そればかりか、ことさらな議論の多くは確実な史料に依拠していないことが少な

くない。孔子思想の性格とその歴史的意義については、その思想解釈を俟って真の理解がなされうるであろう。

2、中間遊離の層と孔子教団の出現

孔子のまわりに形成された集団いわば孔子教団とでも呼ぶべきものは、古代中国に誕生した最初の私的教団であった。では何故にこの時代こうした教団が誕生しえたのであろうか。こうした問題に関しても、さまざまな角度からの説明が可能であろう。確かに、孔子という一個のとりわけ卓越した人格の存在なくしては、こうした教団が形成されうるはずもなく、したがって、孔子その人にその主たる理由を帰することができる。とすれば、この点については孔子思想の考察を通して次第に闡明されねばならないであろう。ところでまた一方では、周知のように孔子教団とは別に墨家、道家、法家、名家をはじめとする後世のいうところの諸子百家が、時期を遅れてほぼ同時代に出現したことも看過されてならないであろう。こうしたことに多くの関心を向けるならば、私的教団ないし学派がこの時代に一斉に放声し、互いに異を唱えて議論を交えた事由の全てを、単にそれぞれの開祖とみるべき個々の人格に帰納しうるわけでもないことが了解される。かかる状況を現出した背景によこたわる歴史的条件について、これをまえもって検討しておくことは本研究の視点からも必要な予備的作業である。

ここでとくに注目されねばならないのは、さきの論述で少しくふれた「士」階層の歴史的な性格ということである。遡ってみると、中国古代の族的身分制度のもとにおいては、およそ「治める者」と「治められる者」の区別が存在するのみであった⁽¹²⁾。やがてこうした二層構造のなかに中間層が発生した。かれらの地位の向上につれてその政治的発言力が増大するのは当然の趨勢であったが、そのような事態を現出する根底には、もっぱら覇権争奪に明け暮れた春秋戦国という時代相が色濃く反映しているのである。その経緯について、宮崎市定氏によれば、軍事はその初期において貴族の特権であったが、戦争が永続すると市民にも兵役を課す必要が生じ、兵役は義務であると同時に権利でもあったから、それが市民にとって負担の加重であるとともにその地位の向上を意味した。市民が学問をし、職業を換え、移転の自由を得たのはおそらく兵役の義務を負う代価としてであって、市民が「士」としての自覚をもち始めたのもこの頃からであり、こうした「士」から軍人が生まれ官僚が輩出することによって、新たな「士」階層が形成されたという⁽¹³⁾。ここで氏

のいう「市民」とは、「士」の下に位置する庶民であると考えられる。ただし、いわゆる「士」と呼ばれる階層それ自体はもともと存在したのであって、庶民を基盤として忽然として形成されたわけではないことは自明である。そうすると、かかる指摘にはやや説明が必要であると思われる。

これまでも再三ふれたなかで慎重に使い分けてきたつもりであるが、念のために確認しておきたいことは、新たな「士」階層という謂は、氏族体制下における統治階層の最下級者を指してはいないということである。名称としては新しいものではなかったが、それは春秋戦国を通じて時代が下るほどに、質的にも数的にも発達を続けたものと考えられる。質を後回しにして、その数の面から論じてみると、上に述べたとおり宮崎説では被治者階層（庶民）からの上昇という面に主たる関心が払われているが、宇都宮清吉氏が指摘するように、貴族（大夫ないし卿を指す）そのものの変質、一部の没落、総じていえば氏のことばでいうところの貴族身分からの参加という、その正反対の側面をも考慮に入れなくてはならないであろう⁽¹⁴⁾。ちなみに、そうした場合に思い合わされるのが、晋の公族出身の大夫で卿となるべき欒・郤・胥・原・狐・続・慶・伯の諸氏が下級役人に降下したとされたり、逆に齊の執政である鮑文子がかつて魯国の施氏に「隸」として仕えていたとされていることである⁽¹⁵⁾。これを別のいい方をもってすれば、原富男氏のいう「下層から成り上がった者と上層から零落した者が混交して中間に遊離した新階層」が、ここでいう新たな「士」階層ということになる。氏はこの階層を「中間遊離の層」と名付けている⁽¹⁶⁾。この「中間遊離」という意味には、氏は明言していないが、思うに質的な変化の方により多くの注意が払われているようである。この質的变化ということに関しては、しばらく宗法制度との関連から検討してみなくてはならない。

上に述べた上層からの没落ということに関わることで、従来の研究においてしばしば閉却されてきた点に、かれらが宗法制度から必然的に輩出された階層とみられる要素があるという事情もまた考慮されねばならない。というのも、宗法制度の規定によれば、国君と大宗とを除き、小宗はみな五世を経て宗法の外に立つとされた⁽¹⁷⁾。宗法の外に立つとはいっても、農耕や商いに従事する「庶民」階層に加わるといった事例はごく少数で、おそらくその多くは常備軍に加わって職業軍人となり、あるいは官吏となって官府に職を求めたか、さもなくば大夫に伺候したものと推察される。いずれにしても、かれらもまた新たな「士」階層の重要な構成員であったわけで、ここでとくに注意されるべきは、このようなかたちでかつては貴族階層の専有であった知識・技芸が、より下層の「士」に及んだこ

とであり、ひいては「庶民」を感化して「庶民」から「士」への参加を促したと考えられることである。こうした各種の理由に促され、しかも時間の経過とともにかかる「士」階層が急速に発達を続けたことは見易いことである。かくて、従来の身分制からみれば、最下級の統治者たるべき部分が膨張して、上下のいずれに帰属するとも看做し難い、強いて呼称すれば、中間遊離の層ともいうべき中間階層が再形成されたのであった。この社会階層の出現は、したがって、宗法制度それ自体が生んだ旧身分制からの歴史的発展形態であるといっても過言ではない。この中間階層に属する「士」には、「尾羽うち枯らす者も少なくない中に、新生面を開拓」¹¹⁹⁾した者もいたわけで、当然、後者の人士によってその存在意義が宣揚されたのであった。

かれらが歴史の舞台で活躍したのには、やはり相応の理由があった。まず、かれらはその身分制度上の位置関係からすれば、被支配者としての立場におかれたものの、一方では統治の基礎的存在として、貴族階層と連携を保つことで政治に対する発言権を留保していたと考えられるのである。この統治の基礎的存在ということと関連して直ちに想起されることは、庶民階層の実力とそれに伴う地位の向上ということが、「士」階層の地位を押し上げるに力があつたとみられることである。繰り返すが春秋戦国の世は領域国家の時代である。覇者にかぎらずこの当時の諸国は複数の邑を兼併した領域国家であったから、一邑の攻防がそのまま一国の存亡にはつながりえず、かえって、諸国間の抗争はいきおい総力戦の様相を呈していたであろう。ちなみに、孟子に向けられた梁惠王の、「無如寡人之用心者、隣国之民不加少、寡人之民不加多、何也」(『孟子』梁惠王上篇)という素朴な質問からも、軍賦や募兵等にかかる庶民勢力の向背が、国の命運に重大な影響力をもっていたことの程が窺われる。さらに貝塚茂樹氏は、旧来の門閥貴族の社会的勢力が、陪臣つまり門地はないが知識や武力をもって仕える階級に移行した事情を取り上げて、諸侯が意図的に新興の「士」を起用して旧封建貴族の打倒を企図したとする注目すべき論述を開陳している¹²⁰⁾。こうした諸々の事情は、春秋戦国を通じて時代を下るにつれて顕著なものになっていったと推察され、それが中間階層としての「士」の台頭、ひいては孔子を嚆矢とする遊説家(諸家)の活躍ということとも決して無縁ではなかったとみられる。儒家も他の諸学と同様に「士」階層を母体とし、その歴史的展開のなかに胚胎したと看做しうるとすれば、「士」の歴史的な性格および儒家の興起とは密接に関連していることはいうまでもない。従来の研究においても、この点についてはさまざまに論じられてきたのであるが、にもかかわらず管見によれば、いまだ十分に論じられていない点も皆無ではないように思

われる。先学の見解を参考にしながら、以下において、若干の私見を述べたいと思う。

孔子を祖師とする儒家の興起に論及する前に、「士」階層の性格についていまだ少し別の角度から掘り下げて考察してみる必要がある。当面注目したいのは、かれらにおける階層意識ということである。端的に言って、「士」階層が発達しかつその存在が次第に重きをなすと同時に、一定の文化的素養に支えられながら自己の主体性に覚醒してくると、そこに「士」としての自覚が芽生え、あるいは「士」たる者の資格が反求され、さらには「士」としての階層意識が形成されるのは自然の趨勢であろう。『論語』に散見される如下の若干の事例は、いわば「士」階層の意識形態を窺ううえで、参考に供すべき価値をもつものと思われる。

子貢問曰、何如斯可謂之士矣、子曰、行己有恥、使於四方、不辱君命可謂士矣、…
(子路篇)

子路問曰、何如斯可謂之士矣、子曰、切々惓惓怡怡如也、可謂士矣、朋友切々惓惓、
兄弟怡怡如也、
(同上)

前者における「士」は主に官吏を意味しているように解される。後者のそれは、より一般的な「士」としてのありかたを表白しているように受け取れるが、前者との連関に引き寄せて解釈すれば、そのいわんとするところも、やはり官吏たる資格に力点があるように思われる⁽²⁰⁾。とすれば、ここでいう「士」には旧来の身分制でいうところの「士」にかかる資質ということが、そのまま反映しているようである。しかし『論語』にみえる多くの用例においては、位階的身分制に閉じ込められた狭隘な意味はほとんどその影を潜めている。たとえば、桀溺が子路に向かって語ったとされるつぎのことばなどは、そのことをもっとも鮮明に物語っているであろう。

且而与其從辟人之士、豈若從辟世之士哉、
(微子篇)

ここでいう「辟人之士」とは仕えるべき人を選んで東西に奔走する人、つまり孔子をいうのである。確かに、孔子も諸侯に遊説して官府に伺候せんことを志向するかぎり、一見するところ、旧来の「士」の範疇を一步も逸脱していないかの如くみえる。これに対して、「辟世之士」とはいわば世捨て人である。何晏は、辟人と辟世とはともに「士」の処世法であるとの旨を述べているが⁽²¹⁾、これを突き詰めていけば、いずれの(いかようの)方途を選んでも「士」たることに変わりはないということになる。してみると、「士」たるか否かはその人の出处進退に左右されないということであるから、「士」たる所以はひとえにみずからの自覚と自負にかかっていることになる。そうすると、「士」には、出身や

あるいは階層にさえ拘束されない多様な人物が含まれてよいわけで、長沮、桀溺の如き隠者が「士」をもって自認した理由もそこにあったであろう。とはいえ、広く世人に知られることは隠生を目的とするかれらの生き方にそぐわないであろうから、かれらを真の「士」と認めてよいかはよくわからないということもいえる。

むしろわれわれは、一命を賭しても「士」たる生き方を貫くといった、そうした熾烈な死節のなかに「士」のひとつの典型を見出すことができるであろう⁽²²⁾。『史記』刺客列伝には、魯莊公（在位前六九三～六六二年）の臣であった曹沫にはじまり荊軻に至る五人がその名を列ねている。ここでの検討は時代的には戦国にもかかるが、この問題に関していえばあえてそこに時期的な区分を設ける必要はないであろう。さて、与讓、聶政、荊軻の三者—これに「節侠」のために自刎した田光を含めてよいであろう—は、みずから「士」をもって任じた人物で、結果的にはそのことの故にいずれも壮烈な死を遂げたといえる。与讓、聶政を死地に赴かしめた理由は、「士は己を知る者のために死ぬ」（同前）というみずからの信念にほかならなかった。また田光の意を体した荊軻にとっても事情は同じであった。では、かれらにそうした生き方（道）を選ばせたものは何であったのか。士ないし壯士（このことばは荊軻のかの有名な歌、「風蕭蕭兮易水寒、壯士一去兮不復還」にみえる）を自認するかれらはむやみに乱暴をはたらく無頼ではなく、まして殺生をなりわいとする剣客などではなかったようである。司馬遷はとくに荊軻について、「人となり沈着にして書を好み、遊歴した諸国ではいずれもその地の賢人、豪傑、長者と交わり」、むしろ「刺剣の術」を知らなかった程であったことを伝えている（同前）。後世に名を留めた事由がその剣の腕前に負うていないとすれば、ことはいっそう明瞭である。士の士たる所以、つまり士たることの自負を支え、また士たることを世人に承認させしめた理由はほかにあった。—ここに「義」の概念が登場する。—司馬遷は、同列伝の最後を締めくくって、

自曹沫至荊軻五人、此其義或成或不成、然其立意較然、不欺其志、名垂後世豈妄也哉と述べ、かれらの所為は「義」において或は成り或は成就しなかったが、いずれもその意あるところは明らかであり⁽²³⁾、しかも己の「志」を曲げることがなく、後世にその名を垂れたことも虚妄ではないという。この論旨を「士」に即してさらに補足すればつぎのように説明される。この場合の「義」は、自己の職責とも時宜に適った行為とも解釈されるが、「志」との関連からみれば、両者のいずれと解しても意味的には差異はない。己の「志」に従ってそのときどきの状況に応じて主体的に選択される行為がここでいう「義」であり、これを一言でいえば義挙であるといえよう。そして、自己の志に邪念を混じえるこ

となく、なお且つそれを「義」として力行することこそ、司馬遷が「己の志を欺かない」といっている真意であろう。

そして、このことは「義」の字義のうえからも確かめられる。補足的に若干の検討を加えてみると、まず佐藤嘉祐氏の論証によれば、「義の原義は礼容の美なることを謂ったもの」⁽²⁴⁾であるという。氏の見解によれば、『説文解字』⁽²⁵⁾に、「義、己之威儀也、从我羊」とあるのは引伸義ということになる。しかし、それでもやはり『説文』における「義」の字解は、人の容姿という外面的な形式性に関わるもので、儀礼的行為と全く無関係ではないであろう。これに段玉裁が「威儀出於己」と注しているのは、一見したところ本文の繰り返しのようにはみえて、実は儀礼的行為にかかる時宜ということが、自己自身に判断規準をおくことを示唆している点で注目される。かかる意味が、さらに、より客観的な方向に昇華されれば「義、宜也」の声訓を生み、かつ正道とか正義といった意味での価値判断を含意することばに近接していったことは見易いことである。たとえば、『論語』に有若の言として、「信、近於義、言、可復也」（学而篇）とあり、同様に『孟子』にみえる「春秋無義戰」（尽心下篇）とある「義」の用例などは、いずれも「ただしい」と訓め、これらの例などはまさにそうした歴史的展開を示す術語であろう。

ところで、仮に今日の社会通念を適用すれば、刺客などという存在自体が容認されず、「義」ないし「志」といったところで、負の社会に属する事柄として一般的な価値観からは排除されることになるが、いうまでもなく、こうした見解は時代認識を誤ることになる。これまで縷説してきたように、みずからの「義」とするところから従って「志」を曲げないといった「士」の理念は、なにも儒家の人士にかぎったものではない。馮友蘭氏も述べるように、「儒は土の一種」⁽²⁶⁾であったにすぎない。儒士（儒士の名は『墨子』非儒下篇にみえる）も俠士も「士」であることに変わりはないし、隠者が「士」を自認することすら奇異ではなかった所以もここにある。ちなみに、『孟子』滕文公下篇に、孟子の論争相手として登場する陳相は、かつて儒学を修めた人物であったが、後に神農を信奉する許行のもとに走った人物であったという。主義を変えれば儒士も儒士でなくなる。これとは対照的に、子路の例などは、よそから儒士の門に参入した人士の典型といえるであろう。『史記』仲丘弟子列伝から知られるような、「雄鶏の羽で作った冠をかぶり、牡豚の皮で作った剣飾りを佩びる」⁽²⁷⁾といった出で立ちはおそらく侠客に近いものであったに違いない。その子路は、孔子が礼をもって教導するに従い、ついには儒服を纏い進物を持参して孔子の門に参じたといわれる。さらには、『史記集解』⁽²⁸⁾に引く徐広が、尸子のこ

とばを引用して、「子路、卞之野人」と説いていることが事実とすれば、子路はもともと農民つまり庶人階層の出身であったことになり、こうしてみると士と庶（民）とを隔てる境界さえ、さほど厳密なものではなかったことも窺われる。というよりは、士と民の区別は、階層の壁に固く閉じ込められたということではなくして、むしろ個々人の覚醒ないし帰属意識、すなわち精神性がより大きな比重を占めていたとみるのが妥当であろう。とまれ、士と民との関係については、後にあらためて取り扱うことにして、儒士とはいったい全体どのような「士」であるのかを、このあたりで明らかにしなくてはならないであろう。

この点については、『論語』のなかに、つぎのような一連の文章に徴することができる。まず、取り上げたいのは曾子のことばである。

曾子曰、士不可以不弘毅、任重而道遠、仁以為己任、不亦重乎、死而後已、不亦遠乎、
(泰伯篇)

曾子は「士」としての大いなる自覚を述べて、後に詳述する人道（仁道）を天下に実現することをおのが任とすべきことを説き、そうした儒士としての役割はいのちある限り継続さるべきものであるという。かかる「士」としての自覚からすれば、

子曰、士而懷居、不足以為士矣、
(憲問篇)

とあるように、ひたすらに安逸を庶幾するようではどうてい「士」たる資格に適わない。孔子はさらにいう。

子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁、
(衛靈公篇)

この「志士」の術語は、『孟子』滕文公下篇にも「志士不忘在溝壑」＜志士は屍をみぞに晒すことを覚悟する＞という一文にもみえ、これに後漢の趙岐は、「志士、守義者也」（『孟子趙岐注』、「四部備要」、台湾中華書局刊行本）という注を施している。上文の場合にも趙注に即して解釈すればよく意味が通る。すなわち、この一文の趣旨は、儒士としての義を守る人、それはとりもなおさず仁者（仁人）であるが、そうした人士は生きるために仁を損なうことはなく、かえってわが身を殺しても仁をなし遂げることさえある程の人士ということになる。ただし、清の劉宝楠が「非謂仁必死、非謂死則仁也」（『論語正義』衛靈公篇注、「四部備要」、台湾中華書局刊行本）とわざわざことわっているように、孔子に始まる儒家思想の伝統的基調からすればわが身を犠牲にしないことが理想である（『論語』泰伯篇にみえる曾子の言を参照）。したがって、上文の主意はあくまで仁の実現に力点があるとみなくてはならない。『論語集解』に引く孔安国注は、「不愛其身也」などといとも簡単にいうが、必ずしも正鵠を得てはいないと考えられる。この一文のほか、

『孟子』公孫丑上篇の「自反而縮、雖千萬人吾往矣」（趙注、縮義也）に示された「義」に対する自負なども、俠士のそれに劣らず熾烈なものがある。しかし、儒士の「義」とするところは、あくまで「仁」の実践と普及とにあったわけで、道徳的責務を己の任として追求すべしとした儒士は、どこまでも「文士」の風貌を失わなかった。

そして、かれらは、その「義」とするところが、仕官して政治の舞台に参画することで完遂しようと考えていたのである。儒学が道徳と政治とを連続のものとしたことの一端はここにも表れている。この点では、儒士は俠士と異なるばかりか、さきに述べた隠者（隠士）とはまったくの好対照すらなしている。すなわち、

吾非斯人之徒与、而誰与、（微子篇）

という孔子のことばは、人倫（ともがら）を離れて儒士の活動はないことを表白するものである。さらにいえば、その人倫は人道を核心とする道徳的理念の上に立脚すべきものであった。隠者に向けて発せられた子路のつぎのことばは、そうした意味をいっそう如実に物語っているであろう。

不仕無義、長幼之節、不可廢也、君臣之義、如之何其可廢也、欲潔其身而乱大倫、君子之仕也、行其義也、道之不行也、已知之矣、（同前）

ここでとくに注目されるのは後半の部分であり、<己の身だけを潔くすればかえって大倫を乱す、人としての大綱を行うために士（君子）は仕えるのだ、いま人道が行われていないことはよくわかっている>というのがその主意である。これは、現世に処して人間（じんかん）に生きるという現実のありかたを肯定し、そうした「人」としての立脚点を離れないが故に人倫を捨象しないとした儒士の立場を明確に示している。このようにみえてみると、先に指摘した、「子曰、行己有恥、使於四方、不辱君命可謂士矣」（子路篇）、「子曰、切切偲偲怡怡如也、可謂士矣」（同前）という文章にしても、そこに旧来の身分制にかかる士階級の痕跡を認めるよりは、むしろ儒士として心得ておくべき条目を述べたものと看做したほうがよいように思われる。

こうした儒士としての理念と、その完成に向けた政治的参加の意志とは、孟子にそのまま継承されている。そのことは、「王子紂問曰、士何事、孟子曰、尚志、曰、仁義而已矣、殺一無罪、非仁也、非其有而取之、非義也、居惡在、仁是也、路惡在、義是也、居仁由義、大人之事備矣」⁽²⁹⁾（尽心上篇）といい、あるいは、「伝曰、孔子三月無君、則皇皇如也、…士之失位也、猶諸侯之失国家也」（滕文公・下篇）といった文章に徴することができるであろう。このように、『論語』に開陳された儒士の理念は、諸家との論争を経過するな

かで次第に深められ、孟子に至ってその論理に精緻さを加えながら、儒家の外に対していっそう力強く主張されたことで、その全体象がはっきり示されたのであった。この点に関しては、孟子の倫理思想の項においてあらためてふれる。

以上の内容を纏めると、氏族制（宗法制）に立脚した封建体制の崩壊という歴史的状況のなかで新たな「士」階層が登場し、かれらは中間階層として量的に拡大するとともに質的にも次第に変化を遂げた。それは族的体制に深く閉ざされた旧来の身分制度からは生まれてくることのない階層であった。そこにおのずから新たな「士」としての階層意識が萌芽し「士」たる自負が生まれたのである。当然、それぞれの場面に相応した歴史的社会的役割と、「士」としての自己規定とによって、かれらの果たした歴史的役割は一様ではなかったが、その精神に基づく主体的な実践によってかれらの存在意義は大いに宣揚されたのであった。そうした「士」階層の発達の中に儒家の興起があったのである。こうした事柄が、これまでに論述してきたところの概要である。

ところで、孔子教団の歴史的な性格をより闡明するために、視座を換えて、ここで「儒」との関連にも論及しておきたい。孔子教団が当初どのような自称を用いていたのかは明らかでなく、あるいは特定の名称を有していなかったことも想像される。儒家をもって孔子の学派に連なることを自任したのは、「孟子曰、逃墨必歸於楊、逃楊必歸於儒」（『孟子』尽心・下篇）とあるように、孟子が最初であり、「儒」が孔子教団という固有名詞と同義に用いられるようになったのも、おそらくは孟子の頃に始まると考えられる⁽³⁰⁾。諸橋徹次氏はこの間の消息をつぎのように説明している。孔子の時代には未だ楊・墨の説は世になく、孔子としては、みずからの道とするところを道として世に臨めば足り、特定の旗幟を掲揚してその色彩を鮮明にする必要はなかった。後に墨・楊の説が相次いで起こり孔門の学風と相対し、さらに道家・陰陽家・法家・名家・縦横家・雑家・農家・小説家の類、『漢書』芸文志にいう九流と称するものが叢生するに至り、世人は儒の名称を孔門学徒に冠したという⁽³¹⁾。そうすると、後世称するところの儒とは、「士」階層に属する儒士を指しているのであり、換言すれば孔子を開祖とする儒家の「士」をいうのであるから、孔子以前にすでに存在した儒の一群とはおのずから区別されることになる。このことは馮氏がつとに指摘している。重ねていえば、儒とは「教書相礼」等をなりわいとした一種の職業人であるのに対して、儒家とは先秦諸家のなかの一学派であった。したがって、儒は儒家の輩出する母胎となり、儒家の人士が儒の業を操ることはあったとしても、両者は決して一体のものではなかったといわねばならない⁽³²⁾。

ところで、一見して明らかなように、馮説は儒者を孔子以前の「儒」とは一応は区別するとしているが、またここに示唆されているように、両者の所為にある種の連続性が存することも否定しない。知られているように、儒家の祖師孔子みずから、「女為君子儒、無為小人儒」（『論語』雍也篇）といており、孔子の前にすでに「儒」と称される一群の人々が存在したことは確実である。また、『周礼』天官冢宰（『十三經周礼注疏』、台湾芸文印書館）にも「儒以道得民」とあり、この「道」は「道芸」であり、ごく一般的には、かれら（儒）は詩書を誦説して術芸に精通することによって人々の尊敬を集めていたとみられる。かかる旧来の「儒」のなりわいを捉えて、後世の孔子教団もまた「儒」と呼称されるのにはそれなりの理由のあったことは、やはり諸橋説がもっとも明解を与えている。氏によれば、孔門の教科は易・書・詩・礼・学・春秋であった。そして、旧来の「儒」の道芸は礼・楽・射・御・書・数の六芸であった。そうしたうえで、氏は、「孔子六経を推尊するに至りて、六芸といえる実物教授は、いつか六経と称する教科教授に其の歩を譲るに至れり。是に於て孔門の麗沢講習する所は、遂に儒の職掌する所と相近似し、相交錯するに至れり」⁽³³⁾と説明している。これを換言すれば、孔子によって道德に立脚する学問体系が構築され、儒家の理想が顕彰されることによって、儒士としての自覚的ありかたがはじめて明らかにされたのである。したがって、仮に孔子の学徒に列する人士（儒者）といえどもその末流に至っては、あるいはその精神性にまで覚醒するに至らないとしたならば、旧来の「儒」の一群と何ら変わるところはなかったであろう。上文の「女為君子儒、無為小人儒」という孔子のことばは、儒士としての自覚を喚起し、ついでには一般的知識や技芸の教導に携わるに留まることなく、より高度の学問の修得とその普及に務めよという謂に解釈することができる⁽³⁴⁾。

こうした所論を承けて重ねて明言すれば、われわれは儒家の始まりを新たな「士」階層の興起のなかに位置づけ、儒士としての義を明確に示した孔子をもって儒家の嚆矢と捉えてよいであろう。したがって、それ以前から存在したとされる「儒」については、一応はこれを括弧のなかに入れてよいと考えられる。いうまでもなく前者は後世にその歴史的意義を留めたのに対して、思想的にみるべきものをもたない後者は、思想史の潮流のなかでのおのづから閑却される趨勢にあった。かかる観点からいえば、儒家の人士とその文化的起源を殷の遺民およびその「宗教」に淵源するものと看做し、孔子をイエス・キリストに比定するといった胡適氏の見解は⁽³⁵⁾、本稿の論旨と著しく乖離するものではないが、かといってとりわけ重要な所見とも思われぬ。そもそも、胡説の可否については議論がない

わけではなく、たとえば後述する「三年の喪」を一度は孔子の創制としながら、傳斯年説に従って殷代の遺制と再論定するなど、その説は、新奇さと裏腹ににわかに首肯し難い面もあり、郭沫若氏をはじめとする多くの研究者の痛烈な反論を惹起したことは周知のとおりである⁽³⁶⁾。本論は胡説の所論を全面否定はしないばかりか、むしろ種々の示唆に富むものとみているが、こと孔子教団の興起に関しては既述のとおり諸橋説をより妥当と考えるものである。一また、付言するならば「儒」の声訓をめぐる諸説なども、ここであらためて詮索するに足らないと思われる。

以上の所論を纏めると、孔子教団は旧来の身分制の間垣を越え、歴史的社会的な状況と要求とに呼応して、自発的に形成された私的団体であり、倫理学的色彩の濃い学問集団であった。馮友蘭氏の表現を借りれば、孔子教団の成立によって非農・非工・非商・非官僚としての士階級が、創立ないしは大いに顕彰されたということになる⁽³⁷⁾。ただし、氏の指摘には実業に従事しない集団というニュアンスが強調されているが、このことを除けばその主意は本論の主張とほぼ同じ点を衝いている。孔子教団は農工商官といった階層と隔絶して存在したことを意味しないし⁽³⁸⁾、かかる「士」階層（孔子教団）への参入と離脱は、基本的に各人の自発性によるものであったから、孔子を頂点とする教団といっても、その人倫は、孔子の学問をともにせんとする緩やかな紐帯によって互いに結ばれていたにすぎなかった。かかる教団にみずからを繋ぎ留めておくものは、自己の意志以外にはなかったであろう。孔子という一個のすぐれた人格を中心に、個々人の自由意志と自主参加によって、「儒士」たることを追求するまったく私的な教団が形成されたということである。

このことと関連して想起されるのは、『論語』に、

子曰、不憤不啓、不悱不発、挙一隅不以三隅反、則不復也、（述而篇）

子曰、不曰如之何如之何者、吾未如之何也已矣、（衛靈公篇）

とあることである。発憤して向学心に燃えるのでなければ、誘うことをしないという教育方法にも、自発と自律に期待する孔子の姿勢が示されている。そして、さらに看過されてならないことは、孔子がかかる儒士としてのありかたをもって万人に臨んだことである。孔子において、「人」とは「庶」（民）と峻別された特定の階層や特に秀でた才能をもつ者を意味しないことは、鐘肇鵬氏の論証によって明らかである⁽³⁹⁾。すれば、如何なる人も（とはいっても「下愚」は除いて）儒士となることが期待された。すなわち、

有能一日用其力於仁矣乎、我未見力不足者也、蓋有之乎、我未之見也、（里仁篇）

譬如為山、未成一簣、止吾止也、譬如平地、雖覆一簣、進吾往也、（子罕篇）

という孔子のことは、意志さえあれば道徳的修養が如何なる人においても可能であること、したがって一切の行為の帰結は自己の意志にあることを表白しているものと理解される。またその故に、後世の史家（その最初は『史記』五宗世家であるとされる）から「儒学」と呼称されることになった、そうした学問と理念の普及に生涯を投じた孔子の信念があったであろう。

孔子の学問と後世の儒学、とりわけ国教化以後の儒学の展開とは一体のものではないことは、多くの研究者がすでに指摘したことであった。しかし、儒学の後世に果たした役割と、その影響力の故にかえって孔子その人が実在の人物を離れてさまざまに脚色され、今日に至ってなお偶像を脱却していないようにも思われる。わけても、封建思想の守護者という桎梏は重く孔子を偶像のなかに閉じ込めている。既成の価値観によって立つ故意の批判は、過度の擁護と同様に本来学問の外にあるべき事柄であり、われわれはそうした毀誉褒貶に目を奪われてはならないであろう。本論の意図のひとつにはそうした成見を廃したいということもある。確かに、意志とか主体性、自発性といった概念はヨーロッパ近代の産物であろうが、そうした概念が内包するところのものが孔子の学に皆無であるとはいえない。それは春秋という時代性によるものであろう。こうした点をも念頭におきながら孔子思想の歴史的意義を考究することは、今日、この分野の研究に課せられた重要な課題であると考えられる。

3、『論語』の歴史的性格

孔子の思想を研究するためには、主として『論語』によるべきことはいわれて久しい。しかしながら、一口に『論語』といってもそれがどのような経緯を経て今日のような体裁を整えるに至ったのかということすら十分に解明されていない。周知のように、その成立の経緯を解明しようとする、班固の『漢書』芸文志（本論では中華書局刊行の標点本を用いた）にみえる、武帝の頃孔子壁から出たとされる二子張篇を含む古論二十一篇、あるいは問王・知道二篇を含む齊論二十二篇と魯論二十篇の三論に関する諸問題をはじめとして、伝承に纏わる著しく困難な課題に直面せざるをえない。しかし、かといって思想史研究のうえからは、かかる問題を全く無視して通ることもできないことであり、『論語』の歴史的性格について、少なくともその輪郭にふれておく必要はあると思われる。

今日までに知られる資料をもとにいうことは、孔子教団のもっとも古い言行録とし

ての『論語』が、前漢の中期あたりからその存在が明らかになったことである。成書の事情はしばらくおくとして、そもそも『論語』という名称の問題についても、すでに歴代の学者の意見が必ずしも一致しているとはいえない。さきの『漢書』芸文志は、「論語者孔子応答弟子時人、及弟子相与言而接聞於夫子之語也、当時弟子各有所記、夫子既卒、門人相与輯而論纂、故謂之論語」といって、孔子の弟子達が孔子の語録を論撰したものとしている。こうした所説とは別に、後漢の劉熙『釈名』には、「論語者、記孔子与弟子所語之言也、論倫也、有倫理也、語叙也、叙己所欲説也」（「釈典芸」、「四部叢刊」所収）とあり、孔子と弟子達の間に取り交わされた倫理的訓戒となるべき語録が『論語』であるという。『釈名』の解釈は声訓に流れたきらいがあるとはいえ、確かに『論語』の内容からみるところあながち付会ともいえないであろう。そして、歴代の解釈もまた畢竟するところ、ほぼ「論」の一字について異なる見解を生んできたとみて差し支えない。こうした両者の折衷ともいうべき解釈が、唐の陸徳明の『經典釈文』に記された、「論如字、綸也、輪也、理也、次也、撰也、答述曰語、撰次孔子答弟子時人之語也」（「論語音義」、「四部叢刊」所収）であり、ここで陸徳明は「論」を一方で綸、輪、理をもって名詞として解しながら、他方では次、撰の動詞をもってこれにあてたのである。後に宋の邢昺は陸説を襲って、「以此書可以經綸世務、故曰綸也、円転無窮、故曰輪也、蘊含万里、故曰理也、篇章有序、故曰次也、群賢集定、故曰撰也」⁽⁴⁰⁾といい陸説の趣意をあますところなく闡明したかの感があるが、にもかかわらず、名詞的と動詞的とをどのように融合するかという陸説の難所は解消されずに残っている。これを要するに、陸説邢説ともに『漢書』芸文志、『釈名』の両説を並列したに留まるといってよいであろう。

いずれにしても、芸文志等によって知られることは、当時の「論語」が、孔子と弟子達ないしその当時の人物との問答、あるいは弟子どうしの問答を記した問答集であったのであり、倫理的訓戒とすべき語録をそこに含んでいるという点に帰結する。こうした見方は現行本の『論語』によっても裏付けられるであろう。

さて、その現行の『論語』が何晏の『論語集解』に基づくことは知られている。『集解』の成立の経緯は、その「序」に説明が付されており、要旨はほぼ以下のようなものである。漢代の「論語」には魯論二十篇、齊論二十二篇、古論二十一篇があり、齊論は問王・知道の二篇、古論は子張二篇を数えたために、魯論よりもそれぞれ篇数が多かった。安昌侯張禹が魯論をもととし齊論と対校して一本となし、それによって張侯論として世に広く貴ばれ、苞氏（包咸）・周氏（不明）の章句ができた。また、古論は博士孔安国が訓説をなし

たものの世に伝わらず、後漢の順帝の時に馬融がまたこれに訓説をなした。さらに、後漢末に鄭玄が魯論に基づき齊論・古論に対校して註を作り、魏に至って陳群・王肅・周生烈がそれぞれ註をなした。いったい、前漢においては師説を伝授して訓解を設けず、後漢になって訓解が生まれ、魏に至っては甚だ多い。それらは互いに得失があることでもあり、いま諸家の善説を集めてその姓名を記し、まます説を補って『論語集解』と名づけた。このように、何晏の説明はきわめて簡潔に「論語」の伝承と『集解』成立までの事情を伝えている。

ところで、前漢における三論の存在については、『集解』、『漢書』芸文志ともに前漢末の劉向（劉歆）の『七略』に依拠している。したがって、如上の内容を細説しようとするれば、前漢の頃にすでにあったとされる三論から魏の『集解』に至るまでの間に、「論語」がどのように伝えられたのかということが問題になる。今本『論語』をめぐる成書問題は、およそここに起因しているとみて差し支えないであろう。

さて、現行本が後漢末の鄭玄に至って魯論をもととし、齊論・古論を折衷して整えられたとする通説は、武内義雄氏の『論語之研究』によって大幅な修正が加えられた。その要旨を氏の提要から摘記すると、齊論・魯論は古論の異本であり、現行本は古論ひとつに基づいていること、古論が現れたのは前漢の中期で、それ以前に齊魯二篇本、河間七篇本、およびその他の種々な語録があったこと、現行の『論語』の学而・郷党二篇が齊魯二篇に、為政から泰伯に至る七篇が河間七篇にあたり、先進から衛靈公に至る五篇と、子張・堯曰（第一章のみ）の二篇を含む七篇が独立した語録で、齊人の伝えたものであること、こうした三点がその重要な指摘である。そのうえで、氏は、河間七篇本がもっとも古く曾子・孟子の学派に伝わる語録であり、齊人の七篇本がこれにつき子貢を中心とした語録である。そして、齊魯二篇本は新しく、子貢派と曾子派を折衷したもので孟子以降の集成である。また、季氏・陽貨・微子篇・子張問（現本、堯曰篇の第二・三章）・子罕の各篇は雜纂で、その成立も戦国末に下るであろうと推論し、こうして編纂された古論二十一篇が少しばかり変化を遂げて現行本になったと結論している⁽⁴¹⁾。武内氏のきわめて精緻な考証と内容の分析に立脚する新説は、和辻哲郎氏の『孔子』の執筆を刺激したほどで、和辻氏はその「付録」のなかでこの研究を画期的業績といい、『論語』研究の新たな出発点を示したものとして賞賛している⁽⁴²⁾。私見によれば、武内氏の考証は確かに中国の研究者の間でも類をみないほどの卓越したものであろうが、しかし、これがはたして鉄案といえるのかは、目下のわたしの研究能力が足りないことであり、また武内説に対する反論も皆無でないこ

ともあって現段階では明確な判断がつかない。

ただしいいうることは、宮崎氏が提起したように、武内氏の所説が王充の『論衡』をやや偏重しすぎたきらいのあることは否定できないと思われる。というのは、たとえ『論衡』が信をおくに足る資料であるとしても、その「正説篇」（「諸子集成」、台湾世界書局刊行）にみえる、

至武帝発取孔子壁中古文得二十一篇齊魯二河間九篇三十篇

とある難解な一文が、「齊魯二篇」と「河間九篇」の存在を物語るのかどうかは断言できないという見解も成立不可能ではない。こうした点を衝いて、宮崎氏は、この箇所的前後に著しい誤字のあることから考えて、原文には「齊論又多問王篇治道篇」とあったものと推定している。かくて氏は、上文を含む『論衡』正説篇の一段からは新たな知識が得られず、これに依拠して新説を立てるのは無理であり、さらに有力な資料が出現するまで利用しないのが無難であるという。結局のところ氏は従来通説を支持しているのである⁽⁴³⁾。

また、宮崎氏にやや先行して『論語』の成立をめぐる問題に独自の知見を示したのに、すでに取り上げた木村英一氏の『孔子と論語』の研究がある。氏の研究は武内説を踏まえながら、本文批判を主とする方法によって『論語』各篇の構造・性質・成立事情を綿密に推定していったものである。氏は、その全体的結論ともいうべき「論語の編輯」の一節に説き及んで数項目を立てているが、とくに注目したいのは、「河間九篇」についてはその内容が全くわからないとして武内説に真っ向から対立しながらも、結果的に現行本の編成をみるかぎり、上論一〇篇が古く下論一〇篇が新しいとした伊藤仁齋『論語古義』の所説を裏付けうるとしたことである⁽⁴⁴⁾。この見解は、やはり仁齋を肯定した武内氏の所説とも、大筋において近い。重複を厭わずに再び引用すると、武内説は、現行の雍也・公冶長・為政・八佾・里仁・述而・泰伯の各篇（先後は氏による、以下同様）を「河間七篇本」に、先進・顔淵・子路・憲問・衛靈公・子張・堯曰の各篇を「齊論語七篇」に、学而・郷党の二篇を「齊魯二篇本」にそれぞれ比定し、季氏・陽貨・微子・子張問・子罕の各篇を孔子語録の補遺とし、この順序で成立したとみた。したがって、氏の所説においても、もっとも古いとされた「河間七篇本」に相当する部分が、現行本『論語』上論の主要部分を構成しているのである。とまれ、視座を換えてみると、両氏のこうした結論は今日の『論語』に依拠するかぎり、またそうせざるをえない目下の状況では、ある程度は予期された結果ともいえる。

これを要するに、以上の論述は、何晏の『論語集解』に基づき、武内氏の『論語之研究』

を中心として、これに宮崎・木村両氏の学説を勘案したものである。これは、概略に終始したものの武内氏の所説が従来の通説を著しく精密にした、きわめてすぐれた学説であることを確認したが、にもかかわらずそれが決定的に通説を覆すには至っていないことを述べたものである。本論は『論語』の成立過程を明らかにすることが主要目的ではないので、考証についてはひとまずこの段階に留めて、いまはこれらの諸説を参考に供することとし、より詳細な考証に関しては今後の研究に俟ちたいと思う。

ところで、われわれが武内義雄氏の『論語之研究』のなかでもっとも注目したいのは、実は考証そのものではなくして、むしろ考証に立脚した内容分析のほうである。氏は上の如く『論語』を四つのグループに分けそれぞれを独立の単位として検討を加え、それぞれが内包するところの意義、思想を簡潔かつ精緻に論じている。氏によれば、如上の順序によって儒教の中心が時代とともに推移したとし、各グループの要訣は以下のように概括されるという。その要旨を纏めてみると、

- (一)「河間七篇本」では、孔子の理想は周公の礼楽を復興することにあるが、それは単に形式の復興ではなくしてその精神を活かそうと考え、そこに仁道を提唱し、仁道はまた忠恕を行うことだと教えた。
- (二)「齊論語七篇」では礼楽の形式がより重要視された。すなわち仁道の実践方法としては恕だけが重んじられて忠が欠け、その代わりに礼の形式が重んじられてきた。
- (三)「齊魯二篇本」になると、忠信が重んじられ仁道は結局人を愛して信あること、信あるためには忠でなければならないされた。同時に礼が尊重され、礼をもって節しなければその思想も実現されないと説かれ、郷党篇では孔子の挙動が皆礼の具現であるとする。これは仁道の精神的方面と礼の形式的方面とを併説した魯学と齊学の折衷であった。
- (四)降って子罕・季氏・陽貨・微子・子張問の各篇は雑駁で一概に論じ難い。これらは戦国末から秦漢の際にまで降る思想である⁽⁴⁵⁾。

というものである。こうした角度からみると、和辻氏が指摘しているように⁽⁴⁶⁾、『論語』各篇が曼然たる語録ではなくして、一連の意味的連関をもつ体系として構築されていると理解されてよいように思われる。より具体的にいうと、周公の遺制としての礼楽の形式に出発して、その精神としての仁道に説き至り、さらに仁道の実践を追求することから忠恕を導き、精神としての仁と形式としての礼という論理構造が明確に認識されるようになった、そうした、孔子の思想に向かってなされた弟子達によるたゆまない追思考の軌

跡が、現行の『論語』に収斂された内容であるということになる。これを極言すれば、『論語』の一書は礼にかかる語録であるともいえるのである。そうした見方に大過ないとするならば、後世の孟・荀の基本的懸隔には、礼の形式と精神をめぐる子貢・曾子両学派の立場の違いが反映していることもまた見易いことである。

また、最後に付言しておきたいことは以下の点である。この礼をめぐる問題に関して、「古来の民族的生活を道徳的に合理化することによって、儒教を成立せしめた孔孟の教えが、畢竟礼俗の内面的倫理的意義を明らかにしたに過ぎず、礼俗を離れては理解し得ない」ことを論じたのは小糸夏次郎氏であった⁽⁴⁷⁾。加藤常賢氏に至っては、礼は儒家思想の根幹であり起源であるのみならず、礼思想の発達も儒学の発達とも看做されるという見解さえ披瀝している⁽⁴⁸⁾。もともとこうした考え方は、皮錫瑞の『經学通論』⁽⁴⁹⁾にすでに示されているので、とりわけ独創に富む見解とはいえないが、期せずして武内説はこうした視点を文献考証によって大幅に補強したことになる。

かくて、仮に氏の所説における時間的推移という要素を柵上げにしたとしても、その思想分析が厳密な資料批判を通して得られたところに重要な意味をもつものと考えられる。無論、細説すればさまざまな興味ある事柄を指摘できるが、ここでこれ以上思想内容に深く立ち入るのは適当でない。『論語』の思想解釈は次節以降に譲りたいと思う。

注

(一)木村英一『孔子と論語』（創文社、昭和四六年）四～五頁、参照。

(二)錢穆氏は『先秦諸子繫年』（香港大学出版社、一九五六年）において、二千年來争われてきた孔子の生年をめぐる問題について、古今の書籍を広く涉獵しながら、五〇有余を二説に分類し列挙している。その締めくくりに、氏は『史記』の説を取る者がやや（数において）勝るようで、しばらく『史記』に従っておくことにするとしたうえで、つぎのように述べている。「至於詳考確論、不徒不可能、抑且無所用、今謂孔子生前一年或後一年、此僅屬孔子私人之年壽、与世運之升降、史跡之轉換、人物之進退、學術之流變、無足重輕如毫髮、…今所考論、一以確有援拠而有関大体者為斷、至於細節、則略勿致弁、以避勞而且拙之譏」（二頁）。錢氏の主意は匡亞明氏の左袒するところでもある（『孔子評伝』三三頁）。いずれにしても、孔子の生年を今日確定することは不可能であることには変わりない。ところで近年、多くの研究は、錢、匡両氏と同様に『史記・孔子世家』の魯襄公

二二年説を支持する方向にあるようである。たとえば、劉蔚華氏「孔子」（劉蔚華・趙宗正篇『山東古代思想家』山東人民出版社、一九八五年、所収）、『中国歴史大事編年』（北京出版社、一九八七年）といったところがその例である。とはいえ、『史記』、『春秋伝』の双方の記述について、その確証性を疑えば疑えるわけであるから、こうした傾向もあくまで便宜的な目安を設定しているにすぎないといえよう。

(三)木村氏、前掲書、一九～二〇頁、参照。

(四)伝の本文は「宋華父督孔子父之妻于路、目逆而送之、曰、美而艶」である。

(五)前掲書、二〇頁。また、今本『孔子家語』が偽書であることは、張心激『偽書通考』（台湾商務印書館、一九七〇年、再刊）下六〇九～六一八頁に詳しい考証がある。

(六)「孔子世家」には前掲の引用文「孔子生魯昌平郷陬邑、其先宋人也、…」の後に、「丘生而叔梁紇死、葬于防山、防山在魯東、由是孔子疑其父墓処、母諱之也、…孔子母死、乃殯五父之衢、蓋其慎也、陬人輓父之母誨孔子父墓、然後往合葬於防焉」とある。

(七)蔡尚思氏の基づくところは『礼記』檀弓上篇に、「孔子少孤、不知其墓、殯於五父之衢、人之見之者、皆以為葬也、其慎也蓋殯也、問於陬曼父之母、然後得合葬於防、隣有葬春不相、里有殯不巷歌」とあり、またこれに鄭玄が注して、「孔子之父陬叔梁紇、与顔氏之女徵在野合而生孔子、徵在恥焉不告、欲有所就而問之孔子亦為隱焉、殯於家則知之者無由怪己欲發問端五父之衢名蓋陬曼父之隣、……曼父之母与徵在為隣相善」としたところにある。

(八)『孔子思想体系』（上海人民出版社、一九八二年）四～六頁。

(九)『孔子家語』は、「叔梁紇娶於魯之施氏、生女九人、無男、其妾生孟皮、病足、叔梁紇曰、雖有九女、而無適、是無子也、其妾生孟皮、孟皮一字伯尼、有足病、於是乃求婚於顔氏、顔氏有三女、其小曰徵在、…徵在進曰、從父所制、將何問焉、父曰、即爾能矣」というが、これが何処に依拠するのかよくわからない。信憑性は低いとしなくてはならないが、一応の参考にはなるであろう。

(一〇)三軍の歴史的意義については宮崎市定氏「古代中国賦税制度」（「史林」一八巻二・三・四号、昭和八年、『アジア史研究』1、所収）を参照した。ついでに言及すると、氏は魯・晋ともに三軍を作って常任の将軍を任命してから、兵権が公室から将軍の手に移り、公室の勢力は衰微し、ついに三卿に分割されることになったことを指摘している（八八～八九頁）。

(十一)前掲書、二四頁。楊伯峻・徐提編『春秋左伝詞典』（中華書局、一九八五年）に、

その場所を「魯曲阜城外東南地名」と説明し、哀公一一年伝、昭公五年伝、定公六年・八年伝を列記している（九〇～九一頁）。

（一二）宮崎市定「古代支那賦税制度」は、これを「貴族」と「平民」の二階級といい表している。梁啓超『先秦政治思想史』の「第六章階級制度与興替状況」に、すでに同様の見解が開陳されている。

（一三）前掲論文、及び「中国古代史概論」（ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会、昭和三〇年、『中国古代史論』平凡社、昭和六三年、所収）参照。

（一四）『中国古代中世史研究』一四一頁。

（一五）前節、注一七、を参照されたい。

（一六）『中国思想源流の考察』（朝日出版社、昭和五四年）九二頁。

（一七）宗法について窺い知る手がかりは、後世の資料ではあるが、『周礼』『礼記』に記されたところが唯一の資料となる。当面する問題に関する部分は、『礼記』大伝篇に、「別子為祖、繼別為宗、繼禰者為小宗、有百世不遷之宗、有五世則遷之宗、百世不遷者、別子之後也、宗其繼別子者、百世不遷者也、宗其繼高祖者、五世則遷者也」である。つげ加えると、この点の論述に関しては諸橋轍次氏の『支那の家族制』（大修館書店、昭和八年）「親属篇、第三節、宗法」に学んだところが多い。また本論の主張は梁啓超の所論とも基本的に変わらない（『先秦政治思想史』邦訳、七五頁）。

（一八）原氏、前掲書、同前。

（一九）「古代中国の精神」（『貝塚茂樹著作集』第六卷、中央公論社、昭和五二年、所収）二六～三三頁。

（二〇）吉川幸次郎『論語』（朝日新聞社、昭和四一年）一二九頁ならびに一三六頁、参照。

（二一）「士有辟人之法、有辟世之法、長沮桀溺謂孔子為士、從辟人之法、己之為士、則從辟世之法」（『論語集解』微子篇注。なお本論では、台湾芸文印書館刊行の宋本『十三經論語注疏』を用いた）

（二二）余英時氏は『士与中国文化』（上海人民出版社、一九八七年）のなかで、「歴史的視点から士の起源の問題を討論するとき、多くの近代の学者は士の始まりは武士であり、春秋戦国の激烈な社会変動を経て文士に転化したとしている」とみて、顧頡剛「武士与文士之蛻化」（『史林雜識初篇』中華書局、一九六三年、所収）を引いて、武士と文士、いわば侠と儒とは別系統に淵源するという内容の批判を加えているが（六～八頁、二六頁）、

余氏のかかる観点は妥当なものである。

(二三)唐の司馬貞『史記索隱』に「較、明也」とあるのに従った(同書は、滝川亀太郎『史記会注考証』台湾鳴宇出版社、一九七九年刊行による)。

(二四)佐藤嘉祐『東洋倫理学大綱』(昭和五三年、明德出版社)二八～三二頁。氏の所説は加藤常賢『中国原始觀念の發達』の「義の原義は身体の礼容の美を指した」(四二頁)という論旨を継承したものである。また、加藤氏の『漢字の起源』(角川書店、昭和四五年)によれば、「儀礼」の「儀」が「義」字の本義であるが、「義」字が「仁誼」の意に用いられるようになってしまったために、後に「儀」字ができたという(一四二頁)。

(二五)本論では上海古籍出版社刊行の段玉裁『説文解字注』(経韵楼臧本、一九八一年刊行)を用いた。

(二六)「原儒」(『清華學報』第一〇卷第二期、一九三五年)二九九頁。

(二七)この一段の原文には、「冠雄鷄、佩豚、陵暴孔子、孔子設礼、稍誘子路、子路後儒服委質、因門人請為弟子」とある。なお、解釈については、『史記会注考証』を主に参照した。

(二八)滝川亀太郎『史記会注考証』による。

(二九)朱子は、「上則公卿大夫、下則農工商賈、皆有所事、而士居其間、獨無所事、故王子問之也」(『論語集注』、「四部備用」、台湾中華書局刊行)と注して、「士」を旧來の階級制度のなかに閉じ込めているが、いかにも堅苦しく、また繰り返して述べてきたような時代的狀況にも適合しないと思われる。本論は清の焦循『孟子正義』(中華書局刊行本、一九八七年)に、「謂之士者大抵皆有職之人矣、…春秋以後游士日多、齊語言、桓公游士八十人、奉以車馬衣裳、多其資幣、使周游四方、以号召天下之賢士、而戦国之君遂以士為輕重、文者為儒、武者為俠」とあるに従って、「士」を儒士、俠士を含む人士一般と解釈する。

(三〇)このあたりの消息に関しては、主に諸橋轍次『儒学の目的と宋儒の活動』(昭和四年、『諸橋轍次著作集』第一卷、大修館書店、昭和五〇年、所収)、宇野精一「儒家思想の本質」(昭和三三年、『宇野精一著作集』第一卷、明治書院、昭和六一年、所収)を参照した。

(三一)前掲書(『著作集』所収)二八～二九頁。

(三二)前掲論文、二八一頁。

(三三)前掲書、同前。

(三四)余英時氏はかかる既成の枠組みに対する新たな意義づけを捉えて、社会学という「哲学的突破」(philosophic breakthrough)とみている。また中国とりわけ儒学においてそれがおだやかであった理由を儒家の「改制托古」(制を改めて古に托す)という姿勢にあったとしている(前掲書、二七～三一頁)。

(三五)「説儒」(「歴史語言研究所集刊」第四本第三分、一九三四年。同篇は『胡適論学近著第一集』として上海商務印書館から一九三五年に出版され、後に『胡適文存』第四集第一巻に収められ台北遠東圖書公司から一九五三年に再刊された。この『文存』に基づいて一九八六年に遠流出版事業公司から分冊、再発行された『胡適作品集一五・説儒』による。)七〇頁。

(三六)「三年の喪」に関しては後述するのでここでは論述を省く。胡適氏に対する反論としては、郭沫若「駁説儒」(『青銅時代』重慶文治出版社、一九四五年初版、所収。ここでは『全集』歴史篇第一巻、人民出版社、一九八二年、所収による)をはじめとして、錢穆「駁胡適之説儒」(「東方文化」一卷一期、香港大学。いま『胡適作品集一五・説儒』付録三による)、侯外廬『中国古代社会史論』(上海新知書店、一九四七年初版。三聯書店、一九七九年修訂再刊、二九六頁)といったところが挙げられる。筆者は寡聞にして多くはみないが、全面的に賛同するものに、宮川尚志「儒教の宗教的性格」(「宗教研究」第三八巻第一輯、昭和四〇年)がある。なお、宇都宮清吉氏は、小島祐馬「原商」(「東亜経済研究」第二〇巻第三号、昭和一一年。『古代中国研究』筑摩書房、昭和四三年、所収)と重沢俊郎『周漢思想研究』(弘文堂、昭和一八年)を挙げるが、両書は胡適の名を挙げていないこともあって、はたして胡説に同意するものといえるのか、前者についてはとくに疑問とせざるをえない。

(三七)「孔子在中国歴史中之地位」(「燕京学報」第二期、一九二七年、『古史弁』第二冊所収、頁数は以下すべて同書による)二〇四頁～二一〇頁。『中国哲学史』(本論では、中文出版社、一九六九年刊行本を用いた)第一篇、第四章、「孔子及儒家之初起」。

(三八)『史記』儒林伝に、「自孔子卒後、七十子之徒、散遊諸侯、大者為師傅卿相、小者友教士大夫、或隱而不見」とあり、あるいは貨殖列伝には子貢が名を連ねている。世に隠れ住む者がいではなかったものの、孔子教団は、世に出てさまざまな役割を演じるようになった多くの人士を輩出した。

(三九)『孔子研究』(中国社会科学出版社、一九八三年、増訂版)七頁。またこの点に関連して示唆に富むと思われるのは、朱伯崑『先秦倫理学概論』(北京大学出版社、一九八

四年)が、「(一)孔子は人民大衆の思想家ではなく、その倫理学説は奴隷・農民の利益を代表しない。(二)孔子は如何なる階級にも属さずまた如何なる階級の利益をも代表しない知識人である。」(一二頁)と述べている、とくにその第二点である。

(四〇)『論語注疏』序解。

(四一)『論語之研究』(岩波書店、昭和一四年)一〇六～一〇七頁、二五四～二五七頁。

(四二)岩波書店、昭和一三年、初版(なお、本論では角川書店、昭和三〇年発行の『孔子』を用いた)。同書は武内義雄氏の昭和三年になされた講演の内容に啓発されたものと和辻氏はいう。後に公刊された武内氏の『論語之研究』と比較するとかなり出入りがあり、氏は昭和二三年に植村書店より再行されるに際して、この点に関してことわりがきを付している。その事自体はどうということはないが、氏の奥付とみられる「付録」に開陳された見解は、いわば『論語之研究』の解説ともいうべきもので梗概としてもすぐれている。

(四三)『論語の新研究』(岩波書店、昭和四九年)一四～一七頁。

(四四)『孔子と論語』四七三～四八四頁。

(四五)前掲書、二五七～二五八頁。

(四六)『孔子』付録、一一八頁。また宮崎氏は『論語』の成書問題に関しては見解を異にしながらも、『論語之研究』のほかの部分までも否定する考えのないことを表明しており、「その内容分析が精細を極め、不朽の価値をもつことは十分に尊重している」(前掲書、一七頁)というのであるから、こうした点については肯定しているものと受け取れる。

(四七)西晋一郎・小糸夏次郎『礼の意義と構造』(畝傍書房、昭和一六年)二六頁。同書は「礼の意義」一～二一頁(西著)と「礼の思想と構造」二三～四六七頁(小糸著)の二部に分かれる。

(四八)『中国原始觀念の發達』五頁。

(四九)「六経之文、皆有礼在其中、六経之義、亦以礼為尤重」(中華書店、一九五四年)八一頁。

第二節、道德規範

1、礼論

古礼は宗教儀礼と世俗儀礼のふたつの性格を混然一体のものとして合わせもっていたの

であるが、それは主宰神ないし人格神としての風貌をもつ呪術的・宗教的天との関係において成立したものであった。天に対峙するものとしての人間が、その合理的思惟への信頼を深めていくなかで自己の主体性に覚醒し、みずからの営為による価値創造の領域を自覚していき、それにつれて古礼はその宗教性を次第に希薄化していったことはすでに論じたとおりである。そこで、まず『論語』にみえる礼の事実から考察していこう。

『論語』には礼の術語が七四例認められるとされているが、古礼との関係に着目して伝承の礼制の実態を比較的好く示す事例ということでは、中心となるのは当然八佾・郷党の両篇である⁽¹⁾。郷党篇については後で扱うことにして、まず八佾篇からみていこう。いうまでもなく八佾篇は、「前篇末の二章を通じ、皆礼楽の事を論ず」という朱子『論語集注』（八佾篇注）の説明にもあるとおり、為政篇の篇末二章と合わせて、およそ礼楽に関する孔子とその門弟の言行録を整理したものと看做される。

- ①孔子、季氏を謂わく、八佾して庭に舞わず、これを忍ぶべくんば、孰れか忍ぶべからざらん。 (八佾篇)
- ②三家は雍を以って徹す。子曰く、相くるはこれ辟公、天子穆穆たり、いづくんぞ三家の堂に取らん。 (同上)
- ③季氏泰山に旅す。子、冉有に謂いて曰く、女、やむる能わざるか。対えて曰く、能わず。子曰く、嗚呼、すなわち泰山を林放にすら如かずと謂えるか。 (同上)
- ④然らば則ち管仲は礼を知れるか。曰く、邦君は樹して門を塞ぐ。管氏もまた樹して門を塞ぐ。邦君は両君の好しみを為すに、反坫有り。管氏も亦た反坫有り。管氏にして礼を知らば、孰か礼を知らざらん。 (同上)

一見して明らかなように、これら諸章の主意はみな僭上の批判に注がれている。①における季氏は当時、魯国の実権者であった季孫氏であり、孔子の頃の当主は季桓氏（実名、季孫斯）である。八佾は八列、六十四人からなる方形の群舞であり、本来は天子の祭祀に際してのみ行われた。諸侯は六佾、卿大夫は四佾、士は二佾⁽²⁾というのが礼本来の規定であった。したがって、卿大夫である季氏が八佾の舞を舞わせるのは僭上であるというのが、季氏に対する孔子の批判理由であった。

②に関しては何晏『論語集解』に、「馬融曰く、三家は仲孫、叔孫、季孫を謂う。雍は周頌臣工篇の名、天子、宗廟に祭りて、これを歌いて以って祭りを徹す。今三家またこの楽を作す」とあることが明解を与えている。これによると、三家は供物をさげるとき天子が祭に際して用いる歌を演奏させていた。雍の歌は、祭の手伝いとして集まる諸侯、天子

はそのなかにゆったりとしておられる（現在本『詩経』周頌臣工雝篇にみえる）、という意味であり、これに関する孔子の非難には、<どうして陪臣である三家の堂（みたまや）で行ってよいのか>とある。

③では八佾の舞で非難された季氏が今度は泰山にて旅（山の祭）の儀式を行ったことが批判の対象になっている。すなわち、孔子と季氏の執事である冉有との問答は、<おまえ救えないのか。冉有は対えていう、救えません。林放さえ、礼の根本を質問した。泰山の神といえば、貴い存在であり、礼の精神を心得ているに違いない、おまえはその泰山が林放にも劣るといえるのか>というのがその意味である。季氏を抑えることのできない冉有への叱責を通してやはり季氏の僭上が批判されている⁽³⁾。

④においては管仲の僭上が批判の対象になっている。管仲は礼を知るかという問いに対する孔子の答えは否であった。<管仲は門の内側に衝立をこさえ、邸内が見通せないようにしているし、また、堂内の二本の柱の間には、二人が相對座して献酬しながら杯を置くための反坫という台がある。こうした道具立はもともと君主にのみ許された特権であるのに、管仲がそれを行うのは彼が礼を知らない人間だからである>、というのが管仲批判の内容であった。ついでに言及すると、ここで管仲が批判されていることは、憲問篇のやはり管仲に関する記事と好対照をなしていることに気づかれる。このことは武内氏の論証に合致するところでもある。ということは、孔子思想（儒学）が齊国に伝播した後に成立したのが後者であるとみて、単にテキストのうえの相違と考えれば、この点は取り立てて問題にするには及ばないであろう⁽⁴⁾。また、八佾篇がより古いものであれば、管仲に向けられた批判が孔子の真意をより素直に反映していることも推察されよう。

かくて、これら四章は当時における礼制の衰微を慨嘆しながらその破壊をにくむ内容である。孔子の批判は、天子や諸侯にのみ許された儀礼的行為でありながら大夫によって僭用されたことにあったようで、かかる僭上つまり位階的秩序の破壊が強く指責されているのである。そして、こうした僭上の行為を礼制の破壊と認め手厳しく譴責する根拠は、周礼の理想にあった。そのことを示しているのがつぎの諸章である。

子張問う、十世知るべきか。子曰く、殷は夏の礼に因る、損益するところ知るべきなり。周は殷の礼に因る、損益するところ知るべきなり。それ周に継がんものは、百世といえども知るべきなり。 （為政篇）

子曰く、夏の礼は吾れ能くこれをいわんとするも、杞微するに足らざるなり。殷の礼は吾れ能くこれをいわんとするも宋微するに足らざるなり。文献足らざるが故なり。

足れば吾れ能くこれを徴せん。

(八佾篇)

子曰く、周は二代に監みて郁郁乎として文なるかな、吾れは周に従わん。(同上)

最初の文章はさきにも引用したところであるが、朱子がく為政篇末の二章を含めて八佾篇はみな礼樂のことを論じている>と説いたなかの一章である。武内氏もやはりこの一章を八佾篇(厳密には河間七篇本)のなかに貼りつけている⁽⁵⁾。そしてこのようにみても、夏・殷・周と伝えられた礼の大綱は百世後も変わらないといい、それが周礼においてもとも完備していることを述べ、夏殷の祭祇をそれぞれに嗣いでいる杞宋两国には夏礼殷礼を徴するに足る典籍賢才がないことであるから、したがって周礼(周の文化)を美としてこれに従おう、というように一貫した趣旨において理解されてくる。

ところで、もとを正せば形骸化しているからこそ借用も生じるわけで、形式に墮した伝承の礼の必要性ないし妥当性が疑われてもよいはずである。ところが、「告朔の餼羊」に関する子貢との問答のなかで注意すべきは、形骸(形式)それ自体の消失すら容認しえなとしたことである。両者の問答はつぎのように記されている。

子貢、告朔の餼羊を去らんと欲す。子曰く、賜や汝はその羊を愛しむ、我れはその礼を愛しむ。

(八佾篇)

告朔の「朔」は毎月のついたちで、その月に行われるべきすべての行事の起点として、その日には君主の親臨のもとに新しい月を迎える儀式があった。『集解』に引く鄭玄注には、「魯は文公より始めて朔を視ず。子貢その礼の廃せるを見ゆ。故にその羊を去らんことを欲す」とあるように、文公(在位前六二六～六〇九年)の頃から君主は臨席せず、形式的に犠牲の羊だけが(朱子によれば有司によって)供えられたという。それをやめようとい出したのが子貢であった。孔子の答えは、<おまえは羊をもつたいないというが、私は当然行われるべき儀式としての礼の伝統を惜しむ>というもので、たとえ形だけでもなくなるよりはいいといったとされる。確かに、孔子思想のなかには、「子曰く、麻冕は(古の)礼なり、いまや純にするは儉なり、吾れは衆に従わん。」(子罕篇)といい、質朴を重んじる立場から古今の礼を斟酌してより質素な方を取るといような態度も窺われる。しかし基本的には、わけても、こと人倫の秩序に関わる部分では、やはり伝承の礼制をそのまま存置することを強く望んでいたことには違いない。上文に続いて、孔子が「(臣が君を)下に拝するは礼なり、今や上に拝するは泰なり。衆に違ふといえども、吾れは下に従わん。」といい、古礼の伝統に立ち帰って臣は階下で君を拝すべきであるとしたことは、そのことを端的に示しているであろう。そして孔子が古礼をそのままのかたちで承認して

いたことはほかにも徴すべき資料がある。

子曰く、君子は争うところなし。かならずや射か。揖讓して升下して飲む、その争いや君子なり。 (八佾篇)

子曰く、射は皮を主とせず。力を為すこと科同じからず。古の道なり⁽⁶⁾。 (同上)

子曰く、~~射~~既に灌してより往は、吾れこれを観ることを欲せず。 (同上)

この第一例と第二例は「射」の礼に関することばを録したものであり、当時における礼の事実というよりは、古礼本来のありかたが強調されている。第三の例文は難解であるが、いま『集解』に引く孔安国注によってその大意を把握することができよう。そこから理解されるところでは、<魯国の先祖の祭は鬯の酒をかけて神を降すまでは古礼に則しているが、その後で位牌を列する段からは、僖公をさきにして父子の順位を乱しているからみようとしない>というのが孔子のことばの真意であつたらしい。

このように古礼をそのままに受け入れてこれを尊守しようとした孔子の姿勢は、八佾篇と並んで孔子教団の礼論を詳しく伝えているとされる郷党篇にもよく現れている。八佾篇が礼の理論であるとすれば、この郷党篇は孔子の行動の記録であり、古注が全体を一章とみているように、この篇全体はまさに礼の重要性をその実践の姿のうえから示したものである。

朱子は全体を一七の節に分けているが、武内説に従って一四の章に区切るほうがより意味の連関としては纏まりがよいようである⁽⁷⁾。すなわち、「孔子郷党においては恂恂如たり、言う能わざる者に似たり。その宗廟・朝廷に在るや、便便として言ひ、唯謹しめり」の第一節(朱子『集注』による分節、以下同じ)に始まり、「圭を執れば、鞠躬如たり、勝えざるが如し。上ぐることは揖するが如く、下すことは授くるが如し。勃如として戦色あり。足は蹜蹜として循う有るが如し。享礼には容色有り。私覲には愉愉如たり」の第五節までのところは、宗廟・朝廷における公的生活における礼的行為を記したものである。また、「君子は~~細~~細を以って飾らず」の冒頭の一句ではじまる第六節から、「人を他邦に問えば再拜してこれを送る」とある第一一節の開頭の一句までを第二章とみれば、ここでは孔子の私生活における合礼的行為が描録されている。合礼的とはいってもそこに礼楽制度の子細が明示されているというわけではない。にもかかわらず、孔子の起居動作が比較的事細かに描出されている以上、そうした動容周旋のすべてがみな礼の具体的表現であるとする主意が含まれていることは見易いことである。そしてさらに、第一一節の後半以下(武内説では第三章以下)も孔子の公私にわたる生活の描写が中心となっている。そ

れらは断片的で纏まった意味を取り難い面もあるが、他者に対する心持ちの現れという要素が新たに加わっている点をも含めて、基本的にはやはり礼の具体的な表現を摘録したものと考えてよいであろう。そして武内氏がいうように、そうした孔子の一挙一動には礼の規定に意識的に合致させるといった窮屈さはなく⁽⁸⁾、自然な心持ちのままに礼の規定を外れないということであったと理解される。

ところで、この郷党篇に闡陳されたような礼は、人倫のなかに溶け込んで慣習と一体になったものであって、制度として意識されるよりは習俗そのものとして感得されるような類のもので、いわば礼俗という性格づけが相応しいであろう。とくに第三章以下において看取されるように、そのひとつひとつに固有の名称があるわけでもないようである。これらは日用の実践のなかで長い間にわたって培われるものであり生きていくものであるから、仮に煩瑣を嫌ってそれを否定しようとしたところで、共同体の総意のなかでは人々の心情のなかからそうたやすくぬぐい去ることができるものではない。伝承の礼制という観念はかなり根強く生きていたであろう。ただし郷党篇が比較的細説を尽くしているのにはそれなりに理由があり、西周から春秋にかけての争乱と無関係ではないように思われる。というのは、礼俗までが急激に崩壊に瀕していたということではないにしても、それなりに廃れていく傾向にはあったと推察される。したがって、郷党篇の編集の意図には、孔子の合礼的動容を共同体に映して、もって範を垂れるという意味はあったであろう。そして、そのことと相表裏して、その全体的基調としては、孔子が礼の全般に明るかったことを闡明せんことを意図しているのであろう。やはり八佾篇に、「子、大廟に入りて、事ごとに問う。或るひと曰く、孰か郷人の子を礼を知ると謂うや、大廟に入りて事ごとに問う。子これを聞きて曰く、これ礼なり」とあることに対応するかのようになり、この一篇全体が、八佾篇と相俟って礼に通じる人として世に聞こえていた孔子自身の姿をかなり鮮明に描出しているからである⁽⁹⁾。

以上の所論によって、孔子の時代における礼俗を含めた広義の礼制の実状と、そうした状況に処して孔子が如何なる態度をもってこれに臨んだかはおよそ了解されてくる。まず、前章との関連からいえば、かつての古礼は、大別して宗教儀礼と世俗儀礼とのふたつの性格を混然一体のものとして合わせもっていたのであるが、それは主宰神ないし人格神としての風貌をもつ天を機軸とする、統治理論としての天命思想に包摂されることで成立・機能したのであった。孔子の時代にあっては、天に対峙するものとしての人間が自己の主体性、ないし合理的思惟に覚醒するに従い、古礼はその宗教性を次第に希薄化して社会的規

範としての意義を深めるのは自然の趨勢であった。すでに論じたように、合理的思惟の台頭は、同時に古代天命思想それ自体の論理的破綻を露呈させたことによって、人倫共同体はその価値の根元を失い、礼制は動揺して人倫の秩序も混迷のなかに投げ出されたのであった。かくて『論語』に記された礼の術語からは宗教的神聖性を欠落させた古礼が、形骸化して通過儀礼あるいは礼俗に墮した痕跡を認めることができるのである。前者が社会的規範とすれば後者は習俗である⁽¹⁰⁾。そしてかかる礼制においては、とりわけ社会的規範のほうがより重要な意味をもつのが普通である。しかし、位階的秩序を明確にし日常行為を規制するいわば準則としての機能はすでに失われていたのであり、その顕著な現象は僭上の横行に証示されていたのである。孔子がそうした秩序の破壊を厳しく指責したことには、人倫的秩序の回復というはっきりとした目的意識があつたのであり、その批判の根拠となつたのが伝承の礼制つまり孔子のいう周礼であつた。礼の諸制度が周礼においてもっとも完備していたことから、その理想的復興によって人倫秩序の確立を目指そうとしたところに孔子の意図があつたのである。

ここでより重要なことは、同時にそれが聖人の遺制として観念されていたことであつた。というのも、『論語』のなかでは礼制の起源は詳しく論じられていないが、それでも夏王朝においてそれが創制をみ、周代に至って大いに憲章されたとされている。また、「子曰く、甚だしいかな吾れの衰えたる、久しいかな吾れまた夢に周公を見ざること。」（述而篇）という述懐は、夢寐の間にも脳裏を離れなかつた周公の治世が、それが現実にはどのようなものであれ、孔子には理想社会として感得されていたことを示している。とすれば、その再現を希求する願望が孔子に伝承の礼制を聖人の遺制として思念させ、これを現実に実効あるものとしたいという実践目標に駆り立てたとしてもいっこうに不思議ではない。「子曰く、述べて作らず、信じて古を好む」（同前）という表白も、そうしたところに理由があつたと看做される。

ところで、この周礼の復興という理念は、孔子が歴史をみる見方ないし態度と一体のものであつて、かかる歴史認識から乖離しては孔子の主張する礼論の意義も理解しえないであらう。それがひとつの歴史観ないし歴史認識としてどの程度すぐれたものかは別として、宮崎市定氏はこうした歴史認識こそ漢代に儒教が国教化する要因であつたという趣旨の興味ある指摘を行っている⁽¹¹⁾。いまその内容はともかくとしても、周公の治世に理想社会の現出があつたという観念は、合理的精神をもって聞こえる荀子においてさえその例外ではなかつたことからすれば、先秦儒家思想そのものがかかる歴史認識に立脚していたとい

っても過言ではない。そして孔子のいう礼が、その歴史認識に立脚するものであったということは、いうところの周礼はもはや現実に伝承したところの礼そのものとは認められないということである。これを翻していえば、古代の遺制に回帰するとした孔子の理念は、伝承の礼制を形式どおり実行に移したところで達成されうるはずはなかった。孔子は伝承の礼制をほぼ全面的に肯定してはいるものの、それが孔子によって教説として語られるとき、理想的人倫社会の秩序として再構成されていたことを糊塗してはならないであろう。礼にかぎらず孔子の教説そのものが、既成の観念ないし概念に新たな意義を注ぎ込むものであったことに留意しておきたい。

そこでまず明確にしておきたいことは、孔子においては形式として礼の正当性は与件とされていたわけであるから、それがどこに根拠をもつのかということについての議論は、さほど意味をなさないということである。孔子の関心は礼の成立根拠にあったのではなく、日常実践のなかで合礼的行為が「いかに」にして可能となるかに向けられていたのである。すなわち、

子路、君子を問う。子曰く、己を修めて以って敬す。曰く、斯くの如きのみか。曰く、己を修めて以って人を安んず。曰く、斯くの如きのみか。曰く、己を修めて以って百姓を安んず。己を修めて以って百姓を安んずるは、堯舜もそれ猶おこれを病めるか。

（憲問篇）

とあるように、修己と治人とを不可分の関係におき、「修己治人」をみずからの理念に据える孔子の学つまり儒学は、道徳論と政治論を一体のものとして包摂する日用実践の学であった。孔子の礼論のなかにおいてその事実的根拠、いふなれば起源については問われずにその実践的根拠に主要な関心が集中していた所以であろう。

2、仁論

さて、礼の実践的根拠を問うということは、人倫のなかで礼制が「いかに」機能するかを考究することである。しかし人倫共同体の価値の根元を指示し礼制の存在意義を規定した古代天命思想はすでに頽替し、これに代わる人倫の統一目標が示されないとすれば、礼制は別の何らかの論理体系に依拠してその価値ないし存在意義が付会されねばならない。さもなければ、それは形骸のままに放置されることは必至であり、人倫の紐帯として履行されることは不可能であろう。聖人の遺制を如何にして再現するかという課題に向かった

孔子の探求においても、聖人の遺制の再現のためには、礼制の存在意義をまず闡明することが急務とされたであろう。かくて、礼制の形骸化の現状と対峙することに発したその遡源的探求は、形式から精神への思想的発展の過程において「仁」に達するに至ったのである。すなわち、

林放、礼の本を問う。子曰く、大なるかな問いや。礼はその奢らんよりは寧ろ儉せよ。喪はその易めんよりは寧ろ戚め。 (八佾篇)

子曰く、礼といい礼という、玉帛をいわんや、楽といい楽という、鐘鼓をいわんや。 (陽貨篇)

とあるように、<礼はおおげさにするよりはつつましいほうがいいし、葬礼にしても道具立に腐心するよりはこころから哀しむほうがいい>⁽¹²⁾といい、<礼といってもお供え物の玉や絹を意味するのではない>ことを力説しているのが、それである。これらのことば、礼の形式は多様であってもそれに関与する人が、自己の内面に意を用いるべき点では同じであることをいうものである。これをいい換えて、人として仁がなければ礼のかたちなど何にもならないという謂が、

子曰く、人にして仁に非ざれば礼を如何せん、人にして仁に非ざれば楽を如何せん。 (八佾篇)

という一文において語られている。これは、視座を換えてみれば、己の内面を深省すれば結局は仁に達せざるをえないという趣旨を示すものと解釈され、したがって、ここに孔子は仁の概念を提起し、つまるところ礼の内実が仁にあることを主張しているのである。ちなみに、楊伯峻氏によれば、春秋時代は儀礼・礼制・礼器等を含めて礼の形式が重視された時代であった。『春秋左氏伝』には礼の文字が四二九例を数えるにもかかわらず、仁は三三例にすぎない。これに対して『論語』には仁の術語が一〇九例みられ、よって孔子の思想はかかる春秋の思想潮流を批判的に継承したものであるという⁽¹³⁾。こうした点もまた、礼の内実を重視した孔子の立場を端的に示すひとつの資料であるといえよう。

そこで、『論語』における仁とは何であるかが問題となるが、知られているように、かくも多数の用例のなかで明確な定義と呼べるような例は見出されない。そこで字義をはじめとして古来からさまざまな解釈を生んできたのであるが、あくまで『論語』を資料としてみたとき、そこにはやはり一定の意味連関が看取されるようである。まず、つぎの一章からみてみよう。

子張仁を孔子に問う。孔子曰く、能く五者を天下に行うを仁と為す。これを請い問う。

曰く、恭・寛・信・敏・恵。恭なれば則ち侮られず。寛なれば則ち衆を得。信なれば則ち人任ず。敏なれば則ち功あり。恵なれば則ち以って人を使うに足る。（陽貨篇）
ここでいうところの内容においては、恭・寛・信・敏・恵という徳目を内包とする諸徳の総合としての仁の意義が示されている⁽¹⁴⁾。そして、有徳者とはそうした徳を身につけている人ということであり、

君子、仁を去りていづくにか名を成さん。君子は食を終うる間も、仁に違ふこと無し。造次にも必ずここに於いてし、顛沛にも必ずここに於いてす。（里仁篇）
とあるように、有徳者の完成の境位である君子に至っては、如何なる際にもそれを離れない、そうした徳であるとされる。さらに、孔門の高弟である有若が教団の正統的解釈を示したとみられるところでは、その根本思想が孝悌（悌は弟に同じ）にあるとされている。そのことは、

有子曰く、その人となりや孝悌にして而も上を犯すことを好む者は鮮し。上を犯すことを好まずして、而も乱を作すことを好む者は、未だこれ有らざるなり。君子は本を努む。本立ちて道生ず。孝悌なるものはそれ仁の本たるか。（学而篇）
とある。贅言を要するまでもなく、朱子注に、「善く父母に事えるを孝と為し、善く兄長に事えるを悌と為す」とあるように、孝は子の親に対する親愛のこころ⁽¹⁵⁾の表現であり、悌は狭義には弟の兄に対するそれであるが、広義には年少者の年長者に対する親愛のこころの表現を含むものである。この孝悌が根本となって道が確立する。とすると、この道が問題であるが、後文の仁が道をそのまま承けていることから考えて、この場合の道は仁とおおよそ同義である⁽¹⁶⁾。したがって、孝悌つまり親兄弟に対する親愛のこころこそは仁の根本である、というのが上文の主意であると解される⁽¹⁷⁾。このようにみえてくると、

樊遲、仁を問う。子曰く、人を愛す。（顔淵篇）
とあり、衆論もまたほぼ一致しているように、〈仁とは人を愛する〉ことであると考えてよいであろう。ただしここでいう「愛」は個別的な関わり合いにおける親愛のこころではなくして、梁啓超が、「もっとも大ざっぱな現代語でいえば同情心である」といい、また「人類に対する同情心」⁽¹⁸⁾であると述べているように、より一般的な人と人との関わりにおける親愛のこころであると捉えられよう。

ただし、それはあくまで人間主体を起点とする個別的・内在的な徳である。したがって、伯夷叔齊は何人ぞや。曰く、古の賢人なり。曰く、怨みたるか。曰く、仁を求めて仁を得たり、また何をか怨まん。（述而篇）

仁は遠からんや、我れ、仁を欲すれば、ここに仁至る。 (同上)

仁を為すは己による、而うして人によらんや。 (顔淵篇)

とあるように、仁はみずから進んで求め、進んでなすべきものであるとされる。ここから仁を実践しようとする人間主体の意志に言及され、また実践的徳である仁の性格が、個別・主体的行為者の立場において強調されることになるのである。

ここで、三年の喪期を長すぎるから一年にしようといった宰予を、親に対する愛のない不仁者として責めた孔子のことばを想起すれば、礼と仁の性格及び両者の関係がいつそう理解に容易であろう。喪は人世の大事であり、宗教的禁忌を本質とする礼の事実的起源とももっとも密接に関連するためであろうが、孔子によって特別の注意が払われたようである⁽¹⁹⁾。長文を厭わずその一段を摘記してみよう。

宰我問う、三年の喪は、期已にながし、君子三年礼を為さざれば、礼必ずや壞れん、三年楽を為さざれば、楽必ずや崩れん、旧穀すでに没し、新穀すでに升る、燧を鑽りて火を改む、期にして已むべし。子曰く、かの稲を食らい、かの錦を衣る、女(なんじ)において安きか。曰く、安し。曰く、女安ければこれを為せ、それ君子の喪に居る、旨を食らえども甘からず、楽を聞けども楽しまず、居処安からず、故に為さざるなり、いま女安ければこれを為せ。宰我出ず。子曰く、予の不仁なるや、子生まれて三年、然るのちに父母の懐を免る。それ三年の喪は天下の通喪なり。予や、三年の愛その父母においてあるか。 (陽貨篇)

ここでいわんとする趣旨は、<子が生まれて三年を経て親の懐を離れるから、三年の間、喪に服することは親への報恩という意味が含まれる>ということである。三年の喪を孔子の創制とみる見解もあるが⁽²⁰⁾、その詮議はここでは必要ではないし、孔子みずからこれを天下の通喪と規定して、それを伝承の礼制と認めその内実に通及するというかたちで報恩を説いていることが重要である。すでに述べたように、親への親愛のところがこの場合の仁であり、単に不孝といわず不仁と表現したところにその概念の外延を窺い知ることができる。また、三年といういわば客観的尺度を内面のところと結びつけたことは、報恩という論理があるとしても唐突の感を禁じえないが、「子曰く、恭にして礼無ければ勞、慎にして礼無ければ慙、勇にして礼なければ乱、直にして礼なければ絞」(泰伯篇)とあるように、節度のない丁寧さ、慎重さ、勇氣、正直がそれぞれの悪弊を惹起するという論旨とも符合しているようである。また、陽貨篇においては、「六言六弊」を挙げてより明確に、仁・知・信・直・勇・剛の徳が学を通じて愚・蕩・賊・絞・乱・狂に陥らないように

すべきことを子路に教誨している文がみえる⁽²¹⁾。これらを勘案すれば、仁にもそれに直しい形式ないし準則のあることが意識されていたと解される。またこのことは、「質の文に勝るときは則ち野、文の質に勝るときは則ち史、文質彬彬としてのち君子なり」（雍也篇）といい、内面の質朴と形式としての文采が調和してはじめて有徳の士（君子）である主張と軌を一にするものであろう。畢竟するところ、かかる主意は雍也篇にいうところの「中庸」の謂に帰着するであろう。

こうした一連の論理からすれば、礼の外的形式が直ちに己の内面に発する親愛のこころの表現であり、翻って礼のないところに仁はもとより存在しないことになる。以上のような理解に立てば、見方によってはこじつけとも受け取れる論理によって、宰子が不仁の責めを負ったことも全く理由なしとしないであろう。要するに、ここにおいて、孔子は礼をその本来のありかたに還元するといういい方によって、それ自体の内に仁を前提とし仁を内包すべき形式としての礼の意義を高調したのであった。こうした点をさらに闡明したのが、顔淵篇の冒頭の一節である。

顔淵、仁を問う。子曰く、己に克ちて礼に復るを仁と為す。…顔淵曰く、その目を請う。子曰く、礼に非ざれば視ること勿れ、礼に非ざれば聴くこと勿れ、礼に非ざれば言うこと勿れ、礼に非ざれば動くこと勿れ。

ここで孔子は仁を克己復礼といい表している。ちなみに、古注は馬融を引き、「克己とは、身を約するなり」といい、これを襲った皇侃は、『論語義疏』において、「言うところは若し能く己の身を約儉すれば、礼に返反（かえ）る。中（あた）れば則ち仁と為すなり」⁽²²⁾という。この「約身」は子罕篇に、顔淵のことばとしてみえる、「我れを約するに礼を以ってす」に同義である。また八佾篇にいう、「礼を為して敬しむ」とも通じるであろう。要するに克己とは、己の肆意を克倒し放恣を慎むことであり、そこにはおのずから「己の欲せざるところは人に施すことなかれ」（顔淵・衛霊公篇）といった自己抑制を本質とする緩やかな禁止が含まれる。一言でいえば、克己とは自律自制であるといってもよいであろう。そして、より具体的な内容は、上文の細目に示されているように、時・処・位に適って礼を適宜に選択することを意味するのであり、そのことが礼に復るといふ謂である。

これを要するに、自己を抑え自己を律するという主体的営為のなかで礼にあたる（中）ことが、直ちに仁の実践—仁をなすこと—であるという意味に解釈される⁽²³⁾。ここで注目すべきことは、孔子が、礼の内実に仁をもってあてたことによって、礼に道徳的意義を

付与したことである。換言すれば、礼を道德規範として規定したことで、その存在意義を与えたところに孔子の礼論の特色があり、またその歴史的意義があったといえよう。

ところで、仁と礼とがどのような論理によって統一されているのかという問題については、より厳密な検討が求められるであろう。というのも、この問題は如何にして礼が人倫共同体の紐帯として機能しうるのかを解明するための前段階として、それが日常的・個別実践のなかでどのように成立しうるのかを問うことでもある。そこで、礼の内実としての仁に焦点をあてながら、この問題をさらに掘り下げてみよう。そもそも、仁が実践的な徳とされるからには単に対己おけるに留まらず同時に對他に通じることが要請される。そこで注目したいのが忠恕である。この「忠」の術語は『論語』のなかに一八例みえるのに対して、「恕」はわずかに二例を数えるのみである。ここで属目したい「忠恕」と熟する例は、

子曰く、參や、吾が道は一以ってこれを貫く。曾子曰く、唯。子出づ。門人問いて曰く、何の謂ぞや。曾子曰く、夫子の道は忠恕のみ。 (里仁篇)

とある一例のみである。ここでいう「忠恕」がどういった意味に用いられているのかは、すでに多くの注釈が論じていることであるが、その説き方は一様ではない。そこで『論語』において「忠」の多くが「信」と熟するか、あるいはそれとの連関のもとに説かれていることに注目しながら、「忠恕」の意味を闡明していきたいと思う。まず、「忠」について、若干の用例を挙げてみよう。

曾子曰く、吾れ日に三たび吾が身を省みる。人の為に謀りて忠ならざるか。朋友と交わりて信ならざるか。 (学而篇)

子曰く、君子は重からざれば則ち威あらず。学べば則ち固くなならず。忠信を主とし、己に如かざる者を友とすること無れ。過てば則ち改むるに憚ること勿れ。 (同上)

子曰く、十室の邑にも必ず忠信、丘の如き者有らん。 (公治長篇)

子は四つを以って教う、文、行、忠、信。 (述而篇)

子曰く、忠信を主とし、己に如かざる者を友とすること母れ。過てば則ち改むるに憚ること勿れ。 (子罕篇)

子張、徳を崇くし惑いを弁ぜんことを問う。子曰く、忠信を主とし、義に従るは、徳を崇くするなり。 (顔淵篇)

子張、行を問う。子曰く、言、忠信ありて、行、篤敬なれば、蛮貊の邦と雖も行われん。言、忠信あらず、行、篤敬ならざれば、州里と雖も行われんや。 (衛霊公篇)

孔子曰く、君子に九つの思いあり。視ることは明を思い、聞くことは聡を思い、色は温を思い、貌は恭を思い、言は忠を思い、事は敬を思い、疑わしきは問うことを思い、忿りには難を思い、得るを見ては義を思う。 (季氏篇)

これらを通覧して知られるように、忠、信の謂は第一例にほぼ尽きているといってもおよそ過言ではない。そして、一般的には忠・信はともに「まこと」と訓まれ、「誠」と同義において解釈されるが、文字の構造から論じて、忠には内省してみずからを偽らないこと、信はことばで他者を欺かないという謂をそれぞれ含意している。極言すれば、前者は自己自身に対する誠実さ、後者は他者に対する誠実さである⁽²⁴⁾。

また、他方の「恕」についてしてみると、上文にその一部を引いたように、

子貢問いて曰く、一言にして以って終身これを行うべきものありや。子曰く、それ恕か、己の欲せざるところ人に施すこと勿れ。 (衛霊公篇)

とある。端的に言えば、恕とは他者へのおもいやりを意味する。こうした点を踏まえるならば、「忠恕」の意味はおよそ了解される。すなわち、忠・恕とは、こころのまこと・おもいやりであり、自己に向かう誠実さ、つまり忠がそのまま他者への誠実さとして折れ返るところに恕が成り立つといえるのである。

そして、この「忠恕」は、自己の内から出発する親愛のこころが他者に及ぼされ、他者との関係性において仁として成立する契機となる。このことをもっとも明解に述べたのは朱子であった。朱子は上文に注して、「己を尽くす、これを忠と謂い、己を推す、これを恕と謂う」(『論語集注』)という。忠は己のこころを自省して偽りないことであり、まことを尽くすことである。こころのまことをもって他者を思いやることが恕である。このことは、「己の心を尽くすを忠と為し、己を推して人に及ぼすを恕と為す」(『中庸章句』第一三章)とある一文にも徴することができる。さらに、朱子がこの「忠恕」をもって仁と同義とみたことは、「恕は己を推して、以って人に及ぼすなり。身に反りて誠なれば、則ち仁なり」(『孟子』尽心上篇注)といい、「己を以って人に及ぼすは、仁なるものの心なり」(雍也篇)とある諸章がこれを物語っている。前者においては、みずからのこころに反求して偽りないことが仁であるとされている。これは内省の根底にはすでに他者が予想されていることを意味する。つまり、すでにふれたとおり、仁は自己愛ではなくしてその基底においてすでに他者に向かう親愛のこころとして思惟されたものであった。後者の引用文において、己をもって人に及ぼすといわれているその己は、「克己」の解釈において解明したように、単にわれとして在る自己ではなくして反省された自己、恣意を克倒

された自己である。したがって、朱子の注においては、一見したところもっぱら恕についてのみ言及がなされているようであるが、上に述べた論理からいえば、恕は忠を前提として成立すると考えねばならない。

これを要するに、忠恕はその意味領域からいえば仁に包摂されるものであり、より勝義には、対己に生じる親愛のところが対他に向かって押し出され、仁として成立する契機であるということが出来る。いまこれらの所論を礼と仁の連関という図式において構成してみると、孔子の礼論は、対己に発する親愛のところが、忠・恕という契機を経て対他に向かって押し出される、その運動過程において礼と一体化する、そこにはじめて仁は行為において実現（実践）され、同時に礼は道德規範として成立・機能する、一という論理構造をもつものであるといえる。

そして、かかる仁の実践は、それを行おうとするかぎり誰にでも期待される、というのが孔子の信念であった。すなわち、

能く一日もその力を仁に用いること有らんか。我れ未だ力の足らざる者を見ず。蓋しこれ有らん。我れ未だこれを見ざるなり。 (里仁篇)

とあるように、<一日でも仁をなそうと欲して、それすら力不足でできないという人はいない。いるかもしれないがみたことはない>というのが、それである。かかる趣旨と共通する内容は、

冉求曰く、子の道を説ばざるに非ず、力足らざるなり。子曰く、力足らざる者は、中道にして廃す。今、女（なんじ）は画（かぎ）れり。 (雍也篇)

にみえる。ここでいう道はやはりすでに述べたように仁と同義であると解釈されるが、またその外的形式を含めていえば礼をも包摂するものである（この点はさらに後述する）。冉求は、師の道をよろこんで実行したいのにもかかわらず、みずからの力不足でそれができないという。これに対する孔子の応えは、<本当に力の足りない者は途中でひきさがるものだ。おまえは自分からみずからの限界を設定している>というものであった。そして、その場合に個々の人間主体における仁道の実践に向けて期待されたのは、周知のように教育の効果であった。それが、前引の「子四つを以って教う、文・行・忠・信」（述而篇）とある意味である。まず第一の「文」が、詩書を意味することは容易に理解される。第二の「行」すなわち実践とは、「仁」の完成を期することを目的として設定されているわけであるから、その趣意は畢竟「礼」と意味領域を同じくするものであり、それがおのずから「忠恕」の謂に重なることも上述の論旨によって明らかであろう⁽²⁵⁾。ここに、伝承の

礼楽制度を学ぶことが重視され、またその実践を通して修養することが高調されたのである。とくに、礼楽のついては、

子曰く、詩に興り、礼に立ち、楽に成る。 (泰伯篇)

孔子曰く、…礼を学ばざれば以って立つなし。 (同上)

孔子曰く、礼を知らざれば以って立つなし。 (堯曰篇)

とあり、詩によってこころの情（情緒、情念）を興起し、礼によって品格を陶冶し、楽によって徳をいっそう錬成させることによって、はじめて身を修め世に立つことができるという点が強調されている。以上を要するに、「子の雅言する所は詩書、礼を執るもまた雅言す」（述而篇）とあるように、孔子においては、実践を含めた道徳論の体系を支えるものは詩書礼楽にあったのである。

3、人倫

これまで論じてきた内容は個ないし個と個に限定された場における道徳規範の成立理論を中心に論じてきたものであるが、それはまだ人倫規範ないし社会規範として定立されるには至っていない。われわれはさらに、人倫および人倫規範が如何なる論理によって構築されているのかという問題へと議論を進める必要がある。

そこで注意されねばならないのが、さきに所引の、

子路、君子を問う。子曰く、己を治めて以って敬す。曰く、かくの如きのみか。曰く、己を修めて以って人を安んず。曰く、かくの如きのみか。曰く、己を修めて以って百姓を安んず。己を修めて以って百姓を安んずるは、堯舜もそれ猶おこれをなやめるか。
(憲問篇)

とある、修己から治人へという論理である。ここでまえもって明確にしておきたいことは、この論理の型が対己から対他へという論理ときわめて類似していることである。しかしながら、常識的には両者は一意ではないとみななければならない。というのは、対己から対他へという論理は個別主体において道徳規範が如何に成立するのかを説明するものである。端的にいえば、それは自己の格率を扱う論理である。これまでに述べてきところからも明かなように、人倫は主体的実践者としての個を前提として構成されるのであるから、人倫的道徳規範の根底ないし出発点には、個別的行为の規則（格率）が当然のこととして存在しなくてはならない。しかし、個人の格率から直ちに人倫の一般的道徳規範が演繹される

というわけではないというのが論理的常識に沿った考え方である。では、孔子においてはそれがどのように定立されるのであろうか。まず、孔子はここで己、人、百姓という術語を提示している。この場合の「人」とは、朱子が「人とは己に対して言う」と注して漠然と他者と解釈するよりも、古注に引く孔安国が「人とは朋友九族を謂う」といい、地縁血縁に基づく族的集団と解する方が意味的にははっきりする。というのは、つまるところこの三者は人倫の領域（ないし層次）を指示する概念であると看做されるからである。さらに看過できないのは、個（己）—族的集団（朋友九族）—人倫共同体（百姓）の三者が、修己治人の論理によって一系のもとに結ばれてはいないということにある。ということは、ここでいわんとする意味は、いま道德規範の問題に即していえば、個別者における準則をそのまま人倫一般に及ぼせばそこに人倫規範が成立するといった単純な内容ではないということである。三者の連関によく注意してみると、その構造は、個—族的集団、個—人倫共同体という関係にあることに気づかれる。したがって、これはあくまで個と族的集団あるいは個と人倫共同体が対峙する関係にのみ言及するものであり、端的に言えば、ここでいう個は、族長であり、王であることは容易に理解される。このようにしてみると、修己治人の論理は、一般的には道德論と政治論を結合させたものとされるが、より厳密には、統治を究極の目的とする為政論であるといっても過言ではない。したがって、それは王（個）—諸侯（族的集団）—百姓という図式においてのみ有効な論理である。こうした意味では確かに、孔子の礼論において、かかる論理が存在するということからしても、礼論そのものが、王—諸侯—大夫—士—庶民という周代封建制下の位階的秩序を擁護するものであったことは否定できない。—こうした側面が孔子思想の保守制と後進性を示すということとはよく指摘されることである。しかし、その場合の革新や進歩が何を意味するのかは疑問である。孔子に先行するいわゆる賢相の施策が、すでに述べた子産をはじめとして法治主義に向かっていたことに逆行するということであるならば、孔子の立場を一概に保守・後進とはいいがたい。なぜならば、人間の主体性に対する信頼が孔子思想の根底によこたわっている。こうした思惟を体系的にはじめて宣揚したことは、中国における歴史・思想史のうえで不朽の功績であったと認められるからである。これを進歩と呼び保守と呼ぶも現代の基準（これも曖昧である）をもってするにすぎず、そうした分類に拘るよりも、現代のわれわれがそこから何を教訓として学ぶべきかを考えるのがより有意義であろう。—そこで、被統治者としての個別存在における格率と人倫共同体にかかる道德規範の懸隔ということがあらためて問題とされねばならないであろう。

ここでまず解明を迫られている問題は個別的規範と社会的規範—つまり個人の格率と共同体規範—とがどのような論理によって矛盾なく措定されているかということであり、ひいては人倫共同体における統一的規範がどのような姿において構想されているかということである。まず取り上げたいのがつぎのような孔子のことばである。

天下に道有れば礼楽征伐天子より出で、天下に道無くば礼楽征伐諸侯より出づ。諸侯より出づれば、蓋し十世にして失わざること希なり。大夫より出づるときは、五世にして失わざること希なり。陪臣の国命を執るときは、三世にして失わざること希なり。

天下に道有れば、政大夫にあらず、天下に道有れば、庶人議せず。　　（季氏篇）

いうまでもなく孔子は春秋の乱世に生を得た人である。その当時、諸侯が礼制をみずから製作するといったことが茶飯事であったからこそ、位階的秩序を擁護するためのこうした厳しいことばが語られたものと思われる。孔子にあつては、礼楽征伐があくまでも人倫共同体全体の統率者である天子を中心として発動し、行われることが天下に道あることつまり秩序あることと観念されていた。したがって、孔子においても人倫共同体の道德規範は王という身分制度の頂点を中心として、下層に及ぶという構造のなかで履行されるものとされていたのである。このことは座視できない重要な事柄である。ただし、それは命令の如く強制されるものではないとしたところに、礼を道德規範とする所以と、またそれによって立つ徳治政治の理念があつたと考えねばならない。

このことを右に掲げた例文の主意に即し、また諸章をも勘案しながら掘り下げてみよう。まずここでいう「出」の意味に留意したい。孔子のいう周公の統治の再現ということは、具体的には礼楽制度の理想的復興であつたから、時の天子がこれを便宜に改変することは積極的に容認されないはずである。よしんば多少の更改があつたとしても、周礼の精神（仁）を外れないことが肝要とされたであろう。王に対しても有徳者たるべきことが求められ、その精神を含めた周礼の忠実な履行が求められていたことは閑却されてならないのである。仮にそうした実例を挙げるとすれば、西周末の中興の賢王である宣王が籍田の礼を廃止して諸侯の信頼を喪失したことなどは、孔子のことばと伝えられるかかる論理からすれば礼に背く行為であつたろう。すなわち、周公の遺制の前では王もまたその履行に責務を負わねばならない存在である。翻していえば、その履行を率先して世人に示すところに王の王たる役割があるというのが孔子の観念であつた。

この趣旨をさらに敷衍していえば、君臣の関係もまた礼を媒介とするものであることになる。そのことはつぎのことばにもっとも明確に現れている。すなわち、孔子は君主が家

臣を使い、家臣が君主に事えるにはどうするべきかを魯定公（在位前五〇九～四九五年）に問われて、「君は臣を使うに礼を以ってし、臣は君に事うるに忠を以ってす」（八佾篇）と応えている。ここで、君は臣に礼を、臣は君に忠を、それぞれ尽くすべしという区別が設けられているようであるが、実はそのような図式的な区別が存するとみる必要はなく、行為に現れた忠のかたちもまた礼である。同篇に「子曰く、君に事えて礼を尽くせば、人以って諂らうと為す」とあり、顔淵篇では、「子張政を問う。子曰く、これに居りて倦むことなく、これを行うに忠を以ってす」といっていることが、その証左となる。

要するに孔子の主張からいえば、君臣関係もまた礼を媒介とすることで構築され、礼によって規定されるべきだとしているのである。したがって、礼を媒介とする君臣関係からすれば、武力や取締りによる威嚇を根底とする強権力の発動は、本来は省かれてよいことになる。かくて、孔子は徳治と法治とを明瞭に区別した。

子曰く、これを道くに政を以ってし、これを斉うるに刑を以ってすれば、民免れて恥無し、これを道くに徳を以ってし、これを斉うるに礼を以ってすれば、恥有りて且つ格る。
（為政篇）

この「政」は朱注によれば「法制禁令」である。法制によって統制したうえでこれに逸脱する者を刑罰によって一律に均すのが法治である。これとは対蹠的に為政者の徳によって民衆を感化し礼制によって節するのが徳治である。徳治によって人民は恥ずべきを知り善に至る。上文のいわんとする主意はこのように解釈できる。ということの謂は、征伐を含む刑法の有用性をまったく否定することではなくして、その効用は認めながらも、もっぱら外的強制に依拠する法治政治を外量においやり、道德規範によって立つ徳治政治を高調することに孔子の意図があったのである。両者の関連は、「礼楽、興らざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち民、手足を錯く所なし」（子路篇）とある一文において、もっとも闡明されている。すなわち、あくまで礼（楽）が根本にあってそれを補うところに、刑法の用があるとされ、徳治は人間みずからの自省と陶冶に期待するものであって、強制力によって拘束するものではないという主意がここから読み取れる。孔子にとっては政治の要諦は支配にはなくして徳化にあったのである。それは、「君子の徳は風にして、小人の徳は草なり」（顔淵篇）といい、上に立つ者の徳次第で下の者はどのようにも感化されるという謂がこれを端的に示しているであろう。

すでにみてきたように、仁はそれをなそうと意志するところに実があるという主張は、孔子の人間観の基本ともいえる観念であった。さらには、衛霊公篇においては「教ありて

類なし」といい、里仁篇には「苟しくも仁に志せば、悪しきこと無きなり」ともいっている。朱子が前者の注のなかで、「君子教うること有れば、則ち人は皆以って善に復るべし」と解釈しているのが当を得ているであろう。これらの事柄を勘案し、またさきに学問との関連のなかでも指摘したように、如何なる人間も教化によって仁に志し、悔悟して悪を去ることができるというのが孔子の観念であったといえる。ここに孔子の人間主体に対する信頼が余すところなく伝えられていることはいうまでもない。かかる孔子の立場が、法家思想にみられるような、いわば人間に対する絶対不信とは相容れないものであったことは驚言を要するまでもないであろう。

以上の所論に大過ないとするならば、礼およびそれを媒介とする人間主体相互の関わり合いの総合体ともいうべき人倫共同体の輪郭が、孔子において如何なるものであったかも、ここからほぼ明らかにされるものと思われる。それを説明するためには、「政を為すに徳を以ってすれば、譬えば北辰の、その所に居りて、衆星のこれに共（むか）うがごとし」（為政篇）とある比喩が示すところの像形を持ち出すのが捷徑となろう。すなわち、繹説してきたように、周代封建制の理念的再現を志向する孔子の人倫共同体は、やはりその頂点に王の存在を据えるものであった。北極星とそれを幾重にも取り巻く衆星は、王を中心とする同心円的、位階的な秩序構造の像形そのものに比擬されるのである。より細かくいえば、同じく同心円的・位階的秩序をもつ族的集団に分かれながら王のまわりを周旋するという構造をもつものと解すべきである。それは身分制を堅固に保持する規範としての礼に支えられるべきものであった。かくて礼、すなわちここでいう人倫規範は、「斉の景公、政を孔子に問う。君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」（顔淵篇）という問答に示された厳格な分限の標準という性格をもっている。それは人倫にすじめを通し、けじめをつけることで共同体を維持する原理であり、位階的秩序にかかる個々の人間の分限を共同体全体に示すという役割を担うものであった。そうすると、かかる礼の破壊、たとえば現実の諸侯・陪臣の僭上、甚だしきは臣下が君主を弑するといったことが、孔子の構想する人倫のなかに生起するとすれば、それは単に制度の破壊に留まらず、共同体そのものを崩壊に導くことになる。憲問篇において、斉簡公が大夫の陳恒によって弑されたことを聴いた孔子はこれを討伐するよう哀公に進言した。この進言が三卿に拒絶されて、孔子は、「重臣の末席につらなる以上、進言せざるをえない」といったとされる。本論の視点から解釈すれば、孔子にそうした行動をとらせた理由もやはり、人倫の統一的規範という観念と無関係ではなかったであろう。この一事が魯国にとって重大な意味をもっていたという

ことでなくして、他国のことながら道德論を根底とする人倫の統一体ないし統一規範を重視する立場からそれを放置できないと観ぜられたのであろう。個々人の分限を明示しながら同時に人倫全体を調和させるところに礼の機能があり、それは孔子において、ひとつの完成態として思念されていたことは、有若のことばによく示されている。すなわち、

礼の和を用って貴しと為すは、先王の道もこれを美と為す。小大これによるも行われざる所有るは、和を知って和すれども、礼を以ってこれを節せざれば、また行うべからざればなり。⁽²⁶⁾ (学而篇)

というのが、それである。そのいわんとするところは、<礼の形式にかかる節度、儀則は人倫に分裂を齎すものではなく、かえってその分限の故に個々の存在は、統治と被統治の関係を問わず、それぞれ己のところを得て落ち着く、先王の制度(礼)とはそうしたものだ>という謂に解釈されてよいであろう。有若の主意はやはり孔子の理念を憲章するものであったといえる。

かくて、かかる位階的秩序の和諧的な樹立ということに人倫を支える道德規範としての礼の機能があったのである。ただし、位階的秩序の和諧的達成という礼の機能に関して厳密にしておきたいことは、個々人が没主体的に狎近することによって縦横的關係に基づく区別を超克し、ひいては自他の和睦を完遂できるとされていたわけではないということである。礼はあくまで個の主体的における格率として定立されながら、そのうえでおのずから自他和合して人倫の統制原理として機能するとされていることを看過してならないであろう。そうしてはじめて、それが人倫の統一規範として確立されるのである。孔子が「君子は和して同ぜず、小人は同じて和せず」(子路篇)といった意味はここにあった⁽²⁷⁾。ここにわれわれは、個の格率はその意義を捨象することなく人倫的規範のなかに止揚されていることを知るのである。

以上を要するに、礼は仁を内実とする形式である。礼が礼として機能するためには仁を人間個々の主体の内に獲得しなければならない。仁は自己の内に発する親愛のころを前提とする。そして、親愛のころが忠恕という契機によって対他に向かって押し出されるところに一自他の間における偽りない思い合いという運動過程のなかで礼と一体化しつつ行為に表出するところに一、仁が仁として成立する。ここに自己の格率が定立されるのである。ところで、礼に立脚する人倫共同体は、他方で、周代封建制の理想的再現に仮託されて、徳者としての王を頂点とする身分制度として構想されていた。礼は個の格率であると同時に、節度ある対人関係を規定する人倫共同体の統一的規範であった。いい換えれば、

個の格率は人倫の統一的規範のなかでおのずから止揚されているのである。そして、かかる徳治国家の実現という理念の要請として、人倫共同体の構成に与る王を頂点とする個々の存在には、時処位に応じて主体的に、且つ適宜に礼を遵守することが求められたのである。かくて、礼がその完成態において機能するかぎり、人倫共同体における位階秩序が和諧的に達成されるという。これが孔子の思想から読み取れる礼の機能であり、また礼を基底とする人倫共同体の理想的な形態であった。

注、

(一)楊伯峻「論語詞典」(『論語訳注』所収)三一頁、参照。また、本論で使用した『論語』のテキストは、基本的には武内義雄『論語』(昭和三八年、筑摩書房再刊)に基づくが、それに従わなかった点もある。ただし、いちいちその部分をことわらなかった。

(二)「九月、考仲子之宮、将万焉、公問羽数於衆仲、对曰、天子用八、諸侯用六、大夫四、士二、夫舞所以節八音、而行八風也、故自八以下、公從之、於是初献六羽、始用六佾也、」(『左伝』隱公五年伝。)馬融(古注)、朱子(新注)ともに左伝を踏襲している。なお、仲子は魯国の十四代の君、恵公の三人目の夫人で、隱公の次代、十六代桓公の生母である。

(三)この林放にかかる部分は難解であるが、『集解』に包咸を引いて「林放尚知問礼、泰山之神、反不如林放、欲誣而祭之也」とあるによった。

(四)憲問篇には、「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」とあり、両者は全く相反する意味を開陳している。礼を知らない人間が仁者であるはずはないという疑問は当然古くからあったようである。吉川幸次郎氏は狩野直喜『支那学文叢』の「孔子と管仲」のなかから、漢の揚雄『法言』が屈原を評して「如其智、如其智」というほか二度ばかり、「如其仁」を模倣したいい方があり、それらはどれも「いかんぞ智ならん」というふうに反語によめるとい同氏の説を紹介している。吉川氏はこうした見方を否定しているが、確かに、齊国に好意的な人物の刪定によるものかどうかは別として、上文に続いて、「子貢曰、管仲非仁者与、桓公殺公子糾、不能死、又相之、子曰、管仲相桓公、霸諸侯、一匡天下、民至于今、受其賜、微管仲、吾其被髮左衽矣、豈若匹夫匹婦之為諒也、自經於溝瀆而莫之知也、」とあることをみるならば、憲問篇の意図が管仲を肯定するところにあったことは疑いえ

ないであろう（『論語』下・一六〇頁）。

（五）『論語之研究』一一八頁。

（六）新注と古注とでは訓みが異なるが、ここでは古注に馬融を引いて「為力、力役之事也、亦有上中下設三科焉、故曰、不同科也」とあるによった。

（七）前掲書、二四三～二四九頁。

（八）同前、二四九頁。

（九）孔子が礼に通じる人であるという見方は世人一般のものであったと想像され、「犁弥言齊侯曰、孔丘知礼而無勇、若使萊人以兵劫魯侯、必得志焉」（『左伝』定公十年伝、「夾谷の会」）という記事もみえる。

（一〇）加藤常賢氏は、『論語』を通じてみられる孔子の礼に対する教説が、『春秋左氏伝』にみえる諸大夫の礼説に比して格別の差異はないという。すなわち、「『論語』を通じて見られる孔子の礼に対する考えは、前に述べた左伝に見える諸大夫の礼説に比して格別の差異を見ない。即ち国の本としての礼と身の本としての礼、換言すれば国家の規範としての礼と道德としての儀礼の二方面を述べて居るを見るのである。論語の中に就いて、八佾篇は前者を代表し、郷党篇は後者を代表する」と述べている（前掲書、一五二頁）。

（一一）「古代中国史概論」（『中国古代史論』所収）で氏は、「始皇帝は自身の行動力によって皇帝であることを実証し得たが、武帝は歴史家によって正統な天子であることを証明して貰わなければならなかった。そういう際に何としても宮廷学問として最も適当なのは歴史の体系を有する儒教であり、…」と述べている（三五頁）。この内容を敷衍すれば、氏が、堯舜を祖述し、文武を憲章し、云々と『中庸』にいう一見伝説とも単なる伝承ともみられる観念を、ひとつの歴史認識つまり史観として捉えなおしたことは重要である。また、その歴史認識ということは、孟子のいわゆる易姓革命や、荀子の後王の思想にも関わってくるであろう。

（一二）古注は、「包曰、易和易也、言礼之本意、失於奢、不如儉、喪失於和易、不如哀戚」といい、「易」を「和易」すなわち「おだやか」と解釈する。古注の意もまた通じるであろう。いまは新注に、「易、治也、孟子曰、易其田疇、在喪礼則節文習熟、而無哀痛慘怛之實者也、戚則一於哀而文不足耳、礼貴得中、奢易則過於文、儉戚則不及而質、二者皆未合礼、然凡物之理、必先有質而後有文、則質乃礼之本也」とあり、「治める」と解するのに従う。

（一三）『論語訳注』一六頁。また礼を形式、仁をその内実とみる捉え方は、すでに武内

義雄『儒教の精神』（岩波書店、昭和一四年）に明確に主張されている（一三頁）。

（一四）ここでいう「徳」とは、『説文解字』に「外得於人、内得於己也」とあり、『礼記』楽記篇に「徳、得也」といい、また同じく郷飲酒義篇に「徳也者、得于身也」とあることから一般に解釈されるように、身についたよき性質である。また「恭」以下を徳の細目つまり徳目と看做す理由はほかにもある。『論語』泰伯篇にも、「子曰く、恭にして礼無ければ勞、慎にして礼無ければ愆、勇にして礼無ければ乱、直にして礼無ければ絞」というのが、それである。

（一五）一見したところ、朱子注では孝悌が行為そのものを形容しているようにも受け取れるが、そうではないであろう。この文脈では「仁の本」がいわれているのであるから、そうした行為を導くものを指している。つまりそれは善意とか愛情ということになるが、そうした身にそなわった性質、すなわち徳である。朱子は程子を引いて「孝悌、順徳也」という。また¹¹程子の疏には、「言孝悌之人、性必恭順」とある。ここでは徳といってもよいと思われるが、「回やそのころ、三月仁に違わず」（雍也篇）とある「ころ」によって総称した。なお、それを「心」と区別したのは次章の孟子思想を考慮したためである。

（一六）孔子のいう道が仁の一字に尽きていることは、武内義雄『中国思想史』（昭和一一年、岩波書店）がすでに指摘している。氏は、この一文のほかにも、本論になかですでに部分的に引用した里仁篇の「君子仁を去って、…」の文脈において、仁が道を承けていることを論拠にしている（一四頁）。

（一七）この部分の原文は「有子曰、其為人孝弟也、而好犯上者鮮矣、不好犯上、而好作乱者、未之有也、君子務本、本立而道生、孝弟也者、其為仁之本与」（学而篇）であり、この一章は有若のことばとして『論語』には記されているが、そのまま孔子思想の正当な理解を伝えるものと考えてよいであろう。ただし、この最後の一句については、わが国に伝わる足利本、正平本には「為」の字がないテキストもあることが知られている。また「為」がある場合には「仁を為うの本か」と「仁の本為るか」という二つの訓読が考えられる。後者は「仁の本か」という訓みに同じであるが、問題は前者の立場を取り、宋の程伊川の、「孝弟行於其家、而後仁愛及於物、所謂親親而仁民也、故為仁以孝弟為本、論性則以仁為孝弟之本」（『河南程子経説』卷第六、『二程集』中華書局、一九八一年、所収）という解釈に示されたように、「仁の本」ではなくして「仁を為うの本」とみるべきことを強調した場合に意味が違ってくることである。つまり、これは最高の徳であるが故にまた絶対の上位概念である仁こそ孝弟の根本であり、孝弟はその具象的・個別的な実践規定

であり基礎であるから、ここにその始点を求めるべきことを説いたものと解釈するのである。こうした点については、狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、昭和二五年）二一～二二頁、吉川幸次郎『論語』上・五頁、王書林『論語訳注及異文校勘』（台湾商務印書館、一九八二年）下・一六頁、などにおいて論じられている。本論では吉川氏等に従って宋学の説を採らない。その理由は宮崎市定氏の以下のような見解を支持するからである。すなわち、「原始儒教は実践の教であるから、この所を仁之本と読んでも、仁を為すの本と読んでも実際には大した変わりはない。仁は実践して為すべき徳であって、為さない仁などは無かった筈である。だから問題はむしろ文章としてどちらの読み方が自然かを考えるのが我々の立場である。……仁も孝も空な存在ではなく実際の行為の総名なのであって、仁の中の重要な部分を孝が占めてもおかしくはない。ある場合には孝がそのまま仁でありうる。陽貨に宰我が親の喪を三年とするのは長すぎると言ったのに対し、孔子はこれを不孝と言わずに不仁と言っている。」（『論語の新研究』一六二頁）というのがそれである。さらに付言すれば、安易に宋儒流の解釈に拘るべきでないとする氏の主意は、吉川氏とも一致している。

（一八）『先秦政治思想史』八〇頁。

（一九）礼の起源に関しては、すでに指摘した加藤常賢氏の前掲書（八〇、一五八～一六〇頁）に的確な論述がある。また、葬礼が孔子によって重視されたことは、礼制についての議論から知られるが、より直接的には、「子の慎しむ所は、斉、戦、疾」（述而篇）とあることから明らかである。

（二〇）「三年の喪」が孔子の創制であるとすれば、天下の通喪であるといういい方は成立しないことになる。その根拠となるのは、主として『墨子』非儒篇にそれが儒家の礼とされていることであり、また『孟子』滕文公上篇に、文公が三年の喪を実行に移そうとして、滕国の父兄百官の抵抗に合った。その理由は、「吾が宗国魯の先君これを行うことなく、吾が先君もまたこれを行うことなし」というものであった。この問題では傅斯年「周東封与殷遺民」（一九三三年、『胡適作品集一五・説儒』、所収）が、東国の民間では相当広く行われた殷の遺礼であるといい、胡適「説儒」がこれを承認する態度を取るのに対して、錢穆「駁胡適之説儒」はこれを文献から徴することができないという。傅氏の所説は先後に矛盾すると思われる箇所もあり、説得的ではないようである。さらに厳しい反論はすでに述べた郭沫若「駁説儒」であり、これを承けた杜国庠「略論礼楽起源及中国礼学的発展」（一九四四年、『杜国庠文集』人民出版社、一九六二年所収、二七八～二七九頁）

が挙げられる。現在の資料からではこの問題の決着は難しいと思われるが、私見によれば、そもそも礼とりわけこの場合の葬礼の本来的意義は親に対する報恩といったような意味のものではないであろう。おそらくは加藤常賢氏がこれを明らかにしたように、中国古代において死体に邪気（マナ）を認め、その伝染性を忌避すること（タブー）から編み出された諸々の処置に起源を有するもので、迷信を払拭してその制度だけが孔子以前にすでに定着したものの、その原義はとっくに失われて形骸化していたとみるのが妥当であると思われる（同前）。ただし、本論では孔子の論理を理解することでまずは十分であるから、この問題にはさらに深入りしないでおきたい。

（二一）ただし朱子は陽貨篇の「子張問仁於孔子、孔子曰、能行五者於天下為仁、…」の注のなかで、李延平を引用し、「此章与六言六弊五美四惡之類、皆与前後文体大不相似」といい、孔子の言でないことを疑う。これは確かに型にはまったいい方であり、孔子の言かどうか疑われるが、いまは徳がいくつということが問題なのではなく、そうした思惟があったということを指摘しておきたい。

（二二）本論で使用したテキストは、『論語注疏及補正』（台湾世界書局刊行本、所収）による。また新注に「故為仁者、必有以勝私欲、而復於礼、則事皆天理、而本心之徳、復全於我矣」とあるには従わない。これが天を理法と解釈し、天理（天道）と人理（人道）とを一系のもとに結んだ、本論の主張からいえば『易伝』の論理体系が成立した後に発生した解釈であることは明らかだからである。

（二三）板野長八氏は『中国古代における人間観の展開』（岩波書店、一九七二年）において、孔子の礼が自律的な規範であることにふれ、「七十にして心の欲する所に従って矩をこえない」（為政篇）ということだが、礼にあたっていながらその拘束を感じない、おのずからなる心境を吐露するものであるという趣旨を開陳している（一五頁）。この指摘は本論の郷党篇に関する考察の所で述べたことを、そのまま裏付けるもので、孔子の礼論の理解としては基本的に同意できる。また、梁漱溟「今天我們应当如何評價孔子」（一九七四年、『東方學術概論』台湾駱駝出版社、一九八七年、所収）は、孔子の教学の姿勢に言及して「三年の喪」と「告朔の餼羊」に関する問答を取り上げ、そのいずれの場合においても断案を提示していないことを道破し、自覚と自律を旨として弟子達を教導したことの例証としている。氏の指摘は教学に限定されて礼そのものには言及されていないとはいえ、間接的には例として示された礼自身の性格を物語るものといえる。

（二四）武内義雄『中国思想史』二一頁、参照。

(二五)同前、一八～二〇頁、参照。

(二六)朱子は体用の理論でこれを説いているがこれは後世の思惟である。いま皇侃の『義疏』に「若小大之事、皆用礼而不用和、則於事有所不行也、…」とあるに従い、この「用」を「もって」と訓む。

(二七)高橋進『人倫の理法』（大明堂、昭和五六年）「第八章、礼と倫理」、「『論語』の道德論」（『人間の研究』文理、昭和四八年、所収）、参照。

第三節、天人思想

これまでに論じてきた内容から、人倫規範としての礼の性格とそれに立脚する人倫の構造はほぼ明らかにされたと思われる。つぎにその論理的根拠へと主題を転じながら検討を進めていかななくてはならない。そこで、この問題について論じようとする場合に問題意識のなかにおのずから生起してくる点は、西周の天命思想がどのようなかたちでかかる論理体系に関与しているかということである。

前章ですでに指摘したように、古代天命思想は、天の権威を借りて王権の正統性を擁護し、その身分秩序を根底から支えた統治理論であった。しかし、孔子の理論体系においては、王は天の権威を要請することなく民に対して王として君臨できると考えねばならない。王の位置を保証するものは天の権威ではない。それは間接的には聖人の遺制としての礼楽制度の完全性であり、直接的には、その礼楽制度を実行しうる者としての王自身の徳であった。いい換えれば、王の王たる明証性はみずから具わる徳にある。孔子はこの点をやや曖昧にしているようであるが、孟子ははっきりとこれを唱道した。すなわち、「不仁にして国を得る者、これ有り。不仁にして天下を得る者、未だこれ有らざるなり」（尽心下篇）とあるのがそれである。朱子はその注に、「然るに一たび再伝すればこれを失う、猶お得ざるがごときなり」といっているように、此文は、不仁者が諸侯に封じられてもそれが長久のものとはならず、まして王たることはありえないという謂に解される。孟子の思想にはここでは立ち入らないが、主張するところの不仁不得天の思想は孔子の思惟を継承して精緻に展開したものである。このことに関連して看過しえないのは、王のみならず個々の存在における徳もまた礼楽制度、つまり礼制を支える關鍵となることである。すなわち、王の徳に応じて民が感化されるという前提のもとで、はじめて礼は人倫の統一規範として機能することが保証されるからである。要するに、ここで問題になるのは礼制の完全

性ということ、そして個々の人間主体における徳の存在根拠がどこにあるのかということの二点である。

周知のとおり前者については、孔子はその完全性を聖人の遺制にみていたわけで、これを所与としたと看做さざるをえない。この問題は荀子を俟ってはじめてその論理的解決が図られたのである。そのことは後論で明らかにされるであろう。したがって、孔子の思想において問題となるのは、その第二点である。

1、天の思想

ここで「推己及人」の論理を想起してみよう。この対己を起点として対他に向かうという特色ある論理の型からすれば、わがところが他のわれのころと本質的には共通の基盤のうえに立脚していることが不可欠の要件となる。さもなければ礼の内実としての仁の一般性は保証されないであろう。この点について、孔子においてすでに明確に意識されていたことを示唆する唯一の論拠が、『論語』陽貨篇にみえている。すなわち、

子曰く、性は相近く、習は相遠し。

とある、「性」がそれである。一般に性の文字は、植物の芽が地上に伸びてくる象形としての「生」と「心」を組み合わせた会意・形声文字で、人間の生まれながらの心（ころ）を意味する概念と理解される。ただし、孔子においては、性が如何なるものかはいまだ明瞭に規定されておらず断定的にはいえないとしなければならない。それでもこの一文は人がもって生まれた性に大差なく後天的な修得・学習の如何によって個別差を生じる、という意味に解釈することはできる。この点に留意しながらさらに、「天、徳を予に生せり」（述而篇）とあること、「徳の修まらざる、…これ吾が憂いなり」（同上）とあること、これらを勘案して以下の理解が得られるであろう。一天の概念がここに登場するが、それは少しおいておく。一徳はそれが所与とされながら、同時に積修の対象とされていることからして、それは修得の積み重ねをもって真に徳とされるものと解釈せざるをえない。これを一言でいえば、孔子は人の本性のなかに徳が可能態として既存するとしたと考えられるのである。ここで、孝悌と仁との関係を思い合わせれば、このことはいっそう理解に容易であろう。

さらに注目したいのは、孔子が人のいわゆる道德性を天の所与としたことである。すでに明らかにされたように、孔子の礼論のなかでは、直接に天に論及されてはいなかった。

いうまでもなく、この問題が儒家思想のなかに本格的に登場するのは孟子を俟たねばならないのであるが、天が孔子の礼論においても座視すべからざる位置にあったことは疑いない。すなわち、板野長八氏がすでに述べているように、「礼に準拠して行動した人の行為及び徳と得られた結果との間の不均衡」⁽¹⁾という問題がここに存在する。より具体的にいえば、それは、礼を学びその履践に励む者が撞着する不幸を眼前にして、その心情を吐露した孔子のことばのなかに表白されたものである。すなわち、徳行によって聞こえた弟子の顔回は粗食・荒屋をも憂いとせず学を終生の楽しみとして貫き（雍也篇）、仁者たることを孔子に認められた人物でありながらいわば世に容れられることなく早世した。その死に臨んで孔子が繰り返し慟哭した様子を、先進篇はつぎのように伝えている。

顔淵死す。子曰く、噫、天、予を喪せり、天、予を喪せり。

顔淵死す。子これを哭して慟す。従者曰く、子、慟せり。曰く、慟すること有るか、かの人のために慟するに非ずして誰がためにせん。

この「天はわれをほろぼした」ということばは、深い哀悼の念を表白するとともに、その異常とも思える落胆の奥には、自己の存在もが崩壊の淵に立ったことを含意するものがあるろう⁽²⁾。

ここで、さきに繙説した孔子の歴史意識ということ想起すればこの問題の本質はつぎのように説明できる。すなわち、孔子においては、その精神を含めて聖人の遺制に立ち戻ることはとりもなおさず仁を修め礼を履むことであると観念されていた。しかも、孔子においては、形骸化した伝承の形式に仁の内実を付与することが、直ちに「先王の道」（学而篇）、「文武の道」（子張篇）に回帰することであると思議されていたのである。そして、それは、なそうとするかぎり何人においても実行が可能なはずであった。したがって、それは人倫の理想的ありかたと相応して、およそ社会の安寧とそこに齎されるであろう個人の至福を実現する唯一の方途として観念されていたのであり、ここから人として在るべきありかた、実践の準則として思議され、孔子はこれを諸行為を一貫している道と表現したのである（里仁篇）。これが「人が道を弘めるのであって、道が人を弘めるのではない」（衛霊公）ことを、ことばを換えて繰り返し高調した所以であった。こうした理解に立てば、その徴表ともいべき顔回が最終的に遭遇した結果は、孔子において単なる遇否とは看做されなかった理由も理解されてくる。ここで重要なことは、ある意味では現実と理念の相克ともいべき冷徹な事態が、孔子にはあくまでも、われが天に対峙する関係として受け取られていたということである。

孔子が天をどのように捉えていたかという問題については古くからさまざまな議論があることは周知のとおりである。ここでは礼論との関連に焦点をあてながらこの問題を考究してみよう。『論語』のなかで直接的に天の性格に言及された箇所としては、

子曰く、天、何をか言わん、四時行われ百物生る、天、何をか言わん。（陽貨篇）
といい、<天は何もいわないが、四季はくるいなく運行し、それにつれて万物は生じている、天は何もいわない>とある一文が唯一の資料となる。ここから知られる天は自然の運行であり、そこに一定の法則性をもつという意味では自然の理法とも看做される。弟子の子貢が、「先生が性と道とについて語るのを聞くことができない」（公冶長篇）といていることからしても、孔子教団において「天道」—この一例だけでは判断にくるしむが、その後の思想史の展開から逆に辿れば天の理法と理解すべきであろう—がすでに重要な問題となりつつあったとみて疑いない。ここでいう天は少なくとも殷周以来の人格神としての威容を留めていないことは間違いない。にもかかわらず、孔子思想においては、天道が明言され自然の理法として規定されるといったことは教説のうえからは確認できない。のみならず、他方では、天が意志を有する主体であるかの言辭が表白されている。

罪を天に獲れば、禱るところ無きなり。（八佾篇）
すなわち、<罪を天に得たのでは、どこにも禱るところはない>とある一例からすでに自明のように、天は人を罪しまた人の祈りを受けるという面を有し、明らかに人格神の風貌さえ呈している。禱ること久しいことを明言し（述而篇）、祭りをいい（八佾篇）、山川の神に言及している（雍也篇）ことからみても、確かに孔子が諸神ひいては天に対する敬虔と信仰の念を持っていたことは否定できない。これを矛盾といえればそれまでであるが、むしろ伝統的観念の痕跡を留めていたという方が多くの説明がつくであろうし、あるいは現代に生きる中国の人々の思惟の根底にある信仰ないし観念にも通じるものがある⁽³⁾。

しばしば指摘されるように、馮友蘭氏は「天」の文字がもつ意味を、物質・主宰・運命・自然・義理の五通りに分けて説明している。賛否両論を含めて多くの研究者がこれを出発点として独自の理論を組み立てているようであり、この考え方は、あたかも中国における天解釈のひとつの古典的理論ともいべき観がある。それらは互いに重なる部分もあるが、全体としてはほぼ天の概念の歴史的意味を網羅するものであると思われる。ところで同氏は孔子のいう天を主宰の天と解釈した。氏はこれを有意志的人格神とみたわけである。しかしながら、西周の天観念とは必ずしも完全に同一視してはいないようである⁽⁴⁾。そこには人格神から自然の理法への移行段階にあるという視点がはたらいっているようであり、

馮氏と同意見に立つ侯外盧氏はそのことをより明確にしている⁽⁵⁾。そして、これに対峙する見解が郭沫若氏等によって提起されたもので、天を自然ないし自然のなかの理法と解釈するものである。その場合には上記の「天何言哉…」が立論の論拠とされている⁽⁶⁾。その場合に問題になるのが人格神的風貌であるが、これについて和辻氏は、信仰の対象ではないが孔子は十分な敬虔の念をもってこれに対していたと解して、己を支配する理法を感じてそれを天の命令といい表したとみている⁽⁷⁾。要するに、それは、人格化が擬人法にすぎないという考え方に立ったものである。

いましばらくこの問題を離れてみると、天の概念が一人の人間ないし、思想において一意でなくてはならないとする理由はどこにあるのであろうか。こうした視点は、双方の解釈に対する疑問とされてよいであろう。いい換えれば、解釈者のリゴリズムが孔子思想にいずれかの決定を迫るということではかないのではないかという疑問がある。今日の科学者が信仰をもっていることは、別に奇異なこととはされないであろう。むしろ問題があるとすれば、それはおそらく両者がまったく分裂し自己撞着することで自己矛盾として露呈するところにあるであろう。私見によれば、大濱皓氏の所論にあるように、孔子思想においては理法的天と人格神的天とが併存していたとみるのが、解釈としてはもっとも素直である。ただし、氏の所論にはそれらを統一的に解釈しようとするという試みがなされていないといううらみが残る⁽⁸⁾。ここでいう統一的という意味は、具体的には孔子という一個の人格のなかでそれらが論理的に矛盾なく連関しているということである。この問題に関してきわめて示唆に富むと思われるのは、李沢厚氏が述べた「双層含意」（二層の意味）という指摘である。氏は遠古から今日に至るまでの天という中国語の日常的使用のなかで、定命・主宰と自然という二層の意味において「天」ということばが存在している旨を開陳している⁽⁹⁾。氏のこうした指摘にあるように、天の概念が二重構造をもつと看做されている意味は重大であって、それは単にふたつの意義が重なり合っているということではなくして、天という術語が用いられる場合、それ自体において概念のレベルつまり層次性があることを指摘しているとみられるのである。かかる観点からいえば、一方においては、孔子のいう天は確かに民族信仰としての天観念を反映している。したがって、それは単に理法ないし法則に還元しえないものを内包していたということが出来る。より勝義に言えば、孔子において天がかくあるものとして把握されたとき、それは単に「もの」としてある蒼空を指すのではなく、すでに、そのように観ぜられた天という「こと」を含意している。馮友蘭氏のことばでいえば、物質としてある天は同時に孔子においては思惟の事実であり、

それは要するに義理（ロゴス）の天であった。したがって、それは単層平面的ではなく複層的構造をもつ概念であると捉えられねばならないであろう。

そして天の概念が人格神と理法という複層的構造をもつことは、「天命」の概念からも裏付けられるであろう。このことについては、天に対峙して当面する難関が孔子においてどのように超克されたかを検討することによって明らかにされよう。このあたりの消息については、匡国で生命の危険に出くわした孔子のことばがこれを示唆している。すなわち、

曰く、文王すでに没したれども、文、ここにあらずや。天のまさにこの文を喪ぼさんとするや、後死の者、この文に与ることを得ざるなり。天の未だこの文を喪ぼさざるや、匡人それ予を如何。 （子罕篇）

とあるのが、それである。孔子は、<文王以来の文化を継承する者はこのわたしであり、しかも天が文化の伝承を絶やそうとしないかぎり、匡国の人々がこのわたしをどうもできない>といったとされる。このことばの主意は、周の文化（その具体的表れが礼である）はいまやわたし（孔子）自身においてあり、天に由来する自己の使命は匡人によって打ち碎かれるものではない、という強い自負を表明したものである。かかる使命は天に対峙した孔子において自己の内面に自覚（確信）されたものであった。換言すれば、この使命とは、

子曰く、道が行われんとするも命なり、道が廃れんとするも命なり。 （憲問篇）

ということばに明言された「天命」の自覚である。

ここで注意したいのは、命が道の興廃を決定するという意味において二義的に語られていることである。前者はさきに述べた道徳的使命であるのに対して、後者はむしろ道徳的使命の達成を阻止する命、つまり、個人の努力を超えたままならない運命を指すものと解釈される。阮元「性命古訓」（『^子経室集』一集巻十）、劉宝楠『論語正義』為政・堯曰篇においては、道徳的使命としての「命」が「徳命」、運命としてのそれが「禄命」と呼ばれている。しかし「徳命」といい「禄命」というも、その当体は畢竟するところ、孔子の内面において自覚された「天命」にほかならない⁽¹⁰⁾。ということは、自己の信じる道が行われる否かは天命の向背にあるという謂は、孔子においては道徳的営為を含む一切を自己の内に感得したところの「天命」に任せきることであつたろう。それは、換言すれば、如何ともし難いままならぬ運命を深く自覚しながら、しかもなお自己の使命を確信してこれを断固として貫徹することではなくてはならない。したがって、孔子が「天命を知った」（為政篇）というときのその「知」は、認識論的なそれではなくして、天命としてわれに

ある使命を確信し大悟したという謂を含意するものであった⁽¹¹⁾。この「命」の二義性ということは矛盾ではなく、行為する主体としての孔子において、天命としての統一体たることを失ってはいないのである。そのことは、子貢に向かって投げられた孔子のことは、すなわち、

天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す。我れを知る者はそれ天か。 （憲問篇）
という遠観のなかにも判然と見出すことができる。

以上を要するに、みずからの理念と現実の事態との分裂を食い止め、われのありかた（道）を天の意志に調和させることで、礼に準拠して自己陶冶するわれを天につなぎ止めておく使命の自覚がこの確信の本質である。この確信を媒介として孔子の礼論は間接的ながら天の概念をその根拠として獲得していたといえるのである。教説の上からは伝承の形式に仁という道徳的内実を付加されたことによって、道徳的性格を鮮明にした孔子の礼は、その根底において、人の道徳的実践を可能にし、それを支持する根源者としての天を予想するものであった。換言すれば、孔子の礼論は、「天」の下に設定されていながら、天の概念をそのなかに持ち込んでおらず、あくまでこれを伏在させたものであった。

2、道の思想

孔子において、天の概念と礼とが「確信」ということを媒介として間接的に統合されたに留まるかぎり、両者の連関が論理的には明確にされないのも当然であった。あくまで孔子という一個の主体において両者の統合が図られていたにすぎなかったのである。このように、孔子という一個の人間存在と天との関わり方が個別的なものであったということはきわめて重要な問題を含んでいる。つまり、両者はあくまで別々の原理のうえに立脚していたわけで、孔子思想において、天と人ないし天道と人道の間にはまだはっきりと距離のあったことが証示されているのである。そして、孔子は天ないし天道については他者に語ることをしなかった。金谷氏が指摘したとおり、孔子が天を口にしたのは、あくまでやむにやまれぬ心情の吐露としてであって、孔子自身の実存にとってこそ必要とされたことであった⁽¹²⁾。孔子のいう「道」はあくまで人道であり人倫の領域を越えていないのである。ここであらためて道の意義に注目しながら、孔子における天人関係の本質について問い直してみたい。

すでに論じてきたように、孔子は「吾が道は一以ってこれを貫く」と述べた。この道と

は端的にことわり～ありかたであり、実践の準則としての理法であった。そして曾子はこの道を忠恕をもって解釈したことも述べたとおりである。このことは、やはり指摘したとおり、道と仁がその意味内容からみて同義であるという論旨からも容易に演繹される。しかも、仁の形式が礼であったことを想起すれば、道はまた礼をも包摂していることになる。つまり、ここでいわれている道を、（仁を内実とする）礼といい換えてもおよそ不都合ではない。それが忠恕とされ、もっぱら（礼を形式とする）仁によって言明されたのには、内省を貴び人の主観的側面を重視する曾子学派の立場が反映していることが思い合わされねばならない。このことは『論語』にみえるつぎの一章からも裏付けられる。

君子の道に貴ぶ所のものは三。容貌を動かせば、ここに暴慢に遠ざかる。顔色を正しくすれば、ここに信に近づく。辞気を出だせば、ここに鄙倍を遠ざく。^竹豆の事は有司存す。
（泰伯篇）

これは曾子が臨終に際して孟敬子に為政者の重んずべき事柄を説いた内容である。鄭玄がいうように、ここでいう「道」は礼である。しばらく古注に引く鄭玄・包咸注を参照すると、この文章の意味は、<立居振舞いが堂々としていれば、人の暴力から遠ざかり、かおいろをととのえて、人の信頼が得られ、ことばづかいによって、いやしく道理に合わないことばを遠ざけることができる。祭の礼器のことは役人にまかせればよい>と解釈される。吉川氏の解釈にあるように、<礼といえどもっと低次元のことをお考えかもしれないが>というニュアンスを含んでいるからこそ、最後のことばが発せられたのであろう⁽¹³⁾。これから明らかなどおり、礼というべきところを、曾子は道と表現したのであった。もっとも、朱子のいうように、終食・造次・顛沛の間も礼を離れないことを主張していると解釈すれば、本来、道もまた仁の形式としての礼を離れては存立しえないことはいうまでもない（里仁篇注）。纏めていえば、道は礼を形式とし仁を内実とする全体であり、ふたつを兼ね合わせた統一的総称であると考えられる。

いま、このことを別の角度から検討してみよう。ここで『礼記』樂記篇の「徳は、得なり」を想起してみたい。簡潔にいえばこの「得」は道を得ることであって、その身についたものが徳である。つまり道という理法の総体の個別的な存在相が徳であるとされている。しかし、これは後世の理解であって、『論語』のなかではそのことは明確になっていない。確かに、徳は天の所与であるとされるが、その天が道と同義とされない以上、道つまり天道から徳を導出するといった論理が存在しないのは当然であろう。たとえば、『論語』に、「先王の道」（学而篇）が一例、「文武の道」（子張篇）という術語が二例ある。これは

古聖王ないし文武の徳が行為（為政）に現れたものとして思議されているのであって、その行為のありかた（型）自体を対象化し、これをそのまま実践目的ないし理想と看做したものである。同じく、「天下（ないし邦）に道あり・なし」といういい方が、八佾・公冶長・泰伯・憲問・衛靈公・季氏の諸篇に散見される。注意すべきはやはり、道の個別的存在相が徳とされるのではなく、徳が世に行われて道があるとされていることである。これを要するに、『論語』においては、徳といい道といい畢竟同一の当体に冠せられた呼称であると考えねばならない。道の概念は、あくまでも人倫共同体の範囲に意味領域が限定されているのであって、礼・仁ともまったく位相を等しくするものであったことを看過してはならないであろう。

かくて、孔子は、「子曰く、斉は一変すれば魯に至らん。魯は一変すれば道に至らん」（雍也篇）といているが、それが現実とはかけ離れたアイデアを希求するものではなかったことも理解される。このことばは、一見したところ確かに道の世界という超現実的な原型をあらかじめ設定しているかのように受け取れるが、実はそうではなく、魯国のおかれてある現実の存在相から反省的に導かれた理想態を語ったものにほかならない。ここで注目したいのが、子貢との間に交わされたつぎのような問答である。

子貢曰く、如し博く民に施して、能く衆を濟うもの有らば、如何。仁と謂うべきか。

子曰く、何んぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜もそれ猶おこれを病めるか。それ仁者は己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。能く近く驚えを取る。

仁の方と謂う可きのみ。 （雍也篇）

古注に引く孔安国が、「若し能く広く恩恵を施せば、民を艱難より濟う」と注している旨にしぼらく従えば、子貢の問いは、<もし恩恵を多くの人々に及ぼして、これを艱難から救う人があったとしたら、どう評価されるべきでありましょう。仁とってよいでしょうか>というものであった。孔子がこれに答えている内容はふたつの要点からなる。まず、(一)それはもはや仁を超えた「聖」の範疇に属することである、古聖人の堯舜さえこれを容易になしえなかったであろう。(二)おのが立たんとするところで人を立て、おのが達せんとするところで人を達せしめようとする。わが身に即して物事を考えること、これが仁の徳を行う方法である、という。

第二点から論じていこう。古注はやはり孔安国を引いている。それによれば、後文の意味は「皆怨なり、己の欲する所にしてこれを人に施すなり」とある。自己の欲するところを人に及ぼすという旨がここにも高調されている。繰り返すまでもなく、対己から対他へ、

近くから遠くへ及ぼすという形式が仁をなす方法とされた。しかも、孔子は仁をなすことさえできれば、それで足りるとしたらしい。仁を超えたところつまり「聖」の境位といった高遠な理想は、究極的には無限追求の対象とならざるをえない。そうした、繫辭伝のことばでいえば形而上的であまりに抽象的理想を目指すことよりも、もっとも身近なところに目を向けてこれを出発点とし、且つ人倫の領域に到達点を設定すべきだというのが孔子の考え方であった。このことは、「聖人は我れ得てこれを見ず、君子者を見ることを得ばここに可なり」（述而篇）とある文意とも相応している。君子は人倫共同体の範疇にあり、修徳によって到達しうる人格である。しかし、そうした範疇を超え出ている聖人は現実具体の場における存在者ではないということになり、抽象的理念としては示されうるが、現に生きているわれわれの努力目標とはついにになりえない⁽¹⁴⁾。孔子にはそう思われたのであろう。

ところで、こうしてみると、鬼神が敬して遠ざけられた（雍也篇）理由も、孔子の宗教的立場の如何とも切り離して説明がつくと思われる。つまり、世に迷信がはびこる当時として、鬼神の問題が、人倫を超えた不可知の存在に関わるが故に、思惟から排除されたことは道徳理論ないし道徳教説としての孔子思想からは必然であった。孔子にとっての最大の関心事は人間の問題であったのである。それは如何に己を修め人を治めるかという課題を中心として、道徳論から政治論に及ぶ論理体系として構想されていた。人倫を超えた形而上のことは、人に向かって説かなかったのが孔子である。しかし説かなかったことと思惟に登らなかつたこととは違う。道徳教説を語るぎりぎりのところ、己の実存にかかわるところでは、孔子ははっきりとそれを口に出している。つまりそれは、明確に孔子の思惟構造の部分を含めていながら背後に隠されていたといえる。といっても孔子の意図からすれば、それはあえて隠そうとしたのではなかつた。弟子に向かって「我れ爾らに隠すことなし」（述而篇）といったのが、それを示している。人間の問題を扱うには人倫の範囲でこと足りる、天道といった難知の事柄を語れば（鬼神がそうであるように）かえって人々を惑わす。孔子の思想は、人倫の範囲を超えた事象を外量におき、背後にある統一的全体的世界を括弧に入れながら、より具体的な礼・仁を核心とする道徳教説に終始したのである。それが証拠に孔子教団の英才は孔子の教説の背後にあるより全体的体系を感じていた。子貢は、「夫子の文章は得て聞くべし。夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり」（公冶長篇）と道破したことにも、それが現れている。性と天道とは、孟子・荀子に継承されて思想史的に大いに展開されたことを想起すれば、子貢は真っ先に孔子の背後に

ある論理体系の核心を衝いた人物であったともいえる。

注

(一)『中国古代における人間観の展開』二九頁。

(二)悪疾を患う伯牛を見舞った孔子は、「命かな、この人にしてこの病を得るとは、この人にしてこの病を得るとは」（雍也篇）と嘆じたという。周知のように伯牛も孔子の弟子でやはり徳行にすぐれた一人であった。ここで明らかなことは、命を發する主体が天であり、したがって、この「命」が、孔子においては、遇否といった単なるめぐりあわせの謂いではなくして「天命」であったことである。

(三)侯外廬『中国思想通史』第一巻は、「主観的理想と客観的歴史の矛盾が天道観と人道観の矛盾に転化している。よって、孔子の天道観と徳のなかには矛盾を調和する体系が充満している」（一五二～一五三頁）と述べている。また、「天道と敬徳を結合させた思想、いわゆる徳をもって天に配するという思想は、本来は西周の伝統であり、孔子もまたこうした精神を脱却していない」（一五五頁）という。しかしこの点には信仰ないし宗教をどう規定するのかといった微妙な問題も絡んでいる。むしろ伝統を色濃く残す現代の中国人が、侯氏を含めて、かかる天道観からどこまで脱却しているのか、この点は興味あるところである。

(四)『中国哲学史』第一篇第三章（三）「天」、第四章（二）「孔子對於伝統的制度及信仰之態度」、なお本論で指摘の箇所は五五頁にみえる。これとほぼ同じ見解を取るのが侯外廬『中国思想通史』第六章第三節（三）「天道観与道徳論」である。金谷治「孔孟の『命』について」（「日本中国学会報」昭和三一年、『死と運命』昭和六一年、法蔵館、所収）、宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想」（「史林」四六巻一号、昭和三六年）もこうした視点に立っている。これに対して自然の理法と解釈するのが郭沫若「天の思想」（岩波講座東洋思潮、昭和一三年、）、和辻哲郎『孔子』（一〇〇～一〇三頁）がある。さらに新しくは、内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』（創文社、昭和六二年）第二章一「『論語』」に同様の見解がある。また、大濱皓「孔子思想の三支点」（「中国の文化と社会」昭和三八年、『中国古代思想論』頸草書房、昭和五二年、所収）は、孔子のいう天とは人格神でありまた自然の理法であったとする（一八頁）。

(五)前掲書、同前。

(六)前掲書、同前。

(七)前掲書、同前。

(八)前掲書、同前。

(九)「試談中国的智慧」(『当代思潮与中国的智慧』風雲時代出版公司、一九八九年、所収)三一～三二頁。

(一〇)金谷治氏は、「孔孟の『命』について」のなかで、性と命の分析から出発しているが、この考えかたは、基本的には阮元「性命古訓」(ここでは一九七六年の台湾商務印書館刊行本による)の考え方を根底にしたものである。すなわち、孟子のいう性命は孔子の天命を両節したものであること、「知天命」の天命は孟子の命にあたること(二〇二頁)、これらの見解に依拠したもので、武内義雄『中国思想史』(六一頁)と同様の主張である。しかし、『論語』にみえる「性」はその意義がほとんど不明であることは指摘したとおりで、氏の見解は、孟子の理解としては妥当であろうが、『論語』そのものに即した考えた場合、そこまで断じるのは無理であろう。さらに、氏は、『論語』の命がすべて禄命であるとしているが、本論で指摘したように、道徳的使命と認められる用例があると看做してよいであろう。

(一一)服部宇之吉「孔子と知天命」(「斯文」第九篇第九号、昭和二年)五一〇頁。為政篇に「これを知るをこれを知るとなし、知らざるを知らずとなす。これ知なり」とあるように、可知を可知とし、不可知を不可知に留めることが知である一知の徳のはたらきである一とされる。そうすると、「天命を知る」という場合の「知」は、単に「知る」とか「信じる」といった謂よりも、もっと明確に言えば感得するということ、つまり、みずからの確信すらも一旦は突き放したうえで得られた深い諦観を意味すると思われる。それは徳命とともに禄命をも見通したうえでの天命の自覚であったと理解される。

(一二)「孔子の宗教的立場」(「東洋学」六、昭和三六年、前掲書、所収)一三四頁。

(一三)鄭玄・包咸の注は以下とおりである。「鄭曰、此道謂礼也、動容貌、能濟濟跲跲、則人不敢暴慢、正顔色、能矜莊嚴栗、則人不敢欺詐之、出辞氣、能順而説之、則無惡戾之言入於耳」「包曰、敬子忽大努小、故又戒之以此、^曾豆礼器」。この道が礼であるとする解釈は、武内義雄『論語』(七八頁)、吉川幸次郎『論語』(二四〇～二四三頁)が明確にこれを支持している。

(一四)高橋進「『論語』の道徳論」一八八～一九〇頁、参照。

第四節、小結

一般に、堯舜を祖述し文武を憲章し、礼楽と仁義を崇び、忠恕と不偏不倚の中庸の道を提唱し、政治的には、徳治と仁政を主張して倫理・道德教育を重視したのが、孔子を開祖とする儒家の道統であったといわれる⁽¹⁾。いうまでもなく、堯舜は伝説の聖王でありその実在は信ずべきもなく、文武あるいは周公にしても周王朝の礎を築いた聖人とされるが実際の事績はよくわからないというのが実状であろう。しかし、これまでに述べてきたように、西周の初期に理想国家があったという歴史認識が儒家にはあり、またそれが儒家思想の根幹をなす道德論の形成に関与していることは疑いない。礼といい仁といい、忠恕、中庸にしても、これらを包摂する道德思想の基底にある歴史認識に立って、孔子は自己修養が経世済民において完成するとみ、そこに古聖王の治世が再現されるとしたのである。

では、かかる孔子思想の歴史的意義はどこにあるのか。そもそも周代礼楽制度は古代天命思想によって基礎づけられたものであった。この天命思想の崩壊に伴う周代封建制度の解体期に生を受けた孔子は、当時の社会的・政治的風土が混乱し無秩序と化していく状況を、社会的・人倫的規範としての礼が本来あるべき姿として機能していないことに起因すると捉え、礼が形骸化しあるいはその形式すら失われようしていることに鑑みて、荒廃した世相を変革して周公の治世に近づけるべく、「仁」の重要性を高調したものであった。周代の礼楽制度（礼制）を形式のうえからは聖人の遺制と看做し、伝承の礼制の正当性を与件とすることから出発したものであったとはいえ、これを道德論のなかに展開した孔子の倫理思想には、礼を形式とする仁という徳の存在が思考されていたのである。孔子の立場は、道德的行為を遂行しうる人間主体を根底におき、そこから人倫を基礎づけようとするものであった。

そして、礼を媒介とする人倫共同体の理念においては、没主体的に押近することによって自他の和睦が完遂され、位階的秩序の和諧的な達成がなされるとはみられていなかった。孔子が唱道したところの礼は、あくまで個の主体における格率として定立されながら、おのずから自他和合して人倫の統制原理としても機能する人倫の統一規範として思議されたものであった。こうした孔子の倫理観念の成立の背景には、自律的・主体的に行為する人間存在が予想されていたのである。それは旧来の身分制度の桎梏から解き放たれた新たな「士」階層を念頭においたものであった。一面では、道德的実践の主体をそうした「士」階層を徴表として措定しただけに、その倫理教説は、王を頂点とする位階制度をそのまま

肯定せざるをえず、したがって礼制のなかに族的体制を温存するという時代性を覗かせたことは孔子思想の避けられない限界であった。だが、その反面において、あくまでも人倫を離れず人間相互の親愛のところに期待して、相互の思い合いのなかに人倫秩序とそれに立脚する人倫共同体を志向したことは、その人間観と相俟って中国思想史における孔子の思想を位置を不朽のものとしていることも否定できない。張岱年氏は、中国思想史における孔子思想の貢献を、「道德と精神生活重視の価値観が中国の文化形成とその発展に寄与した計り知れない影響」と表現して、その内容をふたつの側面から要約している。氏によれば、その第一は、中国文化のなかで道德教育が宗教に取って替わるという伝統が存在すること、その第二点は、歴代の知識階級、労働者階級のなかに「気節」、「剛正不屈」を重視するという伝統が存在するということ、こうした伝統はすべて孔子思想（の継承ということ）のなかで養われてきたものであるという⁽²⁾。無論、かかる見解には中国の内外を問わず議論のあることは予想される。ただし、柳詒徵氏がいうように、孔子は中国文化の中心であり、孔子なくして中国文化はなく、孔子以前の数千年の文化は孔子によって伝えられ、孔子以後の数千年の文化は孔子によって開かれた⁽³⁾といった極端な立場を表明したものであるだけに、張氏の所論は十分考慮に値するであろう。孔子思想の人間主義的な精神に注目するならば、その主張は、むしろ本論の視点からも大いに首肯されてよいと考えられる。

ところで、本論の趣意にとって重要な問題は、礼制の完全性ということと、人間主体における徳の所在という問題が孔子によって保留されたことである。孔子は前者を聖人の遺制にみて取り、これを所与としたことによって、問題の解決は荀子を俟って図られ、また後者については孟子を俟って説明がなされたことは周知のとおりである。ただし、人間の道德性の根拠は論理の上からは明示されなかったとはいえ、孔子において、それは天に由来する自己の使命という強い自負を通して語られたのである。その使命とは「天命」の自覚であった。孔子における天命の意味は、人道の興廃を決定するという意味において二義的に語られていた。そこにおいても、天人関係は重要な命題であったのである。そして、天命とは、上に述べたように、道德的使命と運命という二面的性格を有するものとして自覚されていたのであったが、孔子においては、運命を深く感得しながら使命を確信してこれを貫徹するということで、両者の融合が図られたのであった。かくて、孔子のいう天が伝統的天観念の痕跡をなお留めていたことは自明の如くであり、法則的ないし理法的天道観からはまだ距離があったことも見易いことである。そのことをもっとも端的に証示して

いるのは、道徳的使命の自覚（確信）を媒介として、わが道を天の意志（天命＝運命）に調和させようとした孔子自身の姿勢にある。この確信を媒介とする、いわば天と自己の調和という問題の解消は、孔子においては、あくまで主観的・自己内在的な解決でしかなかったのである。孔子の倫理思想のなかで天の概念が明確に位置づけられなかった所以はここにあったであろう。

孔子において闡明されなかった性ないし天道の問題は、儒家思想の性格と深い関係にあった。修己治人の理想からすれば道徳と政治とは不可分にあり、ひいては徳治による人倫共同体の構想においては、道徳規範がその中心問題であったわけで、それにより道徳規範を担うものが思索されてくるのは当然の趨勢であった。孔子思想を継承した孟子が性論を真っ向から論じ、しかも道徳性を担うものとしての性の意義を主張した所以もここにあった。また一方で、道徳規範そのものに対する理論化が荀子によってなされたことは、人倫を超えて人倫共同体の価値観の根元へと思索の領域を拡大したものであった。蓋し、人倫はあくまでも相対の世界であり、絶対的価値は相対の世界のなかからは基礎づけられないからである。ここに新たな天の權威の回復に方途を開くものがあった。

孔子の教説において定位されなかった問題は、最終的には、『易伝』においてその解決が図られたのであるが、その間には、孟子・荀子によって継承され展開された、主に「性論」と「礼論」を中心とする思想史的展開があったのである。かくて、孔子の教説から排除された「性」と「天道」の問題は、孟子・荀子に継承されて発展を遂げ、その行きつくところに『易伝』があったと考えられる。

注、

(一)『辞海』（上海辞書出版社、一九八〇年、修訂版）「儒家」、一五二頁。

(二)「孔子与中国文化」（「孔子研究論文集」教育科学出版社、一九八七年、所収）九～一〇頁。

(三)『中国文化史』（一九四七年、中国大百家全書出版社、一九八八年、刊行）二三一頁。この見解に対して、梁漱溟氏が「孔子在中国歴史的的地位」（一九七四年、前掲書、所収）において開陳しているように、孔子個人の歴史的位を過大視しすぎるといふ趣旨の批判はきわめて妥當なものと考えられる（八三頁）。

第三章、孟子の倫理思想

—道徳的実践の可能根拠—

周知のように、『韓非子』顯学篇には、「子張の儒有り、子思の儒有り、顔氏の儒有り、孟氏の儒有り、漆雕氏の儒有り、仲良氏の儒有り、孫氏の儒有り、樂正氏の儒有り」⁽¹⁾とあり、孔子の死後、儒家は八派に分かれていたという。またこれに子貢までも含めるとするならば、儒家は九派に分派していたことになる。そして、いうまでもなくそのなかのとくに有力な二派が、これから問題にしようする孟氏と孫氏、つまり孟子と荀子の学派であった。

司馬遷の『史記』孟子荀卿列伝によれば、孟子は鄒に生まれたとされるが、その生没年などを知ることでできる確実な資料はみあたらない。いまは、とりあえず狩野直喜氏の論証に従って前三八〇年から前三〇〇年頃に生存したとみることにする⁽²⁾。したがって、本論での区分からみれば、孟子は戦国時代の初頭から中期を生きた儒者であった。それが如何なる時代であったかについては、序章で春秋の時代相との関連から少しくふれた⁽³⁾。また、孟子の思想が孔子思想継承的発展であるということには、基本的には、孔子の唱道した周代封建制の理想的再現という理念を事実として出発したことが含意されているのである。しかし、ここでいう事実は歴史的事実ではなくして、思惟の事実である。つまり、孟子の主張するところは、間接的には周代封建制の理想的再現であり復興にあったが、直接には孔子の理念の普及と実現に向けられていたということである。墨子が文武の前に禹をおいたために、儒家の教えは堯舜の道であることを説いて、周代を堯舜と孔子の間に位置づけたという事情はあるにせよ、孔子もまた堯舜を語っているから、そうした説をもち出すことは儒家の教えとしても問題はないであろう。より重要なことは、孟子の主張が直接的には、「生民より以来、未だ夫子有らざるなり」（公孫丑上篇）といって言を極めて賛美した孔子の存在、その理想の普及と実現という目的に集約されていたということである。すなわち、「願う所は則ち孔子を学ばん」（公孫丑上篇）、「孔子より而來、今に至るまで、百有余歳。聖人の世を去ること、かくの若くそれ未だ遠からざるなり。聖人の居に近きこと、かくの若くそれ甚しきなり。然り而うして有ること無しとせば、則ちまた有ること無からん」（尽心下篇）とある。このことばは、孔子の時代に比して周代封建制度がその荒廃の度を増していく現実のなかでどのような意義を帯びてくるのであろうか。板野長八氏は、族的体制が弛緩しそれに代わる体制—ちなみに前三五九年、商鞅は変法を実施し

封建制から郡県制への途を開いた一が進展しつつあっただけに、孔子の理想の追求ということは、孔子の立場以上に伝統的・復古的な意味をもち、現実との遊離の度を深めるのは避けられなかったという⁽⁴⁾。ただし、その主張するところが現実とどれほど乖離しているかという問題は、本論においてはさほど重要ではない。孟子はあくまで孔子の祖述者としてみずからを位置づけたのであった。そして、『孟子』の書がそうした孟子の事績・言行録として信頼のできる資料であるという見解は、今日ほぼ定説となっていると考えてよいであろう⁽⁵⁾。

注、

(一)引用文は、王先謙『韓非子集解』（「諸子集成」、台湾世界書局）に基づく。

(二)『論語孟子研究』（みすず書房、昭和五二年）一七〇～一七二頁。

(三)春秋時代の諸相について李亜農氏は、顧炎武の『日知録』周末風俗篇の一段によりながら、きわめて簡潔に、一）大商業資本の出現、二）分封領地の継承権の解消、中央集権の大国の台頭、官僚制の確立、郡県制の拡大、三）氏族制の弱体、文士階層の誕生、来る可き文化の高潮、という分類を試みている（『中国的封建領主制和地主制』、六一頁）。こうした事態がより顕在化してきたのが戦国時代であったとあってよいであろう。貝塚茂樹氏の『中国の歴史・第一巻』一〇「戦国時代の意義」は、宗教的権威の衰滅による七国対立、世襲貴族制の崩壊と新官僚制の発生、封建的君臣関係の国家という社会構造の変化をこの時代の特色とみている。こうした見解からも春秋戦国の時代相における連続性という視点は裏付けられるであろう。いずれにしても、ここで確認しておきたいことは、孔子がそれに直面して憂いた事態は、孟子の時代になって、その深刻の度をいっそう増していたことである。

(四)『中国古代における人間観の展開』六九～七三頁。

(五)この点に関しては武内義雄「孟子について」（小林勝人訳注『孟子』昭和四七年、岩波文庫、所収）が論じており、この見解は今日多くの支持者をもつと思われる。また本論では、すでに挙げた『孟子趙注』をテキストとし、『十三経孟子注疏』（宋本、台湾芸文印書館刊行本）、朱子『孟子集注』（「四部備要」）をあわせて用い、解釈については趙岐・朱子注を主に参照した。なお、訓読については、安井息軒『孟子定本』（「漢文体系」）、内野熊一郎『孟子』（明治書院、昭和三七年）等を参照した。

第一節、性論

前章において述べてきたように、孔子の道德教説は礼と仁とを根幹として構築されていたものの、そうした論理体系の基底には天人思想があったのである。これを承けた孟子が、諸子学各派、たとえば墨と楊朱がとりわけ意識されていたようであるが（滕文公下篇）、かれらとの論争に応じてその論理に精緻を加えつつ、より根源的な原理への探求のなかで天人の関係を次第にその論理の表面に押し出してきたことは、思想史の展開としては当然の趨勢であったといえよう。また、孟子の関心が孔子の道德教説の主観的方面に向けられていたことは定説であるが、いま、孔子思想との比較において孟子の立場を闡明するためには、その礼論を取り上げるのがもっとも近道となろう。

『孟子』を通覧して、礼の術語および礼について論じた記事がしばしば認められることは、もとより礼楽制度を重視する儒教の伝統としてみれば当然のことであった。しかし、伝承の形式を無自覚に墨守することを首肯せず、よろしきに適った臨機の処置（権）を容認したことは（離婁上篇）、孟子がその形式自体を礼の根本規定と捉えていなかったことを示すものといえる。この点に関して注目されるのが「非礼の礼」（離婁下篇）ということばである。このことばは、具体的な儀礼にかかる形式の真偽を峻別し、それを規定するより根元的な概念が孟子において思索されていたことを示しており、告子上篇ではそれが「恭敬の心」（公孫丑上篇では「辞讓の心」とある）と規定されている。知られているように、これは四端説のなかでいわれていることである。四端説とは、惻隱の心を仁の端、羞惡の心を義の端、恭敬（辞讓）の心を礼の端、是非の心を智の端とするもので、心のうちに礼仁義智の四徳の端緒が具わるといえる（告子上篇）。これらの四心そのものが徳であるともいえるが、それらはいわば可能態であって、より厳密には徳の兆しとも端緒ともいふべきところから、孟子はこれを「端」と呼んだものである。そして、合礼的行為とは、礼徳が拡充され行為に押し出されるところに成立するというものであった。

ここからほぼ明かにされるように、孟子の礼に関する議論は、人の内面における道德的修養と密接に結合している。視点を換えてみれば、この議論は、礼の成立根拠を人間の内面に位置づけることで、孔子のそれを主観的側面からよりいっそう深化させたものといえる。そこで、いま述べてきた論旨をより明確にし、あるいは、本論の中心課題である「天命思想」へと論及していこうとすると、心の所在を性においた孟子の所論に従って、い

わゆる性善説を取り上げ、これを問い直すことから考察を始めるのが適当であろう。

1、性

孟子以前にすでに性に関する議論があったことは告子上篇から知ることができ、そのことが、当時においてすでに「性」の問題に対する関心の高まりを物語っていることはいうまでもない。孟子の門人の公都子は当時の世に行われていた三説を挙げている。すなわち、

告子曰く、性は善も無く、不善も無し。ある人曰く、性は以って善と為すべく、以って不善と為すべし。…ある人曰く、性善なるもの有り、性不善なるもの有り。

(告子上篇)

とあるのが、それである。告子が性に善悪なしといい、さらには「生、これを性と謂う」、「食色は性なり」(同上)と述べたことをも勘案すれば、人間主体の本性そのものを問題とし、一種の白紙の状態に近いと主張していることが知られる。これを除けば、他の主張は社会的行為の基準としての善悪を問題としていることも窺われるが、それもごく一般的で感覚的なもののようなものである。こうしてみると、『孟子』における性論をめぐる重要な論敵が告子であったことも理由なしとしないであろう。

いずれにしても、孟子の性善説はかかる諸説の否定として『孟子』に登場している。そして、その論理は以下のようなものであった。

惻隱の心は、人皆これ有り。羞惡の心は、人皆これ有り。恭敬の心は、人皆これ有り。是非の心は、人皆これ有り。惻隱の心は、仁なり。羞惡の心は、義なり。恭敬の心は、礼なり。是非の心は、智なり。仁義礼智は、外より我れを躒るに非ざるなり。我れこれを固有するなり。

(告子上篇)

さきにふれたように、まず孟子は四徳の端緒が心に存するとした。ここでは仁義礼智が「心」そのものとされているようであるが、「君子の性とするところ、仁義礼智は心に根ざす」(尽心上篇)という一文からみれば、孟子は仁義礼智を心そのものとはみていなかったようであり、厳密にはやはり公孫丑上篇にあるように、これを四端と看做すべきである。また、公孫丑上篇では「恭敬」が「辞讓」となっているが、このふたつをいい換えたままであって、この点も深く究明すべき問題でもないであろう。ここでは、仁義礼智の四端はア・プリオリに性に内在することが、性善説の意義とされているとみて差し支えないであろう。そして、その論拠として提起されたのが孺子のたとえであった。すなわち、

人皆人に忍びざるの心有りという所以のものは、いま人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り。交わりを孺子の父母に内る所以に非ざるなり。譽れを郷党朋友に要むる所以に非ざるなり。その声を悪んで然るに非ざるなり。これによりてこれを觀れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。羞惡の心無きは、人に非ざるなり。辭讓の心なきは、人に非ざるなり。是非の心なきは、人に非ざるなり。

(公孫丑上篇)

といているのが、それである。ここでいう「怵惕惻隱の心」は「忍びざるの心」と同義である。孟子は、<人は誰しもはっとしてたましいとおもう心をもっている、それはしかも生まれながらにおのずから具わったものだ>という趣旨を、性善説の論拠に据えているようである。

しかし、従来からすでに指摘されてきたように、これは厳密な論証といえるものではない。まず一見して気づかれることは、惻隱の心の論証には言及されているが、羞惡・辭讓・是非についてはまったく論じられていない。つまり、孺子の例の一点から四端の本性における内在、ひいては性善説を導出するには論理的飛躍がある。そして、第二点は、惻隱・羞惡・辭讓・是非の心なきは人ではないと断言しているのであるから、「人」という範疇に属する存在には、はじめから四端が具わっているのは当然であり、ここに同語反復がある。別の視点からいえば、端的に「惻隱の心なき人は人でない」といえばはっきりするが、この命題は形式的には「非礼の礼」とおなじ論法である。この場合には、意味領域を異にする同一の術語を用いて巧みに論じているようで、実は性善の説明としては何の説得力もないのである。第三点としては、惻隱の心が人に生まれながらに具わっていることは、性が善である論証にはならないということがある。つまり、<孺子を救うのはその両親に交際を求めるのでなく、郷党・朋友から誉められたいのでもない、かといって見殺しにしたという悪評を恐れるのでもない、何の躊躇打算なくそうするのだ>といういい方からすれば、惻隱の心の存在を通して性善を部分的には説明できても、性が善であるとする説明にはなっていない。このことはつぎに論じようとする問題とも絡んでくるが、人間の感覚・感性もまた孟子において、性に内在するとされている。さらにいえば、性については、以下で述べるようにその全体的輪郭は把握されるが、そもそも「善」の概念についてはほとんど無規定に使用されている感もある。こうしたことにも問題があるといわねばならず、荀子の論理に比較するまでもなく、それが論理的には如何に素朴であったかは指摘するまでもないであろう。

しかし、だからといって、中国思想史上における孟子の性善説の重要性は抹殺されてよいわけではない。要するに、孟子が性善説の根拠とするところの論旨を厳密に考察すれば、人の本性のなかには善なる要素があることが説明されたに留まるであろう。一もつとも、それも「善」の意味を曖昧に残したままであることは補足されねばならない。一しかし、この内容が性善説の本質的意義であるとはどうてい考えられない。この問題については、さらに別の角度から検証される必要があると思われる。

いま、「善」の問題についてはいったん保留して、「性」について、その概念の構造を検討することから性善説の意義を考えてみようと思う。そのためには告子上篇にみえる公都子との以下のような対話を引くのが捷徑となろう。

公都子曰く、鈞しくこれ人なり、あるいは大人と為りあるいは小人と為るは、何ぞや。
孟子曰く、その大体に従えば大人と為り、その小体に従えば小人と為る。

(公都子)曰く、鈞しく是れ人なり、あるいは大体に従い、あるいはその小体に従うは、何ぞや。

(孟子)曰く、耳目の官は、思わずして物に蔽わる。物、物に交われば、則ちこれを引くのみ。心の官は、則ち思う。思えば則ちこれを得るも、思わざれば、則ち得ざるなり。これ天の我れに与うる所の者、先ずその大なるものを立つれば、則ちその小なるものは、奪う能はざるなり。これ大人たるのみ。¹⁾

ここでいう「大体」と「小体」とは、朱子がいうように、「心」と「耳目」とを指示しており、またそれぞれ「心の官」と「耳目の官」とに対応していることは見易いことである。では、その「心の官」、「耳目の官」とは何か。朱子の注に、「官の言為るは司なり。耳は聴を司り、目は視を司り、各々職とする所有るも思う能わず。ここを以って外物に蔽わる。…心は則ち能く思う。而うして思を以って職と為す」(『孟子集注』)とあるのが、明解にこれを説いている。こうした点を踏まえていえば、要するに、心のはたらきとは精神作用であり、耳目のはたらきとは感覚作用であると解釈されてよいであろう。しかも、「心の官」(精神作用)に従えば大人、「耳目の官」(感覚作用)に従えば小人であるとされるのは、心が道徳的行為を遂行しうる本体であることを明らかにすると同時に、外物の刺激に支配される耳目に対するその能動的機能の優位をも表白しているのである。

ここでまず確認しておきたいことは、両者がともに「天」の所与とされていることである。一「天」については後に詳しくふれるのでしばらくおいておこう。一孟子は、「心の官」と「耳目の官」がア・プリアリに性に内在するとしたのみならず、「形色は天性なり」

(尽心上篇)といい、からだ・かおつきをも含めて、生得的形質をすべてを「天」の所与とみたわけである。しかし、いまは道徳的善悪にかかる性を問題としているわけで、とりあえず「形色」は考察から除外してよいであろう。要するに、ここでいう性とは、孟子の規定によれば、「心の官」と「耳目の官」、そしてさきに述べた「四端」をも包摂したもののということになる。ところで、

孟子曰く、口の味に於けるや、目の色に於けるや、耳の声に於けるや、鼻の臭に於けるや、四肢の安佚に於けるや、性なり。命あり、君子は性と謂わざるなり。

(尽心下篇)

という一文からみると、一見して明らかなように、この口、目、鼻、四肢の機能(はたらき)は、上文でいう「耳目の官」にあたる。それは所与であるから一応は「性」と看做することができる。そこで、いまこの「耳目の官」を狭義の性⁽²⁾としておこう。そうすると、趙岐がこの箇所を、「これ皆人性の欲する所なり」と注しているように、孟子においても、「性」(広義の性=心の官と耳目の官と四端とを包摂したもの)には「欲」が含まれるとされていることになる。このことだけを捉えるならば、かかる「性」は、告子が、「生、これを性と謂う」といい、あるいは「食色は性なり」(告子上篇)とっている内容とも意味領域において差異はないといえる。しかし、孟子の論理はなお続いて、耳目等の欲望が満足されるかどうかは「命」の要素があるからわからない、そこで君子は「耳目の官」つまりここでいう狭義の性を「性」とはいわない(これを排除する)という。この「命」についてはあとであらためて論じるが、すでに先学によって論じられたことでもあり、あらかじめいえば、「これを致すことなくして至るものは、命なり」(万章上篇)とあるように、人間の意志とは関わりなく外からやってくるもの、つまり偶然的・運命的なものである。したがって、君子の性とすると、換言すれば、人が性とすべきは何かといえば、広義の性から感覚にかかる狭義の性を捨象した残りの部分、すなわち所与として人間に具わっている一切のものから感覚的欲望を除いた、道徳にかかる狭義の性というべき「心の官」と四端である。かくて、孟子は、この「心の官」と四端とを具備した「性」を構想することによって性善を説いたものである。

2、善

これまでの所論においては、まだ善とは何かが規定されていないので、性善の説明とし

てはなお不十分であろう。善の問題については、これを「心の官」と四端との関連からさらに考究しなくてはならない。この「心の官」つまり、心の機能～はたらきは、さきに述べたとおり「思」（おもう）ということであるとされる。端的に言えば、それは思惟の能力である。では思惟する対象は何かというと、それは当然四端でなくてはならない。四端に即してみても、「およそ我れに四端ある者は、みな拡めてこれを充すことを知る」（公孫丑上篇）とあるように、誰にでも四端が具わっている以上、それを拡充することは、やはり誰もが知っているという謂のことがいわれ、四端の拡充に与る能力が心であるとされているのである。告子上・下篇では、かかる心が「本心」、「良心」、「仁義の心」と表現されている。心には、四端を直覚し実行に移す能力としての良知・良能が含まれるというものである。このことは、

孟子曰く、人の学ばずして能くする所のものは、その良能なり、慮らずして知るところのものは、その良知なり。孩提の童も、その親を愛することを知らざる無し。その長ずるに及びては、その兄を敬するを知らざる無し。親を親しむは仁なり。長を敬するは義なり。他無し。これを天下に達するなり。 （尽心上篇）

とあることによって知られる。ここで趙岐は、「学ばずして能くす、性の自ずから能くする所、良きこと甚しきなり。これ人の能くする所の甚しきなり。知もまた猶おかくのごとく能くするなり」と注している。良知・良能の意味はここからいっそう明らかであろう。これを要するに、良知・良能とは後天的な修得によらないで、それができ、また知るといふ、そうしたすぐれたはたらきであるとされる。かかる意味をより厳密に言えば、孟子の論理においては、良知・良能の四端に対する関係はまったく無媒介的であり、したがって、良知・良能は、自己目的的に四端の拡充へと向かい、それを完成するはたらきであると理解される。

いまこのことを、いわば「善性」から排除された狭義の性（「耳目の官」）と比較することによって、「善」の意味がようやく明確になるであろう。つまり、「耳目の官」すなわち感覚作用は、「思う」というはたらきがないことをもって外物に蔽われるとされた。ここでいう「物」については趙岐が「物は事なり」と注しているように、外的世界の存在一般と解釈してよいであろう。したがって、このいい方をもってすれば、人間の感覚作用は外在的事象のなかに取り込まれ、その誘引によってのみ作用する他律的なものであるといえる。しかも、孟子の論理においては、しばしば「不善」ということがこの「耳目の官」に相即して説かれていることを勘案すれば、「不善」とは「他律」という意味である。こ

れを翻していえば、「善」とは「自律」という謂であると理解される⁽³⁾。そのことは以下の一段からも明瞭に看取されるであろう。

孟子曰く、人の身におけるや、愛する所を兼ぬ。愛する所を兼ぬれば、則ち養う所を兼ぬ。尺寸の膚も愛せざること無ければ、則ち尺寸の膚も養わざること無きなり。その善不善を考うる所以のものは、豈に他有らんや。己に於いてこれを取るのみ。体、貴賤あり、小大あり。小を以って大を害すること無く、賤を以って貴を害すること無かれ。その小を養うものは小人たり。その大を養うものは大人たり。（告子上篇）

すなわち、孟子は、<人は自分の身体についてはどの部分でも愛し、養おうとする。その方法に善不善があり、その善不善はみずから反省して得られる>という。そして、いうところの善と不善とは、それぞれ身体の貴とすべきと、賤とすべき部分に対応しており、さらには「大」と「小」の概念につながるのである。また、ここでいわれている「大」、「小」は釋説するまでもなく、すでに述べたように「心の官」、「耳目の官」であるから、「小」が「大」を損なわないようにするということは、要するに、心のはたらき（良知・良能）が、感覚に生じる欲望に揺動覆蓋されないことである。心のはたらきは、本質的に外在的事象に左右されず自己目的的に四端を拡充しうるものであり、そうした道徳それ自体を自己目的とし、自律的に遂行するということが、孟子のいう善の本質的意味である。

かくて、孟子は人間存在の道徳的行為にかかる主体性を論理的に説明したのである。これとは対蹠的に、外在的事象に誘発され、つねにその支配下であって、しかも欲望にかかる感覚的なはたらき（「耳目の官」）は全く他律的なものとされ、したがってそれ自体において反省的に捨象されるべきもの、つまり不善と看做されているのである。ここにおいて、「寡欲」（尽心下篇）、「浩然の気を養う」（公孫丑上篇）といった消極と積極の両方面にわたる方法を通じて、また異説に惑わされることなく、ついには「不動心」（同前）に至らねばならないとする。このことは、修養論にすでに入り込んだことになるが、「学問の道は他無し、その放心を求めるのみ」（告子上篇）といい、学問の目的が「心」を取り戻すことであるとされ、それが修養論のなかに位置づけられるいることとも通じている。これを孔子思想に比較してみたところ、「学」の重要性の占める比重が軽減されているかにみえる。とまれ、いずれにしてもそうした修養ないし自己鍛錬を前提としたうえで、「心の官」は「耳目の官」を超えて機能しうるというのが孟子の主張であった。

こうした諸々の点を踏まえるならば、浩生不害という人物に「善」とは何かを問われて、
欲すべき、これを善という。（尽心下篇）

と応えた孟子のことばも理解されてくる。この場合の「欲」はいうまでもなく欲望ではない。趙注は、「己の欲する所、すなわちこれを人に欲せ使むるは、これ善人為り。己の欲せざる所、人に施すこと勿れ。」といい、この点を『論語』の「忠恕」をもって解している。焦循は、こうした「忠恕一貫」によって説いた趙岐の解釈はまだ不十分であるという。かれは、『呂氏春秋』長攻篇に、「代を善（この）む所以は、すなわち万故あり」とあるのに、後漢の高誘が「善は好なり。代を好む所以は一事に非ず」と注していることと、『中論』夭寿篇に、『孟子』の「生は我が欲する所なり、義もまた我が欲する所なり」（告子上篇）を引いて「欲」を「好」に作ることを指摘し、この上文にいうところの「欲」は「好」と訓むべきことを主張している⁴⁾。確かに、「欲」を「好」とみた方が善を予想するところの意志的な意味ということはより明確になるであろう。あるいは、ごく単純に考えてみても、「それ天は未だ天下を平治するを欲せざるなり」（公孫丑下篇）ということばにみられる「欲」なども「好」とおき換えられうる。おそらく焦循の見解は正鵠を得ているであろう。

また、ここで重要なのが「欲すべし」という場合の「可」である。一般的にいて、それは「すべし」という当為と、「できる」という可能の意味を含むものである。当為としては「耳目の官」を克倒した「ほつする」であり、可能としては「心の官」を予想しての「できる」である。このことから、外的事象に支配される他律的な感覚作用を排除して、自己目的的に「四端」の拡充に向かう精神作用の自律性が、孟子のいう善であることは明らかである。

以上を要するに、性がその内に「耳目の官」（感覚作用）を包摂するものとしながら、孟子が性を善と断じたのは、「四端」および良知・良能を兼ね備えた「心の官」（精神作用）を捉えてのことであった。このことは思惟作用がないことによって外物の刺激に支配される「耳目の官」に対して、修養を前提としつつ、能動的思惟の作用を有する「心の官」の優位を認めたことにほかならない。孟子のいう性善説の意義はここにあったといえる。

しかも、この良知・良能による四端の拡充ということについて、孟子はこれを本質的には統一あるものと看做していたようである。すなわち、

孟子曰く、仁の実は、親に事えることこれなり、義の実は、兄に従うことこれなり、
智の実は、この二者を知って去らざることこれなり、礼の実は、この二者を節分することこれなり。
（離婁上篇）

という。このように孟子は、仁義の根本を親・兄に事えること—この仁義は、孔子の孝悌

～仁にあたることは自明である—としたうえで、智は仁義を知って去らないこと、礼については仁義を節文する（ととのえかざる）ことと規定した。これを敷衍的に解釈すれば、仁義の心が良知・良能によって自己目的的に拡充される過程において恭敬（辞讓）の心、すなわち礼の心とおのずから統合され、そこに人としてのあるべきありかた（君子の道）が具現されるというものである。孟子はいう。

苟しくも能くこれを充せば、以って四海を保んずるに足るも、苟しくもこれを充さざれば、以って父母に事うるに足らず。 （公孫丑上篇）

すなわち、＜四端を拡充していったならば、仁義礼智の徳は行われて一道があるということ、孔子の所説に同じ—、天下四海さえ保つに十分であるが、これを拡充せずに放っておくならば、父母のような身近な者に接することさえ実はおぼつかない＞というものである。さらには、孔子と同様に、孟子においても、四徳の実現つまり道の実践は身近なところから遠くへ及ぼすべきことが高調されている。

道は爾きに在り、而もこれを遠きに求む。事は易きに在り、而もこれを難きに求む。

人人その親を親とし、その長を長として、天下平かなり。 （離婁上篇）

堯舜の道も孝弟のみ。子、堯の服を服し、堯の言を誦し、堯の行いを行えば、これ堯のみ。桀の服を服し、桀の言を誦し、桀の行いを行えば、これ桀のみ。（告子下篇）

すなわち、孟子もまた孔子の理想とした周代礼楽制度の理想的復興を志向したことは、冒頭で指摘したとおりである。これらの引用文からも、そのことは容易に看取される。人倫規範の和譜的実現は礼楽制度の理想的再現に依拠しなければならない、という理念は孔子の継承者を自認する孟子においても同じであった。いたずらに分不相応で高遠な目標に邁進しようとすることは、人倫共同体の全体的調和にとってはかえって有害である。当然なすべきことを、それぞれがしていればそれでよいという主張が言外にある。そこで、堯舜をもち出して、堯舜の道も孝弟にあることを唱道し、堯舜も家にあつては親に孝、目上には弟を尽くすのみで、その道を広めていっただけであるという。換言すれば、王道はまた孝弟～仁義の実現にすぎないということであり、このようにして、孟子は王道政治を力強く主張したのである。

吾が老を老として以って人の老に及ぼし、吾が幼を幼として以って人の幼に及ぼせば、天下は掌（たなごころ）に運らすべし。 （梁恵王上篇）

仁政を行いて王たれば、これを能く禦むる無きなり。 （公孫丑上篇）

忍びざるの心を以って、忍びざるの政を行えば、天下を治めること、これを掌上に運

らすがごとし。

(同上)

孟子のいう王道とはいうまでもなく仁政である。したがって、それは、主張するところの性善説に立脚しているものと解釈されてよいであろうから、政治論でありながら、それは同時に王に向けられた修養を含む道德論である。前章でふれたように、そこには「不仁にして国を得る者はあっても天下を得た者はいまだかつてない」(尽心下篇)という意味が包摂されている。すれば、王が王道を践むこともまた王としての任に適うことであり、王たる者に課せられた義務である。原富男氏は「政治教育には、仁義が実践されれば、それでいい、仁義が実践されていさえすれば、人倫のもとが立って、天下は平和に治まる、…親子の關係に仁を、君臣の關係に義を、あてて、おやこ、夫婦、きょうだい、君臣、朋友いつつの人倫をおおっているのである」⁽⁵⁾と述べている。かかる思想を非現実的というのは容易であるが、孟子がそうした理想に邁進したことは事実であり、またかれのそうした主張と行動とはその性善説からくる帰結であったといわねばならない。

注

(一)「これ天の我れに与うる所…」の原文には、「此天之所与」とある。阮元の校勘記には岳本、孔本、韓本には「比」につくるといふ。旧本には「此」が「比」になっており、趙岐も「比方」と解しているものの、今本は「此」である。朱子はいずれが是かは未詳としつつ、意味としては「此」がまさるといふ。朱子に従って「これ」と訓み心や耳目を指すと解釈した。

(二)穴沢辰雄『中国古代思想論考』「孟子性善説の本義」(汲古書院、昭和五七年)には、「広義の性」を「一般的に先天性を意味」するもの、「狭義の性」を「本性、本分」「人格性あるいは道德性」と使い分けている(九三頁)。しかし、この定義も曖昧さが残る。内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』は、「広義の性」を告子の「生之謂性」と同義とみて、「狭義の性」を「心の官」とみる(三〇～三一頁)。広義の場合には本論と同じであるが、しかし、「狭義の性」といういい方をすれば、「耳目の官」もまた「狭義の性」といえるわけで、厳密には狭義には二種類あるといわなければならない。また四端も、氏のいう「狭義の性」に当然含めなくてはならないはずであるから、「狭義の性」が「心の官」であるといういい方はやや厳密を欠くであろう。

(三)穴沢氏は、前掲書のなかで、すでに善・不善を他律・自律と解釈している。本章の

執筆に際しては、氏の所論から多くの示唆を得た。自律と他律をめぐる解釈については、本論は同氏の見解に同意するものであるが、しかし細論においては首肯できない点もある。

(四)『孟子正義』(中華書局刊行本)には、「趙氏以己所不欲勿施於人為可欲、按此忠恕一貫之学、不僅於善也、呂氏春秋長攻篇、所以善代者乃万故、高誘注云、善、好也、所好於代者非一事、中論夭寿篇引孟子、生我所欲也、義亦我所欲也、欲作好、好善亦為善、善可欲、即可好、其人善則可好、猶其人不善則可惡、其人可惡、即為惡人、其人可好、自為善人也」とある。『呂氏春秋』の一文は、晋の大夫である趙無恤(襄子)に関するもので、かれが代国を好んだのにはいろいろとわけがあったという論旨である。なお、ここでの解釈においては陳奇猷『呂氏春秋校釈』(学林出版社、一九八四年)を参照した。

(五)『現代語訳 孟子』(春秋社、昭和四七年)七頁。氏はまた、孟子が治者に求めるその実践の要領を消極・積極のふたつの側面から以下のように纏めている。消極：不嗜殺人、非仁無為、取民有制、矜恤窮民、積極：以仁存心、推恩愛人、与民同樂、以仁導民(七～一一頁)。ところで、かかる王道思想については渡辺卓氏の鋭い指摘がある。氏は『古代中国思想の研究』(創文社、昭和四八年)において、「孟子は当代盛行の『客』の風潮に乗じて巧みにその王道論をくみため『客』としての高い位置を要求するために王道講説者としての矜持を理論づけたのである」(三六三頁、三八九頁)という。この問題に言及することは本論の主題を逸脱するので詳しくふれないが、指摘の内容は、確かに儒家の政治論に関わる重要な問題であると思われる。ただし、王道思想についてはそれをみる視点によって意味も異なって理解されるということがあろう。本論では人間主体に焦点をあてて性善説からこれを捉えたものであるが、それを性善説からある程度独立させて政治論としてみた場合には氏の解釈も十分に首肯されるであろう。

第二節、天論

1、天

孟子のいう「天」は、すでにふれたように性善説の論理的根拠を明らかにするうえで重要な概念である。同時に、それは次章で述べようとする孟子思想を批判的に継承した荀子思想との関連においても大切なところである。

前節で指摘したように、孟子は「性」を天の所産と規定した。そこで、かかる思惟の思

想的意義を明確に把握するためには、尽心上篇に開陳されている「心・性・天」一貫の論理について、ここで詳しく考察してみる必要があると思われる。

孟子曰く、その心を尽くすものは、その性を知るなり。その性を知れば、則ち天を知る。その心を存し、その性を養うは、天に事うる所以なり。

いま、これを前節との関連から解釈すれば、孟子は人の性に道徳的要素（四端）とともに善への志向性を本質とする思惟作用（良知・良能）を認め、これらを天の所産と看做し、ここにいう心一性一天の一貫せる論理体系を組織したものであった。まず、ここでいう「尽」については、これを趙注に徴することができよう。かれは、「性に仁義礼智の端有り、心以ってこれを制す。これ心は正しきが為めに、人能くその心を尽極す」とあるように、この「尽」を「きわめつくす」と解している。また上文の意味もその注の主意にほぼ示されている。これを前節のことばを補っていい換えれば、「心を尽くす」という謂は、四端の拡充を「きわめる」ことである。そうすると、ここで孟子がいわんとするところは、<四端を拡充する者には、天与の性が善であることがわかる。それが自己に内在する性＝天をわかるということである。かくて、良知・良能を有する心を失わないこと、（すなわち）善性を守ることが天に従うということである。>ということになる。ここで注意を要するのは、天が心・性の根拠として設定されていること、しかもそれが内省的探求を通じて到達しうるものとされること、天と性とは同視されていること、—これらの点である。こうした事柄は、明らかに天の理法性を物語るものと一応は解釈される。孟子は、

詩に曰く、天の蒸民を生ずる、物有れば則有り、民の秉夷、この懿徳を好む。孔子曰く、この詩を為る者は、それ道を知るか。故に物有れば必ず則有り。民の秉夷や、故にこの懿徳を好む。

（告子上篇）

といている。この「詩」は今本の『詩経』大雅・蒸民の篇にみえる。この場合の「則」とは諸注が一致しているように「法則」である。また趙岐、朱子の注は、「夷」を「常」、「懿」を「美」とみる。そうすると、この詩の一文の謂は<天は万民を生ずるにあたって、物あれば必ずそこに法則あるようにした。民はこの常性に従いこの美徳を好む>というものであろう。—孔子のことばから以下の部分は、万人が固有する性善という自説の主張を強固にするためのいい換えにすぎないであろう。—

ところで、孟子のいう天が、基本的に理法を意味することは認めて差し支えないとしても、その理法とはいったいどのような性格のものかという問題については、なお考慮の余地があるであろう。つまり、この理法性ということ従来の研究は外的自然と直結して自

然の理法と捉えているようであるが、はたしてそういい切ってよいかは問題である。たとえば、侯外盧氏が指摘するように⁽¹⁾、万章上篇には、「天は言わず、行と事とを以ってこれに示すのみ」といい、ものいわざる天が孟子の口を通して語られている。確かに、『孟子』の全編を通じて明確に有意志的天の風貌を伝えるような記述はない。が、かといって直ちに自然界の理法と断定できるような直截な論調もみあたらない。侯氏が指摘する「天」は、いわば「自然の天」とは看做されても、それが直ちに自然の理法と同義であるという根拠にはならないと思われる。『孟子』における「天」の術語のなかで、明らかに「自然」を意味すると確認できるのは、上記の事例を除けば、

天、油然として雲を作し、配然として雨を下せば、則ち苗は勃然としてこれに興きん。
それかくの如きなれば、孰か能くこれを禦めん。 (梁恵王上篇)

天の高きや、星の遠きや、苟しくもその故を求むれば、千歳の日至も、坐して致す可
きなり。 (離婁下篇)

といったところにすぎないであろう。前者の例文における「天」は自然現象を意味している。また後者のそれは蒼空である。後者の用例で注目されるのはそれが、日至つまり冬至と夏至といった「暦」との関連で語られていることであり、ここに、孟子において、自然の運行の規則性が自覚されていたと思われる資料が見出されるのである。しかし、同時に問題とすべきは、こうした自然の規則性が明確に論理として展開されていないことであり、また人間の営為との関係がなお不明瞭なことである。確かに、前者は王道政治、後者は人間の本性との関わりから論及されたものであるが、孟子はあくまでこれらを比喩として用いているにすぎない。したがって、後に詳しく述べるが、孟子は「天」そのものを対象化して語ってはいないと考えられる。そして、何よりもこうした自然の天が語られるのは、『孟子』においては例外的なことであった。

そこで議論をもとに戻して、心一性一天の論理における「天」についてさらに分析してみよう。このなかで、すでに自明なのは「心」の概念である。それは、「心の官」と四端とを合わせた道德性を担いうる存在であり、人間が道德的行為をなしうるその根拠であり当体というべきものであった。ではこの場合の「性」とは何であろうか。右の論旨からいうならば、この「性」は狭義の性であり、「心の官」と四端とを含む善性（道德的本性）であるとみて異論はないであろう。したがって、この論理においては、その善性の根拠が天つまり理法ということになる。いま、これを逆に辿れば、この論理は、天という理法の人間主体における存在相が善性であり、そこには「心の官」と四端とが包摂される、とい

う構造をなすものであることが理解される。と同時に、こののところにいま指摘した問題の本質も潜んでいる。すなわち、「性」には広義と狭義とが分けられることは前節で論じたとおりであり、道徳的行為にかかる「性」つまり道徳的本性から捨象された「耳目の官」（および「形色」）については、この論理のなかに包摂されていないことが看過されてならないであろう。あえていうまでもなく、さきの善性一天という論理とは別に、「耳目の官」一天という論理的連関が存在するのである。再説すれば、「耳目の官」も「性」に含まれる、しかしそれには「命」の要素もあり外物に支配されるから君子はこれを「性」とはいわない、というのが孟子の主張であった。ここで注目されるのは、「耳目の官」一天という論理から導かれる天の性格は、理法であるというよりは、むしろ外在的で運命的なものともみられることである。馮友蘭氏はこのことを捉えて、孟子のいう「天」は「命運の天」であるとまでいっている¹²¹。このようにみても、尽心上篇に展開された孟子の言辭は、天の性格の一半を闡明したにすぎないことが理解されるのである。

2、命

このことをより闡明する關鍵は、「性」と「命」の関係にあることはすでに知られよう。「性」については従来述べてきたところから、それが明らかになったと思われるので、ここでは「命」についてさらに検討してみたい。すでに引用したところでもあるが、以下の例文から「命」の性格が明らかにされるであろう。

その子の賢不肖なる、みな天なり。人の能く為すところに非ざるなり。これを為すことなくして為るものは、天なり。これを致すことなくして至るものは、命なり。

（万章上篇）

すでに自明のように、この一文は、＜賢と不肖とは人為の及ぶところではない、それが天（の仕業）というものである。人為を超えて、人のうえにはたらくものが天（の仕業）であり、人為とは関わりなく外からやってくるもの、それが命である＞と解釈される。さらに、孟子は、

孔子曰く、命有り。孔子は進むに礼を以ってし、退くに義を以ってす。これを得ると得ざるとは、命有りと曰う。

（万章上篇）

という。「これを得る」といっているのは、この場合には卿の位を得ることである。これは、＜礼義を尽くすといった人為にかかる営みと、その結果として生起するところの、位

を得るか否かといった人為の帰結とは別ものである>という意味である。その結果が実現目的なのではなく、礼の実践そのものが目的とされねばならないというのが、いわんとする意味である。ここにおいても、明らかに人為を超えた「命」というものが孟子によって意識されていたことを窺うに足る根拠がある。また、

君子、法を行いて以って命を俟つのみ。 (尽心下篇)

ともある。ここでいう「法」は趙岐によれば「法度」である。それは、礼にかかる行為の儀則であり、端的には人の道と解釈してもよいであろう。朱子はこの一文に注して、「法は、天理の当に然るべき者なり。君子これを行い、而うして吉凶禍福は、計らざる所有り」とする。朱子の注においては、天道と人道の一貫という主張からくる「天理」という概念が強調されているが、この点を留保すればその大意は首肯されてよいであろう。

これを要するに、孟子における「命」とは人間存在に外在し、これを制約し限界を与えるものとして思議されていたのである。いい換えれば、それは天によって齎される運命という謂である。ここに、性と命との関連から天の性格を把握する手がかりがあるが、このことは後述する。

さて、以上の論述を踏まえながら、「性」と「命」の概念をさらに厳密にしてみよう。そこで取り上げたいのが、孟子が「耳目の官」を論じた前引の部分である。いま、その全文をここにあらためて引用してみたい。

孟子曰く、口の味に於けるや、目の色に於けるや、耳の声に於けるや、鼻の臭に於けるや、四肢の安佚に於けるや、性なり。命有り、君子は性と謂わざるなり。仁の父子に於けるや、礼の賓主に於けるや、智の賢者に於けるや、聖人の天道に於けるや、命なり。性有り、君子は命と謂わざるなり。 (尽心下篇)

この前半部はすでに解釈してきたところであるが、「命」の概念に注意しながら繰り返すと以下のようなになる。耳目の感覚作用は、天によって賦与された感覚的本性～性として人に具わっている。しかし、それが結果的に充足を得るか否かは、やはり天の範疇にある命に左右される。人間主体からみれば他律に委ねられるべき感覚的本性は、君子は性とはいわない、つまり人はこれを性とすべきではない。後半の部分はいろいろと議論のあるところであるが、前半の論理との相関において趣旨を把握するのがもっとも素直であろう。仁礼智の徳および聖人が、それぞれ父子・賓主・賢者および天道との関係のなかで、十分に発現しあるいは充足を得ているかは、命（運命、偶然）によって左右される。しかしそれらは心の精神作用（良知・良能）によって四端を拡充するという道徳的本性～性にかかる

営為のなかで発現され充足を得るべき～できるものである。人間主体の自律的営為にかかる道徳的本性の発現ということ、君子は外在的・他律的である命とはいわない、つまり人はこれを運命だとすべきではない。後半は以上のように解される。一なお、補足すれば、ここでいう聖人と天道とがまったく同一の層位において語られていないという問題がある。徴すべき注釈はないが、思うに、それは孔子を聖人と見立てているからであろう。一

ここから明かなように、孟子においては、性と命とはともに天の範疇に属するものとして思議されており、一方は人の道徳的行為を可能にし、一方はその達成の可否を左右するという否定的な側面から述べられているのである。この天ないし天命からみたところの人間の主体的営為にかかる肯定と否定（積極と消極）の両面は、同時に孟子のいう天の性格の二面性を物語るものであろう。そうすると、この「天」の概念については、馮友蘭氏の所説を含めてあらためて問い直す必要がある。

その前に「命」の概念に関連してここで想起したいのは、孔子における「命」の両面性ということである。前章で論じたようにそれについては、「徳命」と「禄命」という規定がなされていた。また、そうした思惟の型が、古くは西周の天命思想にまで遡及できることも指摘したとおりである。それは、古代中国民族が固有する天命観の祖型ともいうべきものであろう。そして、西周の天命思想にみられた天命の二面性が孔子の「徳命」と「禄命」とに反映していることが確認された以上、その思想史の変遷（演変）からみれば、孟子もまたそうした観念を継承しているということになる。そこで注目したいのは、阮元の所論であり、孟子の「性」・「命」は孔子の説いた「命」を両節したものであると指摘したことである。阮元はそれを明言していないが、「徳命」が孟子のいう「性」～道徳的本性にあたり、「禄命」が「命」～感覚的本性にあたりと考えるならば、両者の関係はきわめて明瞭になってくる⁽³⁾。むしろこのようにみることによって、「性」、「命」の意義と、両者の連関とがはじめて理解されてくるのである。端的にいえば、両者はともに天から賦与されたものであるが、個々の人間存在に視点をおけば、「性」は天より与えられた積極的側面を意識した呼称であり、また「命」はその消極的側面を意識した呼称であるといえる⁽⁴⁾。こうした観点に立つならば、孔子が、「天は徳をわれに生せり」と説いたことと、孟子がみずから先覚者と位置づけたこととの間には、論理的に考えても、ある種の相関があるとみなくてはならない。というのも、孔子にとっては、天はあくまで自己自身に対峙するものであった。これとは対蹠的に、孟子は天を人間に内在する本性として、これを一般化して捉えたわけである。ここに、孟子の倫理教説がその体系のなかに道徳的本性＝

「天」の概念を措定できた理由があったとみてよいであろう。

3、天と人

孟子の「天」の概念には、道徳的本性と運命とにかかる両面が認められ、しかも、両者がともに天の属性と看做されるわけであるから、天が理法であるとしたならば、それらが如何なる論理によって統合されているかを解明する糸口も見出されうるはずである。さらにいえば、天が理法と解されうるならば、それ自体のうちに矛盾ないし分裂を包蔵しているということはあるまいであろう。

ここで孟子の説明をみていこう。尽心上篇の「尽其心者、知其性也」に続く一段の最後には、

妖寿弑わず、身を修めて以ってこれを俟つは、命を立つる所以なり。

とある。いうまでもなく、妖死・長寿は運命によるものであるから、これが人為によって随意に改変されるはずはない。孟子もやはりそれが不可能であるとみていた。そして、孟子の天命に対する態度は、ひたすら人為を尽くしてあとは、天命に委ねようというものであった。したがって、孔子におけると同様に、孟子においても人間存在の営為と天命との和解という問題は、あくまで人間主体（主観）において果たされねばならなかったわけである。これとまったく同一の思惟は、既出の、「君子、法を行いて以って命を俟つのみ」（尽心下篇）ということばのなかにもみえ、あるいは「その成功の若きは則ち天なり。君（滕文公）、彼を如何せんや。彊めて善を為さんのみ」（梁恵王下篇）といったことばにおいても認められる。さらに注目されるべきは、

その正を順受すべし、この故に命を知る者は、巖牆の下に立たず。その道を尽くして

死する者は、正命なり。桎梏して死する者は、正命に非ざるなり。（尽心上篇）

ということばである。ここでいう「命」の正不正ということは、「命」そのものについて語っているのではなく、それを受け取る側、つまり人間主体の対処の仕方を問題としたものである。いわんとするところは、<「死」という運命を迎える場合に道（仁義に適ったありかた）を尽くして、これを迎える者と、刑に処されるのとでは、命の受け取り方に相違がある>というものである。ここで気付かれるように、孟子の言辞においては有徳者が遭遇する悲哀といったものが全く感じられない程である。これは顔淵の死に臨んで孔子の慟哭した様子とは違った印象をわれわれに与えるであろう。

いま、孟子の教説のうえからこのことを説明しようとするれば、前節で述べた修養論を介在させて考えるべきであろう。すでに指摘したように修養論における到達点は「不動心」にあった。この不動心を志向する修養を前提として、道徳的本性（「心の官」「四端」）は感覺的本性（「耳目の官」）を克倒することが可能とされたのである。ということは、いま問題にしている「命」についても、これを道徳的行為にかかる「性」の問題とは分離して考えることができないということである。より勝義に言えば、「命」はあくまでも感覺的本性にかかるものであり、道徳的本性は外在的事象（命）に支配されないというのが孟子の論理であった。この論理からすれば、孟子における道徳的実践者という意味は、感覺的本性を克倒したところの道徳的本性を具えた人間主体を予想したものである。また、かかる主体は同時に、不動心を志向しこれを獲得した存在であることが想定されていると考えねばならない。したがって、道徳的行為（ないしその実践者）と「天命」すなわち運命との調和（和解）ということが、人間主体（主観）において果たされるという孟子の主張には、すでに論じてきたような、心一性一天の論理がその根底にあるといえるのである。そして、こうした論理は、一見したところ楽観的とも受け取れ、また思弁的で抽象的な思惟には違いないとしても、その論理自体はやはり性善説から導出されうるものである。

以上のような論理構造に基づいて、孟子の「天」は理法として規定されていたのである。すなわち、天と人の関係が、「性」（道徳的本性）を媒介として一貫する論理で結ばれているということは、そこに道徳的本性にかかる天道が思議され、そこから道徳法則の一環としての人道が導出されたということである。孟子における天道と人道との相関という論理の本質はここにあったのである。

そして、人道のもとにある仁義の徳は、天道のもとに一元的に収斂されて「誠」の一字で示される。すなわち、

この故に、誠は天の道なり、誠を思うは人の道なり。至誠にして動かさざるものは、未だこれあらざるなり。誠ならざれば未だよく動かすものあらざるなり。（離婁上篇）
万物皆我れに備わる。身に反りみて誠なる、楽これより大なるはなし。強恕して行ふ、仁を求むることこれより近きはなし。（尽心上篇）

とあるように、「誠」を本質とする天道の分化が、「仁義」—それは所徳を統一するものであった—を本質とする人道であるとされている。天道は理法の総体であり、万物を貫く（道徳）法則の端的な表現であるとするれば、人道はその人倫へと投影された姿であり、限定的な表現である。したがって、孟子においては、人道の実践は同時に人倫的道徳規範へ

の合一であることになり、「聖人は人倫の至り」（離婁上篇）とあるように、その到達の境位に理想的人格としての聖人を措定したのである。ということは、孟子の倫理教説からすれば、人倫共同体の根元的価値の所在は、かかる「聖人」の概念によって示されるのであり、それを保証する論理が前節で論じた性善説であった。

かくて、孟子は、人（心一性）一天の一貫する体系は、つまるところ性～道徳的本性＝天道を具有する人間主体（われ）に回帰するというのが「万物皆我れに備わる」ということの主旨であり、こうして道徳的实践者としての人間存在を措定し、そこに道徳法則を内在化させたのである。

注、

（一）『中国思想史』第一巻において、氏は、「天はすでに、一種の客観的理法である」（三九五頁）ことを断言している。

（二）『中国哲学史』一六一頁。

（三）既出、第二章第三節、注（一〇）を参照されたい。武内義雄氏は、おそらく阮元の所説を承けたものと想像されるが、性と命との関連から、つぎのように論じている。「孔子の天命は天から賦命されたものという意味で、主観的には吾々の人間の心の中に先天的に植えつけられた道徳心を意味するが、客観的には吾々の遭逢する運命をも意味する、孔子が『命を知らざれば以て君子たるなきなり』といわれた命は即ち前義に当るが、その意に叶わないとき嘆息して『命なるかな』といわれた場合の命は後の義に属する。然るに孟子は孔子の命を分って二つの概念に区分した、即ち其主観的な方面、人間の道徳心をあらわすには性という字を以て、其客観的な方面即ち運命の意を示すには命の字を以てした。」（六〇～六一頁）孔子のことばの引用に示されるように、氏はその前者を徳命、後者を禄命とみている。したがって、氏もまた徳命一性、禄命一命という論理型において孔子から孟子への論理的推移をみていたということである。

（四）原富男『現代語訳 孟子』一六～一七頁。

第三節 小結

孟子が、人倫の依って立つべき原理を内観に求め、人間存在にかかる一切を主観的側面

から規定して四端と心の官を導出して性善説を立て、またそこから一転して親から疏へ、近から遠へと及ぼすべきことを説いたことは、孔子を嚆矢とする対己から対他へという倫理教説の型を継承したものと見てよい。こうして、恩恵の心を押し広めていけば天下さえ安んじることができる（梁恵王上篇）、という王道思想の理想がここに掲げられたことは無論のこと、「天下の本は国にあり、国の本は家にあり、家の本は身にある」（離婁上篇）とある論理に属目すれば、個人倫理を社会倫理の基礎におくという考えかた、つまり「修己」の基礎のうえに「治人」を構築するという論理が、孟子によって明瞭に論理づけられたのである。したがって、孟子の論理は、その基本構造からみれば孔子によって開陳された対己から対他へという理論の型をそのまま踏襲したものにほかならない。しかし、孔子の礼論との第一の大きな違いは、繰り返すように、四端とともに善への志向性を本質とする思惟作用（良知良能）を有する性の構造を理論的に明らかにしたことである。さらにそのうえで、これを所与（天の所産）と看做し、ついには心一性一天の一貫せる一応の理論を組織し、天概念をその教説のうちに定位したのである。ここにおいて天が人間主体に内在する性の根拠として設定されるとともに、人間の道徳的行為を可能ならしめる根拠が論理としてはじめて明確にされたのである。この論理の型に注目すれば、孔子以来の「推己及人」の倫理教説の型はここにほぼ極まったのであり、それが古代儒家思想における人間観の展開における著しい進歩を示していることはいうまでもない。

ところで、孟子の倫理教説は後世に問題を残したことも多くの研究者によって指摘されている。いま、本論の主題である天命思想に即して中心となる問題の所在を明確にしておきたいと思う。まず指摘すべきは天の理法、つまり天道の概念はその内に外的自然の理法を含まない純粋な道徳法則を意味したということである。換言すれば、このことは、孟子のいう「天」の概念が外的自然をそのまま対象化したものではなく、したがって、その内には自然の理法が欠けていたか、ないしは閑却されていたことを含意する。島一氏は、一般に孟子は天人合一思想を唱道したとされるが、外的自然界と人間存在とは明確に区別されていることを指摘している⁽¹⁾。すなわち、

農時を違えずんば、穀、勝げて食らうべからず。…斧斤時を以って山林に入れば、材木、勝げて用うべからず。…鷄豚狗彘の畜、その時を奪う無くんば、七十の者によって肉を食らうべし。…人、死すれば、則ち我れに非ざるなり、歳なりと曰う。…王、歳を罪する無くんば、ここに天下の民至らん。 （梁恵王上篇）

というところに、それが顕著に示されているであろう。農、林、畜産の生業に従ってそれ

それぞれの時を違えないということ、このことは自然界における一定の秩序が孟子においても意識されていたことを意味している。そして、自然の生産と消費とはときに均衡を失うことは当然予想されることであるが、孟子の論理に従えば、それも王みずからの罪に帰されるべきで凶歳の罪ではないという。いい換えれば、人為は自然に左右されるべきではないとする主張がここにあったのである。このことは、「天時は地利に如かず、地利は人和に如かず」（公孫丑下篇）という謂にも示されている。

こうした点から敷衍して考えれば、道徳的理法としての天の概念が如何に形成されたかという問題についても、おおよその説明がつくであろう。すなわち、「孺子将入井」の一事を根拠に性に内在する四端を説明し、近親者への親愛の情から良知・良能を導出したことからすれば、道徳的本性を天の所産とやっている意味も、後天的な獲得形質でないというだけの意味にすぎないであろう。それは個々の人間にもともと普遍的に具わった性質として思議されたもので、そこからいわば個別者において普遍者を捉えたのが孟子の天人相関という主張であったと思われる。こうした理解に大過ないとすれば、この「天」は、人性を極め尽くしたぎりぎりのところに普遍性・一般性を認め、これを蒼空に向かって投影し、そこから人性の根拠たる「天」の存在をなかば要請として逆規定したものと考えられる。「誠は天道、誠を思うは人の道」といった、きわめて抽象的で主観的な内容が天道の本質とされていることも、ここから説明されてくるであろう。このことは従来ほとんど閑却されてきたところであるが、荀子の思想との比較においてとくに注意を要する点であると思われる。

また、かかる孟子の天道が、人性からの導出であるという見方は、「耳目の官」つまりここでいう感覚的本性と天道との関係からも裏付けられる。すでにふれたように、孟子のいう「耳目の官」は、やはり「天」の所産とされる以上、天道との間に何らかの論理的脈絡はありそうである。しかし、天道（理法としての天）と「耳目の官」（感覚作用）とのつながりは、孟子において結局は説明がなされていない。それを悪の起源に関する説明要素とみてもなお不十分であろう。いずれにしても、心一性一天の論理から「耳目の官」が排除されている。そのことは「天」から外的自然の要素が抜け落ちていることと相応するであろう。荀子において明らかにされるように、「耳目の官」、いい換えれば道徳的価値とは無関係に存在する人間の本性という側面は、外的自然との関係においてはじめてその存在根拠が説明されるからである。

このように、孟子の思想においては、その人間観において属目すべき展開があった反面、

自然観においてはとくに重要な発展はみられなかったと思われる。

注、

(一)「天人論における孔孟と荀の異同」(「文化」第四三巻第一・二号、昭和五四年)
二～四頁。

第四章、荀子の倫理思想

— 理法の性格とその成立根拠 —

荀子のもっとも古い伝記は、周知のように、『史記』孟子荀卿列伝である。そこにおいては荀子は趙の人であるとされているが、その生没年に関しては明確にされていないものの、少なくともそこにおいて明らかなことは、襄王の頃五十才にして齊に遊学し、楚の春申君の死後数万言の書を著して死に、そのまま蘭陵に葬られたということである。こうした事柄から推測し、さらに齊襄王の在位が前二八四年から前二六五年であることから、その末年頃に齊に赴いたとすると、荀子の生年は前三一五年あたりになる。また没年は、楚考烈王の死（前二三八年）のあと春申君が暗殺され、そのまま蘭陵に留まって書を著したとすれば、前二三八年からさらに引き下げられることになる。胡適氏は、荀子の没年を前二三〇年頃とみているし、また重沢俊郎氏の考証によれば、それが前二三五年のこととされている。もっとも重沢氏は荀子の生年を前三三九年と推定しているから、荀子は百才を越えて長寿をまっとうしたことになる⁽¹⁾。こうした諸説の真偽は、今日、無論確かめようもないが、荀子が戦国の末期に生存したことはほぼ確認される。そしてこの時期は、前二五六年⁽²⁾に秦昭王によって周が滅ぼされ、周王朝の残像までもが歴史の舞台からその姿を消し、西周の伝統をもっともよく保存したとされる魯国が前二四九年に楚考烈王によって滅亡した時代であった。前二四七年に秦王政が即位し、前二二一年の中国統一への階段がすでに決定的となりつつあった頃であり、したがってそれは、秦の郡県制による法家的支配が確立された時期でもあった。

また、いうまでもなく、現在までのところ、荀子の思想を知ることのできる資料は、『荀子』三二篇が存在するのみである。知られているように、現行本が定まったのは、唐の楊倞が、劉向の『孫卿新書』三二篇を二〇卷三二篇に改篇し、注釈を付したことに始まる。この『荀子』が一時の成立でないことは定説であるが、どの程度までを荀子その人の思想とみるかは、異説があつてまちまちである。とりあえず、本論では先学の研究を総合して、正名、解蔽、富国、天論、性悪、性論、礼論、の各篇を中心として、大略から堯問を除く、二六篇に荀子思想が伝来しているという見解に立つことにしたい。また、主要部分を構成する各篇と矛盾する箇所については採らないこととする⁽³⁾。

注、

(一)胡適『古代中国哲学史』(台湾商務印書館、一九一九年)(三)二五頁。重沢俊郎『周漢思想研究』に収める「荀況研究」四九～五五頁。

(二)これは『史記』「周本紀」、「六国年表」による。周の滅亡は「六国年表」では、前二五五年となっている。

(三)『中国古代哲学史』(三)二六頁、参照。いま、本論のおおよその基準としたところは、胡適氏を襲った楊^ウ鈞如『荀子研究』(台湾商務印書館、一九三一年)の考証に主として依拠したものである。補足すれば、楊氏は「孫卿子曰」とある箇所については、これを荀子の思想として採用すべきでないことも主張している(一二～三一頁)。なるほどそうともいえようが、『論語』における有若・曾子といった例もあるように、先後の論理関係、主要部分との関係といった留保はあるものの、これを一概には排除できないように思われる。これに続く金谷治「『荀子』の文献学的研究」(「日本学士院紀要」九卷一〇号、昭和二五年)は、文献研究として詳細な論及であるとともに、思想解釈にもふれている。本章の執筆にあたっては同論文から多くの示唆を得た。このほかで参照したものに、内山俊彦『荀子』(評論社、昭和五一年、五六～五八頁)といったところがある。なお引用文は楊注『荀子』(「四部備要」)に基づき、王先謙『荀子集解』、久保愛『荀子増注』(ともに「漢文体系」に収める)、梁啓雄『荀子簡釈』(中華書局刊行本)等の注釈を参照した。

第一節、礼論

荀子の倫理思想について論じようとするれば、やはりこれに先行する孔子・孟子のそれにふれておかねばならない。その孔子の倫理教説は、礼と仁とがその骨子であったが、その論理を支えるものとして、天と人という関係が大きなモチーフとしてあった。これを承けた孟子と荀子とが、他の諸子学各派との論争や時代の刺激に呼応してその論理に精緻を加えつつ、倫理教説のなかで天人関係を次第にその論理の表面に出してきた理由もこうしたところにあつたのである。

ところで、孟子における礼の内面化ということは、本質的には礼そのものを否定したといっても過言ではない。それは人倫を形体的名分においてみずに、むしろ内面的仁義において把握したところからくる帰結であつた⁽¹⁾。孟子は民族信仰としての天の觀念の本質を

人間の本性のなかに見出し、ここに礼を論理的に位置づけたのであった。礼は仁、義、智と同列に心の徳とされ、それが拡充され行為に押し出されるところに実践があるということになり、結果的には、礼そのものが修養論に入り込んでしまった。したがって、道徳的行為の可能性を天の概念によって基礎づけ、道徳的実践者たるべき人間主体を喚起した点では特筆すべき展開があったが、礼に限定していえばその本来的意義と実践力とを著しく減じたことは否めない。

かかる孟子の思想を批判的に摂取しながら、孔子の礼論にみられた形式重視の立場に回帰しつつ、また時代の刺激に呼応して礼の事実根拠へという探求のなかには、その新たな存在意義を模索したのが荀子であった。そこにはまた天ないし天命の思想との関連も見出されるのである。荀子の倫理思想を論述するにあたり、これを礼論と天論とに大別して考究してみたいと思う。そこでまず重要なことは、荀子の礼は、その根底にある自然観から導出されているということである。そこで、あらかじめ荀子の自然観を確認しておきたい。

1、自然観

まず、前章で述べた、孟子の心一性一天の論理を想起してみよう。この天人一貫と呼ばれる論理が感覚的本性（「耳目の官」）を捨象するところに成立したものであることは論述したとおりである。またこのことと相表裏して、この「天」が外在的自然をその内包から排除したものであること、したがってそれは、人の道徳的本性を抽象化・一般化し、これを蒼空に向かって投影することによって、かえってその論理的根拠として措定されていることを指摘した。かかる論旨は孟子のいう天を荀子のそれと比較してみたとき、よりいっそう明解になるであろう。また、こうした観点に立脚するならば、荀子の倫理思想、とりわけその天人観にみられるきわめて特徴ある思惟が、その自然観に由来するものであったこともおのずから理解されよう。

では、荀子において自然の構造はどのように解釈されていたのであろうか。つぎのことばは、この問題について検討するうえでもっとも重要な手がかりとなる。

列星随旋し、日月遯昭し、四時代御し、陰陽大化し、風雨博施す。万物各々その和を得てもって生じ、各々その養を得て以って成る。その事を見さずしてその功を見ず。それ是を神と謂う。皆その成る所以を知るも、その無形を知るなし。それこれを天功という。

（天論篇）

すなわち、< 星星のめぐること、日月のかわるがわる照らすこと、四季の交代、陰陽の変化、風雨の広くいきわたること、これらの調和を得て万物は生まれ涵養を得て成長する > という。ここに「陰陽」とみえているが、『荀子』において陰陽論は論理としてすでに現れていると考えてよいであろう。ただし、その内容については、『易伝』に至って闡明されるであろう。ここではとりあえず陰陽二氣と解釈しておきたい。この一文にいわれていることは、富国篇に「かの天地は万物を生ず、陰陽接して変化起こる」とあることと、意味内容からいえばまったく同様の趣旨を開陳していることが知られる。そこで、富国篇の一文を補いながら解釈すると、この文章は、< 天地～天の生成は、はたらきそのものは現さないが、万物の成育の結果には歴然と現れている。この正体のはっきりしない造化の妙が「神」である。誰しも万物の成育の原因がこの造化の妙にあることは理解できるが、かたちに現われないその正体はついに解らない。こうしたかたちにあらわれないもの、それがまさに天のはたらきである > というものである。この「神」は造化の妙であり、万物の自生・自化・自転の運動そのものを指すことばである。またそれが定形ないし原因をもたないことを意味することばが「天」である。それらはともに、自然現象とそれに相即する自然の生成・運動とを指示する概念であり、端的に両者をくくればこれを「自然」ということができる。しかもこの天～神は、「天行常あり」、「天に常道あり」（天論篇）とあるように、恒常性をもつものであるとされる。ここにおいて、郭沫若氏が炯眼にも指摘したように、『荀子』の「天」、「神」、「道」の三者を一体とみる見解は首肯されてよい⁽²⁾。より勝義にいうならば、前記の三者が指し示すところの当体は、万物の自生・自化・自転であり、それが定形、定体をもたないこと、つまり無形であることをそのまま実体に擬らえて「天」といい、運動（はたらき）に属目して「神」といい、はたらきに法則性を認めて「道」（天道）と称するというのが『荀子』にみえる自然観の構造である。

2、礼論

以上のような荀子の自然観を踏まえながら、つぎに、荀子の礼とは何かを明らかにすることにしたい。『荀子』礼論篇の冒頭には、礼の起源について以下のように説明されている。

礼は何に起こるや。曰く、人は生まれて欲有り。欲して得ざれば、求むるなきこと能わず。求めて度量分界なければ、争わざること能わず、争えば乱る、乱るれば窮す、

先王その乱を悪む。故に礼義を制して以ってこれを分かち、以って人の欲を養い、人の求めを給す。欲をして必ず物を窮めず、物必ず欲を屈せざらしめ、兩者相持して長ず。これ礼の起こるところなり。故に礼なるものは養なり。 (礼論篇)

この一段で荀子のいわんとするところは、ふたつの要点に分けられる。(一)人間は誰しも生まれながらに欲望をもっており、欲望が遂げられないとどうしてもそれを追求しないわけにはいかない。誰もが欲望を追求してそこに規準・分限がなければ争いが起こり、社会秩序が混乱していきづまる。(二)そこで先王は社会的秩序の混乱をにくみ、礼義を設けて分を与えた。こうして欲望を養い求めを満たし、欲望が対象物の不足でいきづまったり対象物が欲望のために枯渇しないよう、欲望と対象物とがあいまって永続するようにした。ここに礼の制定を不可欠とする理由と、その存在意義があったというものである。

行論の都合上、この第二点目から論じていこう。さて、社会的秩序の混乱をにくんだ先王(聖人)が、礼義を設けて分限を与え、こうして人欲を養い、求めを満たし、人欲が対象物の不足でいきづまったり、対象物が人欲のために枯渇しないよう、人欲と対象物とが相俟って永続するようにしたという趣意によると、礼は人の欲を抑制するとともにこれを満たすものとされている。ここでいう「礼義」は、「義は礼に循う」(非相篇)とあるように、「礼」といい換えても問題なく、荀子の思想においては、義は礼に包摂されるとみてよいであろう¹²⁾。ここで注意したいことは、荀子が、共同体—荀子のことばでいえば「群」—を人間の生存にとって不可欠の要件とみたということである。このことは、荀子の礼論が共同体～社会を出発点としていることを示すと同時に、その礼が個別的規範としてではなく、本来的に社会的規範として思考されていることを示唆している。つぎの諸章をみてみよう。

力は牛にしかず、走ること馬にしかずして、牛馬用を為すは何ぞ。曰く、人は群し、彼は群する能わざればなり。人は何を以って能く群するか。曰く、分なり。分は何を以って能く行わるか。曰く、義あればなり。故に義を以って分かてば和す。和すれば一、一なれば多力なり。多力なれば彊し、彊ければ物に勝つ。…故に、人生は群無きこと能わず、群して分無ければ争う、争えば乱る、乱るれば離る。離るれば弱し、弱ければ物に勝つこと能わず。 (王制篇)

人の生は群する無き能わず。群して分無ければ争う。争えば乱る、乱るれば窮す。故に分無きは、人の大害なり、分有るは天下の本利なり。 (富国篇)

これらの主旨は一種の人間社会起源論ともいえる。荀子は群のない自然状態を想定し、放

っておけば自然条件の下で淘汰される定めにある人間存在にとって、群生活を必然的要件とみたわけである。ここから、その共同体は分によって営まれ、分を維持するのが義すなわち礼義である以上、礼は人間存在が「ある」というもっとも原初的な事実に基づいて、おのずからそれが要請されるという論理として構築されていることが理解される。ここでいう「分」とは、「礼なるものは、貴賤に等有り、長幼に差有り、貧富軽重にみな称有るものなり」（富国篇）とあるように、貴賤、長幼、貧富といった差等であり、いい換えれば位階的秩序である。「治」「乱」とは、礼の有無である（「礼義をこれ治と謂い、礼義に非ざるをこれ乱と謂う」不苟篇）。

そうすると、礼の秩序によって維持される群生活は、個人に対して制約を加えることは必至である。しかし、その制約・限定を去るよりは、無制約や無限定の方がより多大の損害を人のうえに及ぼすから、群秩序に適って他者との間に協調を求めることが、結果的には自己の欲望の満足を得る方途であり、互いの利益であるとされる。これだけから判断するところ、荀子の考え方ははなはだ功利的であるが、確かにそうした側面が荀子の思想のなかにあることは否定できないものの、あくまで儒家思想の立場に留まった荀子思想においては、こうした傾向を功利的とみるよりは、現実的と捉えるのがより妥当であろう。荀子は個々の存在をそれぞれの分に相応しいところで充足を齎す、そうした共同体規範が礼であると説いたのである。これを、利を説かなかった孔子や、利を否定した孟子に比してみると、あらためて儒者としてのその独自性に気づかれることはいうまでもない。ただし、『荀子』においても、義と利とが対立概念であることは、榮辱篇に、「義の在る所、…その利に傾かず」、「榮辱の大分、…義を先にして利を後にする者は榮え、利を先にして義を後にする者は辱めらる」とあることによって理解される。こうした点をも勘案すれば、右に述べられていた「本利」とは、その基底においてあくまで礼（義）を予想するものであったと考えられるのである。

ところで、その礼は利害関係のみを媒介として人々を共同体に閉じ込めているわけではないようである。そうした荀子の主張には、もともと自然界には生産と消費の均衡が保たれているという経済思想が反映している。たとえば、富国篇に、

国を足らしむ道は、用を節して民を裕かにし、善くその余を臧⁽⁴⁾す。用を節するに礼を以ってし、民を裕かにするに政を以ってす。それ民を裕かにす、故に余多し。民を裕かにすれば民は富む、民富めば田は肥にして以って易まる。田肥にして以って易まれば、出実⁽⁵⁾は百倍す。 (富国篇)

とあるのが、それであり、礼はまた生産と消費の準則でもあるとされる。かくて、節度ある経済行為が維持されるかぎり、礼は口福の充足をはじめ、さまざまな欲望を物心両面から満たすとされ⁽⁵⁾、こうした経済思想に立脚して、さきにあった「礼は養なり」の主張が述べられていることはいうまでもない。またここに、「国を足らしむ」とあるように、それ（礼）が国家秩序としての役割をも担うとされる。そのことをさらに明確にしているのが、「礼義は治の始めなり」（王制篇）、「国、礼なければ正しからず」（王覇篇）、「礼を隆び法を至せば、則ち国に常あり」（君道篇）といったことばである。あるいは、「程は物の准なり、礼は節の准なり、程以って数を立て礼以って倫を定む」（致士篇）⁽⁶⁾とあることなども勘案するならば、『荀子』における礼とは、共同体を成立させ運営させる原理であるといえる。

これを要するに、自然界における生産と消費の均衡が人間に群生活（社会生活）を本来的に保証するという視点から、そうした均衡を破壊せずに群生活を維持する原理が礼であるとされたのである。このことは、礼を区別と和諧の原理とみた伝統的立場を継承したものであるが、そこに経済理論の基礎を与えている点がきわめて特徴的である。そして、そうした経済思想は、さきに述べた荀子の自然観に由来していることはいうまでもないであろう。人間と外的自然との関係が、礼論のなかに明確に看取されるということは、従来の儒家思想には存在しなかった思惟である。この点は礼の成立根拠の問題と相俟って後にさらに考究してみるべき点である。

さらにまた、従来の儒家が家族関係を形成する基盤としての親愛のこころを人倫的関係の本質と規定し、家族の紐帯を社会関係の基本に据えたことを想起するとき、荀子が「群」すなわち共同体・社会を出発点としてかかる礼の意義を創出したこととの対照にもやはり大きな距離があるといわねばならない。荀子が法家寄りの儒者と呼ばれるのには、それ相応の理由があったことを示唆するものがある。したがって、『荀子』における礼がかかる意義をもつということは、それが従来の儒家思想にみられない程に法規範の性格に近接していたことを物語っている。後論のために、あらかじめ礼の道德規範としての性格について、これを確認しておかねばならないであろう。そこで注目されるのが、荀子の礼論において儒家的政治論の特色をもっともよく示すと思われる以下の諸章である。

礼は法の大分にして、類の綱紀なり。 （勸学篇）

乱君ありて乱国なく、治人ありて治法なし。…法は治の端なり、君子は法の原なり。
故に君子有れば、則ち法、省くと雖も、以って偏きに足る。君子無ければ、則ち法、

具わると雖も、先後の施を失い、事の変に應ずること能わずして、以って乱るるに足る。（君道篇）

荀子が刑罰を含む法律制度を重視したことは定説であるが、確かに王制篇では、法の比類適用といった内容にまで突っ込んだ論及がみられる。にもかかわらず、「礼」を法の上位においていることは前者の引用から明白である。ここでいう「類」は問題であるが、楊注に、「類とは礼法の無き所、類に触れて長ずるものを謂う。猶お律条の比附するがごとし」とあるように、約条・慣習といった意味に理解するのが妥当であろう。そうするとこの一文の主意は、法律・約条・慣習などの一切を「礼」に従属させるというものであるから、かかる「礼」が、法律等の上位概念であることは疑いないところである。しかも、後者との関連からみると、群秩序の維持にとっては、法は省くことができても礼は不可欠とされている以上、荀子の主張する礼治はやはり徳治であって、かれが徳治の理念に立っていることは間違いないことになる。このことは、「君子は徳を以ってし、小人は力を以ってす」（富国篇）とあるように、「君子」が道徳的な完成者として思考されている点からも裏付けられる。かかる主張は、従来の儒家思想と基本的に変わらないものである。ただし、君子（君主を理想化したものと解される）が法の制定者として明確に言及されていることからみても—これは、後に述べる「天人の分」と相俟って自然法の否定を含意している—、荀子が徳治主義に留まったとはいえ、現実の君権をかなり強く肯定した論理を展開したことも否定できない。

3、性悪説

以上のような所論を踏まえて、さきに指摘した第一の問題である人と礼との関連に言及していきたい。ここで考究されるべきは、倫理規範としての礼とそれを担うものとの関わりであり、荀子においてはそれが、いわゆる性悪説の問題に直結していたのである。まず、かの性悪篇の冒頭の一文から検討してみよう。

人の性は悪にして、その善なるものは偽なり。今、人の性は生まれながらにして利を好むこと有り。これに順う、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生まれながらにして、疾悪のこと有り。これに順う、故に残賊生じて忠信亡ぶ。生まれながらにして耳目の欲、声色を好むこと有り。これに順う、故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば、則ち人の性に従い、人の情に順えば、必ず争奪出で、犯文乱理に合いて暴に帰す。故に必ず將に

師法の化と礼義の道有り、然る後に辞讓に出で文理に合いて治に帰す。これを用ってこれを観る、然らば則ち人の性の悪なること明らかなり。その善なるものは偽なり。ここでは人の性が悪と断じられているかにみえるが、荀子のいう善悪が相対的なものであることはすでに多くの研究者が指摘したとおりである⁽⁷⁾。性の善悪という問題をひとまずおいておくと、ここで荀子が論じているような、いわゆる性悪説のいわんとするところは、「性」と「偽」とを峻別して、後者に善を配し、道徳的価値の根拠としての意義を付すことに主眼をおくものであったとみられる。また、この「性悪」ということばそのものは、孟子への反駁という意図が多分に含まれるとみられ、修辭的な誇張を伴うものでもあったろう。

そこで、以下の諸章から検討していこう。

①生の然る所以のもの、これを性と謂う。…事とせずして自然、これを性と謂う。

(正名篇)

②およそ性は天の就なり、学ぶべからず、事とするべからず。…学ぶべからず、事とすべからずして人に在るもの、これを性と謂う。

(性悪篇)

③性は本始材木なり。

(礼論篇)

④性は、天の就なり。情は性の質なり。欲は情の応なり。欲を以って得べしと為してこれを求む。情の必ずや免れざる所なり。

(正名篇)

すでに自明のように、荀子の定義によれば、性とは天の所産であり学習・努力によらない生まれたままの生地であり(①、②)、本始材木であるとされる(③)。ここでいう天の所産ということはすでに論じた自然観に即して理解される。楊注に、「性なるものは、天の自然に成る」とあるのが、それを明らかにしているように、性を天の所産とする意味は、性が自然(天)の一環として人に具わることを意味するのであり、ここから端的に言えば、性とは人の内的自然であるといつて差し支えない(④)。さらに第四の例文に注目してみると、その主意は、やはり楊注に、「情なるものは、性の質体、欲はまた情の感ずる所、人の必ずや欲有るを免れざる所以なり」とある謂に沿って理解されよう。此文の意味は、<人の性は自然の衝動としての喜怒哀楽の情を實質とし、その情が対象物に反応するところに欲が生じ、欲を追求するのは情の免れないところだ>というものであり、ここに荀子が欲望の成因を性に帰した理由があったことは明らかである。

では、荀子の性がどういった構成要素をもつのかがつぎに問題とされねばならないのであるが、とくに重要な点は、「性の質」とされる「情」と、それが外物に應じて欲を生じ

るといふことにある。

性の好・悪・喜・怒・哀・楽、これを情という。 (正名篇)

故に人の情、口、味を好んで、臭味これより美なるは無し。耳、声を好んで、声楽これより大なるは無し。目、色を好んで、文章繁を致し、婦女これより衆なるは無し。

形体佚を好んで、安重間静これより愉なるは無し。心、利を好んで、穀禄これより厚きは無し。 (王覇篇)

これによってみると、「情」の意味は喜怒哀楽の感情であり、それらが口耳目形体心とされている。正名篇ではこれらを五官一楊注は「五官は、耳目鼻口心なり」とするがこの差異は問題にならないと呼んでいるが、それは性に内在する感覚作用と看做されてよい。ところで注目されるのが、この「心」であり、

人、何を以って道を知る。曰く、心。心、何を以って知る。曰く、虚壹にして静。

(解蔽篇)

心は中虚に居り、以って五官を治む、それこれをこれ天君という。 (天論篇)

ここでいわれている「道」を礼義ないし仁義と看做すことは可能であり(注(三)参照)、さらにいえば荀子においては、端的にこれを「礼」といい換える。したがって、荀子が性を「五官」と「心」(「五官」の主宰としての狭義の意味)とに大別したことからすれば、荀子と孟子の間において性論の基本構造には大差はなく、荀子もまた「五官」を支配する「心」の機能を認めていたと考えねばならない⁽⁸⁾。ただし重要な問題は、「心」は「五官」ないしこれら二者にかかる感情や欲望を全く超えて機能しえないとされたところに、荀子の礼論が孟子のそれと大きく懸隔した理由があった。

すなわち、ここでいう「天君」とは「おのずからなる主宰」と解釈される。解蔽篇ではそれが、自禁、自使、自奪、自取、自行、自止、ということばで表現されている。楊注は、「この六つは、皆心のこれを然ら使しむるによる」という。そして、その「主宰」の意味は、孟子の性論において明らかにしたような、自己目的的に道德行為の実現に向かうありかたとは相違するということである。そのありかたは自律的ではあっても、あくまでそれ自体としてあるありかたである。そのはたらきは、無目的であり無規定であり、おのがままに動くというはたらきである。別なことばでいえば、「心」は一方で功利の側面をもち、他方では「五官」にはたらくという道德性の側面を、自己のおのずからなる機能として兼ね合わせているにすぎない。したがって、そのはたらき自体は、価値とは無関係にあり、功利といい道德といってもその境界は「心」そのものにおいてあるのではなく、結果とし

てそうなるまでにすぎないということであると解される¹⁹⁾。ところで、孟子の性論が感覚的本性—「耳目の官」すなわち荀子のいう「五官」—を捨象するところに成立したことは述べた。荀子は性そのものから道徳的原理を排除することで、人性と天とを整合的に結んだものである。ただし、それが荀子自身にとっては重視されなかったことは後述する。

かくて、荀子が性のままに無限に欲望を追求することは他者との間に争乱を招くとしたのもこの点に起因する。さらにいえば、荀子は「正理平治」と「偏險悖乱」をもって善悪を分かったわけで（性悪篇）、この善悪は明らかに社会的価値を問題としたものであった。この論理からすでに自明のように、価値は行為において生起するもので、それが性そのものとは本来的に無関係にあることは裏付けられうる。仮に性そのものが悪であるとするなら、善は偽つまり作為から生まれるとする根拠をどこに求めうるのかがあらためて問題となろう。事実、「性」には「五官」を節制する心の機能としての慮（思慮）や知があり、さらに慮・知を駆使する力としての能が具わるとされ（正名篇）、性を素材とし慮・知に従って能が動くところに偽（善）が成り立つという論理が看取されるのである。これを要するに、「心」は好利的傾向をもつ一方で、五官を制御し情欲を節制するという機能を有するというものであった。このように、荀子においても「性」が善的行為を担いうる能力を与えられていたことは明白である。かくて、人は自己の内に何らの道徳的価値（原理）をもたないが故に、且つ性に内在する道徳的要素（心）を前提として、礼の存在もその意義をもつとってよいであろう。

では、合礼的行為はいかにして可能であろうか。この問題を問うことは、荀子においては、人間の道徳的価値～善が如何にして創造されるかを問うことであり、また同時に人倫規範に合致した自己格率を如何にして確立するかを問うことでもある。荀子は性悪篇のなかで聖人が作礼をなした理由に範をとり、礼の実践のありかたを示して礼と性の関係をつぎのように位置づけた。すなわち、聖人作礼の所以は性を化して偽を起し、偽が起って礼を制作したことにあるといい、ここに化性一起偽一作礼の順序が示されている。この「偽」は作為であり、またその所産である。「化」は荀子の比喩によれば曲がった木を矯正するといったことであり、別なことばでいえば、教化・化育である。そして、礼が聖人の性から生じたのではなく偽から生じたことをきっぱりと区切って「性偽之分」を唱道した主意は、聖人も暴君、盗賊と同様にその性においては何等変わるところがなく、ただ性（情）のままに行動した者と礼を学び偽を積んだ者との差異として表れた結果だというものである。ここから、荀子は路をいく人の誰もが禹（聖人）になりうる本質を具有して

いるとして、あくまで後天的努力を強調した。そして、およそ価値的ものは無為（性）からではなく作為（偽）によって生じるという主張がここにあった。そうすると、この偽とは、自然の一貫としてある「性」を、実践のなかで化していくことであると解される。これを人間主体の立場におき換えてみると、「偽」とは、自然の一環として存在する「われ」の主体が生物としての原初的存在要件だけを満たす存在から、礼という客体に向かって自己を変革する運動であり、共同体目的（聖人）に向かってなる「われ」への移行であると解釈できる。端的に言えば、「性偽の分」とは、人間主体における存在と実践の分にほかならない。さらにここで、曾参その他が孝行者の名声を得たことを例を用いて示し、礼の修得にその理由を帰したことは、学礼を出発点として化性に至る修養の経路を示したものと理解できる。

以上の論理をより厳密にするために、諸篇より若干の引用文を補ってみよう。

- ①およそ人の善を為さんと欲するは、性の悪なるがためなり。それ薄きものは厚からんことを願ひ、悪きものは美ならんことを願ひ、狭きものは広からんことを願ひ、貧しきものは、富まんことを願ひ、賤しきものは、貴からんことを願ひ、苟しくも中に無きものは、必ず外に求む。…今、人の性固より礼義なし。故に彊めて学びてこれを有たんことを求むるなり。性は礼義を知らず。故に思慮してこれを知らんことを求むるなり。 (性悪篇)
- ②礼は人道の極なり。然り而うして礼に法らず礼に足らざるを無方の民と謂ひ、礼に法り礼に足るを有方の士と謂う。礼の中にして能く思索するを能慮と謂ひ、礼の中にして能く易わる勿きを能固と謂う。能慮能固、加えてこれを好むものは、これ聖人なり。故に天なるものは高きの極なり、地なるものは下きの極なり、無窮なるものは、広きの極なり、聖人なるものは道の極なり。故に学者は固より聖人たるを学ぶものにして、ただに無方の民たるを学ぶには非ざるなり。 (礼論篇)
- ③故に師法あるは、人の大宝なり。師法無きは、人の大殃なり。人、師法無ければ、則ち性を隆び、師法有れば、則ち積を隆ぶ。塗の人百姓、善を積みて、全く尽くす、これを聖人という。彼これを求めて而うして後にこれを得、これを為して而しうて後に成り、これを積みて而うして後に高く、これを尽くして而うして後に聖なり。故に聖人なるものは、人の積む所なり。…楚に居りては楚たり。越に居りては越たり。夏に居りては夏たり。これ天性に非ざるなり、積靡の然らしむる所なり。故に人、注錯を謹み、習俗を慎むことを知りて、大いに積靡すれば、則ち君子たり。 (儒効篇)

ここで、何故に聖人のみが礼によらずしてみずからの性を化しえたのかは不明である。聖人の存在が何らかの価値をすでに前提としているようにも思われるが、その詮索はいまは必要ではないであろう。むしろ重要なことは、聖人において出発点であった化性が、人間主体において目的に転化したことであり、孔子以来の伝統であった自己を起点として他者に及ぼすという倫理教説の型が、ここに転換したことの意義にあると思われる。この論理のなかで座視できない点は、人はその本性を一旦は悪としてみずから否定することによって善への意欲は堅固なものとなるとされていることにある。つまり、実践の出発点に自己否定⁽¹⁰⁾の契機があるということは、主体の己自身に対する関わり方が単に内省的であるということではなくして、そこには上に述べたように、あるべき存在と現実の存在との懸隔を意識するということが含意されているのである。ここに当為を根底として「ある」（性）から「なる」（偽）への実践の出発点がある（①）、したがって、心に具わる知慮の能力を発揮して群秩序としての礼に外れずにこれを固持するという営為は、没我的に群秩序としての礼を受け入れ、これに冥合することでは遂行しえない（②）、師法・礼教・習俗を導きとして、主体的・積極的に価値（偽）を生み出していくという営みのなかで、自己を変革（化）するところに、しかもその究極点に、理念的人格としての聖人の境位がある（③）、一というのが、荀子の礼論から読み取れる論理である。一見したところこの論理の型は、従来のそれと相違しないようであるが、その到達点は、実はあらかじめ出発点において措定されていた理念型であった。換言すれば、この論理は自己否定の契機にはじまり対他に向かい、対己を経てふたたび対他に回帰するというものである。視点を換えて、これを倫理教説の型としてみてみると、それは、ある存在としての人間主体は自己否定を契機として聖人を徴表とする礼へと向かい、さらに行為する主体に折れ返るという運動のなかでふたたび聖人＝礼に回帰する、という論理構造をもつものであることが理解される。かくて、この理論の型を孔孟のそれに比較して一見して知られるように、対他から対己へという論理のなかに道德規範、道德行為を位置づけているのである。すなわち、この論理の型からすれば、全体規範から個別規範は容易に導かれるとともに、全体規範の種類ないし拘束力の程度と相表裏して、個々の主体にとっては、主体性・自律性の幅がそれだけ狭められることになるのは必定である。

すでに指摘したように、孔子によって定立された修己治人の理念は、最終的に如何に治めるかを志向するものであった。孟子の倫理教説が修己を治人の基礎とする方向に押し進めて、その到達点を示すものであったことは述べたとおりである。これと対照すれば直ち

に気づかれるように、かかる論理は治人のなかに修己を包摂するという論理であり、孟子のそれと対をなす他の一方の到達点を示したものといっても過言ではないであろう。

かくて、荀子の道德規範は人倫の規範から自己の確立が導かれるという論理構造をもつものであったこと、群秩序（礼）に合致するという行為においてのみ、その行為が善とされること、この二点が明らかになったものと思われる。このことは共同体・社会的を出発点として思想を構築した荀子の立場においては当然予想された結論であるといえる。仮にこの「礼」を「法」に置き換えてみれば、この理論はそのまま法治思想の論理としても成立可能であるとみられる程に多分に法家的色彩の強いものである。しかし、荀子の礼が法に近接しながら、法に対する優位を失っていないことはすでに述べたとおりである。すでに多くの研究者によって指摘されているように、荀子の思想は、人間に対する絶対不信の立場に立つ法家思想とは相容れないものである。そして、法家思想と一線を画した、その最大の理由は、その人間観の相違にあったといつて差し支えないであろう。そのことは、荀子が道德的实践者としての人間存在に対する信頼を保持し、人の主体性と自律性とに期待して礼による教導を説いたことによって明らかである。このようにみても、荀子が儒家思想に留まった最大の原因は、あくまで儒家思想の系譜のなかから説明しようとするならば、孟子を批判的に継承したその性論にあったといえる。荀子においても、道德性を担いうるものとしての性が人間主体に内在するという思想は承認されていた。この点においては荀子は明らかに孟子の継承者であったし、それはまた孔子の思想にも連なることはいうまでもない。しかし、その反面では性のなかから価値的存在（道德的原理）を排除したことによって、孟子の性論を改変し、対己から対他へという従来の倫理教説の型を倒置させたのであった。

そうすると、人倫共同体の価値の基準を指示する礼にとって、その客観的妥当性の如何という問題は、従来になくいっそう重要なものになってくることは見易いことである。このことは、荀子の倫理教説の論理構造そのものからすでにいえることである。まして周代封建制の残像すら完全に消え去ろうとする時代情勢は一当然諸学との対抗という面もあるが一、儒効篇等に示されているように、周代礼楽制度の理想的復興という孔子以来の理念を掲げた荀子に対して、単なる聖人の遺制に代わる、礼楽制度への新たな根拠づけを迫ったのは当然の趨勢であった。これから明らかにされるように、荀子が従来の礼論の枠組みを越えて、礼楽制度の客観的根拠に論及したのには、こうしたところに理由があったものと思われる。そして、そこに荀子思想における「天」と「礼」との関連が見出されるので

ある。

注、

(一)小糸夏次郎『礼の意義と構造』九〇～九四頁、参照。

(二)「周易之制作時代」(一九三五年、『全集』歴史篇一、人民出版社、一九八二年、所収)三九九頁。

(三)原富男『現代語訳 荀子』(春秋社、昭和五三年)は、この点を明解に指摘して、「礼は当然義を包摂し、義は仁と表裏し、仁は楽と相渉る」と述べている(二六頁)。

(四)『荀子集解』、『荀子簡釈』は、盧文弨の「臧、蔵也」を引いている。

(五)ただし、この節度が、墨子のいう消極的な節用論でなく、平衡を考えた積極な経済思想であったことは、重沢俊郎氏が論じている(前掲書、七六～七八頁)。

(六)楊注に、「程は度量の総名である」とあるに従えば、「程」は度量衡と解される。

(七)重沢氏、前掲書、一二二～一二四頁。内山俊彦『荀子』一〇一～一〇二頁。また金谷治「『荀子』の文献学的研究」は、性悪説は韓非子一派の弟子によるつけたりであって、荀子の思想ではないことを論じている(三一頁)。確かに、「性悪」という術語自体が他の諸篇にみえないこともあり、この一篇の特異さを示すものであろう。ただし、それを修辭的誇張と考えるならば、性悪説のいわんとする主旨は他の諸篇にも認められるのであり、『荀子』のなかにあって、この篇はそれほど異質なものではないであろう。同様の主旨は、すでに沢田多喜男「荀子の抽象的人間観」(「東洋学」四号、昭和三五年、四八頁)にみえている。

(八)「性」の概念構造は、内山氏の『中国古代思想史における自然認識』(八三～八四頁)を参照した。

(九)重沢氏、前掲書、一二三頁、参照。

(一〇)赤塚忠「荀子研究の二三の問題」(「斯文」二一号、昭和三三年、『赤塚忠著作集』第三巻、所収)、参照。氏はそこで、「『性は悪』という命題は自己否定の主観的表明であり、そこには道德実践の理論が根底になっている」(四〇四頁)としたうえで、「人間界の倫理秩序の意義を考え、人の実践活動がそれを内化して人格の発展をとげ、外的意義を充足し、内外相一致して人間の意義生活が実現することを道破した、それは古代儒家思想のほとんど完成であったとすべきであろう」(同前)と述べている。また、「孔子

より孟子にいたる自己観の展開について」（『斯文』二四輯一、二号、同上）において、「孟子の性論は善の展開は説き得ても、それのみで徳の上達を説くことは困難である。すなわち孔子の示す人の実践的意義が希薄になる」（三六二頁）ことを指摘している。本論は同氏の立論から多くの示唆を得たものであるが、私見によれば、その後の研究のなかで氏の所論を展開したものがほとんどみあたらない。思うに、荀子の「人」を社会的人間と規定し、その前提から論じているために、「主体」ということは論じられても、それが個別の次元にまで引き下げて把握されなかったという事情があるものと思われる。

第二節、天論

1、理法

ここまでの所論では、礼の存在意義に論及して、それが群秩序の調和の達成にかかる実践基準を指示する役割を担うべきことは述べてきたのであるが、そこではいまだ礼の客観妥当性には論及してこなかった。しかし、周知のように、荀子はそれを与件としたわけではなかったのである。

三年の喪、二十五月にして畢ること、駟の隙を過ぐるが如し。然り而うしてこれを遂ぐればこれ窮まり無きなり。故に先王聖人、すなわちこれがために中を立て節を制し、…曰く、至親は期を以って断ず。これ何ぞ。曰く、天地はすなわちこれを以ってこれに象るなり。〔1〕

（礼論篇）

これは孔子の礼論でもふれた「三年の喪」に関する問答の一部である。先後関係を補いながら解釈すると、<人のその親に対する愛情は死ぬまで尽きないのも世の道理であるが、まるで四頭立ての馬がわずかの隙間を過ぎるようだといっていつまでも喪に服しては際限がない。そこで古代の聖王聖人は標準を立て節度を設けた>というものである。論理の明証を尊ぶ荀子が伝承の礼制に意味を付会したことはここからも窺われるが、注目すべきは後半で、これを一年区切りにする根拠として天地に象るとしたことである。すなわち、期（一年）の喪の根拠は、<一年を過ぎると天地はすでに変化し、季節すでにめぐり、宇宙の万物のひとつとしてあらたまって始めに返らないものはない。そこで、先王（聖人）は天地に象ってこれを定めた>ことにあるという。この一段に続く後文には、喪に等差のあることが述べられており、そこに「上は天地に象り、下は地に象り、中は人に象る、人

の群居和一するの理なり」といわれている。繰り返すまでもなく、この天地は自然を指示することは自明であるが、「人」といつている意味は少々問題がある。楊注は、「また以って人の聚居純厚の恩を尽くすに足る」といい、対人関係のなかで醸し出される恩情とでも解しているようであるが、意味不明の点もある（『荀子集解』は本来は「恩」の字が「聚」の上にあったという）。この場合の「人」は、上の三年の喪にかけて人情の自然と解釈するのがもっとも簡明であろう⁽²⁾。それが「人」と表現されているのは、「本始材木」としてのある人、つまり本性のままなる存在という意味を含意しているのであり、したがって、それは人の本性としての自然と同義であると解釈される。こうした理解に立つならばここでいう天地人は人間存在の内と外とを包摂した意味での自然—荀子のことばでいえば「宇中万物」（礼論篇）—ということになる。ここに明らかなように、荀子のいう礼は、人をも含めた自然のなかに法象の対象を措定し、そこから群居和一する理として導出されたものであった。

このことは、礼が自然界の法則性、すなわち天道から導かれたことを道破し、礼の客観的妥当性を天すなわち自然においたことにほかならない。かかる論理のなかに定位されたところの礼は存在の理法であり、且つそこに当為を含むものであるから、これを道徳法則すなわち実践の理法と捉えて差し支えないであろう。これを裏付けるのが、王制篇の、「君臣、父子、兄弟、夫婦、生まれれば則ち終わり、終われば則ち始まり、天地と理を同じうし、万世と久しきを同じうす、これこれをこれ大本という」（王制篇）である。また、儒効篇には、礼を「万世の則」と規定した明文がある。この論理構造に注目すれば、礼は天道の一貫として、つまり人道として思議されていたとって差し支えないであろう⁽³⁾。しかし、荀子はそのような礼を、「人道の極」（礼論篇）と表現している。このことは、

道は天の道に非ず、地の道に非ず、人の道う所以にして、君子の道う所なり。

（儒効篇）

とある。このように、荀子においては、天道は直ちに人道（礼）ではなかった。つまり、天道は自然の理法ではあっても、価値とは無関係にあるために、それが実践の理法としては定立されえないということである。また、論理的にみても天道即礼の命題は成り立たない。つまり、両者は、存在の理法としては本来的に連続の関係にあるものの、実践の理法としては決定的な断絶がある。その間に作為（偽）が介在し、偽を媒介とすることによって自然の法則性（天道）は、礼（人道）として確立されるのである。ここに荀子の「天人の分」の主張があった。

2、天人の分

両者の関連をさらに視座を換えて論じてみよう。実践の理法は、遵守されないことはあっても、純粹な自然法則つまり存在の理法としての天道には例外がないはずである。このことは以下の例文に明確に示されている。

天行常あり、堯のために存せず、桀のために亡びず。これに応ずるに、治を以てすれば吉、これに応ずるに乱を以てすれば凶。本を彊めて用を節すれば、天も貧にすること能わず、養うこと備わりて、動くこと時なれば、天も病ましむること能わず。…道に倍きて妄行すれば天もこれをして吉ならしむること能わず。故に水早いまだ至らずして飢え、寒暑いまだ薄らずして疾み、妖怪いまだ生ぜずして凶なり。時を受くこと治世と同じくして、殃禍は治世と異なる。以て天を怨むべからず、それ道然るなり。故に天人の分に明らかなれば、至人というべし。 (天論篇)

すなわち、この前半の主意は天道の性格を物語るものである。この点に関しては、楊注に、「吉凶は人による、天は堯を愛して桀を悪むに非ざるなり」とある解釈が、その意味を尽くしているであろう。天道は、それが自然法則として規定される以上、それ自体においてはよしあし(吉凶)抜きである。したがって、治と乱はあくまでも人為に帰される。そして、荀子の論理において治乱とは礼の有無の謂であるから、礼を踐めば吉、その逆は凶であるということになり、要するに吉凶は人間の行為の結果であって天道に即してあるのではないということになる。また、人為にかかる彊本、節用、養備、動時はすべて礼であり、同時に天道に中るものである。天道はそうした人間の営みにおいて、貧・病としてはたらかないとされる。後半の部分は、これと同様の謂を礼の立場で説いたものである。この場合の道は人道であり礼である。したがって、礼に外れればおのずから天道に合致しないことは自明であるから、荀子はそのような人は太平の世にいながら、その結果としての殃禍は乱世にいるかの如くであるという。しかも、それは天がそうしたのではなく、道を逸脱するという人為的なせるところであるから、天を怨むべきではないとされる。つまり、結果はあくまでも人間の行為が道(礼)に外れるということに由来しているのである。

ところで、最後の一文にある「天人の分」については議論があるが、ここまでの論述から解釈するとつぎのようになる。すなわち、天道、人道(礼)は、存在の理法としてはあくまで連続である。そのことの故に、礼は天道を客観的妥当性の根拠として獲得しうるの

である。しかし、当為を根底として実践の理法を履践するという場合には、あくまで人間主体は、礼を実践するのであって天道を行うのではないとされる。かくて、そうした天道と人道（礼）のありかたに明らかな人、よくわきまえた人は「至人」であるという。この「至人」とは、人道に完全に到達した人という謂に解され、荀子のなかでは聖人ないし君子という概念とほぼ同義である⁴⁾。

しかも、そうした「至人」は、天ないし天道に対して、慮、能、察を加えないというのが、上記の一段に続く以下の一節の主意である。

為さずして成り、求めずして得、それこれをこれ天職と謂う。かくの如くなるものは、その人、深しと雖も慮を加えず、大なりと雖も、能を加えず、精なりと雖も、察を加えず、それこれをこれ天と職を争わずと謂う。 (天論篇)

この冒頭の一句については、楊注が、「為さずして成り、求めずして得、四時行われ、百物生ず、天の職任かくの如し」と述べているように、万物の自生、自化、自転そのものを天の仕事～職責に擬らえたものと解しているのは正鵠を得た見解であろう。職を争わないという主旨は、心のはたらきとしての慮、能、察（知）を人為の領域に限定することである。つまり、それらは、人間本性の自然に根ざした「五官」を統制する「心の官」（心のはたらき）の属性であって、そのはたらきは、天為を統べるものではないという論理として理解される⁵⁾。かくて、「天人の分」とは、天為（天のはたらき）と人為（人の行為～偽）の境界を区切るという明確な主張を伴うものであった。より厳密に言えば、「天人の分」は、純粹な自然の理法（天道）と人道との区分である。したがって、これを人間主体におき換えてみれば、それが「性偽の分」にそのまま符合していることはいうまでもない。

この「天人の分」について、さらに別の角度から検討してみよう。荀子は、純粹な自然の法則性としての天道には、人道（礼）に関わらない領域が存在するとした。同じく天論篇には、

星墜ち木鳴る。国人みな恐れて曰く、これ何ぞや。曰く、何も無きなり。これ天地の変、陰陽の化にして、物の罕に至るものなり。これを怪しむは可なるも、これを畏るは非なり。…上、明らかにして政も平らかなれば、則ち並世にして起こると雖も傷むこと無きなり。…それ星の墜ち木の鳴るは、これ天地の変、陰陽の化にして、物の罕に至るものなれば、これを怪しむは可なるも、これを畏るは非なり。物の已（はなはだ）だ至るものにして、人妖なれば、則ち畏るべきなり。耜耕して稼を傷い、耒耨して歳を失い、政は険にして民を失い、田は蕪れて稼は悪く、糶（いりよね）は貴

くして民は飢え、道路に死人有り、それこれをこれ人妖と謂う。

とある。ここで荀子のいわんとするところは、<天の法則性には、人にとって不可解なことは、多々ある、しかし、それは天の営み（万物の自生自化自転）として、天為に任せておけば、人為にとって問題となることはない。むしろ真に憂うべき深刻な問題は、人為が惹起するところの妖怪、「人妖」である。>と解釈される。この点と関連して、この後の一段では、

霽（う）して雨るは何ぞや。曰く、佗無きなり。猶お霽せずして雨るがごときなり。

日月の食してこれを救い、天旱して霽し、卜筮して然る後大事を決するは、以って求めを得ると為すには非ず、以ってこれを文（かざ）るなり。

ということがいわれ、「雨ごい」や、日食月食のときに社・朝廷で催される太鼓を打つ儀式、あるいは卜筮に論及して、それらはすべて「文」すなわち飾りであるとされている。この飾りという意味は内容は空虚でありながら、それはそれでこころの安楽は得られるという謂であろう。馮友蘭氏が『史記』孟子荀卿列伝を引いて述べているように、「天人の分」の主張は、迷信の弥漫した当時の社会的状況に対する否定の命題としての意味を伴うものと考えられる⁶⁾。そのことはまた多くの研究者によって論及されたことでもあるが、そのように看做してよいならば、この「分」のもつ意味もそれほど強いものではないであろう。すなわち、天と人（天道と人道）の領域を区分するということは、両者の境界を明確にし呪術・迷信が紛れるのを防ぐということに主意があろうが、他方で、結果的には互いの接点を鮮明にすることにもつながるであろう。したがって、真に恐れるべきは天為による異変ではなくして人為による異変（人妖）だとする論旨からすれば、天道と人道とを截然と区分することに重点があるのではなく、むしろ人為の重要性を強調する修辭的な意義が多分に含まれているように思われる。この点については後にさらに検討する。

ところで、右の事例とは逆に、天ないし天道の範疇に含まれるものでありながら、人為に関わるものがある。これが荀子の「人の命は天にあり」（彊国篇）の一文にいうところの「命」である。以下の例文をみてみよう。

楚王は後車千乗なるも、知には非ざるなり。君子は菽（まめかゆ）を啜（すす）りて水を飲むも、愚には非ざるなり。これ節の然らしめるところなり。その志意修まり徳行厚く、知慮明らかにして、今に生まれて古に志すが若きは、則ちこれその我れに在るものなり。君子はその己に在るものを敬みて、その天に在るものを慕わず。小人はその己に在るものを錯きて、その天に在るものを慕う。 （天論篇）

ここでいう「知」は知・慮でありひいては知・慮をはたらかせることであり、いい換えればそれは人為であり偽である。人為に属さない事象は、荀子の論理からすれば、すべて天意すなわち天道の範疇にくくられることになる。それ故に、楚王の栄華は努力（偽）の結果によるものではないし、君子が「まめかゆ」をすすり「みず」を飲むといった貧窮にあまんじることは、かえって知・慮がない（愚）ということではない。これらのことはともに、時節のめぐり合わせにすぎず、人為の結果として生じたわけではないというのが荀子の主張である。この場合の「節」の意味は、正名篇に「節遇これを命と謂う」とある論旨に沿って理解されてくる。要するに、荀子のいう「命」つまり「節遇」とは、「たまたまめぐりあう」という謂である。

そして、「命」が天道の範疇に包括されるということが、いま述べたとおり、自然現象と社会現象の如何を問わず、人為（偽）から生み出されたものではないという論理として捉えられる以上、荀子のいう「命」もまた人為に外在しこれを抑制・限定するという性格を有するとみて誤りない。したがって、人間主体の営為が、外在的な自然法則性（天道）に由来する偶然（命）に左右されることは、荀子もこれを否定しなかったものと理解されねばならない。かくて、「天人の分」の主張が、人の天からの独立を意味するものでないことは明白であり、板野長八氏がつとに指摘しているように、荀子においても孔孟と同様に人の世界は天の下に設定され、人道もまた天道の下にあったことは否定できない⁽⁷⁾。これを要するに、かかる論理においては、人為に限界があることは明確に表白されているとしなければならない。

したがって、そこには運命的なものは望んで得られるものではないという趣意が当然の如く認められる。ただし、より重要なことに、荀子においては、そうした消極的な受け止め方よりも、むしろ運命は陰陽の化と同じくまれに起こるもの、いい換えれば自然現象の一環であるとみる泰然とした態度が潜んでいるようである。上文に、「君子は己にあるもの（礼～人道）を求めて、天にあるもの（天道）を敬慕しない」といい、あるいはまた、「命を知るものは天を怨まない」（栄辱篇）といったようなことばは、そうした意味を表白するものでもある。荀子にみられるこうした「命」の受け止め方は、孟子における如く主観内在的で、且つ受動的であったのとはやや異なるようである。確かに、荀子においても、「学礼」を中心として「聖人」に至る積習の階梯が重視されていたことはすでにふれたとおりである。自己修養の問題はそこでも枢要な位置を占めていることは指摘するまでもないであろう⁽⁸⁾。しかし、上述の内容にもすでに示されているように、荀子の天命思想

は、人間主体と天（ないし天命）との懸隔を、単に主体（主観）のなかに解消しようとしたものではなくして、人間主体のより積極的なはたらきかけを通じて、対象つまり「命」そのものにおいて解消しようとする方向を打ち出している点において注目される。

天を大としてこれを思うは、物の畜えられてこれを裁するに孰（いずれ）ぞ。天に従いてこれを頌するは、天命を制してこれを用うるに孰ぞ。時を望みてこれを待つは、時に応じてこれを使うに孰ぞ。物に困りてこれを多くせんとするは、能を聘してこれを化するに孰ぞ。物を思いてこれを物とするは、物を理めてこれを失う勿らんとするに孰ぞ。物の生ずる所以を願うは、物の成る所以を有するに孰ぞ。故に、人を錯きて天を思わば則ち万物の情を失う。 （天論篇）

ここでいう「物」は人間を含めた自然界の存在一般と解釈され、いい換えれば、それは万物であり一切の事象を包摂する「物一般」（事物）であるといえる。そうした事物を生み出すものとしての自然に対して、人間はただこれに依存的に関わるのでは、かえって、自然（万物）の実状を見失うことになるという。荀子によれば、自然界のなかにおいて人間の果たすべき役割は、主体的に自然にはたらきかけて、これを積極的に裁成していくことにあるという。そしてさらに重要なことは、『荀子』のなかにも唯一見出されるこの「天命」という術語が、ここにおいて、万物と同じ層次に定位されたことである。それはすでに指摘したように人間に外在する力には相違ないものの、同時にそれが人間の立場から対処可能なものとされ、人為を圧倒する力ではないことが闡明されていることである。かくて、思想史における天命思想の展開のうえからみれば、人間主体に対する覚醒と、自然の対象化という発展のうえに立って、荀子は「天命」の概念を天道の運行（万物の自生・自化・自転）のなかに措定したと解釈されるのである。

このようにみてくると、荀子における天人論の基調は、人為の意義を高調することに主眼をおくものであったことは見易いことである。そのことは、「人の命は天にあり」に続く、「国の命は礼にあり」（彊国篇）の一文に開陳された「命」の術語がいつそう明瞭に物語っているであろう。すなわち、前者の「命」が、上に説明したように、天道にかかる運命を指しているのに対して、後者のそれは群秩序を維持する礼～人道にかかるものである。このことは、共同体秩序の達成があくまで人為によることを唱道したものにほかならない。しかも、この場合の「命」は、明らかに人間主体の積極的な営為に委ねられるものとして規定されている。さらには、「命」の二面性ということも、天道つまり万物の運動の法則性が、天為（自然のはたらき）に即していわれるものと、人為に反映するものとの

相違として、人間の主体において自覚されたところの区別にすぎず、その当体はあくまでも一意である。こうした視点に立てば、性と命との関係は、「性」が天道（天）の一般性として人間に内在するところの存在相であるのに対して、「命」はその個別性であると解される。

そして、荀子は自然に積極的にはたらきかける人間主体のありかたを表象して、群の頂点に立つ「君子」ないし「聖人」という理想的人格を徴表とし、人倫共同体の目的を以下のように規定している。

天にその時有り、地にその材有り、人にその治有り。それこれをこれ能く参すと謂う。水火は気ありて生無く、草木は生ありて知なく、禽獸は知ありて義無し。人は気有り、生有り、知有り、また且つ義あり。故に最も天下の貴と為す。 （王制篇）

天地は生の始めなり、礼義は治の始めなり、君子は礼義の始めなり。故に天地、君子を生じ、君子、天地を理む。君子は天地の参なり。万物の徳なり、民の母なり。

（同上）

このように、荀子は、人間をそれが属すべき「群」とともに、これまでに論じてきた「宇中」（万物）の存在構造のなかに定位して、その主体的な営みを「参」と規定したのである。楊注に、「参とはこれに与り相参ずるを謂う」とあるように、「参」とは万物の生成に与ることである。人間の積極的営為の徴表である「聖人」ないし「君子」の概念は、かかる群秩序の目的（価値）の所在を指示するものであった。

注、

（一）金谷治『秦漢思想史研究』（日本学術振興会、昭和三五年）は、これが荀子後学のことばであるとしながらも、礼の客観的根拠を自然界の法則に求めようとする傾向はすでに荀子にあったとし、『礼記』三年間篇にほぼ同文がみえるのと比較すると、これが祖型らしいことを指摘している（三四八頁）。

（二）同様の解釈は、北京大学荀子注釈組『荀子』（中華書局、一九七九年）にみえる。

（三）「礼也者、理之不可易者也」、「礼者、天地之序也」（『礼記』楽記篇）、「礼也者、理也」（同、仲尼燕居篇）、「夫礼必本於天」（同、礼運篇）とあるのは、こうした思惟を継承したものである。

（四）荀子のいう聖人と君子の意味領域はやや曖昧であるが、「上為聖人、下為士君子」

（儒効篇）とあることからみれば、一応の層次的区分はありそうである。しかし、かかる表現は荀子においては例外的とも思われ、また『易伝』における聖人の著しい抽象的理念化とはかなり趣きが違うことは否定できない。このことは『易伝』のなかで取り扱う。

（五）「易の聖人と形而上の道」（「広島大学文学部紀要」二五、一九六五年）一一五頁。

（六）『中国哲学史』三四九頁。

（七）同上、一五七頁。

（八）市川本太郎氏は、『原始儒教の道德思想』（敬文社、昭和四二年）のなかで荀子の修養論を、「博学参省」、「切磋琢磨」、「積善努力」、「自得実践」の四項目に分けて論じている（四三七～四三九頁）。

第三節、小結

これまでの所論における要点はつぎのような事柄であった。荀子は、孟子の倫理教説とりわけ、その性論を批判的に摂取し、道德的要素（心）の主体内在を受け入れることによって、道德性を担うるものとしての性の存在を承認した。しかし、その根拠を孟子と同様に天の概念に論理的に位置づけたものの、天そのものを外的自然と同視したために、性を内的自然と規定するに至り、孟子の性論をなかば否定して、性の概念から道德原理（価値）の内在を拒否したのである。ここにおいて、客観的形式としての礼の存在意義は回復された。そして、荀子においては、共同体が人の生存に不可欠とされた以上、共同体秩序を維持するものとしての、礼の実践は身分を問わず人としての当為であった。その性悪説の主張とも相俟って自己否定を媒介として共同体の目的へと邁進する道德的実践のありかたが思惟され、孔孟以来の対己から対他へと向かう倫理教説の型は倒置された。ここに、全体規範から個別規範を導出するという倫理教説が明確に成立したのである。

このことと相表裏して、客観的客体としての礼の存在根拠は、その重要性をおのずから増大させたのである。かかる論理的要請によって、荀子はこれを自然法則（天道）に基づけると同時に、礼を人倫の理法（人道）へと昇華し、天道と礼（人道）の相応を明らかにしたのであったが、倫理教説としてはこれを説かず、天道と人道の間に境界を設け、あくまで人為を強調したものであった。

そして、「天命」の概念が、そこにおいて万物と同じ層次に定位され、人間の主体的はたらきかけのなかでこれに対処することが可能なものとされたのである。このように、人

為を抑制する非合理的力として伝統的に意識されてきた「天命」概念は、自然観の展開のなかで、天道の運行（万物の自生自化自転）のなかに措定され、ようやく客観的实在のなかにその消極的意味を解消される方向を見出したといえることができるであろう。

荀子に至る古代儒家思想の倫理教説は、その論理的枠組みがほぼそのまま『易伝』に継承され、存在と実践の理論を統一し、天道と人道を一貫した論理によって結び、人道の根拠を天道におくことによって完成されるのである。

第五章、『易伝』の倫理思想

既述の論旨とも多分に重複するが、念のために、『周易』の性格についてあらかじめふれておかねばならない。本来、占筮は上古の宗教的儀式（祭祇）に起源を有するもので、地上的権力を代表するシャーマンとしての王が筮を媒介として天上の権威に関与するのがその原型であった。そのような一種の呪術としての占筮が神聖視される背景には、有意志的天の権威が人間の思惟に優越し、その天の意志を知りうる手段が占筮であるとする共通の了解があったことは贅言を要しないであろう。換言すれば、有意志的天の絶対性が人間の如何なる思惟にも優越すべきものと信じられていた時代においては、天の意志を知るための手段としての占筮は無条件に神聖な行為と看做され、そのうえで巫・覡といった特殊の能力を有する一群の人々によって当面する事態に応じた指針なり教誨がこれから導き出されたのであった。要するに、祭政一致の社会にあつては、かかる占筮はそのまま統治の教導原理となりえたのである。

このようにして、占筮は大きな権威をもちえたわけであるが、占筮を背後から権威付ける根拠—それは同時に占筮の結果に即して行為することを人に意欲させる力である—は、論理の類にではなくして、古代天命思想へも反映していた、いわば天の主宰的有意志的性格にあつたということである。そして、すでに論じたとおり、古代天命思想は、本質的には、一般民衆の心情に根ざす不可視的力への畏敬の感情を、人為的に統治の理論として組織したものであつた。善に福し悪に禍するといった天の二面的性格は、統治に対する従順と反逆とに同義とされ、一般民衆が天を権威として仰視することに相応して、王権の強化が期待されたのである。いい換えれば、シャーマンとしての王が地上的権力を代表して天上の権威に対して筮を媒介として関与し、民衆がその権威を承認するところに占筮の機能が成立したのである（名目上、巫覡は王を補佐する位置にあつた）。

そして、一般的には、このように占筮の起源は宗教的儀式（祭祇）にあり、また現行本『周易』の『易経』に相当する部分が、占筮に供された占いのテクストであつたと考えられている。こうした『易経』の淵源とは対蹠的に、『周易』の『易伝』は『易経』の解釈として創出されたものであり、いうなれば『易経』の理論化の精華であり集大成である。したがって、易の理論、つまり一般的にまた本論においても「易的論理」と呼ぶ、そうした論理構造は、『易伝』を通じて知られるのである。周知のとおり、長くその制作者が孔子の名に仮託されて、その真の作者について詮索することが憚られたという事情もあつ

て、『易伝』の成立過程については今日なお定論をみていないのが実状である。ただし、『易伝』の制作者が孔子に仮託され、しかも漢代に至って五経の首先の地位を確立しえたという事実は、まぎれもなく儒家的思惟のもとに『易伝』が成ったことを物語っている。漢代に至って『周易』の權威が確立するまでの複雑な経緯については、本論の目的からは必須とは看做されず、よっていまはそれを省くことに問題はないと思われるが、後述の論旨とも関連して以下の諸点をあらかじめ指摘しておかねばならない。

詩・書・礼・楽を旨とする孔子の教科は、『荀子』の頃にはこれに春秋を加えるのみであった。それが秦を経て前漢に至ると、『史記』儒林伝が詩・書・礼・易・春秋を列記してそこに易を列し、『漢書』儒林伝および芸文志が易・書・詩・礼・春秋を挙げて『周易』を五経の筆頭に配している。このように、前一三六年の董仲舒の献策によって五経博士がおかれて以来、儒学そのものの変容とともに『周易』の重要性が高調されたことは判然としており、国教化以降の儒学における『周易』の位置が他の四経を陵駕するものであったことも、今日ではほぼ定説として承認されている。しかし、ここでいう易（『周易』）がどのような体裁のものであったのかについては、厳密にはいまだもってわからないとシなくてはならない⁽¹⁾。そして、『易経』の成立についての論及は本論では多とするを要しないが、『易伝』の構成年代のおよそのところを知っておくことは必要であろう。その場合に、これまでに著された諸研究の成果に依拠するのが最も自然であろう。周知のとおり、『易伝』（十翼）は、彖（上下）、象（上下）、文言、繫辭（上下）、説卦、序卦、雑卦の七種十編からなる。無論、一人一時期の作ではないから、各伝の先後をどう捉えるかという複雑な問題も絡んで容易に論定はできない。それらは、ごくおおまかにいえば、全体として春秋後期から前漢にかけて成ったものとみて大過ないであろう。ただし、各伝の先後については、相当に異論がある。

また、ここでの考察の中心となる「繫辭伝」の成立伝承については、近年になって、客観的事柄を通してようやくその事情が知られるようになった。その手がかりとなったのは、前漢の初頭あたりに鈔写されたと推定される一群の帛書が、一九七三年、中国湖南省長沙から出土したことである。それが馬王堆漢墓帛書であり、ここに『易伝』とりわけ「繫辭伝」を中心とする伝承の経緯を知るための事実が発見されたことは重要である。この帛書の中に現行本『周易』に相当する写本が見出されることは、現物のままでは公開されていないが、すでに多くの研究者によって確認がなされている。それによれば戦国末期から前漢初期に至るまでの間に、「繫辭伝」がすでに現行本に近い姿で伝えられていたことが窺わ

れ、その『易伝』に関する内容は、およそ以下のようなものである⁽²⁾（章分けは『周易正義』によるものと判断される）。

一、現行本「繫辭伝」にあたとみられる部分は、六千七百余字（現行本は四千四百余字である）。

二、上下二篇に分かれる。第八章を欠く（「大衍之数五十、其用四九」以下のいわゆる数理を説くとみられる部分がない）。

三、現行本「説卦伝」の「昔者聖人之作易也…是故易逆数也」が含まれる。

四、現行本に欠けている部分が二千百字程度含まれる。

公表された結果には矛盾する報告もみられるので細部についてはわからないが、これらの事柄については、ほぼ一致した見解がみられる。したがって、今日の『易伝』に関するかぎり、この当時における他の伝についてはまったくその存在の事実が明らかでないといえよう。おそらく、それらは独自に別行していたものと思われる。

注、

（一）『易経』の成立に関しては、大きく分けて三説がある。もっとも古いと捉える説では、余永梁「易卦爻辞的時代及作者」（中央研究院「歴史語言研究所集刊」第一本・第一部、一九二七年、『古史弁』第三冊、所収）、顧頡剛「周易卦爻辞中的故事」（「燕京學報」第六期、一九二九年、同前、所収）を中心とする、西周初期説がある。これとほぼ近いが、年代をより限定して、武王の時とするのが、屈万里「周易卦爻辞成於周武王時考」（「台湾大学文史哲學報」一九五〇年一期）である。氏は、「卦爻辞は創作であって雜纂ではないことは、卦爻辞自身がこれを証明している。すでにそれが周武王の時に成ったことを証明するものが三箇所に見出され、且つそれは克殷の後にあたる。全ての卦爻辞が著されたのも、またこの時であることは疑いない」（九八頁）という。氏のいう論拠は、晋卦卦辞および、随卦上六、益卦六四の爻辞にある。しかし、わずかに三つの箇所によ拠して、六十四卦三百八十四爻の全体を論断することが可能であるかどうかは疑問である。しかも、それが、武王が殷を滅ぼし周王朝を樹立したあとの在位期間とされているが、通説ではそれは前一〇二七～一〇二五年のわずか二年間であった。氏は武王の在位年には言及していないが、氏の説は成立が難しいであろう。

つぎに古くは、李鏡池「周易筮辞統考」（「嶺南學報」八卷一期、一九四七年、『周易

探源』中華書局、一九八〇年、所収)を中心とする西周末期説がある。これは、近年に宋祚胤氏が「周易新論」(湖南教育出版社、一九八二年)を著し、李鏡池氏の論拠を批判しながら再定立しているもので、目下の資料から知られるところでは、この説がもっとも説得的である。

さて、成立年をもっとも引き下げてみるのは、戦国初期説である。この説はわが国の本田成之「作易年代考」(「支那学」第一卷一二号、昭和九年)によって首唱され、郭沫若「易の構成時代」がさらに論証を詳しくして同じ立場に立っている。この説は推論の領域がもっとも多く、したがって、批判者も多い。

これらの諸説は、いずれも卦爻辞の内容分析から、その制作年代を考定するものであるが、卦の配列については、さらにいっそう困難な問題を含んでおり、卦爻辞の成立とその編纂との間にはなお距離のあったことも想像される。

(二)本論では主に以下の資料に依拠した。韓仲民「長沙馬王堆漢墓帛書概述」(「文物」一九七四年九期)。中国科学院考古研究所「馬王堆二・三号漢墓発掘的重要收穫」(「考古」一九七五年一期)。于豪亮「帛書『周易』」(「文物」一九八四年三期)。韓仲民「帛書『繫辞』浅説」(「孔子研究」一九八八年四期)。

第一節、太極

存在と実践の論理を考究することは、まず、存在論の一元という問題から始められねばならないであろう。春秋・戦国の諸家は、それぞれの思索のなかに存在の根源があることを明確に意識していた⁽¹⁾。『易伝』のなかでそれを徴するとすれば、天、太極、道(天道)が、この存在の一元を示す概念である。その中心は、太極と道であるが、そのまえに、古代の有意志的主宰であった天の概念が、その人格神的性格を捨象していることを確認しておきたい。

つぎの一段に開陳された「易伝」の自然観が『荀子』⁽²⁾のそれときわめて近いものであることは異論の余地がない(引用文は、基本的に、宋刊本『周易正義』、台湾芸文印書館刊行による)。

神なるものは万物に妙にして言を為すものなり。万物を動かすものは雷より疾きはなし。万物を撓むるものは風より疾きはなし。……故に水火相い違ひ、雷風相い悖らず、山沢氣を通じ、然る後能く変化し、既く万物を成すなり。(説卦伝)

一見して明らかなように、ここに示された「神」の概念はさきに述べた『荀子』のそれと全く符合する。あるいはそれを『荀子』の焼き直しであるとみた方が、むしろ正鵠を得た見解ではないかとも考えられる。そうした詮索はともかく、この「神」の術語によってすでに明らかなように、先秦の自然思想の発展が『易伝』に色濃く反映していることは容易に窺い知ることができる。あるいは、繫辞伝に、「易の書たるや廣大悉く備わる。天道あり、人道あり、地道あり。三材を兼ねてこれを両にす。故に六。六はほかにあらず。三材の道なり」（下・第八章）とあるのもその証左である。ここにおいて、道は、天・地・人の万有に一貫せる理法として定立されており、天道、人道、地道の呼称によってみれば、外的自然の威力の反映として絶対的權威を付与された「天」の有意志的性格はもはや抜け落ちて示すものといえる。確かに、『易伝』においても、「天」という術語は援用されているけれども、それは人格神を意味するわけではなく、天・乾・陽と地・坤・陰とはそれぞれ互いに密接に関連する語として説かれていることに留意すべきであろう。

そこで、本題の太極に入ることにしたい。繫辞伝の上・第一章に、

是故に易に太極あり。これ兩儀を生ず。兩儀、四象を生ず。四象、八卦を生ず。八卦、吉凶を定む。吉凶、大業を生ず。

といわれる。太極に論及する場合、右のとおり兩儀との関係が重要になってくる。ここでいう兩儀とは、兩儀—四象—八卦の展開から考えて、基本的には「陰陽」と捉えるのが適当である。このことは、『呂氏春秋』仲夏紀大業篇と、『礼記』礼運篇のつぎの内容が証左となるであろう。従来の研究によればこれらはともに成書年代が繫辞伝と近いとされ、思想的にも、これから述べる「太一」の如くきわめて類似する概念のあることはよく知られている。たとえば、仲夏紀大業篇（「諸子集成」、台湾世界書局刊行本）には、

太一、兩儀を出だす。兩儀、陰陽を出だす。陰陽變化す。一上一下。合して章を成す。
…万物の出づる所、太一に造（はじ）まりて陰陽に化す。

とある。また、礼運篇には次のようにいわれる。

この故にそれ礼は必ず大一に本づく、分かれて天地と為り、転じて陰陽と為る。その降するを命と曰う。それ天に官（のつと）る。

これら、繫辞伝・大業篇・礼運篇にみえるところの太極ないし太一（大一）を起点とする論理的展開を以下に示してみよう。

繫辞、太極—兩儀—四象—八卦

大業、太一—兩儀—陰陽—万物

礼運、大一一一―天地一一陰陽一一四時

繫辭伝の内容が直接的には八卦の成立についていっていることは自明であるが、これを別な角度からみると、卦爻に象られるものとしての万物の論理的生成過程を説いているといえる。つまり、八卦（ないし六十四卦）は、総じてこの世界の万物を象ると考えられており、太極一八卦の図式はそのまま太極一万物におき換えてよいのである。ところで、繫辭伝の論理的展開を大楽、礼運のそれと比較してみた場合に直ちに気づかれるのはつぎの点である。大楽では両儀一陰陽、礼運では天地一陰陽とあるのに対して、繫辭伝においてこれに該当するのは「両儀」のみである。一見したところ両儀と陰陽とは二物であって、両者の間に区別があるかの如く考えられよう。しかしそうではないと思われる。すでにみたとおり、大楽篇の下文に「万物の出づる所、太一に造まりて陰陽に化す。」とあり、両儀が省略されている。この点はどうみても、本田清氏が述べているように、両儀は、「そのまま陰陽に置き換え得ることを示している」⁽³⁾と考えざるをえない。かくて、太極は陰陽を生ずるものである。この場合の「生ず」とは「成立せしめる」ということである。ちなみに、「四象、八卦を生ず」の文によって説明すると、これは多言を要するまでもなく、たとえば 二(小陰)の上に陽の一爻が加われば 三(離卦)になることを指している。したがって、端的に、「四象は八卦を成立せしむ。」ということもできる。以上の論理からすれば、太極についても、原則的にはこれを<陰陽を成立せしめるもの>と解してよいのである。

1、陰陽

太極の思想を解明するためには、陰陽思想との連関に留意すべきことが明らかになったと思われる。そこで、あらかじめその原初的意義を瞥見しておく必要がある。許慎の『説文解字』には、陰を「闇なり、水の南、山の北なり」、陽を「高明なり」と説明している。すなわち、陰陽の原義は、<くらい>と<あかるい>であったと思われる。それと同時に、この暗・明が、地の向背に即して<かげ>・<ひなた>としても把握されている。ちなみに、『周易』に現れた事例では、中孚卦九二の爻辞に「鳴鶴、陰にあり」とある。これも<かげ>である。

この<陰陽>が発展し展開した跡が、『春秋左氏伝』のなかに看取できる。いくつかある用例の中から、本論の旨意にとってもっとも重要と思われるのが以下の三例である。

(1) 天子陽に当たり、諸候命を用うるなり。 (文公四年伝)

ここに、「陽」をもって天子に喩える謂のことが述べられている。すれば、この陽そのものは、いわば一種の記号ないし符号と解される。

(2) 右の宋に隕つる五とは隕星なり。六~~鴻~~退飛して宋の都を過ぐるは風なり。……是れ陰陽の事なり。吉凶の生ずる所に非ざるなり。吉凶は人に由る。(僖公一六年伝)
隕石、大風は陰陽の仕業であり、吉凶は人の善悪によるという。すれば、この陰陽は自然現象を引き起こすくはたらき>、ないしく作用>と解されよう。

(3) 天に六氣あり。……六氣は陰、陽、風、雨、晦、明を曰う。 (昭公元年伝)
この陰陽は陰陽二氣である。ここにおいて<陰陽>は<氣>と結び、明確に陰陽二氣の概念を形成している。

ところで、その氣とは何か。いろいろと複雑な問題も含まれるが、ごく簡単にいうと、それは本来<雲氣>とか、生物の生命現象にかかる<いき>といったものであった。それは『孟子』公孫丑上篇に、「浩然之氣」を問われたのに答えて、「その氣たるや、至りて大、至りて剛。直をもって養ないて害うことなければ、天地の間にも塞つ。」というように、宇宙に充滿するものとされた。また、『莊子』には、「人の生は氣の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死となる。」(知北游篇)とあって、氣の聚散がすなわち人の生死だと説かれている。また、「陰陽は氣の大なる者なり。」(則陽篇)に示されているとおり、陰陽と氣との連関がここにも提起される。ここからほぼ知られるように、氣は万物を構成する窮極の要素である。しかも、それは宇宙に充滿し、物質的でありながら運動性をもつものである。かくて、「陰陽」とは、いわば一種の記号であったこと、それが同時に、宇宙のあらゆる存在物の窮極の要素であったこと、この二点を見定めることができたと思われる。ただし、この「記号」という意味はいまだ十分に分明であるわけではなく、また「窮極的要素」の謂との兼ね合いからも、さらにいっそうの論究が求められるのは勿論である。そして、この点を明らかにするにおいて、もっとも重要視されねばならない資料の一つが、ほかならぬ十翼なのである⁽⁴⁾。以下、十翼にみえる「陰陽」の用例について分析を加えつつ、『易伝』において太極が本来的に如何なる思想的意義を有するのかを論究することにした。

2、繫辭伝の陰陽

いったい陰陽は十翼においてどのように措定されているのであろうか。陰陽の用語それ自体は、繫辞伝にもっとも多くみえている。繫辞伝が思想的にみて、十翼中もっとも重要な内容をもつことは周知のとおりであるが、まず同伝にみえる陰陽の意味・内容を総括して述べてみよう。

陰陽が「陰陽二氣」を意味していることは、繫辞伝においても同様であるが、難をいえば、陽氣・陰氣といった直接的な表現がなされていないことは確かである。後に述べるが、そのような表現は、十翼においては、わずかに乾卦文言伝に「陽氣」の一例を数えるのみである。にもかかわらず、繫辞伝にみえる用例を分析するならば、この問題は十分に解決されうるであろう。繫辞伝には、「精氣は物となり、遊魂して変を為す。」（上・第四章）とある。これは純粹精靈なる（まじりけがなくすぐれたはたらきをもつ）氣が積聚することによって物が生まれ、聚りきわまれば遊散して、物が消滅（死）ないしは異類となることを意味している。ではいったい、そうした積聚・遊散はどのようなしくみで起こるのか。これについて繫辞伝には、「天地綱緇し、万物化醇す。男女精を構せて万物化生す。」（下・第四章）といわれている。ここにいう天地は万物を生成し、育む天地である。天地自然ないし端的に自然といい換えてもよいであろう。またこの男女は、雌雄・牡牝の一切を含む象徴である。したがって、天地が密に交わるという意味では無論なく、包括的にいうと、天～男は自然界における生成の能動的側面、地～女はその受動的側面を象徴的に表現するものである。従来の所説に従ってこれを、天～男の氣（陽氣）と地～女の氣（陰氣）が交合・感応することと理解しなくてはならない。

このように、陰陽は一義的には陰陽二氣を意味している。と同時に、この二氣、つまり陰～消極、陽～積極は世界におけるあらゆる対立相の象徴でもある。人間界を含めた世界の万象を相対ないし相待において捉えるという考え方が陰陽論の基本であり、これは中国に固有の世界観である。天地・日月・寒暑・水火・男女・生死・盛衰・闔闔など、これら対句によって指し示される事象は、一見したところ対立的にみえながら実は相待的であり互いが互いの成立因となる。こうした對待的構造において存在し運動している宇宙の実相を、陰陽二氣の作用、即ち積極（陽）と消極（陰）とにあてはめ、この二氣を宇宙の最小の構成要素として捉えるとともに、一切の存在・運動の象徴と看做すことによって、宇宙の生成・変化・運動を、陰から陽へ、陽から陰へという循環・交替の構図（型）においてみて取るのが陰陽論の根幹である。繫辞伝においても一切の事物の存在は、その運動・変化を含めて対立相において捉えられている。そのことは、繫辞伝が、「天は尊く地は卑く

して乾坤定まる。」(上・第一章)の一文で始まることによっても明白に知りえよう。また、「陰陽の義は日月に配す。」(上・第五章)とも記されており、陰陽二気が互いに盛んになったり衰えたりすること、いわゆる消長・往来が日月の運行と似通っているという謂が述べられている。かかる天と地、尊と卑、日と月、の如き対語は繫辞伝のいたるところに見出され、ほとんど枚挙にいとまがない程である。詳論するまでもなく、すでに言及したところの天・尊・日ないしは、往・暑・闢などの動的・積極的諸相が陽である。これに対して、地・卑・月ないし、来・寒・闔などの静的・消極的諸相が陰と捉えられる。もっと細かくみれば、同じ「日」にも昇る～陽、沈む～陰があり、まさに陽中に陰ありというべきであろう。にもかかわらず、結局のところ一切の事物の存在する様相は、その性質の如何にかかわらず、積極と消極の二面、すなわち陰陽二相からなるというのが、繫辞伝に記されたところの「陰陽」の意味である。

これに加えて、既に検討した爻は無論のこと、卦についても陰陽の用語がなされている。

陽卦は陰多く、陰卦は陽多し。その故は何ぞや。陽卦は奇。陰卦は^偶。その德行は何ぞや。陽は一君にして二民。君子の道なり。陰は二君にして一民。小人の道なり。

(下・第三章)

これは三画卦に「陰陽」をあてていっているもので、卦爻の基本原則に従えば、-- ないし一のいずれかが一爻としてあるもの、それが一卦の主となる。この点に留意しながら右の文章を解してみよう。すなわち、<陽卦(震^三、坎^三、艮^三)は陰爻が多く、陰卦(巽^三、離^三、兌^三)は陽爻が多い。どうしてか。陽卦は陽爻がひとつ陰卦はそれがふたつあるからである>というのが、その謂である。ここまでの「陰陽」は明らかに卦ないし爻を指している。下文では右の事柄を人事に擬えて、<そこに表白された德行はいかなるものか。(陽爻を君、陰爻を民に見立てるから)陽卦は一君二民である。一人の君に多くの民が帰属するのであれば君が主となる。故に一君二民は上下の秩序が正しく君子の徳が行われるかたちである。このように君が(徳をもって)民を導くのが君子の道である。これとは反対に、陰卦は二君一民の姿である。二君が一民を求めて争えば民の私意が行われる。すなわち、民が二君の間に在って私利を得る。これは小人の道である。>というものである。後半部の陰陽の用例では、卦爻を構成する--と一を「陰と陽」と捉え、これを存在の諸相に相即させている。こうすることによって、世界のあらゆる事物について、その存在と生成・変化が易によって説明されるというもので、これは繫辞伝の基本的立場であるといえる。繫辞伝の、「易は天地に準ず」(上・第三章)という一文は、易が世界の一切の事物

を象っているというかかる基本姿勢の端的な表現でもある。それ故に、観点を換えてい
ならば、「陰陽」も「生成・変化」も、本質的には、世界における事物についていわれて
いるものとみるべきである。一見したところ卦爻に限定されているかにみえる表現が、一
面性をもつものでないことを押さえておかねばならないであろう。

これまでのところは要するに、繫辞伝における陰陽の意味が基本的には陰陽二気である
こと、しかもこの二気は世界のあらゆる事物の窮極の構成要素であるとともに、また世界
のあらゆる対立相の象徴でもあることを述べてきたもので、「陰陽」にはかかる両義性が
含まれていると考えねばならない。

3、十翼各伝の陰陽

つぎに十翼のほかの伝についても考察してみよう。陰陽の術語について、そのすべてを
列挙すると、本論のみるかぎり以下のとおりである。

<象伝>

泰、小往大来、吉亨、則是天地交而万物通也、上下交而其志同也、内陽而外陰、内健
而外順、内君子而外小人、君子道長、小人道消也、 (泰卦)

否之匪人、不利君子貞、大往小来、則是天地不交而万物不通也、上下不交而天下无邦
也、内陰而外陽、内柔而外剛、内小人而外君子、小人道長、君子道消也、 (否卦)

<小象伝>

潜龍勿用、陽在下也、 (乾卦、初九)

履霜堅冰〔至〕、陰始凝也、馴到其道、至堅冰也、 (坤卦、初六)

<文言伝>

潜龍勿用、陽氣潜藏、 (乾卦)

陰雖優美、含之以從王事、弗敢成也、地道也、妻道也、臣道也、…陰疑於陽必戰、為
其嫌於无陽也、乎称龍焉、 (坤卦)

<說卦伝>

觀變於陰陽而立卦、 (第一章)

昔者聖人之作易也、將以順性命之理、是以立天之道、曰陰与陽、立地之道、曰柔与剛、
立人之道、曰仁与義、兼三才而兩之、故易六画而成卦、分陰分陽、迭用柔剛、故易六
位、而成章、 (第二章)

戦乎乾、乾西北之卦也、言陰陽相薄也、

(第四章)

右に示された「陰陽」の用語について、各々の意味内容を考え、すでにみてきた繫辞伝のそれとも比較対照し、十翼における陰陽の思想内容を明らかにすることがつぎの課題である。

まず象伝の用例からみていこう。泰卦(☱☷)は、内卦が純陽(乾)、外卦が純陰(坤)という構成である。否卦(☷☱)は、内卦、外卦が泰とは正反対の構成になっている。したがって、「内、陽にして、外、陰」(泰卦)ないし、「内、陰にして、外、陽」(否卦)とある「陰陽」が、卦(三画卦)を指し示していることは容易に理解できる。

つぎに小象伝においてはどうか。乾卦のもっとも下位に位置する陽爻、つまり初九の爻辞に、「潜龍、用うること勿れ。」とある。いうまでもなくこの「龍」は、陽爻のことである。初九は龍が水中に潜んでいる象で、まだ、世に出るべき時ではないことを表わす。そこで、妄りに動いてはならない、というのが「勿用」とある占の意味である。小象伝のこの一文は、象と占のつながりを補足し、「勿用」いう占断が生じてくる理由を解釈して、「陽が下にあるからだ」というものである。初九は卦全体からみて最下位の陽には違いない。ここにいう「陽」は陽爻を指すのである。付会すればほかの意味にも取れようが、右の理解がもっとも自然であろう。

さて、坤卦初六に、「霜を履みて堅氷至る。」とある。霜を履んでいるうちに、しまいには堅い氷が張るという内容である。小象の一文はこれを解釈して、「陰、始めて凝るなり。その道を訓致して堅氷に至る。」という。この「陰」は諸注がおおむね一致して指摘しているとおり「陰気」である。陰気—この場合は、寒気の意味である—がはじめて凝結したのが霜であり、こうした道(ありかた)を繰り返して、やがて堅い氷が張るようになる、というのが小象を通してみた爻辞の解釈である。

つぎに文言伝の用例であるが、ここにもすでに考察した「潜龍勿用」という一句がみえている乾卦初九の爻辞を解したもので、「陽気潜蔵すればなり」とある。文言伝は初九の爻辞を、陽気がひそみかかっているためだと解釈しているのである。

また、坤卦の文言伝に、「陰は美ありと雖も、これを含みて以って王事に従い、敢えて成さざるなり。地の道なり。妻の道なり。臣の道なり。」とあるのに注目してみよう。「陰」はすぐれたところ(美点)を持っていても、これを表面に出さない。むしろこれを包みかくして王の事に従い、あえて何らかの事を企図しようとはしない。それが地の道であり、妻の道であり、臣の道、つまりは「陰の道」であるという謂である。ここでいわれて

いる「陰」は、対立相において捉えられる、存在の諸相の消極的側面である。同伝にはまた、「陰、陽に疑わるれば必ず戦う。その陽なきに嫌わしきがために、故に龍と称す。」という。はじめに、この一文が坤卦上六の解釈の一部であることを押さえておかねばならない。上六とは、最上位に位置する陰爻であることはいうまでもない。坤卦上六の爻辞に、「龍、野に戦う。その血玄黄」とあり、右はこの前半部を解していったものである。この文言伝にいうところの要点はふたつある。まず、乾卦の初九の爻辞に「潜龍」とあり、それ（龍）が陽（爻）の象徴であることはすでに述べたとおりである。ところで、ほかの爻辞にも、九二に「見龍」、九五に「飛龍」、上九に「亢龍」とあるが、これらはいずれも陽爻を指している。では、いったい陰（爻）である上六の爻辞に、「龍」の語がみえるのはどういうことであろうか。これが一点である。そして二点目は、「陰、用に疑わるれば必ず戦う」といい、ここで「戦う」といっていることの原因を述べているのである。

順序は逆であるが、第二点目から述べてみよう。陰は直前の乾卦の文言伝においてみたとおり、本来は陽に従うべきものである。にもかかわらず、この陰は上六の位にあって勢いがつよい。そこで陽の疑う所となる。陽が動いて、この陰を除去しようとするが、陰も勢い盛んであるから後へはひかない。そこで戦いとなると解しているのである。では、何故に「龍」の術語がみえるのかという第一点目について考えてみよう。繰り返すと、その理由は、「その无陽に嫌わんがために、故に龍と称す」というものであった。ここで、「无」の字について、まずふれておきたい。孔穎達の『周易正義』においては、「陰」の盛んなことが「陽」に似ており、しかもすべてが「陰」一坤卦は純陰の卦である一で、「陽」がないと考えられそうだから龍と称したと解している。しかしながら、この解釈はいかにも苦しいであろう。李鼎祚の『周易集解』（中国書店刊行本）にも「无」の字はなく、「无」の字は衍字であると考えた方がよいようである⁵⁾。むしろ、「その（陰の）陽に嫌わしきがために、故に龍と称す」というように、「无」を去って読む方が自然である。つまり、「陰」の勢いが盛んで「陽」とまがうほどだから龍と称する、ということで無理なく意味も通じるのである。以上のところから、文言伝のさきの例文に「陽氣」とあったのに対して、後の例文にいわれる陰陽は直接的には、陰爻、陽爻を指すものと思われる。ただし、かかる陰爻、陽爻に相即するものとして、「陰なるもの」、「陽なるもの」のありかたが示されていると考えられる。

最後に、残る説卦伝にみえる用例について検討してみよう。冒頭には、「変を陰陽に観て卦を立つ。」とある。これを換言すると、万物の変化を陰陽の消長として捉え、そこか

ら卦を画したということになろう。この主意は、すでに繫辭伝においてみてきたところの、陰陽の意味内容—陰陽二気の消長が世界の事物の生成であり、同時に、陰陽二気は存在する一切の事物が、生成・消滅を含めておよそ対立相においてある象徴である—という謂とおおむね同じものである。すなわち、ここにいわれる「陰陽」は必ずしも「陰陽二気」に限定されたものではない。孔穎達もこの部分で、「天地陰陽に象りて、乾坤等の卦を立つ」（『正義』）と疏した。説卦伝と繫辭伝の類似性は、今日ではほぼ定説といってよい。説卦伝の記載は陰陽に限らず、これまでにみてきた象・小象の各伝よりも、論理的には整合的でしかもやや詳細である。このことは第二番目の引用文に、「…ここを以てて天の道を立つ。曰く、陰と陽と。地の道を立つ、曰く、柔と剛と。人の道を立つ。曰く、仁と義と。」とあることによっても知られる。天道・地道・人道の語は繫辭伝にもみられる。しかしこれらに陰陽・剛柔・仁義を配当するのは説卦伝にのみみられる思惟である。詳しい解釈は次節において述べるが、ここでは天道・地道・人道を互いに対応するものとみて、これらと一卦が六爻の構成であることを関連づけ、それによって画卦を説明していることを確認しておきたい。すなわち、「三才を兼ねてこれを兩つにす。故に易は六画にして卦を成す。」ともいう。すでに述べたように、画卦の最も基本的な考え方は万有を三大別して天・地・人の三本の柱を立てることにある。これら万有の三大要素がここで三才と記されている内容である。一卦は三才を、各々二爻ずつ兼備するから、六爻（画）によって構成されるというものである。したがって、ここにみえる「陰陽」はさきの内容と同じように、氣ないしは爻の一方に限定された意味ではなく、むしろ、繫辭伝のそれと類似するものであると考えられよう。

それではさらに続く、「陰を分かち陽を分かち、迭いに柔剛を用う。故に易は六位にして章を成す。」とある「陰陽」はどういった意味であろうか。この文は前文の六画（爻）による一卦の構成に続いて、その各々の一画（爻）に陰の位・陽の位—韓康伯、孔穎達はともに二・四を陰位、三・五を陽位とし、初・上を定位とする—があることをいっているのである。たとえば下から二爻目は陰の位であり、ここに—すなわち陰爻が来ると「位が正しい」ということになる。「迭いに柔剛を用う。」というのは各々の位置に陰爻、陽爻のいずれかが位することである。その故にこそ易は六つの位（六爻～画）によって、いろいろな文（あや）を成し、天地の事物の変化に応じうるということになる。「分陰分陽」とある「陰陽」とは、陰位・陽位のことである。

また、「乾に戦う。乾は、西北の卦なり。陰陽相薄（せま）るを言うなり。」とあるの

を検討しよう。右は八卦と方位との関係を説く部分である。朱子はこの章について、「卦位を推すの説、多く未だ詳かならざる所のものなり」（『周易本義』、中国書店刊行本）という。確かに、論理的にみてよくわからない部分ではあるが、いま孔穎達に従うとすれば、<乾は西北の卦であり、西北は陰の地であるから、陰陽相い薄る>ということになる（『正義』）。ここから、卦ないし方向を単に「陰陽」にあてたものと受け取れる。

以上は十翼にみえる陰陽のすべての用例について、逐次その意味内容を検討してきたものである。ここでこれまでのところを総括すると、およそつぎのようにいいうるであろう。十翼の成書年代は各伝によって異なることは従来の研究においてつとに指摘がなされている。にもかかわらず、今現在に伝わる十翼の全体をみわたして、陰陽の思想は繫辭伝にみえるところの思惟に撞着するものではない。否むしろ、陰陽の意味内容のほぼ全体は、繫辭伝に盛られてあることが確認できたと思われる。

これを踏まえると、太極にはおよそつぎのふたとおりの捉え方が可能である。ひとつには陰陽を二氣と捉え、太極は陰陽二氣を成り立たせる、すなわち二氣に分化する前の「一氣」ないし「原初の氣」とする、いわば狭義の解釈がある。そもそも「一」ないし「原初」がどういう意味かは究明されるべき問題であるが、この点は後にふれたい。これに対して、世界の存在の様態を陰陽二氣に象徴される対立相として捉え、その対立相を統一するのが太極だとする広義の解釈も成り立つであろう。いうまでもなく両者の解釈の相違は、すでにみてきた陰陽の思想内容そのもの、いうなれば「陰陽」の両義性に根ざしていることが明らかになったものと思われる。

4、太極

漢代の易学において、太極が多くは「氣」をもって把握されていたことは、周知のとおりである。ということは、漢易は象数によって易を解したのであって、義理（論理）をもって解したのではなかったということになる。贅言を要するまでもなく、易が本来卜筮の書であった点を考慮するならば、象数をも捨象すべきではないであろうが、易の思想性をより重視し、易的論理を探求しようとする見地に立てば、おのずから義理に依拠せざるをえないことは明白である。魏の王弼（二二六～二四九年）に始まる義理易に連なる諸家のなかで、太極を「氣」によって説明し、しかも後世に伝わる人物といえ、筆者のみるかぎりでは孔穎達をその筆頭に挙げるができるであろう。そこで以下の考察において、

はじめに孔穎達の解釈を取り上げながら、太極一陰陽二気の論理的関係を闡明したいと思う。しかも、ここでの考察の端緒としては、高田真治氏の所論を合わせて参照したい。氏は、一見ばらばらの如くみえる繫辭伝の記載を、統一的に論理的に把握することを企図し、その姿勢は太極に関する論究においても堅持されており、また同時に、氏の太極の解釈は、孔穎達の見解を利用して立論がなされていることもあって、本節の主題にとっては、きわめて示唆に富むものと考えられるからである。

まず、高田氏は、「孔穎達の正義に、『太極謂天地未分之前、元氣混而為一』とあるのが、恐らく最も古義を得ていると思われる」⁽⁶⁾と前置きして、「此の一元の氣が変化して或は陰と為り或は陽と為る無限の作用を為すのである。故に太極は陰陽を包括する太陽の氣であると謂うことが出来る。」(同前)という。氏は、孔穎達において、太極が「一元の氣」と把握されているものと捉え、氏独自の思考によってこれを敷衍し、あたためて「太陽の氣」と規定した。その理由を述べて、「易の思想は、陰陽を对待して説くけれども、最も重んずる所は生成と発展を主とする太陽に在るのである。…故に易は一陰一陽之謂易(この「易」は「道」の誤り。筆者注)と曰って、陰陽二氣の作用を説くのであるが、其が未だ陰陽に分かれなくて或は陰となり、或は陽と為る所の根元的な一元氣は、活動的流行作用を説く易に在っては、其が凝集静止する陰に属すべきものではなくて、活動流行の陽的なものであることが予想されねばならぬ。」(同前)と説明している。このように、氏によれば、太極とは陰陽未分でしかも根元的な一元氣であり、この「一」は陰陽未分を意味し、「元」は根元を意味する。つまり、太極とは根元としての「氣」であり、しかも、その「氣」は陽的なものであって「太陽の氣」であるという。この「太陽」が「日」を意味するのか、あるいは「陽の大いなるもの」であるのかは明らかでないが、「陰陽を包括する」とあることから、おそらくは後者であろうと思われるものの、曖昧さは残るであろう。いずれにしても、高田氏は孔穎達の見解を利用しつつ、このように太極を解した。

以上の所論と踏まえて、孔穎達自身の思想の検討に移ろう。孔穎達はいう。

正義に曰く。太極は天地未だ分かれざるの前、元氣混じて一を為すを謂う。即ちこれ太初太一なり。故に老子に云く、道一を生ずと。即ちこの太極これなり。また謂く、根元既に分かるれば即ち天地あり。 (『正義』繫辭伝上・第一章、注)

孔穎達の解釈によれば太極とは、原文で示すと、「謂天地未分之前、元氣混而而為一」である。高田氏はここから「一元氣」ないし「一元の氣」をもって太極と解釈したのである。ただし、孔穎達の疏に即してみれば、後者のいい方は必ずしも適切な表現とはいえない。

まず、〈元気が混じり合っている、これを太極と呼ぶのだ〉という点に注目してみたい。高田氏は「太極」が「元氣」そのものを指すものと把握したが、細かく分析してみると、「太極」が「元氣」それ自体を指すとも受け取れるし、あるいは「元氣」が「為一」にある、そうした気の様態を指すとも解釈される。仮に、後者であるとすれば、太極は「氣」そのものを離れ、むしろ存在様態の謂に近づくことになる。しかし、どちらを是とするかということになれば、右の部分からは簡単に論定できるとは思われない。この問題の考究のためには、ここにみえる「太一」の語が参考になろう。

すでに引用したとおり、『礼記』礼運篇には、「是故に、夫れ礼は必ず太一に本づく。分かれて天地と為り、転じて陰陽と為る。その降するを命という。それ天に官る」とみえており、孔穎達はその疏のなかで右の問題に関してより詳細に論じている。そこにつきのような既述がある。

○必ず大一に本づくとは、天地未だ分かれざるの混沌の元氣を謂うなり。極めて大なるを天と曰う。未だ分かれざるを一と曰う。その氣既に極めて大にして未だ分かれず。故に大一と曰うなり。

○分かれて天地と為るとは、混沌の元氣すでに分かれて、輕清なるは天と為りて上に在り、重濁なるは地と為りて下に在る。而うして礼を制する者はこれに法りて以って尊卑の位を立つるなり。

すなわち、太極と同義とされる大一は、孔穎達においては、「謂天地未分混沌之元氣也」と規定されているのである。孔穎達が「元氣」それ自体を指して太極と考えていたことは、ここに一応は看取される。では、その「元氣」とは何であろうか。さきの高田氏はこれを「太陽の氣」といい換え、陰陽が明確に分かれずに陰となり陽となっているとし、しかもそれは活動流行する陽的なものであるという。この解釈はすでに述べたとおり、孔穎達の思惟を離れた氏独自のものである。しかし、高田氏に従って解釈を試みる場合に、かかる陽的な氣が何故に陰陽二氣、とりわけ陰氣に分化（転化）しうるのかが、あらためて問われねばならないであろう。加えて、陰陽二氣といわれる場合の「氣」と、かかる陰陽二氣の以前に存在し、しかもそれらを包括する太陽の「氣」とが概念的に同一であるのかという疑問をも生むであろう。陰陽二氣の「氣」と太陽の「氣」とではすでにその内包に変化を生じていないとは断言できない。仮に双方の「氣」が内包を同じくするとするならば、易はむしろ太極一元論を根幹としていると看做されるべきであろう。易がいわゆる陰陽二元をみずからの根本としていることとはどうみても相い容れるものではない。「元氣」と

「陰陽二氣」の関係は、一氣から二氣への分化といった、平面的な図式による把握では掴みきれない問題であることがここにもはや予見されよう。

そこで右に引いた礼運篇の疏の後半部に注目したい。原文で示すと、

分而為天地者、混沌元氣既分、輕清為天在上、重濁為地在下、
というものである。ここに、（大一が）分かれて天地となるといっている謂は、孔穎達によれば、混沌の元氣が分かれて、輕清なるものは天となって上にあり、重濁なるものは地となって下にあることだという。これは、字義通り解すれば一種の「天地開闢」の思想となろう。『列子』天瑞篇にこれと類似した記載を見出すことができるから、おそらくは、こうした考え方が古代中国人の思惟の根底にあったのかもしれない。今日、われわれがみるところでは、存在する万物の生成する過程を、素朴な論理によって跡付けようとしたものとみるのが妥当であろう。ここで重要と思われるのは、むしろかかる思惟の構造そのものである。つまり、右に示された「混沌元氣」という表現の内に、すでに彼が「輕清の氣」と「重濁の氣」の二種を考えているとみることは、論理的にみて十分に可能である。孔穎達は「元氣」を「根元」ないし「混沌」と説明し、しかもそれが分かれるというのみで、「元氣」それ自体を規定してはいない。実はその混沌の元氣が分化する過程において、輕清・重濁ということがいわれているにすぎない。そうすると、彼の疏に一氣ないし二氣といった截然たる区別が設けられているとみることに決定的論拠がないであろう。したがって、かかる二氣を離れて別のいわゆる一氣～一元氣があるということではないと看做される。このように細見すれば、孔穎達の思考はあくまで二元論の枠を出ないことが知られる。確かに、彼の疏から「一氣」ということはいいえよう。だがその「一」とは「未分」を意味するだけである。故にその「一」に、もとより異種のもが含まれえないとは断言できないのである。高田氏の捉える如く、一氣から二氣へという判然たる図式を、孔穎達の思惟のうちに見出すことはほとんど不可能であろう。むしろ、かれは陰陽二氣（孔穎達ではそれが輕清・重濁であり、天地である）を全体として捉えて一元氣といい、さらに『老子』にいうところの「一」に比定したとみるべきであろう。

これを要するに孔穎達のいう太極は、陰陽二氣を全体把握として、端的に「（元）氣」と捉えたものにほかならない。とするとかかる「一」は一見思弁的なものであるとも考えられるが、『論語』などに記されている北辰（北極星）の例が示すように、根源・究極・中心を意味するものとして、いつの時代にも絶えず志向されていたことと思われる。この点を以下においてさらに論究してみたい。

そこで、広義の意味での太極—陰陽の連関について考える場合に、まず太極を対立相を統一するものと解しうる、そうした思惟が繫辞伝にみられるかどうか、重要な問題となってくるであろう。繫辞伝の下・第三章にはつぎのようにある。

易に曰く、憧憧として往来すれば朋、爾の思いに従わん。子曰く、天下、何をか思い何をか慮らん。天下、帰を同じくして塗を殊にす。致を一にして慮を百にす。天下、何をか思い何をか慮らん。日往けば月来たる。月往けば日来たる。日月相い推して明生ず。寒往けば暑来たる。暑往けば寒来たる。寒暑相い推して歳なる。

ここで、「天下同帰而殊塗、一致而百慮」とあることに注目してみよう。その要旨は、<天下の事は結果を同じくするにもかかわらず、人は違った行い方をし、突き詰めればひとつところに至るにもかかわらず、人はいろいろと思慮をめぐらすものだ>というのである。ここにはっきりと「同帰」「一致」ということがいわれている。すると、一方では事象を含む万物の存在様態を対立相において捉えながら、天下（世界）の事は、「帰を同じくし致を一にする」と規定することは一見矛盾であるかのように受け取れる。しかし、そうではないことは、引用文にみえる日月、寒暑の例によって説明されよう。すなわち、「日往則…歳成焉」という要旨は、<日が去れば月が昇り、月が去れば日が昇る。日と月とが互いに推移し、この世界の「明るさ」が生じる。また冬の寒さが去ると夏の暑さが来る。夏の暑さが去ると再び冬の寒さが来る。寒暑が互いに推移し一年が成る>というものである。日と月、寒と暑はそれぞれ「対立的」な現象である。一日月も古代人の目には自然現象の一部と映っていたであろうし、それはまた「対立的」というには必ずしも相応しくないが、いわば「一对」ということはいえる。一しかも、日月・寒暑は単に対立的であるのではない。日月の運行がこの世界の明るさをなしている。翻って、「明」において両者は互いの相異なる属性を捨象し、不可分の全体、つまり「一」を形成しているのである。これを要するに、日月と「明」とは本来「二而一、一而二」である。というのも、「日と月が往来し終って明が生ずる」ということではなくして、日月の一方が現象することによって、すでに「明」は生じているからである。寒暑についても、寒があって暑が自覚され、暑があって寒が自覚されるというように、両者はむしろ相待的であるといえる。つまり、単に現象としてみたかぎりにおいては、寒暑は相対的・対立的であるが、「歳」において両者は相待的であり、且つ連続でさえある。かかる相待の関係を支えるのは「歳」である。しからば「歳」においては寒暑は、いわば「一」といえる。われわれの日常的経験からは、寒さ、暑さが一巡して「歳」が成る（一年過ぎる）ことを知るのであるが、経験的には寒

暑がさきである。だが常に「歳」は運行している。故に、この場合も前者と同様に寒暑と歳とは「二而一、一而二」の関係にある。この「二而一、一而二」の論理を元の文脈に即していい換えると、＜明は日月によって成立する。逆に日月は明においてある＞といえるであろう。後者も同様に、＜歳は寒暑によって成立し、逆に寒暑は歳においてある＞といえる。

かくて、日月と明、寒暑と歳はそれぞれ相即不離の関係にある。ここで述べた、日月と明、寒暑と歳にみえる「二而一、一而二」の論理の型は、あらゆる対立、相待の諸相にあてはまると思われる。ちなみに、人～男女の論理的関係もまた右の「論理の型」に符合するであろう。すなわち、社会の構成員としては、あくまで男の人であり女の人である。だが両者ともに「人」である。逆に男といい女というも、「人」であるということにおいてはじめて、そのようにいいうるのである。

以上を要するに、一切の事物の存在様態を対立・相待の相において捉えることと、同時にかかる存在構造を「同帰」「一致」と看做すこととは、右に考察したとおり、両者の相待関係において止揚されるのである。ここに対立（相待）相を統一するものを導出する思惟の構造を、明瞭に認めることができる。これまでの所論に大過ないとすれば、いわゆる広義に解しての太極とは、つぎのように規定されよう。すなわち、陰陽と太極、両者の連関は本質的には「二而一、一而二」⁽⁷⁾であるが、経験的には事物一般（万物）の存在構造は、万物…陰陽一太極の構図として認識される。しかも、万物を存在せしめるもとから辿れば、かかる構図は太極に始まらざるをえない。つまり、論理的には「一」がさきである。「太極生両儀」はこのように定式化されたものと理解できる。換言すれば、太極は陰陽に支えられ、陰陽は太極に支えられる。しかし、太極を起点とする論理構成からみれば、陰陽は太極によって成立するのであるから、太極は陰陽すなわち対立・相待を支える「一者」である。しかも、この「一者」が発出論的にいわれているのではなく、まして創造主たる「一者」でないことは右の所論からすでに明らかであると思われる。繰り返すと、運動・変化を含む一切の事物は対立相において捉えられ、この対立・相待をそのようにあらしめる「一者」が太極であるとされているのである。かかる「一者」が、対立相において捉えられる万有と離在してあるわけではなく、あくまでこれと相即してあることも右に述べたとおりである。

ここでこれまでの所論を踏まえて、太極については、およそつぎのようにいえることができる。陰陽思想に内包されてある両義性の故に、太極を「一氣」とみるか、あるいは対

立・相待を支える「一者」とみるかの解釈の相違が生じる。この太極と陰陽との関係は、後世の諸家の間に解釈上のさまざまな相違を生起せしめた要因であったが、『周易』の思想内容に即してみれば、「陰陽」が「二氣」であり、かつ世界の対立相の象徴である如く、太極もまた「氣」に限定されるべきではないであろう。すなわち、「一氣」ないし「原初の氣」を単に時間的に捉えて、陰陽に分化する以前の氣ということではなくして、陰陽二氣を全体把握として「一氣」とみるべきであり、その「一氣」とは、畢竟するところ、広義に捉えての「一者」に符合するものと思われる。

注、

(一)赤塚忠「中国古代の思想家たちの『一』の探求」(『宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋学論叢』、東方学会、昭和四九年)、参照。

(二)『荀子』と『易伝』との先後問題については、若干の議論はあるものの、『荀子』が『易伝』に先行するとみることが、今日ではほとんど定説であるといっても過言ではない。李境池『周易探源』(中華書局、一九七八年)、郭沫若「『周易』之制作時代」、金谷治『秦漢思想史研究』、板野長八『中国古代における人間観の展開』(「荀子と易伝」)、参照。とくに郭沫若氏は、『易伝』は荀子の門学から出たことを論じている。

(三)『易学』(平楽寺書店、昭和三五年)一一三頁。

(四)小林信明氏は、『陰陽五行思想の研究』(講談社、昭和二八年)において、前漢における陰陽思想の展開においてとくに注目されるものに『易伝』があることを述べている(一三頁)。

(五)鈴木由次郎『易経』(集英社、昭和四九年)上、一二六頁。高亨『周易大伝今注』(齊魯書社、一九七九年)八七頁。両者も「无」を衍字とみている。

(六)「易の思想」(『東洋思潮』、岩波書店、昭和一三年)二八頁。

(七)田辺元「儒教的存在論について」(『全集』第四卷、岩波書店、昭和三六年)は、陰陽の相待を捉えて、「抗争によって無秩序の葛藤に住するものの対立ではなく、…同一秩序に於ける二つのものの本分の対立、その資格の相反という、觀念上の質的反対を意味する。これ陰陽が男女、夫婦、天地、君臣等の対立に於てその典型を見出す所以である」(二九八頁)と述べている。

第二節、道

さて、上古の天にかわる価値の究極が意識されていたということは、それを中心とする存在の構造が論理的に把握されていたことを含意している。とすれば、それに即して、人間主体の行為のありかたも組立られてくるであろう。無窮の変化を前提とする（陰陽の）対立・相待を支える太極は直ちに道として自覚される。その変化の相は、畢竟するところ、「一陰一陽」という陰陽の交替・循環の型に帰されるのである。そこに天道と人道との一貫の論理が看取されることはいうまでもないが、そうした思惟に到達するに至る、いわば形而下～人道から形而上～天道へという思想史的展開の過程については、『易経』と『易伝』における「道」の対比を通じていっそう明瞭に知られるであろう。

1、『易経』の道

『易経』すなわち卦爻辞において、「道」の術語は全部で四箇所のみ見えている。六十四卦の順序に従って示すと以下のとおりである。

○小畜卦。初九。復るに道よりす。何ぞそれ咎あらん。吉。

○履卦。九二。道を履むこと坦坦たり幽人（隠者）貞しくして吉なり。

○随卦。九四。随いて獲るあり。貞なれど凶、孚あり道に在りて以って明らかなれば、何の咎かあらん。

○復卦。（卦辞）復は亨る。出入に疾なし。朋来たりて咎なし。その道を反復し、七日にして来たり復る。住くところあるによろし。

この四例のなかでとくに注目されるのは、今日の資料からみて、小畜卦初九の爻辞である。いま、これを細かく分析していくことによって、『易経』における「道」の意味内容を窺い知ることができるであろう。

まず、「復るに道よりす」という一文は、「復る」の意味からして、すでに議論のあるところであるが、『周易折中』（台湾真善美出版刊行本）にこの点に関する要約がある。

伝義、皆復を以って上がり進むと為す。王弼の旧説に沿うなり。大畜初二爻の例を以ってこれを觀れば、王氏龍溪氏の諸説を長ずと為す。（卷二一七）

すなわち、程頤の『易伝』、朱子『本義』ともに、王弼の「乾の始に処る、以って巽初に升る。四とすでに応じるところと為る。陽を以って陰に升る。その道より復る」（『正義』

卷二一五)に従って、「復」を「上進」と解した。しかし、大畜卦初九および九二の爻辞をみると、王申子の「復は反なり」(『折中』卷二一六)及び程頤の「在下の位に復りて進まざるを謂うなり」(同前)の解釈の方にむしろ分がある、という内容である。『折中』の論旨は、要するに「復」を「上進」と解するのは誤りで、「返」とすべきだという。しかしながら『折中』の案語は、諸注の読解にやや歪曲があると思われる。

まず、程頤の注は明らかに『折中』が示す論旨とは違う。程頤の注には、「初九は陽爻にして乾体、陽の上に在る物にして、また剛健の才以って上進するに足る。而うして復りて上に在るものと志を同じくす」(同前)という。すなわち、初九は小畜卦 $\text{☶}\text{上}\text{☵}\text{下}$ の、しかも下卦(三~乾)の最下位に位する陽爻である。こうした剛健の陽は本来は上にあるべきものである。したがって、それが上がり進んで、上にいる仲間のところへ「復帰」する、と程頤は解釈した。これを襲った朱子の『本義』にも、「下卦は乾体、本より皆在上の物なり。志、上進を欲す」(同前)と、ほぼ同じ内容のことが述べられている。要するに、王申子注と右の両注との違いは、はじめにいるところに返るのか、あるいは本来あるべきところに復帰するののかという意味上の差異であって、「返」と「上進」との違いではない。したがって、「かえる」という意味においては何ら異なるところはない。この「復」は「かえる」と解してよいであろう。

そこで、問題はむしろ「道」にある。いま『説文解字』によってしてみると、「道」の古義はつぎのように説明されている。(『説文』は「道」を「辵」につくる。)

道、所行道也、从辵首、一達謂之道、

すなわち、「道」とは本来は人が「行くところのみち」であり、ひとすじのみち(一達)である。また、段玉裁はその注でこう述べている。

毛伝每云、行道也、道者人所行、故亦謂之行道、之引伸為道理、亦為引道、

ここで重要なことは、「これを引伸して道理となし、また、引道となす。」という意味である。これによると、道は本来、「人のあるくみち」であったが、そこから引伸して道理(物事当然の、ないし人のふむべき正しいみち)と解され、あるいは、引道(みちびく。「道」は「導」に通じる)とも捉えられるようになったというものである。

ここで、小畜卦九二の爻辞に戻ると、問題はこの「道」が単に「あるくみち」なのか、それとも引伸義であるのかという点に絞られよう。これについて論定を試みる方法はいくつか考えられようが、卦爻辞の成書年代も作者も定まらない以上、どういった手続きを踏んだところで直接的にこの問題を解明することは不可能であろう。われわれは、この問題

を、易とは直接的に関係のないほかの資料によって究明していかなくてはならない。そこで、『荀子』等に小畜卦初九の爻辞が引かれていることに注目したい。これらは、卦爻辞の解釈としては、いわば古説である。はじめに、古説での解釈を明らかにしたうえで、その解釈がどこまで時代を遡ることができるのか、最終的にはおよそ易（卦爻辞）のある程度予想されている構成時期にまでその解釈を及ぼしうるのかという観点に沿って、検討を進めていくことにしたいと思う。

まず、楊樹達氏が先秦から三国時代にわたる典籍をほぼ渉獵し、卦爻辞の引用例を纏めて『周易古義』⁽¹⁾の一書を草しており、そのなかで小畜卦初九の項には『荀子』ほか三例を挙げているが、もっとも古いのは『荀子』である。

易曰、復自道、何其咎、春秋賢穆公、以為能變也、（『荀子』大略篇、爻辞の「吉」の字は省かれている。）

この大略篇に見える小畜卦初九の爻辞の意味は、それに続く一文から知られる。「春秋に穆公を賢なりとせるは、能く変ずることを為せるを以てなり」とは、胡自逢氏によれば『春秋三伝』に見える、許穆公の故事に由来するものとされ、穆公が賢者とされるのは過ちを改め善にかえることの故だという。ここにいう「道」とは善に帰するうえで辿るべき正しい方途（みち）ということである。また、氏は、道は行為の規範を意味し、しかもそれが引伸義であるという趣旨を開陳している⁽²⁾。つまり氏の説明によれば、荀子の解釈に見える「道」は「行為の規範」であり、しかも「道」の原義からの「衍繹」的意味（引伸義）であるという。『荀子』においては、このほかにも『易経』の咸卦の卦辞を解して、「易の咸は、夫婦に見ゆ。夫婦の道は、正しからざるべからざるなり」（大略篇）とある。この一文のなかでも、「道」は規範的意味において語られているが、胡氏によればそれも引伸義ということになる。いずれにしても、『荀子』においてすでに「道」についてこうした捉え方がなされていたということは、卦爻成立当時の思想状況を窺い知る貴重な手がかりとなろう。荀子の「道」の解釈が思想解釈として妥当であると考えられるとすれば、それが卦爻辞製作時における本来の意義とどういうのか否か、試みにこれを別な資料によって論証してみたい。ここで注目されるのは、やはり『書経』である。たとえば「洪範」には、「無有作好、遵王之道」とあり、明らかにこれは「道」の原義からの引伸義とみられるが、同篇の晩出はすでに指摘されているのでこの用例を取り上げないのが無難である。

ところで、原富男氏が『補史記芸文志』⁽³⁾において、孔子以前に存したのものとして挙げた四十七篇中で、「道」の術語はおよそ十篇において看取される。

- (1) 欽崇天道、永保天命、 (中禘之誥篇)
- (2) 天道福善禍淫、降災于夏、以彰厥罪、 (湯許篇)
- (3) 与治同道、罔不興、与乱同事、罔不亡、 (太甲下篇)
- (4) 天有顯道、厥類惟類、 (泰誓篇)
- (5) 惟有道曾孫、周王發、將有大正于商、今商王受無道、 (武成篇)
- (6) 乃有大罪、非終、乃惟會災、適爾、既道極厥辜、時乃不可殺、 (康誥篇)
- (7) 又曰、天不可信、我道惟寧王德延、 (君奭篇)
- (8) 乃大淫昏、不克終日勸于帝之迪、 (多方篇)
- (孔安国注「言桀乃大為過昏之行不能終日勸於天之道」)
- (9) 道揚未命、命汝嗣訓、 (顧命篇)
- (10) 皇天用訓厥道、付卑四方、 (康王之誥篇)

そして、『史記』の内容と、『書経』それ自体についての今日に至る研究とを総合すると、(6)康誥から(10)康王之誥の各篇については資料としての信憑性がもてるであろう。したがって、康誥篇に見える「道」の用例をその時代の見存とみるのは、きわめて確からしいということになる。「道」は、遅くとも周王朝成王の時期の記事には登場したとみて大過ないであろう。ちなみに、今文に見える(7)君奭篇の「我道」、あるいは、(10)康王之誥篇の「厥道」などは、名詞的に解釈される。しかも、その「道」は歩くみちではない。これらはみな引伸義であり、したがって、抽象的意味での用例であることはおのずと理解される。ところが、遑って康誥篇のそれは少なからず議論を要するであろう。ただ幸いに、『書経』の各篇は易の卦爻辞とは異なり、各々ある目的のもとに著わされた文章であり、本文の内容そのものに即して意味を取ることは可能であろう。そこで、康誥篇の用例について引用部分の先後関係に留意しながら検討していきたい。

ああ、封(康叔の字)よ。敬しんで乃(康叔)の罰を明らかにせよ。人、小罪有る。
管(あやまち)に非ず。すなわちこれを終え、自ら不典を作して、式てしかる。厥の罪
 小なる有るも、すなわち殺さざるべからず。すなわち大罪有る、終ふるに非ず。すな
 わちこれ管災(あやまち)なり。…既道極厥辜。これすなわち殺すべからず。

すなわち、周公は康叔を誡めるなかで、罰則の適用を厳正公明にすべきことに言及して、
 く人が小罪を犯したとする。過失からではなく、故意に法にそむく行為をはたらいたもの
 だ。その罪はたとえ軽いとしても、極刑を免れない。逆に、大罪を犯した者がいたとする。
 ただし、終始一貫して故意に行ったことではなく、過ちから罪を犯す結果になってしまっ

たものだ。…この場合には処刑してはならない。>といったとされる。この「既道極厥辜」については解釈が分かれるが、その後半部には「その辜を極む」とあり、これは要するに量刑することであると解される。すれば、この「道」は、刑を量るに依拠すべきところと考えるのが最も自然であり、具体的にはこれを法律と解してもよいであろう⁽⁴⁾。しかも「既に道もてその辜を極む」と無理なく訓めるのである。ところが、一説にこの「道」については、「道う」という訓み方もある。たとえば、『漢文体系』（『尚書』）ではそのように訓読している。大系本（以下略してこう称する）はもっぱら朱子の弟子、蔡沈の『集伝』に、「既自称道、尽輸其情不敢隱匿」（同前）とあるに従ったものである。蔡注の意味は、これをしばらくおくとして、同本には別に『偽孔伝』があわせて挙げられている。この点にまず注目してみると、本節の注(四)に原文を掲げたとおり、『偽孔伝』では、「聴訟の理を尽くし、以ってその罪を極む」といっている。この意味は、孔穎達が疏で、「汝、当に断獄の道を尽くし、以ってその罪を窮極すべし」と受けているのが妥当であろう。『偽孔伝』は、本文の「道」を「理」と解釈しており、「言う」ということではない。蔡注は、内容的にみて明らかに『孔伝』に抵触するであろう。無論、大系本のかかる不整合は無理からぬところである。

ではその蔡沈の解釈に注目してみよう。すでに原文で示したとおり、「すでに自ら称道して、ことごとく其の情を輸し、敢えて隱匿せず。」という。<自分から述べて、洗い浚いありのままを打ち明け、隠さない>と解している。これもそれ自体としては意味が通じるであろう。ただ、「辜」はただちに「情」（この場合、ありのまま、まこと、と解されよう）ではないのが難点となる。「道」を「理」と解釈した場合には、ある者が自白して、裁く者が刑を量度するというように主語を換えて訓むことになるので、見方によっては、原文に照らしてみてもかえって混雑する。この解釈は、そこを巧みに回避したのであるが、しかし、「辜」をただちに「情」と解釈するのは強引であろう。ここでやはり、「道」を人のふみ行うべきこと（正道）と解すべきである。それが具体的に犯罪の量刑に適用される場合に、いわゆるおきて（法律）としても措定されるのである。

以上の考察から、康誥篇の「道」にはその原義からの変遷の跡をみて取ることができるのである。そして、卦爻辞の成書年代は、もっとも古く看做しても西周初期である。かかる抽象的意味における「道」の用例が周初（成王の頃）の記事に見出せるということは、卦爻辞の編纂期以前ないし、そう遠くない時代において、すでに「道」は抽象的概念へと展開していたものと考えてよいであろう。

ここで、再び当面の論及の対象である小畜初九の爻辭に立ち戻って論じてみよう。端的にいて、高亨氏の「人由正路返故居、有何咎哉、自為吉矣」とする理解こそ、かかる爻辭の真偽を説き切るものであろう。いうまでもなく正路とは、人に接し、事に処するうえでの正しい仕方である。現代中国において、幅広く利用されている『現代漢語詞典』にも「道」について「做人做事的正当途径」という説明がある。こうした点からも、この爻辭の意味は、<人が正路をたどってもとの居場所にかえる。どうして咎なぞあろうか。おのずからよい結果（吉）となる。>と理解してよいものと思われる。

かくて、『荀子』において、この爻辭は前述のとおり、穆公の故事に即して説かれていた。穆公は過を改め、善にかえることの故に賢者とされた。そしてしかも、『荀子』に開陳された趣旨と高氏の解釈との整合性は多論を要しない。ここにいう「道」は善に帰するに迫るべき正しい方途ということであり、それは、高氏が示している解釈とも無理なく符合している。かくて、小畜卦初九の爻辭にみえる「道」は、「人のふみ行うべき正しいみち」であるという解釈に到達するのである。また、爻辭の成書時期に近いと思われる資料においても、「道」をそのように捉えうる下地があったことは、『書経』の諸篇から論証できたものと思われる。

ただし、「道」の思想全体についての解明は十翼（易伝）の検討を待たねばならない。まえて、この点に少しくふれておきたい。卦爻辭（経）における「道」は、人の歩くみちから抽象された規範としての意義をもつものの、それはあくまで形而下的概念の領域を越えてはいない。すなわち、卦爻辭においては、究極的には天意が占われたものであるが、アニミズム的天道観の時代であるから、かかる対象そのもののなかには、存在論の根元は指示されていないことはいうまでもない。「道」の概念は、低次の抽象化から実践の理法へ、さらに存在の理法へと展開していったと考えてよいであろう。そのことは無論、古代儒家思想の天道観の展開とも基本的に符合している。かかる「人道」の内容が存在論的に、よりいっそう深められ、宇宙論にまで及んで「形而上者」として措定され、天道から人道を導出するという論理構造を具えるためには『易伝』の成立を俟たねばならなかったのである。また、そこに易の思想と古代儒家思想との融合もあったと考えられる。

2、『易伝』（繫辭伝）の道

繫辭伝に、「一陰一陽、これを道という」（上・第四章）とあり、古来より道の中心思

想がここにあるとされ、従来からしばしば引用されてきたところである。この一文の解釈に関しては、はじめに先学のすぐれた数多くの研究のなかから郭沫若・馮友蘭・張岱年の三氏の所説を瞥見しておきたい。私見によれば、従来の道の解釈において、明確な相違を呈しながらその相違せる理由がほとんど解明されないまま閑却されてきた、解釈上のふたつの観点（立場）があり、そのことが右の三氏の所説にはっきりと打ち出されている。

まず、三氏の所説から注視すべきところを摘記しよう。郭沫若氏は「易の構成時代」において、荀子のいう「道」に言及し、「道は宇宙の中に行なわれている秩序のある変化であり、所謂天、所謂神であった。……彼は神、天、道を一体として自然の中にある秩序正しき変化と見做した」⁽⁵⁾と述べている。そして、繫辭伝の道についても、「本体的な『道』の術語を用いるばかりでなく、道は即易、即神であることは全く荀子思想の複写である」（同上）と述べた。要するに、郭氏によれば、繫辭伝の道は『荀子』にいうそれと同義であるとし、その道を<秩序ある変化>であると規定したのである。これに対して馮友蘭氏は、「易伝にいうところの道とは、法則（ことわり、すじみちの謂。原文は“規律”）である。易伝によれば、すべてのもの・ことにそれぞれの道がある。天に『天の道』、地に『地の道』、人に『人の道』がある」⁽⁶⁾といい郭氏とは異なる主張を展開している。ただ、氏のこうした解釈は、氏自身が後に披瀝しているいまひとつの見解とは背馳する。一九八四年、湖南省武漢で開催された「『周易』學術討論会」に寄せた「代祝詞」の中で、「朱喜と蔡淵が、ひとしく説くように、周易にふたつの基本原則がある。それは、『流行』であり、『对待』である。この見解はきわめて枢要である。周易によれば、あらゆるもの・ことは、すべてはひとつの過程であり、ひとつの流行である。したがって、宇宙全体はひとつの大過程であり、大流行である。中国哲学でいうところの『大化』である。……『一陰一陽之謂道』についても、この道を一種の実体と看做し、西瓜を裂いて一半を陰、一半を陽とするような、そうした捉え方をしてはならない。ここにいう道は、かの『大化』であり、『大流行』である。」⁽⁷⁾と述べている。氏ははじめに道を法則（規律）と捉えたのであるが、後にまたこれを「大化」・「大流行」と規定し直したのである。氏の解釈には、前後において相反・撞着するところがあることは否めない。ともあれ、氏が道を解してそこにふたつの意味、すなわち法則と「大化・大流行」とを認めていることは、これから知られる。つぎに、張岱年氏の見解は、当初においては郭氏、後期の馮氏と同じであった。氏は、「中国古代哲学中若干基本概念の起源与演變」において、「繫辭伝に『一陰一陽これを道と謂う』とある。陰陽二気が、相互に推移すること、つまり陽によりて陽、陰によ

りて陰となり、（両者は）相いに交替し相連続すること、これがすなわち道である。道というのは、陰陽二氣が互いに移り変わる（推移）過程である。」⁽⁹⁾とした。張氏は陰陽二氣の移り変わる過程をもって道を解釈したのである。しかし、氏もまた後に自説に改修を施している。右の論文を『中国哲学究微』に収めるに際して、これに注を付して、「『易伝』にいう道とは、普遍的法則（普遍規律）である。」（三八頁）と述べている。そして、道とは普遍的法則であるという見解は、その後の氏の一貫した主張のようである。かくて、張岱年氏の所説に従えば道は法則であり、その法則とは、陰陽の「相互推移」、「相互転化」を基本内容とするものであることが理解される。

以上はわずか三例ではあるが、それでもこれまでに著わされた先人の研究の概要をある程度窺い知ることにはできるであろう。道の根本思想については、このように諸家の所論は大別して二種の見解に集約される。その一見相反するふたつの見解は、端的に、道を変化そのものとみる立場と、これを原理・法則とみる立場とに分岐するのである。これらの点を視野におきつつ道の思想について検討しようと思う。

①一陰一陽

まず、注目したいことは、この「一陰一陽」と類似するいい方（句型）が、繫辭伝の二箇所に見受けられることである。

①日月運行して一寒一暑す。 （上・第一章）

②この故に、戸を闔づる、これを坤と謂い、戸を闢く、これを乾と謂う。一闔一闢、これを爻と謂う。 （上・第一〇章）

一見して明らかなように、かかる句型に共通してみられる表現上の特徴は、「交替・循環」の変化を表白する点にある。しかも、その交替・循環の当体が、乾・暑ないし闔・闢といった、いわば相対立する関係に立つ事象であることも認められる。ここから、一陰一陽は、「陰陽」の交替・循環を言表することばであると看做されてよい。かかる見地からは、「一陰一陽は、対立と迭運の二義を兼ね。」（『周易折中』繫辭伝上・第四章注）とした李光地の解釈が注目されよう。彼のいう「対立」と「迭運（かわるがわるめぐる）」がまさに本論の「対立」と「循環・交替」に等しい内実を持つことはいうまでもない。しばらく、李光地の案語に沿って検討を進めてみよう。

対立とは、天地、日月の類これなり。すなわち前章で所謂の剛柔なり。迭運は、寒暑、

往來の類これなり。即ち前章で所謂の變化なり。

(同前)

これによると、天・地・日・月は、それぞれ相對立し、寒と暑、往と來とは、それぞれ相互に運行（運動）する、この「相對」と「相互運行」とがおしなべて一陰一陽に包含される、という。まず、この對立という語句についてであるが、これは単に對峙・對敵という意味ではない。それは、先述の張岱年氏の所説にもみられた「由陰而陽、由陽而陰」の論理を含意する。つまり、天が天として定位されうるのは、地によってであり、その逆もまた然りである。したがって、天は地を俟って天となり、地もまた天を俟って地となるといえる。かかる相待の理論が、對立かつ相即という意味の根底にある。この論理からすれば、寒暑、往來もまたそれぞれ相待の關係にある事象であることは贅言を要しない。さらには、ここに提示された天と地、日と月、寒と暑、往と來、そのすべては相待の關係にある。また、李光地が「迭運」について寒暑、往來のことと述べて、さらにこれを「變化」であると規定したのは如何なる理由によるものであろうか。たとえば、寒が暑に変わるということも、それは決して両者が質的變化を遂げること、つまり寒そのものが忽然として暑へと變質するということではない。その變化といっている内実は、寒が過ぎれば暑となり、やがてまた寒となるという循環（交替）の謂にほかならない。では、天と地、日と月はかかる循環（交替）とは全く無關係であろうか。いったい繫辭伝における天地という語が包摂する内容は、おおむねふたつに大別されると思われる。ひとつには、「易与天地準」（上・第三章）、ないし「以言乎天地之間、則備矣、」（上・第五章）に端的に示される天地がある。これは、天覆地載の全体、つまり世界ないし宇宙にあたる。他方では、「天尊地卑、乾坤定矣」（上・第一章）、「天地絪縕、万物化醇」（下・第四章）にいわれている天地がある。この天地はそっくりそのまま乾坤に投影されているとみるべきものである。すなわち、これは前節で述べた、事物の積極・消極の二相を指し示すことばであるといえる。李光地のいう「天地」とは、剛柔に相当する天地であるから、まさにこれにあたるわけで、そうであるならば運行する日月はおろか、かかる天地にさえ迭運があると捉えてよいという結論に至るのである。かくて、對立・迭運をそれぞれ異なる事象に分けてあてはめ、これによって「一陰一陽」を解釈することは、実は論理的徹底を欠いていることが明らかになろう。要するに、對立（相對～相待）ということのうちには、存在しかつ運動・變化することをも含んでいるのである。

以上の所論を総合していいうることは、この對立と迭運とは相即關係において把捉されるべきものであろう。すなわち、相對（相待）するということのうちには、すでに運動・

変化（循環・交替）が予想され、逆に循環・交替ということも必然的に相依相待にある事（こと）・物（もの）を前提とするのである。故に、世界のあらゆる事物が、存在し生成、変化する様相は、ときに陰（消極）となり、ときに陽（積極）となり、循環・交替して無窮に展開する、というのが一陰一陽の内実にはほかならない。

②道

そして、これまでに論述した、かかる「一陰一陽」と「道」との連関という点にこそ、道の解釈上さまざまな意見を生む根本理由が蔵されているのである。すでに指摘したように、一陰一陽と道とを結合する内的論理の把握をめぐって、解釈は大きくふたつの立場に分岐する。繰り返すと、ひとつには、万物の存在、運動、変化そのものを捉えて道と解する見解がある。ここにおいては陰陽がすなわち道であるとされる。もうひとつの立場は、万物の存在、運動、変化の種々なる様態も諦観すれば結局のところ陰陽二相の無窮に連続する循環の型（一陰一陽）に帰着するとみて、これを道と規定するものである。両者の差異の根本は、道を「変化」とみるか、あるいは、これを「原理・法則」とみるかにある。これが、郭沫若、馮友蘭両氏に代表される説と、張岱年氏をはじめとする見解とに分岐し相違する所以である。こうした見地から捉え直すと、両者の相違点はいつそう分明になってくるであろう。そこで、つぎになされるべき課題は、右に提起した両様の解釈をめぐってその是非を究明することにある。

はじめに、道を「変化」と解する見解について考察してみよう。いったい、生成といい変化というも、みな存在する事物一般についていわれることである。そこで、事物一般と道との関係から検討に入ろう。繫辭伝において、道と事物一般とは、道と器として措定される。繫辭伝の上・第一二章にはつぎのようにある。

形よりして上なるもの、これを道と謂う。形よりして下なるもの、これを器と謂う。ここでは、まず形而上者＝道、形而下者＝器という点をおさえておく必要がある。そして、かかる道一器の論理構造を解明するには、形而下者＝器から説き起こすのが捷徑となる。器についての繫辭伝の記述はつぎのようなものである。

幾は動の微にして、吉の先ず見るものなり。 （下・第四章）

見（あらわ）るればすなわちこれを象と謂う。形すればすなわちこれを器という。

（上・第一章）

このように、事物の如何によらず、動きのかすかなものが「幾」である。それは、畢竟するところきざしである。ここでは、万物の生成との関連において「幾」を解しているのだから、気の積聚しようとするそのきざしが幾であるということができる。そして、気の積聚がより鮮明になり、なんらかのすがたとなって現象したもの、これが「象」（しょう）である。これを『韓非子』はこうしている。

人、生象を見ること希なり。而うして死象の骨を得て、その図を案じて以ってその生を想う。故に諸人の意想する所以のもの、皆これを象と謂うなり。 （解老篇）

人が生きた象（ぞう）をみることはまれで、死象の骨から生象を想像した。ここから、人々が想像したものすべてを象（しょう）と呼ぶようになった、という。この説明は繫辞伝の記述とも符合している。すなわち、ここに表白されている意味は、「象（しょう）なるものは、これに像るものなり。」（下・第一章）という主旨と同様の内容を開陳しているとみてよいであろう。かくて、「象」とは、端的に像（すがた）と解されるべきものである。そして、かかる気の積聚の完成が明確な形を有すると「器」となる。すなわち、「君子の器」（上・第七章）、「弓矢は器なり」（下・第四章）に示されているように、「器」とは具体的な器物を意味する語である。いったい、それはわれわれの感覚にのぼる個物であり、物一般である。

これを要するに、繫辞伝によれば、気の積聚、すなわち物（もの）の生成には、およそ幾・象・器の三段階がある。しかも、具体的存在物、つまりこの世界を構成する万物は、おしなべて形而下者である。その形而下者という意味は、ごく単純化していえば、「形があるもの」である。以上が、これまでの所論からほぼ明らかにされた事柄である。

これらの事柄を視野に捉えて、さらに形而上者＝道に目を転じてみよう。この形而上者とは形而下者と相表裏することばであり、そこから、これが「形のないもの」であるという見通しに立つことができる。では、その「形のないもの」とは、畢竟するに如何なる意味か。この点を論究するについては、繫辞伝の以下の一文が重要な示唆を与えている。

六爻の動は、三極の道なり。 （上・第二章）

易の書たるや、廣大悉く備わる。天道あり。人道あり。地道あり。三材を兼ねてこれを両にす。故に六。六は它にあらず。三材の道なり。 （下・第八章）

はじめに、ふたつの文の要旨を簡潔に述べよう。これらは、ともにすでに述べたように、六爻および画卦（卦を構成すること）の説明である。朱子に従えば、一卦六爻のうち、下から初・二爻が地、三・四爻が人、五・上爻が天である。こうして、一卦のうちには、天

・人・地の三材が具わり、各々二爻ずつ六爻から成る（『本義』）。これによって知られるように、画卦のもっとも基本的思惟は、世界の一切の事物において、天・地・人を三本の柱として立てることにある。換言すれば、万有を三大別して、天・人・地の三極（三材）に見立てるのである。それ故に、一卦六爻は、三極（三材）におけるところの道を、その運動のうえに開示するというものである。

以上の所論において明らかなように、この道は、天・人・地に一貫するものである。とりもなおさず、それは、万有に普遍的、一般的なるものである。いったい、この世界の一切の事物は、たとえそれがいかに微細な要素（氣）であって感覚できない存在であっても、物質性を持つかぎり、やはり時・空に制約される個別者としての境位を脱却することはできない。したがって、それは万有に一般的・普遍的たりえない。形而下者たる所以である。以上の所論を翻していえば、道とは物質性を一切包含しない形而上者であるといえる。したがって、形而上者をして「形のないもの」と解釈しうる意味も、単にそれが感覚を超越しているということではなくして、もとよりそれが形質・形体にかかる一切の物質的要素を捨象しているという謂にほかならない。

これまでの論旨を纏めると、(一)変化というのも、それが事物一般にかかるかぎり、感覚の対象たると否とにかかわらず、おしなべて形而下者についていわれるにすぎない、(二)道は形而上者である、(三)したがって、道（そのもの）は変化ではない、一という結論に到達するのである。

かくて、道を変化とみてそこから立説する立場に対しては著しい困難が提起される。事実、張岱年氏が指摘するとおり、「変化の道を知るものは、それ神の為すところを知るか。」（繫辞伝上・第九章）とあるように、この道は、変化でも「流行」でもありえない。これは、変化の経路であり、すじみちである。すでに提示した「三材（三極）の道」についても然りといえる。かくて、天・人・地に一貫する原理・法則がすなわち道である。また、これはすでに『荀子』にみえた思惟でもある。これのみならず、繫辞伝に散見される「聖人の道」、「君子の道」、「小人の道」など一連の「道」の術語にしても、これらはすべて変化の謂ではない。これらは、道の根本規定が「変化」とは看做されえないことの証左となるもので、やはりどれも理法と解しうるものである。

③神

すでにふれたように、繫辭伝上・第九章には、「子曰く、変化の道を知るものは、それ神の為すところを知るか」といって、「変化の道」を知ることが直ちに神の所為を知ることとされた。この一文は、変化の道が神の所為と同義であると看做しうる根拠になるもので、道の思想的意義をより明確にするための關鍵ともいうべき箇所である。

さて、変化の道とは、すでに述べたように、変化のすじみち～経路である。包括的に捉えて、これを原理ないし法則といい表わすこともできる。そこで、問題となるのがこの「神の所為」である。一見して、この「神」は作用を具有する主体ないしは成因のようにみえるが、実はそうではない。この点をあらかじめ明確にしたうえで、「神の所為」とは何かという問題について闡明していかなくてはならないであろう。

「神」はまた鬼神ともいわれ、古くから気の消長と密接にかかわる語であったとされる。繫辭伝に、「精氣為物、遊魂為変、是故知鬼神之情状」（上・第四章）、「凡天地之数五十有五、此所以成变化而行鬼神也」（上・第八章）とあり、ここに表白された「神」はいずれも気の消長を意味している一徹密には鬼と神とを屈（チヂム）・伸（ノビル）というべきであろう。しかし、繫辭伝の「神」はこの意味ではない。すなわち、

神は方なくして、易は体なし。 (上・第四章)

卦の徳は、円にして神。 (上・第十章)

とあるように、それは、一方にかたよらない（偏倚しない）、あるいは靈妙である、といった意味であるとされる。しかもこの神は、

陰陽測られず、これを神と謂う。 (上・第五章)

に示されるとおり、＜陰陽の循環・交替して運動・変化するその事由はわからない＞⁽⁹⁾ という語義を含むことばでもある。およそ一見全くばらばらの如くみえるかかる断片的意味内容も、論理化すればつぎのようになろう。すなわち、陰陽（二氣）の変化は、その事由はわからない、にもかかわらずそれは十全として妙である、一というものである。かかる意味内容が、端的に、繫辭伝においては、

唯、神なり、故に疾くせずして速か、行かずして至る。 (上・第九章)

ということばに凝縮されていると考えられる。ここでいう「神」とは、＜つとめて速く進もうとせずにおのずから速く、あえて行き着こうとせずおのずから至る＞、という意味である。これを要するに、繫辭伝の「神」とは自然（おのずからしかる）という謂であるといえる。したがって、「神の所為」というのも、いわば「神」を、万物の運動・造化の主宰に擬らえたまでのことで、畢竟、「神の所為」とは、万物の自生・自化・自転をいうの

である。つぎに掲げる説卦伝の一段は、かかる趣意を明確に説き示していよう。すでに例示したところであるが、重複を厭わずに引用する。

神なるものは、万物に妙にして言を為すものなり。万物を動かすもの、雷より疾きは莫し。万物を撓むるもの、風より疾きは莫し。万物を燥かすもの、火より熾^カけるは莫し。万物を説ばすもの、沢より説ばしきは莫し。万物を潤すもの、水より潤えるは莫し。万物を終え万物を始むるもの、艮より盛んなるは莫し。故に水火相逮び、雷風相悖らず、山沢通気し、然る後能く変化し、万物を既成するなり。

すでに述べたように、この一文の謂が『荀子』を受けていることは間違いないであろう。晋の韓康伯が、此文の要諦を捉えて、「神は無物」と規定し、しかも、「雷疾・風行・火炎・水潤がおのずからそのようにあり、互いに応じて化育の功を為す。これによって万物が生成するのだ。」（『正義』説卦伝注）と説いたのは、この箇所主意を道破したものである。これをさらに補って展開すれば、雷（震）・風（巽）・火（離）・沢（兌）・水（坎）・山（艮）の陰陽一巽・理・兌＝陰、震・坎・艮＝陽一は、それぞれが独立もしくは独行するのではなく、おのずから、互いに感応・推移して万物を生成するという意味である。したがって、いわゆる「神の所為」とは、万物の自生・自化・自転を意味するのであるから、それは物に外在してこれを制約する力ではなくむしろ内在するものである。突き詰めれば、それは、陰陽二気のはたらき、すなわちその自生・自化・自転にまでも還元されうるであろう。かくて、これまでに論じてきた原理ないし法則という謂も、それが万物に外在してあるのではなく、内在的な原理・法則ということであること、それは、まさに自律的なものであって、いうなれば<おのずからあるありかた>であること、以上の二点が本節において明らかになったものと思われる。

これまでの所論を要するに、繫辞伝における道の根本思想・基本思想について以下の如くいい表わすことができる。繫辞伝によれば、万物のさまざまなる様態もこれを諦観すれば結局のところ陰陽二相（二気）の無窮に連続する循環・交替の型に帰着する、これが道と規定される。したがって、道とは端的にいて、およそ存在する事物の、おのずからあるありかたである。『易緯乾鑿度』には、「易は易簡なり、変易ない、不易なり」⁽¹⁰⁾とある。このいい方をもってすれば、およそ存在する事物はときに陰となりときに陽となって循環・交替する、その変化は無窮に連続して留まるところがない（変易）、にもかかわらず、おしきわめてみれば複雑に錯綜してみえる変化も陰陽の循環・交替であるかぎり、これを一陰一陽の型に帰すことができる（易簡）、この変化の型（ありかた）は万物に一

一般的でありまた常に普遍的であって変わらない（不易）、一ということになる。繰り返すが、この万物に一般的・普遍的（形而上）な型ないしくありかた>が、道である。しかも、上記の所論によってすでに自明のように、道は、運動を含む万物の存在（形而下者）に相即してある。それは、馬が陸を駆け、魚が水を潜るといった個々の事物に証示されて人間の感覚にのぼり、思議され、全体把握として、およそ存在する事物の<おのずからあるありかた>として措定されるのである。繫辭伝に「道たるや、しばしば遷る。」（下・第七章）といい、また「道に変動あり。」（下・第八章）とあって、道（形而上者）が、万物の存在ないし変化（形而下者）と相即的に説かれた所以はここにある。

注

（一）『周易古義』（台湾大通書局、一九二八年）六三～六四頁。

（二）『先秦易說通行』（台湾文史哲出版社、一九七四年）に「穆公之改過遷善、則以復自道之『道』、為行為之規範、皆即『道』字而衍釋其義也」とある（一一頁）。

（三）『補史記芸文志』（春秋社、昭和五六年）。氏の一書は、『史記』の記述に従い、「一書名ないし一篇名あるいは一引用ごとに、その時代とそれに関係する不可欠の人物およびその記述のだいたいを採録し集成したもの」（三頁）である。同書の冒頭に「孔丘以前」すなわち、「文化一般の状態の推移・変遷に即する時代の区分では、晏嬰・孔丘の活動を中心とする時期以前に当たる。」（七頁）という分類がなされている。いま、本論にとってきわめて重要と思われるのは、①「この時期では、のちのいわゆる六経中の書・易・詩が、だいたいこの順序で成立して在る」（八頁）こと、『書経』に関しての見出は計四十七篇であり、②「それぞれ……下の王朝代に制作された、というのであるから、その時代の見存と解釈しないわけにはいかない」（同前）こと、これら二点である。無論『史記』の記述がすべてにおいて誤りないという確証はないが、新たな事実が発掘され『史記』の記述が決定的に覆されることのないかぎり、目下のところこれら一連の資料としての価値は高いと思われる。

（四）孫星衍『尚書今古文注疏』はこれを「以正道尽其罪」と注している。同様の意味では、『十三経尚書注疏』に引く孔安国の注に「尽聽訟之理」とある。

（五）同論文は、前掲論文「『周易』之制作時代」の日本語版である（「思想」特輯、東洋の思想と芸術、岩波書店、昭和一〇年）四七五～四七六頁。しかし、この点については

反証がある。『荀子』天論篇に、「万物は道の一偏為り」とあり、道が天地自然と同義とされていることである。梁啓雄氏は『荀子簡釈』の中で、『荀子』中の道の多くが道理ないし道術を指すのに対して、ここでは「大自然」を意味する旨を開陳している。このことは、『荀子』の天道觀の全容を知るうえで重要な指摘であり、繫辭伝に、「変化の道を知るものは、それ神の為すところを知るか」（上・第九章）とあって、変化と道すなわち理法とが截然と区別されているのとは事情が異なり、『荀子』においては万物運動・変化における理法性が繫辭伝ほど強調されていないことの証左となるものである。

(六)「『易経』的哲学思想」（『哲学研究』、一九六〇年、七・八）三二頁。

(七)『周易縦横録』（湖北人民出版社、一九八六年、所収）七～一〇頁。

(八)「哲学研究」一九五七年第二期（『中国哲学発微』山西人民出版社、一九八一年、所収）二四頁。

(九)ただし、<このわからない>、という意味はわれわれの日常經驗的知によっては、測知できないということであり、いわゆる不可知論ではない。その理由は、認識（日常經驗的知）のレベルにおける知ではなく、体会、体得といった、いうなれば、実践的知にその解決が委ねられるという謂である。すなわち、靈妙なるものと一体化することによって、そのはたらき—このくはたらき>とは「徳」のことである—を獲得し、もってこの靈妙なるものに関与できるというのが、ひとつに「神物」（繫辭伝上・第一〇章、第一一章）と呼ばれる「易」である。靈妙なるはたらきを具えた易によって、「来を知り」（同、第一〇章）、「天下の故に通ずる」（同、第九章）ことができると説くことによって「易」の功用を宣揚することは、「繫辭伝」全般の基調でもある。また、他方では、「神にしてこれを明らかにするはその人に存す」（同、第一二章）とあって、やはりこの靈妙なるはたらきと一体化した理念的人格としての聖人を立てる。同時に、ここには、聖人に対する著しい抽象的理念化があったことは後に述べる。

(一〇)安居香山・中村璋八編『易緯乾鑿度』（『緯書集成』漢魏文化研究会、昭和一五年、所収）卷・上。

第三節、天道と人道

1、道徳的行為の基準

太古の昔その猛威によって人々を圧倒した有意志的天は、『易伝』においても万物の自生・自化・自転として新たな角度から認識されたのである。この背景には、天文・暦数に代表される自然思想の深まりということが直ちに考えられるが、これと相表裏して人間主体に対する覚醒という点もまた座視できない重要な要素であるといえる。こうした思想的傾向は、要するに、人間主体の思惟能力に信頼をおくものであり、その自然観・人間観に着目すれば、すでに論じてきた古代儒家思想の展開と融合することによって成立したものであったといえることができる。

すなわち、孔子に始まるいわゆる合理主義・人間中心主義の萌芽は、すでに述べてきたように荀子に至っていっそう顕著なものになっている。前章において指摘したところであるが、『荀子』には雨乞いして雨が降るのはどうしてかを自問して、「なにも理由はない、雨乞いせずして雨が降るのと同じだ」（天論篇）と答えている。また、荀子は、「天は人が寒さを嫌うからといって冬をやめない」（同前）といい、天変地異について、「陰陽の変化であって、めったに起こるものではない」（同前）ともいい、したがってわれわれは、「天に従ってその偉大さを誉め讃えるよりは、むしろこれを利用すべきである」（同前）と主張した。周知のとおり、かかる荀子思想の重要な骨子は「天人の分」を明らかにすることにあつた。それはとりもなおさず人為を強調するものであつた。ということの意味は、荀子においても孔子、孟子と同様に人の世界は天の下に設定され、人道もまた天道の下にあつたことは否めず、天ないし天道の下において人為・人道の意義を強調しようとしたことは周知のとおりである。ところが、荀子の思想があえて「天人の分」を強調することで、人道の立場に留まったのとは対蹠的に、以下に述べるように、繫辞伝は一転して人道の根拠を天道におくのである。

すなわち、道が形而上的存在として定立される以上、それはいい換えれば抽象的・理念的的存在ということであり、したがって、そこには如何なる具体的作用も含まれない。天地人に一貫せる理法ということを行いながら、実は天道を現実に実効あるものとし、現実具体の場において人道を実現することは、あくまで個々人の営為に委ねられねばならないのである。この点を明らかにするうえで注目されるのが「一陰一陽之謂道」に続くつぎの一節である。

これを継ぐものは善なり。これを成すものは性なり。仁者これを見てこれを仁と謂い、知者これを見てこれを知と謂う。百姓は日用して知らず。故に君子の道すくなし。

（繫辞伝上・第四章）

はじめに、「継之者善也」に着目してみよう。この「継」の語義については、清の李光地『周易折中』に従って、「猶お、人の子のいわゆる継体、いわゆる継志のごときなり」と解釈するのが、もっとも素直であろう。また、「之」は「道」を指示していることは自明である。ここでいわれている主旨は、<万物のおのずから在るありかた（理法）に従うことが善である>というものである。ここにおいては、天道は人の行為にかかる善悪を弁別する普遍的価値尺度であるとされている。このことは、善悪が普遍的原理に基づくと同時に、これを継承するという不断の営みのなかで人の実践において具現することを意味している。このように解釈するならば、人の道徳的価値の創造は人みずからの主体性に委ねられると理解され、さらにいえば、この繫辭伝の一文は、人間主体の自律性と主体性とに期待する、孔子を嚆矢とする古代儒家思想の道徳思想の主張を承けて、さらに人間の道徳的行為を普遍的原理（天道）と明確に接合したことにおいて、論理的にはきわめて明解に善的行為の原型を示したものと見える。しかし、これはあくまで善の原型ないし、善的行為の理念型を示したままであって、その具体的な内容については論じられていないことはいうまでもない。そして、この論理の型は孟子の倫理教説の型とは明らかに相違しており、むしろ、その形式に注目すれば、人ないし人道を天（天道）の下に設定した荀子の倫理教説にきわめて似通った構造を示している。したがって、これが荀子思想からの継承的展開であるとみることは十分に可能であろう。

つぎに、これを踏まえて「成之者性也」の考察に移ろう。やはり、さきに引用した李光地の案語によれば、

蓋し、人は天地の子なり、天地の理、すべからく人に付して、人、これを受く。…但し、これを付すと謂えば、則ち天地を主として言い、これを受くと謂えば、則ち人を主として言うなり。惟、これを継ぐと謂えば、天人承接の意、付と受とみなその中にあるを得て見るべし。天、人に付して、人、これを受く。その理既に不善無ければ、則ち人の性たる所以のもの、また豈に不善ならんや。故に孟子の性善をいうはこれに本づく。

（『周易折中』同伝、注）

とある。そうすると、上文の意味は、<道の継承を行いうるのは人に具有する本性による>と解釈される。ところで、その末文に、<孟子の性善説はこれに本づく>と述べていることから明かなように、李光地は『易伝』を孔子の作とする伝説の立場に立ち、孟子の性善説から遡るという意識に基づいてこの一文を解したものである。いうまでもなく、この見方は、両者の成立の先後を誤っている。また内容的には、この解釈は、孟子に対して

きわめて高い位置を与えた宋学の解釈をそのまま踏襲したもののようである。朱子の注に、「成はそれ具うるを言うなり。謂うところは、物の受くる所、物生ずれば性あり、おのおのこの道を具うるを言うなり」（『周易本義』注）とあるのが、そのことを示唆している。したがって、李光地は宋学の解釈を承けて、性を天の理法の人における内在相と看做し、これを内在的に具有する人間主体の実践は、本来的に天道へと合目的的に統一あるものと解釈したのである。しかし、こうした理解に立つならば、後に詳しく論じるように、人間の道徳的行為は無媒介に天道と合一することとなり、それはついに占筮（易）の存在を捨象することに至らざるをえず、むしろ占筮の効用を高調した繫辭伝全体の主意との間に齟齬をきたさざるをえないであろう。

ここで、孟子と荀子の性論において、その概念構造には大差がないにもかかわらず、結果的に大きく乖離する倫理教説を構築した根本的相違がその自然観にあったことを想起したい。孟子のいう性は本来的には道徳的本性を意味するものであり、そこにはあらかじめ「自然」の範疇が除外されていたことはすでに指摘したとおりである。しかしながら、前節において繫辭伝を中心とする『易伝』の自然観を論じて、それがほぼ荀子のそれを継承的に展開したものであることが確認できた以上、あくまで『易伝』の論理に即していえば、荀子思想と同様に人もまた、万物の一環として天道の運行（自生・自化・自転）から生まれる自然物と看做されねばならない。つまり、荀子の自然観の枠組みをそのまま取り入れた繫辭伝の論理において、そのいうところの「性」には、道徳的価値が含まれないとみるべきであろう。確かに、前節において「道」について論じた際に、繫辭伝においては万物に一貫する理法ないし法則（道）が思惟されていたことは指摘した。ここから宋学が主張するように性にも理法は含まれると考えることは可能であるが、しかしその理法はあくまで価値以前の自然の法則性というべきものである。価値そのものは、あくまでも道を継承するという実践（行為）において創造されると理解すべきであろう。このことは後に詳しく論じることにしたい。

そこで、上文の解釈に戻るならば、人の本性は、道徳的価値を含むいわゆる性善ではないものの、道を継ぐ（実践する）ことのできる形質は具えているという程の謂に理解を留めておきたい。この点と関連して、『中庸』の「天の命ずる、これを性とい、性に率う、これを道という」（第一章）という有名な章句に言及しておこう。上文と比較しておのずから明らかなように、「天」の人における所産が性であり、その性こそは「誠」の徳を内在し、したがってその「性」が「道」を行う出発点であるという謂は、徳が性にア・プリ

オりに内在するとみる点において、繫辞伝の論理とはその主張が明確に異なっているのである。また、現行本の繫辞伝には、さらに「性」に言及する箇所がある。すなわち、「性を成し、存を存するは道義の門なり」（上・第五章）とみえる「性」の術語がそれである。これは、「性」を成就し、人を含む万物を存することが道義の始めであると解釈される。ここでもやはり、まったく自己目的的に性の内実を拡充して道に至るという意味ではないように思われる。

それでは、みずからに内在する本性を導きとして、天道の継承に参加することは、誰にとっても等しく容易なのかというと、繫辞伝は、これに対して必ずしも肯定的ではない。上文の意を受けて、「仁者見之謂之仁、知者見之謂知」以下、<仁・知の徳を有する者にして、道（天道）の一隅—朱子注「仁は陽、知は陰、おのおのこの道の一隅を得るなり」—をもってその全体と看做している、まして市井一般の人々に至っては、日常の生活のなかで道（天道）の恩恵に浴しながら、みずからが道（天道）に即してあることを自覚しない、したがって、君子の道（人道）はすくない>ということがいわれている。『周易正義』の韓康伯の注に、「仁者は道を資りて以ってその仁を見（あら）わし、知者は、道を資りて以ってその知を見わす、おのおのその分を尽くすなり」というのも、やはり朱子の解釈とほぼ同義に理解される。さらにいえば、性について、仁といい知というも、それらは、道を得る（さきに述べた道を継ぐ＝善）という絶ゆるまざる実践になかで自己の本性に具わるもの（徳）となる、ということである。ここで注目すべきは、孔穎達が、「もし能くこの道を成就すれば、これ人の本性なり」（『正義』）と解していることである。これは、人が性を不断に陶冶することを通じて到達した徳の高みに応じて、道はそれ自身を開示することを道破したものと見える。そして、かかる理念的实践の徴表が全徳者として定立される「君子」である。それは、道の一隅を得ているにすぎない仁者・知者のさらに上位に位置する全徳の人である。かくて、「君子の道」とは、自己の本性を研鑽し自然の理法を諦観し、これ（天道）につき順（したが）っていく全徳者によって現実・具体の世界に齎された理法（人道）である。換言すればそれは、形而上的の道が形而下に投影された姿である。この「君子」は庶人に相対する概念であるとも見えるが、同時にそれは小人に対立する概念であり、総じていえば、人道を身に負うた有徳者の最たる道徳的实践者の呼称である。主体的であるが故にまた個別的でもある実践のありかたは、君子という理想的人格によってその指標が示されるのである。『孟子』に、「これを行うてしかも著（あきら）かならず、習うてしかも察（つまびら）かならず、終身これによりてしかもその道を知らざ

る者、衆（おお）きなり」（尽心上篇）といい、『中庸』に道を味覚にたとえて、飲食しない者はいないが真に味を知る者は少ないということがいわれており、それらの主意はこの一段の趣旨とも通底するであろう⁽¹⁾。

以上を要するに、繫辞伝の道德論の骨子は、存在の理法としての道が、人の徳を媒介として実践の理法（人道）へと転化するという論理によって、天道と人道との統一が果たされるというものであった。

2、道德的行為の主体

すでにふれたように、人の道德行為の可能根拠がどこにあるのかという課題ないし、もっと一般的にいて、人間が道德的存在たりうるのかという問題意識のもとに、「性」の問題が扱われるといったことは、『易伝』においては、これを徴することができない。したがって、孟子・荀子にみられたような「性」の構造から出発して人間存在のありかたを規定するといった論理は、『易伝』からは認められないのである。ただし、そこには道德的实践の範を君子に取り、かかる理想的人格を通して行為する人のありかたが語られている。その内容は大別すると、修徳と教誨の二方向に渉るものである。こうした点に属目しながら、『易伝』における道德的实践者としての人間存在のありかたを析出することが可能であろう。

はじめに、修徳の問題に比較的多く論及している文言伝の思想からみていきたい。

元は、善の長なり。亨は嘉の会なり。利は義の和なり。貞は事の幹なり。君子、仁を体し、以って人に長じ、会を嘉して以って礼に合し、物を利して以って義を和するに足り、貞固なれば以って事に幹たるに足る。君子はこの四徳を行う者なり。

（乾卦）

文言伝は、乾坤の二卦について彖伝・象伝の趣意をさらに敷衍的に説明したものであるが、ここでは乾卦の卦辞⁽²⁾に道德的意味を付会して、君子の四徳として説明したものである。「元」は天にあっては物を生む始まりを象徴し、それが人に投影しては「仁」徳を象徴し、仁徳は道德的価値（善）の頂点であるとされ、またかかる愛（仁）をもって人の上に立つことができるという。「亨」の徳は人の集まるところを嘉するというのは、嘉が美に通じ、それはまた礼容の美すなわち礼義を象徴するものであり、人々の間に礼を行うことであるという意味に立脚している。また、「利」は、「義」によって理非曲直を峻別することか

らくる対立関係を調和あるものとし、人々がそれぞれに宜とするところを得させる徳であるとされる。さらに、「貞」は正しいところを守ることであり、その故に君子は事を行うその根幹（中心）たりうるといふものである。以上が上文の解釈であるが、ここから知られるように、かかる四徳を身に負うた「君子」は、おのずから「君主」と重なってくる。そしてその傾向は『易伝』の各伝についてもいえることであるが、かといって『易伝』の「君子」を直ちに「君主」におき換えるのは早計であろう。一般的に有徳者として語られる場合においては、それが必ずしも「君主」に限定されていないことに留意したい。

さて、文言伝は、こうした君子像を措定しながら、君子たるべき徳目ならびに教誨をも示している。それらを列挙すれば以下のようなものである。

①庸言をこれ信にし、庸行をこれ謹み、邪を閑（ふせ）ぎて、その誠を存す。世を善くして伐（ほこ）らず、徳、博くして化す。

②君子は徳に進み、業を修む。忠信は、徳に進む所以なり。辞を修め、その誠を立つるは業に居る所以なり。至るを知りて、これに至る、ともに幾を言うべきなり。終わりを知りてこれを終う、ともに義を存すべきなり。⁽³⁾

③上下常なきは、邪を為すに非ざるなり。進退恒なきは、群を離るるに非ざるなり。

④君子は学以ってこれを集め、問以ってこれを弁じ、寛以ってこれに居り、仁以ってこれを行う。
(以上、乾卦)

⑤君子は、敬以って内を直くし、義以って外を方にす。敬義立ちて、徳、孤ならず。
(坤卦)

すなわち、①の主意は、日常の言行に偽りなく、またこれを謹み、邪念を防いで「誠」の徳を守るといふことにある。②では、日々徳行に励み、忠信を主として徳を高くし、ことばに偽りなく、「誠」の徳を体得すべく修業するといふことがいわれ⁽⁴⁾、徳の到達点を見定めてこれに到達すべきであること、修業においては、その終着点を知って、そこに至って終わるべきことが記されている。③は九四の爻辞に、「あるいは躍りて淵にあり、咎なし」という一句に続く部分である。ここでは邪を防ぎ、進退に恒常性があるべきことが教誨とされている。それとともに、看過できない点は、明らかに「群」が承認されていることである。これを、さきの乾卦の四徳に関する記述のなかで、外在的な礼（「礼に合す」とある）に言及されていたことと意思合わせるならば、およそ文言伝においても荀子思想からの歴然たる影響は否定できないであろう。④は、学問の必要性と、寛恕、仁愛をもって政事にあたることをいったものである。⑤においては、敬（つつしむ）と義とが、それ

それ対己対他にかかる徳として挙げられている。己の内心を正直にし、外形を正しく（方正）すれば、その徳は孤立的ではありえないという謂は、いい換えれば、『論語』の「徳は孤ならず、必ず隣有り」（里仁篇）という主意と同様に、かかる徳をもつ者は必ずや類（仲間）を得ると理解してよいであろう。

かかる君子が、「陽」ないし「陽氣」の積極性・能動性に象徴されるのに対して、他方では、「陰」（「陰氣」）の消極性・受動性に象徴される臣下のありかたについても、つぎのように言及されている。

陰は美ありと雖も、これを含んで以って王事に従い、敢えて成さざるなり。地の道なり。妻の道なり。臣の道なり。地の道は成すことなくして、代わって終うることあり。
(坤卦)

ここでいわんとする意味は、さきにもふれたように、<陰の道として、己に美点はあるけれどもそれを包み隠して表に現さず、王者の仕事に従事し、あえてみずから率先して成就しようとはしない。これが、地の道であり、妻の道であり、臣の道である。かかる地の道（この地は前三者の総称であり、地の道とは「陰」をシンボルとするありかたである）は、みずから積極的に成就を期して動こうとはしない。王（陽～天）の発動を待って、王者の仕事を完遂しながら、その功は王に譲る>というものである。ここから知られるように、こうした君子の概念は、陰陽論と儒家の道德思想とを巧みに融合したところに成立したものであり、陰陽の積極・消極とは、そのまま君臣の高下とその対待的關係を象徴するものとされているのである。

これによってみると、文言伝の倫理思想は、陰陽論を巧みに取り入れながら、道德論を基底として為政論に渉る儒家的理念を構築するものであったといえる。より勝義に言えば、それは、群を想定し、群秩序としての礼を承認するもので、その頂点に立つ君主（君子）に対しては、誠の徳を中心とする諸徳を修め、あわせてその実践を積極的に押し進めることを要請するものであり、また他方で臣下に対しては、君主に従順な処しかたを求め、両者の關係を陰陽二氣の積極と消極とに見立て、これを対待の論理のなかで調和したものであった。また、さきにもふれた「君子」と「君主」の意味領域についていえば、臣道を得た者もまた「君子」の範疇に包摂されるわけであり、したがって、「君子」とは広義には有徳者一般であり、また狭義には「君主」であることも以上の所説によって知られるのである。

そこで、君子たる者の実践のありかたについて、繫辭伝に即してさらに検討してみよう。

- ①鳴鶴陰に在り、その子これに和す、我れに好爵有り、吾れ爾とともに靡せん。子曰く、君子、その室においてその言を出だす、善ければ千里の外これに応ず。況や近き者をや。…言は身より出でて、民に加わり、行いは邇きより発して遠きに見わる。言行は君子の枢機なり、枢機の発は榮辱の主なり。言行は君子の天地を動かす所以なり、慎まざる可けんや。 (上・第六章)
- 乱の生ずる所は、言語を以って階と為す。君子、密ならざれば臣を失う。臣、密ならざれば身を失う。幾事、密ならざれば害成る。ここを以って君子、慎密にして出ださざるなり。 (同・第七章)
- ②初六は、籍(し)くに白茅を用ってす、咎無し。子曰く、苟しくもこれを地に錯いて可なり。これを籍くに茅を用ってす。何の咎かこれ有らん。慎の至りなり。それ茅の物たる薄けれど、用は重んずべきなり。 (同上)
- ③勞謙たる君子、終わり有り、吉。子曰く、勞して伐(ほこ)らず、功有りて徳とせず、厚きの至りなり。…徳には盛といい、礼には恭という。謙なる者は、恭を致して以ってその位を存する者なり。 (同上)
- ④易に曰く、負い且つ乗る、寇(あだ)の至るを致す。負うとは、小人の事なり。乗るとは君子の器なり。小人にして君子の器に乗れば、盜これを奪わんと思う。上、慢にして、下、暴なれば盜これを伐たんと思う。慢蔵は盜を誨(おし)え、治容は淫を誨う。 (同上)
- ⑤子曰く、小人不仁を恥じず、不義を畏れず、利を見ざれば動かす、…善、積まざれば、もって名を成すに足らず。悪、積まざれば、以って身を滅するに足らず。小人、小善を以って無益として為さず、小悪を以って傷(やぶ)る無しと為して去らざるなり。故に悪積んで掩うべからず。罪、大にして解くべからず。易に曰く、校(かせ)を何(にな)いて耳を滅す。 (下・第三章)
- ⑥子曰く、危うき者は、その位に安んずる者なり。亡ぶる者は、その存を保つ者なり。乱るる者は、その治を保つ者なり。この故に、君子は、安くして危を忘れず、存して亡を忘れず、治にして乱を忘れず。ここを以って身安くして国家保つ可きなり。易に曰く、それ亡びんそれ亡びんとして、包桑に繋がる。 (同・第四章)
- ⑦子曰く、徳薄くして位尊く、知小にして謀りごと大に、力少⁽⁵⁾にして任重きは、及ばざること鮮し。易に曰く、鼎足を折る、公の餽を覆(こぼ)す。その形渥(あく)たり、凶。言うところはその任に勝えざるなり。 (同上)

⑧子曰く、幾を知るはそれ神か。君子は上交して諂わず、下交して續れず。それ幾を知るか。幾は動の微にして、吉の先づ見るるものなり。君子、幾をみて作(た)ち、日を終うるを俟たず。易に曰く、石に介たり、日を終えず、貞にして吉。介たること石の如し。寧(いづく)んぞ日を終うるを用いん。断じて識るべし。君子は微を知り彰を知り柔を知り剛を知る。万夫の望なり。(同上)

⑨子曰く、顔氏の子はそれ殆ど庶幾からんか。不善あれば未だ嘗て知らずんばならず。これを知れば未だ嘗て復た行わざるなり。易に曰く、遠からずして復る。悔いに祇(いた)ること無し、元吉。(同上)

以上は、繫辭伝にいうところの教誨の内容を摘録したものであるが、これらに補足を加えながらその意味をより闡明してみよう。

①の内容は、明らかに言行を慎むことをいうものであるが、冒頭に中孚卦九二の爻辞を引いているところからみると、「感応」ということにも意義をもつらしいことがわかる。つまり、その爻辞の意味は、<鶴が物陰に鳴けば、その子は姿がみえずともこれに和す。わたしによき爵(爵位、ないし杯と解される)がある、これを汝とともにしよう>⁽⁶⁾というものである。爻辞の後半は君子の枢機としての言行ということとすっきりとつながらないが、「鳴鶴」に意味があるとみるべきであり、君子の言行が他者を感化することの重要性を説いたものと解される。また、「子曰く」とあるのは、いうまでもなく孔子に仮託したものであるが、繫辭伝をはじめとする『易伝』の作者が孔子でないことはもはや疑いようがない。第二の引用文は、すでに自明のように、もっぱら「ことば」に謹むことを教誨したものであるが、それが「乱」にいたる階梯として、いわば時間的推移の観念を伴うものであることに注意したい。

②は大過卦の初六に、「お供えの皿の下に白いちがやを敷く、咎はない」とある爻辞の意味を敷衍して、器の下に茅を敷くという、その慎重さこそ重要であるという教誨である。

③に引く謙卦九三の爻辞には、「よく働いて謙虚な君子、終わりには報いられる、吉」とある。この爻辞が、己に功績がありながら、他に遜ることをいっているところから、繫辭伝の作者は、徳は盛んな(高い)のが望ましく、礼は恭しいのがよいという教えとしたものである。

④の「易に曰く」は、解卦六三の爻辞を指すものである。その意味は、「荷物を背負って馬車に乗れば、強盗をまねく」というもので、分に不相応なことをすれば、かえってその害を招くという警諭である。後半の慢蔵は財産をしっかりと所蔵しないこと、冶容は容貌

を艶めかしくすることである。それらはともに、盗みや姦淫を教唆するというもので、前半の趣旨とは若干意味に開きがあるが、やがて到来する禍の原因は、あらかじめ己の所作に伏在するという趣旨において、両者の意は通じているようである。

⑤は噬嗑卦上九の爻辞に、「首かせを荷うという重刑を科されて耳をつぶす、凶」とある謂から教誨を引き出したもので、小悪を去り積善を勸戒する内容である。これは、文言伝に、「積善の家、必ず余慶有り。積不善の家、必ず余殃有り。臣その君を弑し、子その父を弑する、一朝一夕の故に非ず。その由って来る所のもの漸なり。これを弁ずるの早く弁ぜざるに由るなり」（坤卦）とも意味において通底している。

⑥は否卦九五に、「亡びるぞ亡びるぞと自戒していれば、しっかりした根株につながめられる」という爻辞の意味から、安泰の時に於いて危難を忘れることなく、存続している時も滅亡を忘れることなく、治平の時に於いて乱世を忘れることのないように、常に勤勉謹慎に心がける旨の警諭を導いたものである。

⑦は鼎卦九四の爻辞に、「鼎が足を折り、君主（公）の食物をひっくりかえし、あたり一面を濡らす、凶」とあることに意義を付会したものである。その内容は、徳が低くして位高く、智慧が小さいのに謀り事大で、力少なくして任の重い旨の戒めである。

⑧は予卦六二の爻辞に、「介然として石の如くであれば、日を終えず、貞にして吉」とあることから教誨を導いたものであるが、後半の字句は意味が難解である。小象伝にも「中正を以ってすればなり」といい、六二の陰が中正の位を得ていると説明しているが、それでも意味はとり難い⁽⁷⁾。王弼、孔穎達、朱子等の注釈をみるところ、むしろこの繫辞伝の解釈から爻辞の意味を引き出す傾向にあるようである。その部分に関する繫辞伝の解釈によれば、予卦の六二が中正に位置することを実践の場面に適用して、諂らいなく、かつ狎れ過ぎない君子の行動に擬えたものである。恭しさと諂らい、親しみと狎れ、それぞれの区別はきわめて隠微であることから、幾（きざし、かすかな兆候）を知ることは君子にして可能であるという。それが何故に可能かといえば、介然として志を守ればその思慮は明晰で、事（易の論理では事はまた時である）にあたっては速やかに対処できる、というものである。このような解釈に立つならば、ここで教誨とされていることの主意は、端的にいつて幾に慎むということに収斂するとみてよい。孔穎達が、「時に當りては則ち断知るべし」（繫辞伝下・第四章注）と疏している意味も、つまるところはここに集約されるであろう。

⑨の「易」とは復卦九二の爻辞であり、その意味は、「遠からずして復ってくる。悔い

に至ることはない、大いに吉」というものである。顔回は道に近い^(*)、道を外れても遠からずしてまた道に戻るといふ。この一節は、過を改めて善に遷(うつ)ることを教えるものである。

ここまでのところから、ほぼ明らかにされたように、道徳的実践者としての君子の要件を規定した諸々の教誨において高調されている内容は、①言行に慎む、②小事をなおざりにしない、③礼讓をもって位を保つ、④分相應、⑤積善に心がける、⑥安樂の時に居て危難の時を忘れない、⑦己の本分を弁える、⑧幾に慎む、⑨改過遷善、といった事柄にほぼ収斂するものであった。そして、これら教誨事項において儒家の道徳が色濃く反映していることはいうまでもなく、本来は多分に功利的意味を帯びている吉凶を、道徳的善悪に転化させているところに易を儒家思想に取り入れた繫辭伝の作者の腐心の跡も窺われる。こうしたことは、文言伝の倫理思想と趣を一にするものであり、そのことの故に従来から文言、繫辭両伝の近縁性が指摘され、また本論の論旨もかかる定説ともいふべき見解を裏付けたことになったのである。

ここでさらに重要なことは、文言伝においてその萌芽が認められた変化の意味を伴う「時間性」という観念が(⑤参照)、いっそう明確に打ち出されていることである。一般に「易は時・処・位にかかる人の出処進退を明らかにする」といういい方がなされるが、以上の所論からいふならば、そのなかでもとくに重要視されるべきは「時」の観念である。ここでいう「時」とは時間の推移ということであるが、繫辭伝、文言伝においては、それが前節で論じた陰陽の循環・交替の無窮の変化と表裏の関係にあるといえる。ところで、「処」はごく簡潔に言えば「場」である。それは人と人とがかかわり合うところであり、人倫的關係をもそこに包摂するものである。また「位」は端的に言えば身分であり、すでに文言伝のなかで指摘したように、これを「群」と相即的に捉えてよいであろう。そこで、この三者の関連についていふと、まず「処」と「位」はときに意味領域を等しくしている。『易伝』の制作時代という要素を勘案すれば、両者が相即するものであることは容易に説明がつくと思われる。そして、「処」ないし「位」にかかる人倫的關係の構造は対立と相待を基底としながらも、そこには「時」(変化)の観念が貫ぬいている。ということは、その對待的關係が、実は固定的でも不変的でもないということである。こうしたことは、万有の存在を対立・相待とみると同時に、循環・交替の相のなかに捉えた『易伝』の論理を想起することによって説明がなされうる。

このような視点から、さきの教誨とされた内容をあらためて見直してみると、そこには

对待を根底とする人と人のかかわりということが、変化を基底とする時間性のなかに措定されていることをはっきりと看取することができる。たとえば、言行に慎むという教誨にしても、それは単に自他の関係性だけを抽出し抽象するところにおいていわれているわけではなく、言語行為は時間的推移の地平のうえで「乱」と結ばれている。かかる時間の觀念の存在をもっとも明確に示しているのが「幾に慎む」という内容である。以上の観点からいえば、これら教誨事項の核心がここにあるといっても過言ではないであろう。—このような時間の觀念は、繫辭伝、文言伝に先行すると看做される彖伝、象伝においては明確ではない⁽⁹⁾。このことは、従来から『易伝』の中心思想が繫辭伝、文言伝にあるとされる理由の一端を裏付けるものである。それと同時に、これから明らかにされるように、このことは天命思想とも深い関わりをもつと考えられる。—

以上の論述内容を要約すれば、およそ以下のようにいうことができるであろう。すなわち、『易伝』における道徳的实践者とは、まず不断に変化する種々の状況に誤りなく対応しうる存在であり、いい換えれば、時処位に応じて分を守り、またその分に適って、常に速やかに主体的行動のとれる存在である。換言すれば、それは、行為する主体としての「なる存在」としてのあるべき自己（われ）を自覚し、その行為のうちに道を継承することが期待される存在である。かかる道徳的实践の徴表、すなわち理想的人格が、『易伝』においては「君子」と呼称されているのである。

3、天道と人道（聖人と君子）

以上においてわれわれは、道徳的实践の準則が天道の継承にあり、その徴表ともいうべき存在が「君子」とされたことについて述べてきた。では『易伝』において、現実具体のなかで道徳的实践は如何にして遂行されうるのであろうか。この問題は、存在の理法（天道）が、どのような論理によって実践の理法（人道）として、人（君子）の行為に體現されうるのかを問うことである。贅言を要するまでもなく、『論語』には、「子曰く、人能く道を弘む。道の人を弘むるにあらず」（衛霊公篇）といい、繫辭伝においても、「苟しくもその人に非ざれば、道、虚しく行われず」（下・第七章）といわれている。人間の主体的営為によって、天道は人道となる、つまり道徳は遂行されるのである。ところが、易的論理のなかでは、天道は無媒介に君子の知り行うところとなるのではなく、形而上～天道に対して、形而下～君子（人間存在）が関与する特殊な関わり方が設定されている。こ

のことは、

聖人、卦を設け象を觀、辭を繋けて吉凶を明らかにす。…君子居て安んじるところのものは、易の序なり。楽しみて玩ぶところのものは、爻辭なり。この故に、君子居れば則ちその数を遊び、動けば則ちその変を觀てその占を玩ぶ。ここを以って天よりこれを祐く。吉にして利しからざるなし。 (繫辭伝上・第二章)

という文章のなかに端的に示されている。すなわち、君子は易（占筮）に与ることによって、安心立命を得るものとされ、また、その占筮は聖人によって人間世界に齎されたものだという。つぎのことばは、聖人と君子との境界をいっそう鮮明にし、両者が別々の層位に配されてあることを明確に示しているであろう。

子曰く、書、言を尽さず。言、意を尽さず。然らば則ち聖人の意、それ見るべからざらんや。子曰く、聖人、象を立てて以って意を尽くし、卦を設けて以って情偽を尽くし、繫辭して以ってその言を尽くす。 (同・第一二章)

ここにおいて注意したいことは、<聖人の心意は言によらずしてむしろ卦象とその辭に尽きる>というのは、「言」を蔑にするものではないということである。繫辭伝においても、君子たるべき要件としての「言」の重要性はつとに注意されていた。すなわち、「言行は君子の枢機なり」（上・第六章）といい、「乱の生ずるところ言語以って階と為す。……ここを以って君子、慎密にして出さざるなり」（同・第七章）とあったように、言行に慎むべしとする教誨は繫辭伝にはっきりと提起されている。したがって、これらの主意は、「君子」と「聖人」とを結ぶ媒介者として占筮があるということ、換言すれば、「聖人」と「君子」のふたつの範疇の間に「占筮」を介在させ、かかる媒介者によって、「君子」が天道の運行に与るという意味を表白するものにほかならない⁽¹⁰⁾。いまこれを図式的に結んでみると、形而下（人道）と形而上（天道）との対応という論理においては、個別具体の人間存在と聖人との相関という理論として把捉することができると同時に、かかる論理においては、形而上の道を表現する媒介者としての占筮は、必然的にその不可欠の要素とならざるをえないということである。

ここからは、要するに、人間の道徳的行為と天道との間にはなお懸隔のあることが知られるとともに、『易伝』においては、占筮の役割がなおも確保されていることを物語っている。「君子」は道徳的実践者の指標であり、修養論の中心であるといえるが、その到達目標は人倫の領域のなかに設定されていることを確認しておく必要がある。しかし、人間主体による道徳的実践の範囲が人倫に限定されていることは、以下に述べるように、結

果としては呪術的傾向を払拭していないとはいえ、『易伝』があくまで道徳・思想の書であって、呪術・宗教の書でないことの証左でもある。またここには、こうした「君子」の概念と相表裏して「聖人」の概念に対する著しい抽象化・理念化があったわけであるが、「聖人」については、後述することとし、ここであらためて天道と人道の媒介物としての「占筮」（占い）の意義から問い直してみよう。

①、占筮

占筮の究極目的は、すでに引用したところから知られるように、未来の吉凶を判断することにあつた。では、なぜ来事が予知されるのであろうか。

数を極めて来を知る、これを占という。 (繫辭伝上・第五章)

その数を極め遂に天下の象を定む。天下の至変に非ざれば、それだれか能くこれに与らん。易は無思なり、無為なり、寂然不動、感じて遂に天下の故（こと）に通ず、天下の至神に非ざれば、それだれかこれに与らん。 (同・第九章)

八卦相錯す。往を数うるは順にして、来を知るは逆なり。この故に、易は逆数なり。 (説卦伝・第三章)

すなわち、それは、「数」によるとされる。この「数」によって未来が予知できるというのは、森三樹三郎氏のいうように、『易伝』が、天地の運動の法則を数理的構造を具えたものとみていたからにはほかならない⁽¹¹⁾。ところで、繫辭伝の主張する数は、あくまでも運命を支配する天の意志を聞く呪術的道具という外衣から、占筮の意義をいわば合理的に説明することに主眼をおくものであつた。換言すれば、万有の存在相を卦象に映し出すものとしての占筮の意義は、すでに論じたような陰陽論の構図のなかに措定されているわけであるから、天地自然の変化を陰陽の循環・交替の論理のなかに織り込むことは、「数」の担うべき重要な役割であつたといえる。しかしいうまでもなく、このような「数」を媒介とする天地自然の運行と易の卦象との整合性ということは、今日からみれば実証的でも科学的でもない。ちなみに、「馬王堆漢墓帛書」にみえていない「大衍之数五十」以下の今本繫辭伝上第八章に相当する部分は、数理を説いたとみられる部分であるが、仮にこの一章を勘案したとしても、占筮から偶然性の衣を取り去ることは不可能であろう⁽¹²⁾。蓍の操作を通して得られる奇数と偶数の組合せによって一卦が構成される以上、占筮それ自体はどのような説明をしたところで偶然性から脱却しえない。蓍の操作にかかる人為の間

題はしばらくおいて、占筮ないし「数」に対する繫辞伝の説明はある種の神秘主義を払拭してはいないであろう。それは、右の第二番目の例文に示されているように、蓍の運用と未来の運命（このことばの意味は後に説明する）とは、冥冥の感応のなかに妙合するということを含意しているからである。したがって、そうした構図のなかで「数」を語るということは、かえって数理的な合理化とは正反対の方向に占筮を誘導することにならざるをえず、後世の漢易（象数易）が最終的に逢着したところはそのなかであらう。しかしここで注意したいことは、古来の天人思想を想起することによって理解されるように、天意と人為とを一方的な従属関係から解き放ち、疑似科学的ではあっても両者の懸隔の間に一種の論理による架橋を設けたことの意義は、古代中国史における合理的思惟の展開のうえで、大きな進展を示すものであったといえよう。

かくて、宇宙万物の生成変化の実相は「数」を媒介として易の卦象に齎され、陰陽論の構図に映し出されて、繫辞伝において、以下のように展開されている。

それ易は広なり、大なり、…以って天地の間を言えば備わる。広大は天地に配し、変通は四時に配し、陰陽の義は日月に配す。 (上・第五章)

ここで繫辞伝は、易の能力の及ぶ範囲は広大であるという。その広大さは天地にも比肩し、陰陽が相通じることが、四季の変化して止まない様子に通じ、その交替のよろしき（義＝宜、すじみちのあるさま）は日月の運行に通じているとされる。そして、そこに一定の法則性があるというのが、前節で論じてきた、

一陰一陽、これを道と謂う。 (既出)

一闔一闢、これを変と謂う。 (既出)

といった諸章において開陳されたところの内容であった。そうした易を介在させることによって、来事が予知されるというのが、つぎの一章である。

易に聖人の道四つあり、…ト筮を以ってする者はその占を尚ぶ。…ここを以って君子將に為す有らんとするや、將に行う有らんとするや、これに問いて以って言う。その命を受くるや響くがごとく、遠近幽深、ついに来物を知る。天下の至精に非ざれば、それだれか能くこれに与からん。 (繫辞伝上・第九章)

この点について『周易折中』に引く呉澄の説によれば、「有為」は「事を内に行う」ことであり、つまりはわが身を処することである。「有行」は、「外事をなす」こと、繫辞伝のことばでいえば「事業」を行うことである。したがって、人間主体のなかに自覚された問いに対する感応として、蓍の操作を通じ卦象に現れるのが「命」であり、それがまさに

来事を指示しているとされる。

これを要するに、占筮は人に「命」を告げるということが来事予知ということの意味である。また、このことは、蓍筮の運用に際しては、あらかじめ明瞭に自覚された行動の目標のあることが前提となることを含意している。こうした点は往々にした閑却されがちであるが、仮にそれが看過されるならば、易は宿命論を説いたといういい方も可能となり、ひいては繫辭伝全体の論理を見誤ることになると思われる。この問題は後述することにして、まずこの「命」の意義から論じていこう。

②、命

『易伝』にみえる「命」の術語はきわめて少なく、その意義を把握することは著しく困難であるが、いまは、今本説卦伝にあり、「馬王堆漢墓帛書」にも認められる、

変を陰陽に観て卦を立て、剛柔を發揮して爻を生じ、道德に和順し義を理め、理を窮め性を尽くし、以って命に至る。 (第一章)

とある一文によって考察するのがもっとも捷徑となろう。万物の変化が陰陽であり、それが卦爻に現れたものが剛柔である⁽¹³⁾。ここでは、天道とその投影としての卦爻という構図のもとに陰陽と剛柔の対応が述べられている。これは、形而上と形而下の相即という論理形式であり、実践の問題に移し換えていえば、道(形而上)は人間主体に獲得されて徳(形而下)となることを含意する。ここで重要なところは、<すでに己に獲得されてある道德(徳)を守り、他者との間に義があるようにし、そうした人格(主体)にして物事に応じてそこに具わる理法(理)と、人の性に内在する理法(理)とを諦観し、命を知るに至る>という点にある⁽¹⁴⁾。これを要約すれば、万物、人の性を一貫している理を窮め、天命に至るという主旨である。しかし、これだけでは性、理と天命の関係はいまだ微妙な点を残しているが、同じ説卦伝に、

昔は聖人の易を作すや、將に以って性命の理に順わんとす。ここを以って天の道を立て、曰く、陰と陽と。地の道を立て、曰く、柔と剛と。人の道を立て、曰く、仁と義と。三才を兼ねてこれを両にす。故に易は六画にして卦を成す。 (第二章)

とあることによって、三者の関係は明確になろう。この繫辭伝下・第一〇章と同じく画卦を説明した一文のなかで注目したいのは、「性命の理」ということばであり、性と天命とに一貫せる理について論及がなされ、しかも天命が理法として認識されていることである。

では、ここでいう天命＝理法とは如何なる意味であろうか。これを「道」と対置することによって知られるように、「命」という限りにおいては、それが理法の一般性を意味することばではないことはいうまでもない。この問題を天道と陰陽との関係から述べていくと（地—剛柔についても、これを天—陰陽に包摂して差し支えないであろう）、前節で論じたように、道は理法であり陰陽は変化であるといえる。より勝義には、「一陰一陽」という循環・交替のありかた、それは万物に普遍的・一般的な、存在し生成することわり（理法）であって、道と呼称されるべきものであった。しかし、いま・ここにいるわれを起点として、筮竹に感応し卦象に映し出される命（理法）は、理論的には、存在の理法の一般性ではない。端的にいえば、存在の理法の個別性が命である。そして、この存在の理法の一般性（道）と個別性（命）の関係から、人道（実践の理法）が説明される。すなわち、存在の理法の一般性は、人にある性である。それは人としてのもっとも原初的な存在を支えるものであるが、同時に人間を禽獣から区別する程度のありかたを保証するものにすぎない。そうした性の裁成に与るのが易書であり、占筮であるとされるのである。前述の教誨事項において、そのすべてに爻辞が配置されているのは、実は意味のあることで、道徳的行為の典範となる実際的な戒めは、それを行わんとして実践を積む者にとっては道徳的修養の導きとなることを示唆するものであった。かくて、易書による道徳的教誨を手引とし、占筮によって時処位（時宜＝命）にかなって行為するところに仁義が行われる。これがまさに人道の実現であり、天道の継承である。以上が、繫辞伝を中心とする『易伝』にみえる道徳論の構造である。

4、道徳論における占筮の位置

では、実際の占筮行為が『易伝』の道徳論のなかでどのように規定されると考えるべきであろうか。この問題について考察することは、儒家的道徳論と占筮の本質とは両立するのかという、しばしば取り上げられる課題について検討することでもある。

そこで注目したいのは、『国語』、『春秋左氏伝』に記載された二二例にのぼる占筮記事である。鎌田正氏は劉逢禄の所説及びこれを支持する康有為等の見解を批判的に検討し、その結果として『左伝』偽作説をしりぞけているが、しばらく氏の説に従うとすれば、占筮と占者（ないしこれに関与する者）の徳にかかる問題は『易伝』の成立以前から人々の思議にのぼっていたことが想像される⁽¹⁵⁾。

そこでまず、襄公九年伝に、

穆姜、東宮に薨ず。始め往かんとして之を筮す。艮の八に之くに遭う。史曰く、これを艮の隨に之くと謂う。隨はそれ出づるなり。君必ず速やかに出でん。姜曰く、亡からん。これ、『周易』において曰く、「隨は元亨利貞、咎なし」と。…四徳有るものは隨にして咎なし。我れ皆これなし。豈に隨ならんや。我れは則ち悪を取る、よく咎なからんや。必ずここに死せん。出づるを得ざらん。

とある内容から検討を始めよう。穆姜は魯の成公の母であり、魯の三卿の一人である叔孫氏僑如と通じ、季孫、孟孫の二卿を追放しようとして謀って失敗し東宮に幽閉された。東宮に移った頃に史官に占わせたのがこの筮占で、史官はおそらく筮辞によったものと思われるが、速やかにここから出られると断じて穆姜を慰めている。劉大鈞氏も指摘するとおり、この筮辞は吉辞であることは疑いなく、史官の占断もそれ自体として誤りとはいえないであろう⁽¹⁶⁾。このことばに対して穆姜は、隨卦に「無咎」とあるのは元亨利貞の四徳を有する人にとってであり、わが身に四徳が具わらないことに照らして、必ずやここに死ぬであろうといい、史官のことばを退けている。はたして穆姜は幽閉のうちに薨去した。

また、『左伝』昭公一二年の伝に記された南蒯による謀反の企てに関しては、つぎのような占筮の記事がある。南蒯が主君の季孫氏平子に抗して挙兵しようとし枚筮（目的を明示せずに占筮）したところ、「坤の比に之く」という占卦を得た。彼はこの場合の主爻である坤卦の六五の爻辞に「黄裳元吉」とあることからこれを吉占と判断したが、念のため魯の大夫の子服惠伯に問うた。惠伯はこう答えている。

吾れかつてこれを学べり。忠信のことなれば可なるも、然らざれば必ず敗れん。…外内倡和するを忠となし、事に率うに信をもってするを共となし、三徳を供養するを善となす。この三者にあらざれば当らず。かつそれ易はもって險を占う可からず。……。一見して明かなように、ここにおいては占者の徳の如何によって往往にして誤った占断を導き出しうることが述べられており、そもそも易というものは険悪な事を占ってならないとさえ明言しているのは、占筮に対して、呪術に代わる新たな性格づけを行ったものである。しかも惠伯が、「猶お闕くるところあらば、筮吉なりといえども未だし」といい、三徳が具わらなければ筮が吉であったとしても事の当否はわからないとさえ述べている。

これらの事例に共通する思惟は、占筮と占断とを徳との連関によって結んでいることである。しかも、穆姜の場合には占断の結果を「命」としてみずから引き受けたのであり、宿命論に覆われて自己の主体性を没却したのでないことは明らかである。加藤大岳氏が、

穆姜を称して、「『淫妍不貞』の婦人として片付けてしまうのには惜まれるほどの資性」⁽¹⁷⁾と表現しているのは当を得ているであろう。穆姜自身がみずから自悔して「悪を取る」といったのが事実とすれば、確かにそれは自己自身と厳しく対座し、過去に連なる自己を超克することによってはじめて発せられたことばであろう。

また同時に、こうした占筮の事例は、人が単に無自覚的に天道から逸脱する消極的な自由を保持しているばかりではなく、占断を享受するも忌避するも結局のところ占者の意志決定に委ねられることを示したものであり、このことはとりもなおさず宿命論的な運命観の否定につながる思惟であったといえる⁽¹⁸⁾。すなわち、占断を単に宿命的なものとかたずけてしまうことは、未来を見通してすべては予定された成行きの中にあると断じるのと同義であるから、そこには当為の問題は存在しない。そればかりか、占うということ自体が無意味とされねばならない。なぜならば、現実の事態に直面して「われ如何にある可きか」、「われ如何に為す可きか」という問いが、そもそも存在しえないからである。

ところで、そうすると他方では、徳者においては占筮の用が捨象されてよいとする見方もできよう。本田清氏⁽¹⁹⁾、および劉大鈞氏（前掲書、同前）等はこの点を指摘する。この問題は、荀子が、「善く易を為める者は、占わず」（大略篇）といている内容に帰納すると思われる。荀子のことばは、はたして荀子本人のことばかどうかは確認できないけれども、いうところの「善為易者」とは、荀子の思想に即して考えれば現実的・具体的存在者を指すものと理解できる。これに対して、『易伝』では易の体会者ということの究極には「聖人」が設定されていることに注意しなくてはならない。ここには、聖人の概念に対する著しい抽象化があったのである。すなわち、人が道德性を陶冶することと、神明に与り天地の化育に参画することとは、確かに相即している。しかしそれらは、同時に層位を異にするものとして措定されていることによって、占筮が道德論の体系内に受容される余地を残したことは指摘したとおりである。このように、修徳の窮境に至って「易を為める」ことと、真の易の体会者という聖人の境位との間には、なお両者の媒介物としての占筮を入れる余地があったのである。

かくて、真に易を知るということ自体を理念化することは、占筮の必要性を捨象することではなく、むしろその重要性を強調することに等しいことになる。人間主体（君子）にとっては、修養と占筮（易）の運用とは、天道と人道とを統合して「開物成務」（繫辭伝上・第九章）を遂行する聖人、つまり理念的的人格への階梯であるとされる意味も、反面ではそこに占筮を強く位置づけることにつながったのである。こうして、天命、鬼神

は新たな意義とともに復活したのである。

さて、最後に残された課題がある。すなわち、実践の目的が天命によって指示されるとされ、しかもその媒介となるのが占筮であるとされたことから、かかる占筮（易）と天命との一致を何が保証するのかという問題がある。すでにふれたように、そこにもやはり聖人の概念が設定されている。すなわち、

聖人、卦を設け象を觀、辭を繫けて吉凶を明らかにす。…君子居て安んじるところのものは、易の序なり。楽しみて玩ぶところのものは、爻辭なり。この故に、君子居れば則ちその数を遊び、動けば則ちその変を觀てその占を玩ぶ。ここを以て天よりこれを祐く。吉にして利しからざるなし。 (既出)

君子は易（占筮）に与ることで、安心立命を得るといい、占筮は聖人によって人間世界に齎されたというのが、それである。こうしたことばは、以下の諸章においても看取される。

○聖人有以見天下之赜、而擬諸其形容、象其物宜、是故謂之象、（繫辭伝上・第六章）

○是故天生神物聖人則之、天地變化聖人効之、天垂象見吉凶聖人象之、河出図洛出書聖人則之、 (同・第一章)

○是故夫象聖人有以見天下之赜、擬諸其形容象其物宜、聖人有以見天下之動、而觀其會通、以行其典禮、繫辭焉以斷其吉凶、是故謂之爻、 (同・第一二章)

○古者包犧氏之王天下、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文与地之宜、近取諸身遠取諸物、於是始作八卦、以通神明之德、以類万物之情、 (同伝下・第二章)

○昔者聖人之作易也、將以順性命之理、是以立天之道曰陰与陽、立地之道曰柔与剛、立人之道曰仁与義、兼三才而兩之、故易六画而成卦、 (説卦伝、第二章)

ここで述べられているように、「聖人」は天地（宇宙）の造化の妙に通曉し、これに倣って易を製作した存在である。同時にそれは、

黄帝、堯、舜、衣裳を垂れ天下治まる、蓋し諸を乾坤に取る、（繫辭伝下・第二章）とあるように、もっともすぐれたれた易の運用者とされる。これに類似する記述は、繫辭伝下・第二章を中心として繰り返し、散見される。一見して明らかなどおり、この「聖人」は天道と同じ層位において措定されているのであって、それはいわば道の擬人化ないしは、いわば人格的表現と看做することができるであろう⁽²⁰⁾。天地自然（宇宙）と聖人、易の三者を一体とみる考え方は、繫辭伝に限らず『易伝』各伝にも通底するきわめて特色ある思惟である。その主張するところが、聖人の著しい神格化（抽象化・理念化）を意味するものであることはいうまでもない。占筮の運用を含む易の機能と天地自然の変化の整合性は、

『易伝』の論理においては、「易は天地に準ず」（繫辭伝上・第三章）とあるように、つまるところ易一天地齊同の説を根拠とするのであるが、それは同時に易的論理の出発点であり、また到達点でもあった。ということは、この問題についての十分な説明はなされていないということであり、「聖人」の概念にその整合性の根拠が帰納されているにすぎない。無論、こうした説明は、今日からみれば何ら合理的なものではないが、占筮の理論に限界のあることは、あらかじめ予想されたことでもある。あくまで、それが意図するところは、かかる「聖人」概念を創出することで、究極的には、占筮目的が道德目的に結合することを説くことであつたと理解される。別の視点からいえば、この論理は、人倫を率いて共同体の共通目的へと邁進する「君子」の概念を定立し、さらに天道を写した易を媒介とすることによって、それを聖人という上位概念に合一させ、天と人（天道と人道）の相関を主張するものであつた。また、このことは、他方では占筮から宗教的儀式という古来の呪術的性格を払拭して、これを道德論の範疇に定位したものともいえる。

そして、この「聖人」概念の著しい理念化ということは、天命の新たな意義と相俟って天と人との関係を論理的に一応は位置づけることになった。太古における天人関係を、占筮を媒介とした天の権威への隷属関係として規定するならば、繫辭伝の論理は、これに代わる天人の相関関係の成立を意味している。ここに、新たな天の権威が復活したのである。

注、

(一)子曰、道之不行也、我知之矣、知者過之、愚者不及也、道之不明也、我知之矣、賢者過之、不肖者不及也、人莫不飲食也、鮮能知味也、（『中庸』第四章）

(二)この乾卦の卦辭「元亨利貞」については、歴代のさまざまな解釈があるが、ここでは李鼎祚『周易集解』に「子夏易伝」を引き、「元始也、亨通也、利和也、貞正也」とあるに従って解釈しておきたい。諸注もほぼこれに倣っているが、しかしこれはあくまでも『易伝』からみた場合の解釈であることにも留意しなくてはならないであろう。付言すれば、『易経』の原義としては、おそらく高亨『周易古経通説』（中華書店、一九六三年）が主張しているように、「元、大也。亨、享祀之享；利、利益之利；貞、即貞卜之貞也（第五篇「元亨利貞解」）と解釈するのが正鵠を得ているであろう。なおこの一節以下は、『集解』および『本義』、『正義』を参照しながら解釈した。

(三)「ともに幾を言うべきなり」は原文では、一般には「可与幾也」で、「言」の字が

ない。いま李鼎祚『周易集解』に従って、「言」を補った。本田濟『易』（朝日新聞社、昭和四一年）一五～一六頁、参照。

(四)武内義雄氏は『易と中庸の研究』（昭和九年、『全集』第三巻、岩波書店、昭和一八年、所収）において、こうした点を捉えて、文言伝の道德思想、とりわけ徳論の中心が「誠」にあることを指摘している（一三九頁）。強いてその中心を求めるならば氏の主張は首肯されると思われる。

(五)『正義』は、「力小」につくるが、阮元の校勘記、『集解』に従って「少」にあらためた。その理由はすでに「知小」とあって、さらに「力小」とすれば、「小」が重複すると考えられるためである。

(六)高亨『周易大伝今注』（齊魯書社、一九七九年）は、この爻辞を貴族の父子がその爵位を世襲することの謂と解している（四七九～四八〇頁）。

(七)予卦六二の爻辞の前半と後半部分を整合的に結ぶとすれば、朱子『本義』に指摘するように、『大学』の「安んじて後に能く慮し、慮して後に能く得」という論理をもってするのが妥当であると思われる。

(八)『正義』の韓康伯、孔穎達は「幾に庶（ちか）い」と解釈して上文と同様の意味に捉えるが、ここでは、朱子の解釈に従って、「庶幾」を「近い」と訓んだ。そうすると、やはり朱子がいうように、その目的語を「道」と解するのがもっとも素直である。

(九)金谷治『秦漢思想史研究』（昭和四五年、日本学術振興会元版発行、昭和五六年、平楽寺書店、加訂増補）にすでに、この点に関する論及がある（三九二～三九三頁）。

(一〇)王新野「『庸』『孟』与『易伝』」（『周易研究』一九八八年二期）のなかで、「孟子と易伝の君子は聖人と同義である」と述べているのは、『易伝』に関するかぎり、誤りであるとしなくてはならないであろう（三五頁）。

(一一)『上古より漢代に至る性命観の展開』（創文社、昭和四六年）一四八頁。また、氏は『漢書』芸文志の数術略篇を引きながら、そこに天文・歴譜・五行・蓍龜・雜占・形法の六家がいずれも数を用いたとされることを前置きして、とくにその形法家が、「鬼神有るに非ず、数おのずから然る」と説明されていることを挙げて、未来予知は「運命を支配する神の意志を問うのではなく、数そのものに内在する理による」（一四七頁）という見解を披瀝しているのは、きわめて示唆に富むものである。

(一二)確かに「河図・洛書」の名があり、一般に繫辞伝の「大衍之数五十、其用四十有九」で始まる、『易伝』においてほとんど唯一いわば「数の理論」を説く一段としばしば

結び合わせて解釈される。しかし、現在われわれが目にするのできる河図洛書なるものが、『論語』ないし『書経』にいられているそれと同一視されてよいのかは甚だ疑問である。むしろ、これは宋の邵康節の創始にかかるもので、朱子が『周易本義』に納めたのが現存する河図洛書と『易伝』との関係の始まりではないかと考えられる（原田正巳「河図洛書の一考察」、「東洋文学研究」一六号、昭和四三年。氏の論旨もその起源を明確にしえないとする結論に落ち着くようである）。また、そもそも「大衍之数五十…」の一説は、雜纂とされる繫辭伝のなかでも比較的新しい部分と想像される。『易伝』の成立以前から占筮法があったことは否定しようもないわけであるから、何等かの「数の理論」は存在したであろう。しかし、それは半ばついたりとして後々「伝」に付加され、現行本の繫辭伝においてさえ主たる位置を占めておらず、しかも数理というにはあまりに貧弱な理論であるということから、『易伝』の編纂・刪定の過程においては数理に関心があったのではなく、むしろ道德論に注意が向けられていたと考えざるをえない。しかも、その道德論は政治論から分離されない、多分に統治としての意義を帯びるものであった。なお、繫辭伝上・第八章が後世の付加であり、先秦の筮法でないことは張政烺「易弁」（「中国哲学」第一四輯、一九八八年、人民出版社）がすでに明確にこれを指摘している。

（一三）この場合の「陰陽」と「剛柔」については、韓康伯が同伝の第二章の注に、「陰陽はその氣を言い、剛柔はその形を言う」といつている。ここでは、天地・卦爻に即してそれぞれ陰陽・剛柔がいられていると解釈してよいと思われる。

（一四）この解釈は、『折中』に引く項安世の「道即命、徳即性、義即理、和順於道德而理於義、窮理尽性以至命、反復互言也」、および『朱子語類』卷七七（中文出版社刊行本）を参照した。

（一五）『春秋左氏伝』にみえる占筮の事例は以下の箇所である。莊公二二年伝、閔公元年伝、閔公二年伝、僖公一五年伝（二例）、僖公二五年伝、宣公六年伝、宣公一二年伝、成公一六年、襄公九年伝、襄公二五年伝、襄公二八年伝、昭公五年伝（二例）、昭公七年伝、昭公一二年伝、昭公二九年伝、昭公三二年伝、哀公九年伝。このなかで、先頭から数えて、第二、三、四、九の事例が『易経』によらないと認められるだけで、あとはすべて『易経』を用いたものらしい。宣公六年の記事には『周易』の名がみえている。ただし、『春秋左氏伝』には劉歆の偽作説もあり、この点からだけでは『周易』の成立も論じられないであろう。また、占筮の辞がことごとく的中しているのも、それが後世書かれたことを証示しているが、本論では鎌田正『左伝の成立とその展開』（大修館書店、昭和四〇年）

に従って『春秋左氏伝』の成立を一応は先秦（戦国中期）の頃とみておきたい。

（一六）『周易概論』（齊魯書社、一九八六年）一三八頁。

（一七）『春秋左伝占話考』（紀元書房、昭和四二年）一五三頁。

（一八）鈴木由次郎「易の運命観」（『中央大学八十周年記念論集（文学部）』昭和四〇年）、参照。

（一九）『易学』一一八～一二五頁。

（二〇）根本通明『周易象義弁正』（根本博士遺著、昭和一二年）には、「易即天地、聖人即易、聖人生知、与天地同神、故其作易、与天地同、惟其能彌綸渾合乎天地之神、天下之道、而与天地為一矣、蓋聖人之作易也、仰觀天象之文章、俯察地形之疆理、草木之榮枯、以画卦設象、」（九五〇頁）とあり、易、天地自然、聖人の三者が一体であるとする見解が示されている。このように解釈するならば、聖人とは道のいわば人格的表現であり、ないしは擬人的表現であったといえる。

第四節、小結

太古の有意志的天は、『易伝』において万物の自生・自化・自転として新たな角度から認識されたのである。この背景には、天文・曆数に代表される自然思想の深まりということと相表裏して、人間主体に対する覚醒という点もまた座視できない重要な要素であった。こうした思想的傾向は、人間の思惟の能力に信頼をおくものであり、その自然観・人間観に着目すれば、それは、すでに論じてきたような古代儒家思想の展開と融合することによって成立したものであった。そして、とりわけその自然観に注目したとき、古代儒家思想からの連関において注意されねばならないのが荀子の思想であった。

すでに述べたとおり、荀子において礼の根拠は自然界の法則性であるところの天道におかれていた。礼は天道の一環として思議され、当為を含むが故に実践の理法であった。したがって、荀子思想においてすでに、自然法則（存在の理法）と実践の理法との相関（ないし合一）ということは、明確に思議されていたのである。しかし、自然法則が直ちに礼（実践の理法）ではないとする「天人の分」の論理によって、このことは荀子においては重要な意味をもちえなかった。というのも、かかる論理は、天為と人為を区切るという明確な意味を伴うものであったから、「性偽の分」とも符合して、その基底において統一が予想されているにもかかわらず、教説の上からは自然界と人間社会との因果関係は否定さ

れ、その故にかえって人間の主体的実践を強調するというものであった。そして、この「天人の分」の論理から析出される「命」は、自然法則としての天道にかかる命と、人道にかかる命という二義性をもつものであった。人道にかかる命が人間の主体的実践による価値の創造という独自の領域を強調する反面において、天道にかかる命は人間存在の被制約性を示していた。しかし、人間の主体的営為とそれを限界づける運命との対立関係は、人間主体のなかで超克されるという従来の主観的解決とは異なり、荀子の思想においては、天道の運行という客観的対象のなかで、その消極性が解消されるという方向に近接したのであった。

その自然観を中心として荀子の論理型を継承した『易伝』、とりわけ繫辭伝は、存在と実践の理法を統一して、天道と人道を一貫した論理で結ぶことによって、天命思想に新たな意義を付与したものである。そこでは、占筮から古来の呪術的性格を払拭してこれを道德論の範疇に組み入れるはたらきを担う存在としての聖人の概念が高調され、人倫の究極的価値を指示する聖人は、いわば天道の擬人的表現というべきものであり、これと人倫を率いる道德的実践者としての君子との相関は、そのまま天道と人道、天と人との相関という意義を伴うものであった。ここに創出された天人関係によって、人道の根拠としての天道が明確に論理化されたのである。それは天人相関という理論を基底とした新たな意義における天の權威の回復であったといえる。

さらに重要なことは、荀子の天道観をさらに徹底した繫辭伝の天道観は、畢竟するところ「天命」の概念を、陰陽の循環・交替の法則の個別性として措定したものであった。したがって、このことは「天命」をその循環論のなかに定位し、従来において人間存在を制約するものとして思議されてきた天命（運命）が、陰陽の循環・消長という論理のなかでその非合理性を解消したことを意味する。これは、天命思想の歴史的展開のなかで、はじめて明確な論理としてその解消が図られたものであった。『易伝』（繫辭伝）が、古代儒家思想と漢代以降の儒家思想とを連結する架橋であったことは、ここからも知られるのである。

第六章、結論

儒家思想の伝統における天命思想は、その礼楽制度（礼制）と密接な関連をもっており、その礼制は本来的には周代封建制の秩序であったが、古代天命思想の動揺とともに崩壊したものであった。そもそも、古代天命思想は、自然の絶対的威力に対して、人間がこれに関与するありかたをそのまま社会秩序のなかに反映したものであり、王命を天命に比擬することによって、祭祀の形式とそれに応じた身分制度を組織した政治理論であったと考えられる。しかし、自然の威力と王権との間の懸隔は人々の注意するところとなり、宗教的儀礼の神聖性が失われ、神聖で絶対の形式として思念されていた古代礼制に対しても、合理的批判の目が向けられたのである。こうした経緯からみれば、古代天命思想とそれに立脚した古代礼制の動揺という問題の本質には、まず第一に自然観の変容ということが挙げられる。そして、その第二点には、人間自身がその主体性ないし思惟能力に覚醒していったという、いわば人間観の変遷という要因が潜んでいたのである。

こうして人倫共同体の価値観は崩壊し、それによって人倫共同体はいやおうなく無秩序のなかに投げ出されたのである。かかる人倫を、人間の主体性を根底にして再確立しようと図ったのが、孔子であった。「修己治人」を標榜する日用実践の学としての儒家思想の礎はこうして築かれたものであった。人倫共同体は礼を媒介として再建されるという孔子の理念においては、礼が個々の主体における格率であると同時に、人倫の統制原理として思議されていた。これには、いうところの礼が、西周の礼制とはその性格を異にしたということ、換言すれば、それが仁に集約される諸徳を内包する形式として措定されていたという事情があった。つまり、礼は道徳規範として再規定されていたのである。こうして、伝承の礼制に対する新たな意義づけがなされた反面、孔子の思想においては、そうした礼制の客観的根拠が明らかにされなかったこととあわせて、人間主体における徳の所在をどこに求めるべきかという問題についても解決が保留されていたのである。その背景には、対象としての自然とまたそれを観る人間主体に対する認識の未成熟ということ、いい換えれば自然観の未発達ということと、またこれと表裏する関係にある人間観の未発達という事情があったものと考えられる。このことは、当然、あらゆる古代思想（ないし古代の思想家）が負うべき歴史的限界でもあったであろう。とまれ、古代儒家思想は、孔子によって残された課題に向かって邁進したといっても過言ではないであろう。

そして、古代儒家思想は、自然と人間の問題を「天」と「人」を軸として展開したとい

う視点において捉えるとき、常にその枢要な位置を一貫して占めていた問題が、古代觀念に淵源する「天命」概念であったといえる。

ところで、孔子の倫理教説において、外的形式としての礼制を支える人間の道德性の根拠については、論理的には明示されなかったとはいえ、それが天に由来する自己の使命という強い自負を通して語られていたのである。その使命とは「天命」にほかならない。換言すれば、それは道德的使命（徳命）ということであった。孔子における天命の概念にはふたつの側面があり、人間の道德的実践を積極的に支持するという一面（徳命）と、それを阻む外在的な運命という他の一面（禄命）を有するものであった。この矛盾的対立は、実践主体者としての孔子個人の内面において、ままならぬ運命を深く感得しながら、使命を確信してこれを貫徹するというかたちで一応の解決が図られたのである。この確信を媒介とする天人関係、つまり天（天命）と自己との自覚的調和という解決は、孔子においてはあくまで主観潜自己内在的なものであった。孔子の倫理教説のなかに天の概念が明確に位置づけられなかった所以がここにあったといえよう。

孔子において明確にされなかった性ないし天道の問題は、やがて道德規範としての礼の探求のなかでおのずから展開される趨勢にあった。孟子は孔子の教説の主観化をなしたとされているが、天人関係を教説の表面に出しながら、礼を人間主体の内面に位置づけ、これを徳と同視することによって、礼を含む道德的要素（四端）の所在である性ないし性の問題に教説の重点を移したのである。

孟子は、人の性のなかに善への志向性を本質とする思惟作用（良知・良能）を認め、これらを天の所産と看做し、心一性一天の一貫せる論理体系を組織した。また他方で、天の範疇に属するものとして觀念されていた「命」は、人間主体に外在しこれを制約し限界を与えるものとして思議されていたものの、孟子においては、自然概念を排除したかかる「天」と「性」の一貫という論理構造のなかで、修養論を基底としながら、道德的本性としての「性」のなかに「命」を解消するという、いわばきわめて主観的な解決が図られたのである。このことを別の観点から捉え直してみると、性と命とはともに天の範疇に属するものとして思議されていたことは間違いなく、思想史的には、それが西周の天命思想にみられた天ないし天命の二面性に淵源するものと考えられる。古代天命思想は、孔子の徳命、禄命に反映し、孟子もまたそうした思惟の型を継承していたといえる。しかも、両者はともに天から賦与されたものと規定されていることからみれば、人間存在に即していうならば、孟子の論理においては、性は天より与えられる一般的・積極的側面であり、命はその

個別的・消極的側面であるという意味も認められる。そうすると、ここに古代儒家思想の性命観の原型があり、ひいては『易伝』の性命観につながる萌芽があったということもできる。しかし、この積極的という意味は孟子においては、道徳的ということと同義であった。すなわち、人は本来的に道徳的本性を具えているという性善説の主張からすれば、かかる本性の充足こそが人間存在に課せられた課題であった。したがって、孟子においては、感覚的本性にかかる命は否定されるべき対象でしかなかったのである。かくて、「身を修めて以ってこれ（命）を俟つ」（尽心上篇）、「君子は法を行いて以って命を俟つのみ」（尽心下篇）といい、ひたすら人為を尽くしてあとは天命に委ねようという姿勢が、ここから生まれてきたのである。

そして、この問題のより本質的な意味は、孟子の倫理教説における理法が、その内に外的自然の理法を含まない純粋な道徳法則であったということに帰着している。このことは、孟子のいう天の概念が外的自然をそのまま対象化したものではなく、その内に自然の要素を欠いていたとみられるということである。この点において、本論の主張は従来の通説とは異なるものである。つまり、道徳的理法としての天の概念は、人性を窮め尽くしたぎりぎりのところに普遍性・一般性を認め、これを蒼空に向かって投影したものであった。このような理解に立つならば、孟子のいう天道と「耳目の官」との関係がほとんど不明であることは、心一性一天の関係から「耳目の官」が排除されていることを含めて、「天」から外的自然が抜け落ちていることに相応すると看做され、論理的には無理なく説明がつくのである。この自然（天）と性との関連を含め、孟子が礼を人間の本性（性）のなかに措定したために、礼そのものが修養論に入り込んでしまい、結果的にはこれを否定したことを勘案すれば、孟子の性論を批判的に摂取しながら、孔子の礼論にみられた形式重視の立場に回帰しつつ、また時代の刺激に呼応して礼の客観的根拠の探求のなかに新たな意義を闡明した、そうした荀子の倫理思想のもつ意義もいっそう鮮明なものとなるのである。

荀子の礼論においては礼と天との関連が見出され、またその独自性が自然観によることも定説とされている。さらに、孟子のいう天を荀子のそれと比較してみると、荀子にみられるきわめて特徴ある思惟が、やはりその自然観に由来していることも異論ないところであろう。荀子の自然観の骨子は天、神、道にあり、その当体は万物の自生・自化・自転であった。より勝義にいうならば、その論理は、定形定体をもたないことをそのまま実体に擬らえて「天」といい、運動に属目して「神」といい、運動に法則性を認めて「道」（天道）というものであった。これらの諸点を踏まえると、性悪説のいわんとするところが

「性偽の分」にあり、「偽」に道徳的価値を付することに主眼のあったことも理解される。ということは、性論の構造のうえでは、荀子と孟子との間には基本構造において差異はなく、荀子もまた感覚作用（「五官」）を支配する精神作用（「心」）を認めていたことは疑えない。ただし、「心」は「五官」ないしこれら二者にかかる感情や欲望を全く超えて機能しえないとされたところに、荀子の性論が孟子のそれと決定的に相違した理由が求められる。にもかかわらず、道徳的価値を性に内在させないとはいえ、性に内在する道徳的要素としての「心」を前提としなくては、道徳を担いうるものが明確にされず、したがって礼の存在もその実践の根拠を失うとみたところに、儒者としての荀子の立場が明確に看取され、それがまた孟子の思想を継承したものであったことも見易いことである。

ところで、礼を孔子と同様に外在的形式と看做しながら、合礼的行為はいかに可能かを問うことは、荀子においては、孔子思想とは違った意味をもつことになる。いうまでもなく、それは徳（ないしその端緒）を性の概念から除外したことに起因するわけで、荀子においては、合礼的行為はそのまま人間の道徳的価値～善の創造を意味した。このことは、およそ価値的なものは無為（性）からではなく作為（偽）によって生まれるという「性偽の分」の主張の核心であり、それはあくまで後天的努力を強調したものであった。かくて、「性偽の分」とは、人間主体のおける存在と実践の分にほかならない。したがって、人間主体に課せられた課題は、自然の一環として存在する「われ」、つまり生物としての原初的存在要件だけを満たす存在としての「われ」を超克し、礼（客体）に向かって不断に性を化す（偽）ということにあった。

ここにおいて重要な点は、孔子以来の伝統であった、自己を起点として他者に及ぼすという倫理教説の型が転換したことであり、その論理のなかでは自己否定の契機がきわめて重要な位置を占めるということである。人間主体がその本性を一旦は悪としてみずから否定することによって善への意欲は堅固なものとなり、ここに当為を根底として「ある」（性）から「なる」（偽）への実践の出発点がある。そして、心に具わる知慮の能力を発揮して群秩序としての礼に外れず、これを固持するという営為は、没我的に群秩序としての礼を受け入れ、これに冥合することでは完遂しえない。師法・礼教・習俗を導きとして主体的・積極的に価値（偽）を生み出していくという営みのなかで、主体的に自己を変革（化）するところに道徳的行為（実践）があり、その究極点に理念的的人格としての聖人の境位があるとされたのである。この論理の型は、その到達点が、実はあらかじめ出発点において措定されていた理念型であること、しかも、自己否定の契機に始まり対他（礼）に向

かい、対己を経てふたたび対他に回帰するという構造をもつ論理であることが理解される。別の観点からいえば、それは、礼へと向かいさらに行為する主体に折れ返るという運動のなかで、ふたたび聖人＝礼に回帰するという論理である。これを孟子の倫理教説の型と対照すれば、それが対他（礼）から対己（われ）という論理に意味をもつものであり、為政論としては治人を基底として修己の到達目標を設定するという論理であったといえる。また、これを孔子の倫理教説に比較してみた場合に、孟子のそれとの間にみられる顕著な相違を示してはいないものの、やはり論理型としては決定的に差異のあることはいうまでもないであろう。

このように、対己から対他へという従来の倫理教説の型を倒置させたということは、人倫共同体の価値の基準を指示する礼に対して、その客観的妥当性の如何という問題をいっそう重要なものにした。ここに、礼制に対して、周公の遺制に代わる新たな根拠づけが迫られたのは当然であり、荀子が従来の礼論の枠組みを越えて、礼制の客観的妥当性に論及した理由があったと考えられる。そこに、さきに指摘した荀子思想における「天」と「礼」との関連が看取されるのである。荀子は、人をも含めた自然のなかに法象の対象を措定し、そこから群居和一する理として礼を導出した。礼は自然界の法則性、すなわち天道から導かれたことがここにおいて闡明され、礼の客観的妥当性は天すなわち自然に位置づけられることになったのである。かかる礼は存在の理法であり、且つその内に当為を含む道德法則と解釈される。いい換えれば、それは天道の一環としての人道として思議されていたことは確かであり、荀子思想を襲ったとみられる『礼記』の諸篇においても同様の思惟が認められる。しかし、周知のとおり、ここに「天人の分」が主張するところの意味があった。すなわち、両者は存在の理法としては本来的に連続の関係にあるものの、荀子においては、実践の理法としては決定的な断絶があるとされたのである。このように、自然の法則性が直ちに礼ではないとするその主張は、天為と人為とを区切るものであり、それは純粋な自然の理法（天道）と人道との区分であるとともに、これを人間主体のうえにおき換えてみれば、それがまた「性偽の分」にまったく符合しているとみてよいであろう。かくて、「天人の分」の主張が、人の天からの分離ないし独立でないとする説は首肯されることが考えられる。

そして、本論の主題にとってさらに重要なことは、この「天人の分」の論理から荀子における「命」の意義が析出されることである。「天人の分」の主張に従えば、命は純粋な自然法則としての天道にかかる命と、礼～人道にかかる命とに区別される。しかも、天道

にかかる命には人為に及ぶものと、人為に及ばないものがある。後者は天変地異の類であり、陰陽の変化によって生起する自然現象であるとされ、この点は、荀子思想がすでに有意志的（アニミズム的）自然観から脱却していたことを知るうえでの明確な証拠となる。ただし、ここで注意したい問題は、こうした荀子の主張が伝統的な天命思想の枠組みを否定したことにはならないということである。この問題は、「天命を制してこれを用いる」（天論篇）という論旨ともおのずから重なってくる。つまり、荀子がこの論述のなかで思考していたことは、より具体的には王制篇に記されたような、農・林・漁等といった営みであったと思われ、そこには自然に対する積極的なはたらきかけが主張されていると同時に、「その時を失わない」（同篇）とあって、自然的法則の遵守が述べられている。このことばは、いい換えれば、自然法則への適応をいうものであり、その意味を敷衍的に解釈すれば、まさしく天人合一思想とも看做しうるものである⁽¹⁾。この点も、その主張する「天人の分」が、存在と実践ないし、存在の理法と実践の理法とを、その主張するところの教説の基底においては、明確に分離したものとはいえないという理解を正当化する証左となる。したがって、人ないし人道はあくまで天ないし天道の下に設定されていたのであり、そこから「人の命は天にあり」という人間存在の被制約性に言及されたのである。

ここで、自然法則でありながら人為にかかる命が問題となる。かかる命は自然現象と社会現象との如何を問わず、人の営為ないし努力（偽）から生み出されたものではないという謂において、荀子においては天道の範疇に包括されるものであった。荀子はかかる命すなわち運命を「節遇」とみた。このことばは、運命的なものは望んで得られるものではないという意味を含むと同時に、むしろその根底には、運命は陰陽の変化と同じくまれに起こるもの、端的に言えば、自然現象の一環であるとする泰然とした態度が看取されるのである。それと関連してより重要なことは、人間の主体的営為とそれを限界づける命との対立が、荀子の思想においては、人間主体のなかで超克されるという従来の主観的解決とは異なり、天道の運行という客観的対象のなかで命のもつ非合理性が解消されるという方向に近接したことであった。このことは、『易伝』の性命観を準備するものであったといえよう。

また他方では、「天人の分」という論理のなかでは、人為による価値の創造という独自の領域が設定されていた。この人為は人道（礼）によって律せられる領域であり、かかる人道（礼）にかかる命、すなわち「国の命」は人為に委ねられるものである。そうするとここでは、孔子のいう徳命との関係についても考慮されねばならない。確かに、両者は人

間主体の実践にかかる道徳的「命」としては共通する意味領域をもつことに注意されねばならないであろう。荀子は群（ないし国）のない自然状態を想定し、そのままでは自然条件の下に淘汰される必然にある人間存在にとって群生活が不可欠の要件としたわけであるから、その秩序としての礼の実践は身分の如何を問わず人としての当為であった。これを孔子の倫理思想と比較していいうることは、それが人の道徳的実践を支えるというよりは、むしろ明確に義務としての性格を帯びていることである。強いて厳密に両者を区別するとすれば、孔子においてはそれが徳論の概念であるのに対して、荀子においては義務論の範疇に属するという相違が認められる。かかる「命」は古代儒家思想における道徳論そのものの変遷を示す概念としても注目される。

そして、以上に論じた「命」の意味を総合すると、それが天為（天道）に反映するものと、人為（人道）に反映するものとの二義に大別されることはすでに指摘したとおりである。しかし、そうした意味上の差異は、人間主体の自覚による相違ということに帰されることも指摘を俟たない。したがって、その当体はあくまで一意であり、天と人とを一貫する法則性（天道）であるということが出来る。しかも、これを性との関連からいえば、性は天道の一般性であり、命は（人道を含めた）その個別性であると解釈される。ここで重要なことは、性と命とがともに天道の概念との関係において、その位置を明確に示されていることである。このことは、すでに孟子の性、命の観念において示唆されていたことであつたが、荀子の倫理思想においては、それが論理のうえからより闡明されたのである。そして、この点もまた明らかに『易伝』の性命観へと連なる思惟であつたと思われる。

そして、その自然観をはじめとして荀子の論理型が『易伝』にほぼ継承されたことは、すでに述べたとおりである。『易伝』の思想が、存在と実践の理論を統一し、天道と人道を一貫した論理によって結び、人道の根拠を天道においたことは、論理の型としては、荀子の思想からの発展であつた。そして、それはまた、以後の儒家思想の展開に大きな影響力を与えたという意味において、古代儒家思想と漢代以降の儒家思想を連結する架橋であつたとみてよいであろう。とりわけ荀子思想と繫辭伝との関係のなかで注目されるのは、右に述べた性命観とともに「聖人—君子」の論理にある。聖人の概念は、占筮目的を道徳目的に究極的に結合するものであり、占筮から宗教的儀式という古来の呪術的性格を払拭して、これを道徳論の範疇に組み入れたものであつた。これを別の視点からいうならば、聖人の概念は、天道のいわば擬人的（人格的）表現である。したがって、人倫の究極的価値を指示する聖人と、人倫を率いてその共通目的に邁進する君子との相応（相関）にみら

れるこの論理構造は、そのまま天道と人道、天と人の相関という意義を伴うものであった。これは、太古における天人関係を、卜占（占筮）を媒介とする天意（天威）への隷属関係と規定するならば、これに代わる天人の相関関係が誕生したものであり、ここに新たな天の権威の回復があったといえるであろう。

ここでさらに重要なことは、かかる天人相関のなかにおける天命思想のもつ意義である。繫辭伝に、「楽天知命、故に憂えず」（上・第四章）とある。これは中国語特有のいいまわしであるが、辞義のうえからは、天命を知り素直に従順するという意味に捉えられてよいであろう。ただし、繫辭伝においては、「命」の意味は曖昧さを残しており、これだけからみるところ、命は運命と解するよりほかないようであるが、また少なくとも運命に対する人間主体のありかたに属目するところ、運命の重圧といったニュアンスがそこからは感じられない。この点においても説卦伝の性命観ないし天命観と共通するものがある。

すでに論じたこととも重複するが、「性」「命」は、それぞれ「天」（天道）の一般性と個別性とを意味するものであった。性は天道の人間主体における内在相であることは、孟荀以来の性論と軌を一にするものである。また、命についても、それが時処位についての自覚であり、占筮を通して得られる時宜の理であったことはすでに指摘したとおりである。『易伝』のなかにおいて明確に漢代以前の成立であると考えられ、また思想的にももっとも注目される繫辭伝の「天道」概念は、畢竟するところ、陰陽の循環・交替に相即するものである。この論理に基づいていけば、「命」もまたその循環論のなかに定位されていると考えねばならない。したがって、この論理のうえでは人の道徳的行為の一切は天命のもとにあるとはいえ、人間存在にとっては積極的に変通の理を悟るということにおいて、主体性を発揮する領域は残されていることになる。さらにいえば、人間存在を限界づけるものとして意識されてきた伝統的「天命」観念は、その消極的意味の解消を主観的な思索に依存していたのであるが、説卦伝の成立に至って陰陽の循環・消長という普遍的論理を得て、そこに客観的解消の方途を見出したのである。清の焦循が、上に引用の繫辭伝の一文に注して、「命は窮通無きこと能わず」⁽²⁾といている如く、循環・交替の相においては、天命も窮すれば通じるという理を悟り、人間主体は悲観に留まることなく「命」を 수용できるという解釈は、正鵠を得たものと思われる。そして、「馬王堆漢墓帛書」が記するところでは、説卦伝の該当箇所が繫辭伝のなかに含まれるかたちで伝えられていることからして、かかる思惟はやはり繫辭伝にも通底するものであったと考えられる。したがって、『易伝』、とりわけ繫辭伝が古代儒家思想と漢代以降の儒家思想をつなぐ架橋であっ

たことは、ここからも知られるのである。

注

(一)李沢厚『中国古代思想史論』（人民出版社、一九八五年）一一六～一一七頁、参照。

(二)『易章句』（『皇清経解』、台湾鼎文書局刊行本）卷一千八十三。

付篇、

「易経」にはとくに異本が多いため、本論で使用したテキストを以下に掲載する。これは宋刊本『周易正義』を底本とし、阮元の校勘記に基づいて諸本と対校したものである。字句の変更については下段に記した。また、区切りその他についても、『周易正義』によらないのが妥当と思われる箇所については、その基づくところを下段に示した。

一、<乾卦>乾下乾上

乾、元亨利貞、

初九、潜龍勿用、

九二、見龍在田、利見大人

九三、君子終日乾乾、夕惕若、厲无咎、

九四、或躍在淵、无咎、

九五、飛龍在天、利見大人、

上九、亢龍有悔、

用九、見群龍无首、吉

二、<坤卦>坤下坤上

坤、元亨利牝馬之貞、君子有攸往、先迷後得主利、西南得朋、東北喪朋、安貞吉、

初六、履霜堅冰至、

六二、直方大、不習、无不利、

六三、含章可貞、或從王事、无成有終、

六四、括囊、无咎、无誉、

六五、黃裳、元吉、

上六、龍戰于野、其血玄黃、

用六、利永貞、

三、<屯卦>水雷屯

元亨利貞、勿用有攸往、利建侯、

初九、磐桓、利居貞、利建侯、

六二、屯如逴如、乘馬班如、匪寇、婚媾、女子貞不字、十年乃字、

六三、即鹿无虞、惟入于林中、君子几、不如舍、往吝

六四、乘馬班如、求婚媾、往吉无不利、

九五、屯其膏、小貞吉、大貞凶、

上六、乘馬班如、泣血漣如、

四、〈蒙卦〉山水蒙

蒙、亨、匪我求童蒙、童蒙求我、初噬告、再三瀆、瀆則不告、利貞、

初六、發蒙、利用刑人、用說桎梏、以往吝、

九二、包蒙、吉、納婦、吉、子克家、

六三、勿用取女、見金夫、不有躬、无攸利、

六四、困蒙、吝、

六五、童蒙、吉、

上九、擊蒙、不利為寇、利御寇、

五、〈需卦〉水天需

需、有孚、光亨、貞吉、利涉大川

初九、需于郊、利用恒、无咎、

九二、需于沙、小有言、終吉、

九三、需于泥、致寇至、

六四、需于血、出自穴、

九五、需于酒食、貞吉、

上六、入于穴、有不速之客三人来、敬之、終吉、

六、〈訟卦〉天水訟

訟、有孚、窒惕、中吉、終凶、利見大人、不利涉大川、

初六、不永所事、小有言、終吉、

九二、不克訟、歸而逋、其邑人三百戶、无眚、

六三、食旧德、貞厲、終吉、或從王事无成、

九四、不克訟、復即命、渝安貞、吉、

九五、訟、元吉、

上九、或錫鞶帶、終朝三褫之、

七、〈師卦〉地水師

師、貞丈人吉、无咎、

初六、師出以律、否臧、凶、

九二、在師中、吉、无咎、王三錫命、

六三、師或輿尸、凶

六四、師左次、无咎

六五、田有禽、利執言、无咎、長子帥師、弟子輿尸、貞凶、

上六、大君有命、開國承家、小人勿用、

八、〈比卦〉水地比

比、吉、原筮、元永貞、无咎、不寧方來、後夫凶、

初六、有孚、比之、无咎、有孚、盈缶、終來有它吉、

他

六二、比之自內、貞吉、

六三、比之匪人、

六四、外比之、貞吉、

九五、顯比、王用三驅、失前禽、邑人不誠、吉、

上六、比之无首、凶、

九、〈小畜卦〉風天小畜

小畜、亨密雲不雨、自我西郊、

初九、復自道、何其咎、吉、

九二、牽復、吉、

九三、輿說輻、夫妻反目、

六四、有孚、血去惕若、无咎、

九五、有孚攣如、富以其隣、

上九、既雨既処、尚德載、婦貞厲、月幾望君子征、凶、

十、<履卦>天沢履

履虎尾、不咥人、亨、

初九、素履往无咎、

九二、履道坦坦、幽人貞吉、

六三、眇能視、跛能履、履虎尾、咥、凶、武人為于大君、

九四、履虎尾、愬愬、終吉、

九五、夬履、貞厲、

上九、視履、考詳其旋、元吉、

十一、<泰卦>地天泰

泰、小往大來、吉亨、

初九、拔茅茹、以其彙征吉、

九二、包荒、用馮河、不遐遺、朋亡、得尚于中行、

九三、无平不陂、无往不復、艱貞、无咎、勿恤、其孚、于食有福、

李鏡池『周易通義』は「其孚于食、有福」で切る。

六四、翩翩、不富以其隣、不戒以孚、

六五、帝乙歸妹、以祉、元吉、

上六、城復于隍、勿用師、自邑告命、貞吝、

十二、<否卦>天地否

否之匪人、不利君子貞、大往小来、

初六、拔茅茹、以其彙、貞吉、亨、

六二、包承、小人吉、大人否亨、

六三、包羞、

九四、有命、无咎、疇離祉、

九五、休否、大人吉、其亡其亡、繫于苞桑、

上九、傾否、先否、後喜、

十三、<同人卦>天火同人

同人于野、亨、利涉大川、利君子貞、

初九、同人于門、无咎

六二、同人于宗、吝、

九三、伏戎于莽、升其高陵、三歲不興

九四、乘其墉、弗克攻、吉

九五、同人先号咷而後笑、大師克相遇、

上九、同人于郊、无悔、

十四、〈大有卦〉火天大有

大有、元亨、

初九、无交害、匪咎、艱則无咎、

九二、大車以載、有攸往、无咎

九三、公用亨于天子、小人弗克、

九四、匪其彭、无咎

六五、厥孚、交如、威如、吉

上九、自天祐之、吉无不利、

十五、〈謙卦〉地山謙

謙、亨、君子有終、

初六、謙謙、君子、用涉大川、吉

六二、鳴謙、貞吉、

九三、勞謙、君子有終吉、

六四、无不利、撝謙

六五、不富以其隣、利用侵伐、无不利

上六、鳴謙、利用行師征邑国、

十六、<予卦>雷地予

予、利建侯、行師、

初六、鳴予、凶、

六二、介于石、不終日、貞吉、

六三、盱予、悔、遲有悔、

鈴木由次郎『易経』は「盱予、悔遲有悔」で切る。

九四、由予、大有得、勿疑、朋盍簪、

六五、貞疾、恒不死、

上六、冥予、成有渝、无咎、

十七、<随卦>沢雷随

隨、元亨、利貞、无咎、

初九、官有渝、貞吉、出門交有功、

六二、繫小子、失丈夫、

六三、繫丈夫、失小子、隨有求得、利居貞、

九四、隨有獲、貞凶、有孚在道、以明、何咎、

九五、孚于嘉、吉、

上六、拘繫之、乃從維之、王用亨于西山、

十八、<蠱卦>山風蠱

蠱、元亨、利涉大川、先甲三日、後甲三日、

初六、幹父之蠱、有子、考无咎、厲終吉、

九二、幹母之蠱、不可貞、

九三、幹父之蠱、小有悔、无大咎、

六四、裕父之蠱、往見吝、

六五、幹父之蠱、用譽、

上九、不事王侯、高尚其事、

十九、〈臨卦〉地沢臨

臨、元亨、利貞、至于八月有、凶、

初九、咸臨、貞吉、

九二、咸臨、吉无不利、

六三、甘臨、无攸利、既憂之、无咎、

六四、至臨、无咎、

六五、知臨、大君之宜、吉、

上六、敦臨、吉、无咎、

二十、〈觀卦〉風地觀

觀、盥而不薦、有孚顒若、

初六、童觀、小人无咎、君子吝、

六二、闚觀、利女貞、

六三、觀我生進退、

六四、觀国之光、利用賓于王、

九五、觀我生、君子无咎、

上九、觀其生、君子无咎、

二一、〈噬嗑卦〉火雷噬嗑

噬嗑、亨、利用獄、

初九、履校滅趾、无咎、

六二、噬膚滅鼻、无咎、

六三、噬腊肉、遇毒、小吝、无咎、

九四、噬乾肺、得金矢、利艱貞、吉、

六五、噬乾肉、得黃金、貞厲、无咎、

上九、何校滅耳、凶、

荷

二二、〈賁卦〉山火賁

賁、亨、小利 有攸往、

利貞

初九、賁其趾、舍車而徒、

六二、賁其須、

九三、賁如濡如、永貞、吉、

六四、賁如皤如、白馬翰如、匪寇、婚媾、

六五、賁于丘園、束帛戔戔、吝終吉、

上九、白賁、无咎、

二三、〈剝卦〉山地剝

剝、不利有攸往、

初六、剝牀以足、蔑貞、凶、

六二、剝牀以弁、蔑貞、凶、

六三、剝之、无咎、

六四、剝牀以膚、凶、

六五、貫魚、以宮人寵、无不利、

上九、碩果不食、君子得輿、小人剝廬、

二四、〈復卦〉地雷復

復、亨、出入无疾、朋来无咎、反復其道、七日来復、利有攸往、

初九、不遠復、无祇悔、元吉、

六二、休復、吉、

六三、頻復、厲无咎、

六四、中行独復、

六五、敦復、无悔、

上六、迷復、凶、有災眚、用行師、終有大敗、以其国君、凶、至于十年不克征、

二五、<无妄卦>天雷无妄

无妄、元亨、利貞、其匪正、有眚、不利有攸往、

初九、无妄、往吉、

六二、不耕穫、不菑畲、則利有攸往、

六三、无妄之災、或繫之牛、行人之得、邑人之災、

九四、可貞、无咎、

九五、无妄之疾、勿藥、有喜、

上九、无妄行、有眚、无攸利、

二六、<大畜卦>山天大畜

大畜、利貞、不家食、吉、利涉大川、

初九、有厲、利已

『周易通義』は「已」を「巳」と看做して祀の借字とする。

九二、輿説輹、

九三、良馬逐、利艱貞、日閑輿衛、利有攸往、

六四、童牛之牯、元吉、

六五、豮豕之牙、吉、

上九、何天之衢、亨、

二七、〈頤卦〉山雷頤

頤、貞吉、觀頤、自求口實、

初九、舍爾靈龜、觀我朵頤、凶、

六二、顛頤、弘經于丘、頤征、凶、

六三、弘頤、貞吉、十年勿用、无攸利、

六四、顛頤、吉、虎視眈眈、其欲逐逐、无咎、

六五、弘經、居貞吉、不可涉大川、

上九、由頤、厲、吉、利涉大川、

二八、〈大過卦〉沢風大過

大過、棟橈、利有攸往亨、

初六、藉用白茅、无咎、

九二、枯楊生稊、老夫得其女妻、无不利、

九三、棟橈、凶、

九四、棟隆、吉、有它、吝、

九五、枯楊生華、老婦得其士夫、无咎无誉、

上六、過涉滅頂、凶、无咎、

二九、〈坎卦〉坎為水

習坎、有孚、維心、亨、行有尚、

初六、習坎、入于坎窞、凶、

九二、坎有險、求小得

六三、来之坎、坎險且枕、入于坎窞、勿用、

沈

六四、樽酒、簋贰、用缶、納約自牖、終无咎、

誘

九五、坎不盈、祗既平、无咎、

上六、係用徽纆、置于叢棘、三歲不得、凶、

三〇、〈離卦〉

離、利貞、亨、畜牝牛吉、

初九、履錯然、敬之、无咎、

六二、黃離、元吉、

九三、日昃之離、不鼓缶而歌、則大耋之嗟、凶、

九四、突如其來如、焚如、死如、棄如、

六五、出涕沱若、戚嗟若、吉、

上九、王用出征、有可嘉折首、獲匪其醜、无咎、

三一、〈咸卦〉 沢山咸

咸、亨、利貞、取女吉、

初六、咸其拇、

六二、咸其腓、凶、居吉、

九三、咸其股、執其隨、往吉、

九四、貞吉悔亡、憧憧往來、朋從爾思、

九五、咸其脢、无悔、

上六、咸其輔頰舌、

三二、〈恒卦〉 雷風恒

恒、亨、无咎、利貞、利有攸往、

初六、浚恒、貞凶、无攸利、

九二、悔亡、

九三、不恒其德、或承之羞、貞吝、

九四、田无禽、

六五、恒其德、貞婦人吉、夫子凶、

上六、振恒、凶、

三三、〈遯卦〉天山遯

遯、亨、小利貞、

初六、遯尾、厲、勿用有攸往、

六二、執之用黄牛之革、莫之勝說、

九三、係遯有疾厲、畜臣妾吉、

九四、好遯、君子吉、小人凶、

九五、嘉遯、貞吉、

上九、肥遯、无不利、

三四、〈大壯卦〉雷天大壯

大壯、利貞、

初九、壯于趾、征、凶、有孚、

九二、貞吉、

九三、小人用壯、君子用罔、貞厲、羝羊觸藩、羸其角、

九四、貞吉、悔亡、藩

六五、喪羊于易、无悔、

上六、羝羊觸藩、不能退、不能遂、无攸利、艱則吉、

三五、〈晉卦〉火地晉

康侯用錫馬蕃庶、昼日三接、

初六、晉如摧如、貞吉、罔孚裕、

六二、晉如愁如、受茲介福于其王母、

六三、衆允、悔亡、

九四、晉如鼫鼠、貞厲、

六五、悔亡、失得勿恤、往吉、无不利、

上九、晉其角、維用伐邑、厲、吉、无咎、貞吝、

三六、〈明夷卦〉地火明夷

明夷、利艱貞、

初九、明夷于飛、垂其翼、君子于行、三日不食、有攸往、主人有言、

六二、明夷、夷于左股、用拯、馬壯、吉

九三、明夷于南狩、得言其大首、不可疾貞、

六四、入于左腹、獲明夷之心于出門庭、

六五、箕子之明夷、利貞、

上六、不明、晦、初登于天、後入于地、

三七、〈家人卦〉風火家人

家人、利女貞、

初九、閑有家、悔亡、

六二、无攸遂、在中饋、貞吉、

九三、家人嗃嗃、悔厲、吉、婦子嘻嘻、終吉、
嗃嗃

六四、富家、大吉、

九五、王假有家、勿恤、吉、

上九、有孚威如、終吉、

三八、〈睽卦〉火沢睽

睽、小事吉、

初九、悔亡、喪馬、勿逐、自復、見惡人、无咎、

九二、遇主于巷、无咎、

六三、見輿曳、其牛掣、其人天且劓、无初有終、

九四、睽孤、遇元夫、交孚、厲、无咎、

六五、悔亡、厥宗噬膚、往、何咎、

上九、睽孤、見豕負塗載鬼一車、先張之弧、後說之弧、匪寇、婚媾、往遇雨則吉、

三九、〈蹇卦〉水山蹇

蹇、利西南、不利東北、利見大人、貞吉、

初九、往蹇來譽、

六二、王臣蹇蹇、匪躬之故、

九三、往蹇來反、

六四、往蹇来連、

九五、大蹇、朋来、

上六、往蹇来碩、吉、利見大人、

四〇、<解卦>雷水解

解、利西南、无所往、其来復、吉、有攸往、夙吉、

初六、无咎

九二、田獲三狐、得黄矢、貞吉、

六三、負且乘、致寇至、貞吝、

九四、解而拇、朋至斯孚、

六五、君子維有解、吉、有攸于小人、

上六、公用射隼于高墉之上、獲之、无不利、

四一、<損卦>山沢損

損、有孚、元吉、无咎、可貞、利有攸往、曷之用二簋、可用享、

初九、已而遯往、无咎、酌損之、

『周易通義』は「己」を「巳」に作り、「祀」の借字とみる。

九二、利貞、征、凶、弗損、益之、

六三、三人行則損一人、一人行則得其友、

六四、損其疾、使遄有喜、无咎、

六五、或益之十朋之龜、弗克違、元吉、

上九、弗損益之、无咎、貞吉、利有攸往、得臣无家、

四二、〈益卦〉風震益

益、利有攸往、利涉大川、

初九、利用為大作、元吉、无咎、

六二、或益之十朋之龜、弗克違、永貞吉、王用享于帝、吉、

六三、益之用凶事、无咎、有孚、中行告公用圭、

六四、中行告公從、利用為依遷國、

九五、有孚、惠心勿問、元吉、有孚、惠我德、

上九、莫益之、或擊之、立心勿恒、凶、

四三、〈夬卦〉沢天夬

夬、揚于王庭、孚号有厲、告自邑不利即戎、利有攸往、

初九、壯于前趾、往、不勝為咎、

九二、惕号、莫夜有戎、勿恤、

九三、壮于頄、有凶、君子夬夬独行、遇雨若濡、有愠、无咎、

九四、臀无膚、其行次且、牽羊悔亡、聞言不信、

九五、竟陸夬夬中行、无咎、

上六、无号、終有凶、

四四、< 姤卦 > 天風姤

姤、女壯、勿用取女、

初六、繫于金柅、貞吉、有攸往、見凶、羸豕孚蹢躅、

九二、包有魚、无咎、不利賓、

九三、臀无膚、其行次且、厲、无咎、

九四、包无魚、起凶、

九五、以杞包瓜、含章、有隕自天、

上九、姤其角、吝无咎、

四五、< 萃卦 > 沢地萃

萃、亨、王假有廟、利見大人、亨、利貞、用大犧吉、利有攸往、

初六、有孚不終、乃乱乃萃、若号、一握為笑、勿恤、往、无咎、

六二、引吉、无咎、孚乃利用禴、

六三、萃如嗟如、无攸利、往、无咎、小吝、

九四、大吉、无咎、

九五、萃有位、无咎、匪孚、元永貞、悔亡、

上六、齎咨涕洟、无咎、

四六、<升卦>地風升

升、元亨、利見大人、勿恤、南征吉、

初六、允升、大吉、

九二、孚乃利用禴、无咎、

九三、升虛邑、

六四、王用亨于岐山、吉、无咎、

六五、貞吉、升階、

上六、冥升、利于不息之貞、

四七、<困卦>沢水困

困、亨、貞、大人吉、无咎、有言不信、

初六、臀困于株木、入于幽谷、三歲不覿、

九二、困于酒食、朱紱方來、利用亨祀、征凶、无咎、

六三、困于石、掬于蒺藜、入于其宮、不見其妻、凶、

九四、來徐徐、困于金車、吝、有終、

九五、劓刖、困于赤紱、乃徐有說、利用祭祀、

上六、困于葛藟、于臲臲、曰動悔、有悔征吉、

『周易通義』は「曰動、悔有悔」で切る。

四八、<井卦>水風井

井、改邑不改井、无喪无得、往來井井、汔至亦未繙井、羸其瓶、凶、

初六、井泥不食、旧井无禽、

九二、井谷射鮒、甕敝漏、

九三、井渫不食、為我心恻隱、可用汲、王明、並受其福、

六四、井甃、无咎、

九五、井冽、寒泉、食、

上六、井収、勿幕、有孚、元吉、

四九、<革卦>沢火革、

革、己日乃孚、元亨利貞、悔亡、

『周易通義』に「己」を「巳」に作り、「祀」の借字と看做す。

初九、鞶用黄牛之革、

六二、己日乃革之、征、吉、无咎、

九三、征凶、貞厲、革言三就、有孚、

九四、悔亡、有孚、改命、吉、

六五、大人虎変、未占有孚、

上六、君子豹変、小人革面、征凶、居貞吉、

五〇、<鼎卦>火風鼎

鼎、元吉、亨、

初六、鼎顛趾、利出否、得妾以其子、无咎、

九二、鼎有実、我仇有疾、不我能即吉、

九三、鼎耳革、其行塞、雉膏不食、方雨虧悔、終吉、

九四、鼎折足、覆公餗、其形渥、凶、

鈴木『易経』は「形渥」を「刑剷」に作る。

六五、鼎黄耳、金鉉、

上九、鼎玉鉉、大吉、无不利、

五一、〈震卦〉

震、亨、震来虩虩、笑言哑哑、震驚百里、不喪匕鬯、

初九、震来虩虩、後笑言哑哑、吉、

六二、震来厲、噫喪貝、躋于九陵、勿逐、七日得、

六三、震蘇蘇、震行、无咎、

九四、震遂泥、

六五、震往来厲、意无喪有事、

億

上六、震索索、視矍矍、征凶、震不于其躬、于其隣、无咎、婚媾有言、

五二、〈艮卦〉

艮其背不獲其身、行其庭不見其人、无咎、

初六、艮其趾、无咎、利永貞、

六二、艮其腓、不拯其隨、其心不快、

九三、艮其限、列其夤、厲、薰心、

六四、艮其身、无咎、

六五、艮其輔、言有序、悔亡、

上九、敦艮、吉、

五三、〈漸卦〉風山漸

漸、女歸吉、利貞、

初六、鴻漸于干、小子厲、有言、无咎、

六二、鴻漸于磐、飲食衎衎、吉、

九三、鴻漸于陸、夫征不復、婦孕不育、凶、利御寇、

六四、鴻漸于木、或得其桷、无咎、

九五、鴻漸于陵、婦三歲不孕、終莫之勝、吉、

上九、鴻漸于阿、其羽可用為儀、吉、

五四、〈歸妹卦〉雷沢歸妹

歸妹、征、凶、无攸利、

初九、歸妹以娣、跛能履、征、吉、

九二、眇能視、利幽人之貞、

六三、歸妹以須、反婦以娣、

九四、婦媿愆期、遲婦有時、

六五、帝乙婦媿、其君之袂不如其娣之袂良、月幾望、吉、

上六、女承筐、无實、士刲羊、无血、无攸利、

五五、<豐卦>雷火豐

豐、亨、王假之、勿憂、宣日中、

初九、遇其配主、雖旬无咎、往有尚、

六二、豐其蔀、日中見斗、往得疑疾、有孚發若、吉、

九三、豐其沛、日中見沫、折其右肱、无咎、

九四、豐其蔀、日中見斗、遇其夷主、吉、

六五、來章、有慶譽、吉、

上六、豐其屋、蔀其家、窺其戶、闐其無人、三歲不覿、凶、

五六、<旅卦>火山旅

旅、小亨、旅貞吉、

初六、旅瑣瑣、斯其所取災、

六二、旅即次、懷其資、得童僕、貞、

九三、旅焚其次、喪其童僕、貞厲、

九四、旅于廼、得其資斧、我心不快、

六五、射雉、一矢亡、終以譽命、

上九、鳥焚其巢、旅人先笑後号咷、喪牛于易、凶、

五七、<巽卦>

巽、小亨、利有攸往、利見大人、

初六、進退、利武人之貞、

九二、巽在床下、用史巫紛若、吉、无咎、

九三、頻巽、吝、

六四、悔亡、田獲三品、

九五、貞吉、悔亡、无不利、无初有終、先庚三日、後庚三日、吉、

五八、<兌卦>

兌、亨、利貞、

初九、和兌、吉、

九二、孚兌、吉、悔亡、

六三、來兌、凶、

九四、商兌未寧、介疾有喜、

九五、孚于剝、有厲、

上六、引兌、

五九、〈渙卦〉風水渙

渙、亨、王假有廟、利涉大川、利貞、

初六、用拯馬壯、吉、

九二、渙奔其机、悔亡、

六三、渙其躬、无悔、

六四、渙其群、元吉、渙有丘、匪夷所思、

九五、渙汗其大号、渙王居、无咎、

上九、渙其血去逖出、无咎、

六〇、〈節卦〉水沢節

節、亨、苦節、不可貞、

初九、不出戶庭、无咎、

九二、不出門庭、凶、

六三、不節苦、即嗟苦、无咎、

六四、安節、亨、

九五、甘節、吉、往有尚、

上六、苦節、貞凶、悔亡、

六一、〈中孚卦〉風沢中孚

中孚、豚魚吉、利涉大川、利貞、

初九、虞、吉、有它不燕、

九二、鳴鶴在阴、其子和之、我有好爵、吾与爾靡、

六三、得敵、或鼓或罷、或泣或歌、

六四、月幾望、馬匹亡、无咎、

九五、有孚攣如、无咎、

上九、翰音登于天、貞凶、

六二、〈小過卦〉雷山小過

小過、亨、利貞、可小事、不可大事、飛鳥遺之音、不宜上、宜下、大吉、

初九、飛鳥以凶、

六二、過其祖、遇其妣、不及其君、遇其臣、无咎、

九三、弗過、防之、從或戕之、凶、

九四、无咎、弗過、遇之、往厲、必戒、勿用永貞、

六五、密雲不雨、自我西郊、公弋取彼在穴、

上六、不遇過之、飛鳥離之、凶、是謂災眚、

六三、<既濟卦>水火既濟

既濟、亨、小利貞、初吉、終乱、

初九、曳其輪、濡其尾、无咎、

六二、婦喪其茀、勿逐七日得、

九三、高宗伐鬼方、三年克之、小人勿用、

六四、繻有衣袽、終日戒、

濡

九五、東隣殺牛、不如西隣之禴祭、實受其福、

上六、濡其首、厲、

六四、<未濟卦>火水未濟

未濟、亨、小狐汔濟、濡其尾、无有利、

初六、濡其尾、吝、

九二、曳其輪、貞吉、

六三、未濟、征、凶、利涉大川、

九四、貞吉、悔亡、震用伐鬼方、三年有賞于大國、

六五、貞吉、无悔、君子之光、有孚、吉、

上九、有孚于飲酒、无咎、濡其首、有孚、失是、

奥書

本論を構成する各章については以下の論稿がもとになっている。ただし、本論の作成に際してはいずれも相当程度の訂正・増補・削除を施した。

<第二章、第三章、第四章>

「試論孔孟荀天道觀之比較—兼論東方倫理学的濫觴」

中国孔子基金会・他編『儒学国際学術討論会論文集』下773～789頁、齊魯書社、

平成元年 4月 1日

「先秦儒教における礼の性格とその成立根拠」

日本倫理学会編『同学会論集25・規範の基礎』3～22頁、慶応通信、平成 2年10月10日

<第五章>

「『周易』における太極の思想的意義」

「倫理学」1号、41～54頁、筑波大学倫理学原論研究会、昭和58年 3月30日

「『周易』における道について一経を中心として」

「倫理学」2号、41～53頁、筑波大学倫理学原論研究会、昭和59年 3月30日

「『周易』繫辞伝における道の根本思想」

「倫理学」4号、37～48頁、筑波大学倫理学原論研究会、昭和61年 3月30日

「浅探『易伝』的「道」範疇—読『易伝・繫辞伝』笱記」

「中山大学学報」1986年四期、58～62頁、中山大学出版社、昭和61年10月 1日

「退溪学における敬の哲学の淵源について—一易的論理との関係をめぐって」

「哲学・思想論集」12号、67～78頁、筑波大学哲学・思想学系、昭和62年 3月28日

「『易伝』の道德論における占筮の位置」

「哲学・思想論集」14号、107～126頁、筑波大学哲学・思想学系、平成元年 3月28日

文献一覽

引用文献

1 引用書

- 『十三經詩經注疏』
『十三經尚書注疏』
『十三經周易注疏』
『十三經周禮注疏』
『十三經儀禮注疏』
『十三經禮記注疏』
『十三經論語注疏』
『十三經孟子注疏』
『十三經春秋左氏傳注疏』
『十三經春秋公羊傳注疏』
『十三經春秋穀梁傳注疏』
『國語』
司馬遷 『史記』
裴駰 『史記集解』
司馬貞 『史記索隱』
滝川龜太郎 『史記會注考証』
班固 『漢書』
班固 『白虎通』
応劭 『風俗通義』
王肅 『孔子家語』
王充 『論衡』
許慎 『說文解字』
段玉裁 『說文解字注』

- 陸德明 『經典積文』
- 孫星衍 『尚書今古文注疏』
- 何晏 『論語集解』
- 皇侃 『論語義疏』
- 朱子 『論語集注』
- 劉宝楠 『論語正義』
- 伊藤仁齋 『論語古義』
- 朱子 『中庸章句』
- 趙岐 『孟子趙注』
- 朱子 『孟子集注』
- 安井息軒 『孟子定本』
- 楊 倞 『荀子注』
- 王先謙 『荀子集解』
- 久保愛 『荀子增注』
- 梁啓雄 『荀子簡釈』
- 程頤 『易伝』
- 朱子 『周易本義』
- 李鼎祚 『周易集解』
- 李光地 『周易折中』
- 焦循 『易章句』
- 程伊川・程明道 『二程集』
- 皮錫瑞 『經學通論』
- 阮元 『性命古訓』
- 境武男 『詩經全釈』 汲古書院、昭和五九年
- 屈万里 『詩經詮釈』 台湾聯經出版事業公司、一九八三年
- 赤塚忠 『書經・易經』 平凡社、昭和四七年
- 屈万里 『尚書集釈』 台湾聯經出版事業公司、一九八三年
- 陳夢家 『尚書通論』 中華書局、一九八五年
- 鎌田正 『左伝の成立と其の展開』 大修館書店、昭和四〇年
- 楊伯峻・徐提編 『春秋左伝詞典』 中華書局、一九八五年

- 武内義雄『論語之研究』岩波書店、昭和一四年
- 和辻哲郎『孔子』角川書店、昭和三〇年
- 武内義雄『論語』筑摩書房再刊、昭和三八年
- 吉川幸次郎『論語』朝日新聞社、昭和四一年
- 木村英一『孔子と論語』創文社、昭和四六年
- 宮崎市定『論語の新研究』岩波書店、昭和四九年
- 狩野直喜『論語孟子研究』みすず書房、昭和五二年
- 楊伯峻『論語訳注』中華書局、一九八〇年
- 蔡尚思『孔子思想体系』上海人民出版社、一九八二年
- 王書林『論語訳注及異文校勘』台湾商務印書館、一九八二年
- 鐘肇鵬『孔子研究』中国社会科学出版社、一九八三年
- 匡亚明『孔子評伝』齊魯書社、一九八五年
- 内野熊一郎『孟子』明治書院、昭和三七年
- 原富男『現代語訳孟子』春秋社、昭和四七年
- 内山俊彦『荀子』評論社、昭和五一年
- 原富男『現代語訳荀子』春秋社、昭和五三年
- 楊筠如『荀子研究』台湾商務印書館、一九三一年
- 北京大学荀子注釈組『荀子』中華書局、一九七九年
- 武内義雄『易と中庸の研究』岩波書店、昭和九年。『全集』第三卷、所収
- 根本通明『周易象義弁正』（根本博士遺著）、昭和一二年
- 本田濟『易学』平楽寺書店、昭和三五年
- 本田濟『易』朝日新聞社、昭和四一年
- 加藤大岳『春秋左伝占語考』紀元書房、昭和四二年
- 鈴木由次郎『易経』集英社、昭和四九年
- 楊樹達『周易古義』台湾大通書局、一九二八年
- 高亨『周易古経通説』中華書局、一九六三年
- 胡自逢『先秦易説通行』台湾文史哲出版社、一九七四年
- 李鏡池『周易探源』中華書局、一九七八年
- 高亨『周易大伝今注』齊魯書社、一九七九年
- 宋祚胤『周易新論』湖南教育出版社、一九八二年

- 劉大均 『周易概論』 齊魯書社、一九八六年
- 諸橋轍次 『諸橋轍次著作集』 第一卷（儒学の目的と宋儒の活動）大修館書店、昭和五〇年
- 諸橋轍次 『支那の家族制』 大修館書店、昭和八年
- 武内義雄 『儒教の精神』 岩波新書、昭和一四年。『全集』第四卷、昭和五四年、所収。
- 西晋一郎・小糸夏次郎 『礼の意義と構造』 畝傍書房、昭和一六年
- 重沢俊郎 『周漢思想研究』 弘文堂、昭和一八年
- 平岡武雄 『経書の成立』 昭和二一年初版、創文社、昭和五八年再刊
- 加藤常賢 『中国原始觀念の発達』 青龍社、昭和二六年
- 佐野学 『殷周革命』 青山書院、昭和二六年
- 小林信明 『陰陽五行思想の研究』 講談社、昭和二八年
- 板野長八 『中国古代における人間觀の展開』 岩波書店、昭和四二年
- 市川本太郎 『原始儒教の道德思想』 敬文社、昭和四二年
- 竹内実 『中国の思想』 日本放送出版協會、昭和四二年
- 森三樹三郎 『上古より漢代に至る性命觀の展開』 創文社、昭和四六年
- 渡辺卓 『古代中国思想の研究』 創文社、昭和四八年
- 大濱皓 『中国古代思想論』 頸草書房、昭和五二年
- 赤塚忠 『中国古代の宗教と文化』 角川書店、昭和五二年
- 佐藤嘉祐 『東洋倫理学大綱』 明德出版社、昭和五三年
- 原富男 『中国思想源流の考察』 朝日出版社、昭和五四年
- 原富男 『補史記芸文志』 春秋社、昭和五五年
- 高橋進 『人倫の理法』 大明堂、昭和五六年
- 穴沢辰雄 『中国古代思想論考』 汲古書院、昭和五七年
- 内山俊彦 『中国古代思想史における自然認識』 創文社、昭和六二年
- 郭沫若 『中国古代社会研究』 一九三〇年初版、『全集・歴史篇』第一卷、人民出版社、一九八二年、所収
- 郭沫若 『奴隸制社会』 一九五二年初版、一九五六年科学出版社、
- 錢穆 『先秦諸子繫年』 香港大学出版社、一九五六年
- 張岱年 『中国哲学發微』 山西人民出版社、一九八一年
- 朱伯崑 『先秦倫理学概論』 北京大学出版社、一九八四年
- 李沢厚 『中国古代思想史論』 人民出版社、一九八五年

- 劉蔚華・趙宗正編『山東古代思想家』山東人民出版社、一九八五年
- 余英時『士与中国文化』上海人民出版社、一九八七年
- 武内義雄『中国思想史』岩波書店、昭和一一年
- 狩野直喜『中国哲学史』岩波書店、昭和二五年
- 金谷治『秦漢思想史研究』日本學術振興會、昭和三五年
- 宇都宮清吉『中国古代中世史研究』創文社、昭和五二年
- 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三著『儒教史』山川出版社、昭和六二年
- 胡適『中国古代哲学史』台湾商務印書館、一九一九年
- 侯外廬・趙紀彬・杜国庠『中国思想通史』人民出版社、一九五七年
- 馮友蘭『中国哲学史』中文出版社、一九六九年
- 馮友蘭『中国哲学史新編』第一冊、人民出版社、一九八〇年修訂本
- 中国人民大学編『中国哲学通史』中国人民大学出版社、一九八七年
- 梁啓超『先秦政治思想史』台湾東大圖書出版公司、一九八七年
- 朱日耀主編『中国古代政治思想史』吉林大学出版社、一九八八年
- 柳詒徵『中国文化史』中国大百家全書出版社、一九八八年
- 宮崎市定『中国古代史論』平凡社、昭和六三年
- 貝塚茂樹・伊藤道治編『中国の歴史』第一卷、講談社、昭和四九年
- 侯外廬『中国古代社会史論』上海新知書店、一九四七年初版。三聯書店、一九七九年修訂再刊
- 錢穆『国史大綱』台湾商務印書館、一九五七年修訂本
- 李亞農『中国的封建領主制和地主制』上海人民出版社、一九六一年
- 張習孔・他編『中国歷史大事編年』北京出版社、一九八七年
- 楊檀・蔣福垂・田培棟主編『中国古代史』光明日報出版社、一九八八年
- 加藤常賢『漢字の起源』角川書店、昭和四五年

2 引用論文

- 郭沫若「天の思想」・「東洋思潮」岩波書店、昭和一〇年
- 池田末利「釈帝・天」・「廣大文学部紀要」第三号、昭和二八年
- 赤塚忠「中国倫理思想の淵源」・『中国の倫理思想史—東洋思想の遍歴—』学芸書房、

- 昭和三八年。『赤塚忠著作集』第二卷（中国古代思想史研究）研文社、昭和六二年、所収
- 原田正巳「河図洛書の一考察」・「東洋文学研究」一六号、昭和四三年
- 三浦吉明「経書よりみた天の思想」・「東洋学」三四、昭和五〇年
- 服部宇之吉「孔子と知天命」・「斯文」九篇九号、昭和二年
- 金谷治「孔孟の『命』について」・「日本中国学会報」昭和三一年、『死と運命』法蔵
- 宮崎市定「孔子の宗教的立場」・「東洋学」六集、昭和三六年
- 宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想—孔子から孟子に至る革命思想の発展—」
・「史林」四六卷一号、昭和三八年
- 島一「天人論における孔孟と荀の異同」・「文化」四三卷一号、昭和五四年
- 馮友蘭「孔子在中国歴史中之位置」・「燕京学報」二期、一九二七年
- 馮友蘭「原儒・原墨」・「清華学報」一〇卷二期、一九三五年
- 梁漱溟「今天我们应当如何評価孔子」一九七四年・『東方學術概論』台湾駱駝出版社、
一九八七年、所収
- 張岱年「孔子与中国文化」・「孔子研究論文集」教育科学出版社、一九八七年
- 金谷治「『荀子』の文献学的研究」・「日本学士院紀要」九卷一〇号、昭和二五年
- 赤塚忠「荀子研究の二三の問題」・「斯文」二一号、昭和三三年
- 本田成之「作易年代考」・「支那学」一卷二号、弘文堂、大正九年
- 板野長八「易の聖人と形而上の道」・「広島大学文学部紀要」二五卷、昭和四〇年
- 郭沫若「周易の構成時代」・「思想」（特集東洋の思想と芸術）岩波書店、昭和一〇年、
- 高田真治「易の思想」・「東洋思潮」岩波書店、昭和一三年
- 余永梁「易卦爻辞的時代及作者」・「歴史語言研究所集刊」一九二七年
- 顧頡剛「周易卦爻辞中的故事」・「燕京学報」第六期、一九二九年
- 屈万里「周易卦爻辞成於周武王時考」・「台湾大学文史哲学報」一九五〇年、第一期
- 李鏡池「周易筮辞続考」・「嶺南学報」八卷一期、一九四七年
- 馮友蘭「易伝之思想」・「哲学研究」七・八期、一九六〇年
- 韓仲民「長沙馬王堆漢帛書概述」・「文物」九期、一九七四年
- 中国科学院考古研究所「馬王堆二・三号漢甌掘的重要収獲」・「考古」一期、一九七五年
- 于豪亮「帛書『周易』」・「文物」三期、一九八四年
- 韓仲民「帛書『繫辞』浅説」・「孔子研究」四期、一九八八年

- 王新野 「《庸》《孟》与《易伝》」・「周易研究」二期、一九八八年
- 張政烺 「易弁」・「中国哲学」第一四集、人民出版社、一九八八年
- 小島祐馬「原商」・「東亜経済研究」二〇卷三号、昭和十一年。『古代中国研究』筑摩書房、昭和四三年、所収
- 小島祐馬「中国の政治思想」ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会、昭和三一年
- 重沢俊郎「支那古代に於ける合理的思惟の展開」ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会、昭和三一年
- 田辺元 「儒教的存在論について」・『田辺元全集』第四卷、岩波書店、昭和三六年
- 宮川尚志「儒教の宗教的性格」・「宗教研究」三八卷一集、昭和四〇年
- 赤塚忠 「中国古代の思想家たちの『一』の研究」・『宇野哲人先生白壽祝賀記念 東洋学論叢』、昭和四九年
- 金谷治 「中国自然観の研究序説」・「東洋学」三五号、昭和五一年
- 貝塚茂樹「古代中国の精神」・『著作集』第六卷、中央公論社、昭和五二年、所収
- 宇野精一「儒家思想の本質」『宇野精一著作集』第一卷、明治書院、昭和六一年、所収
- 岩間一雄「中国の天について」・「中国—社会と文化」三号、昭和六三年
- 王国維 「殷周制度論」・『觀堂集林』卷第一〇
- 杜国庠 「略論礼楽起源及中国礼学的發展」・『杜国庠文集』人民出版社、一九六二年、
- 胡適 「説儒」・『胡適作品集』一五、遠流出版事業公司、一九八六年
- 郭沫若 「駁説儒」・『郭沫若全集』歴史篇第一卷、人民出版社、一九八二年
- 錢穆 「駁胡適之説儒」・「東方文化」一卷一期、香港大学。『胡適作品集』一五・付録三、遠流出版事業公司、一九八六年、所収
- 宮崎市定「古代中国賦税制度」・「史林」一八卷二・三・四号、昭和八年。『アジア史研究』第一、同朋社、昭和三二年
- 宮崎市定「中国上代は封建制か都市国家か」・「史林」三三卷二号、昭和二五年。『中国古代史論』平凡社、昭和三八年、所収
- 宮崎市定「中国古代史概論」ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会、昭和三〇年。『中国古代史論』平凡社、昭和三八年、所収
- 宮崎市定「私の古代史研究歴」・「古代文化」三七卷四号、昭和六〇年。『中国古代史論』平凡社、昭和三八年、所収
- 楊根 「戦国兩漢鉄器的金相学考查初歩報告」・「考古学報」一期、一九六〇年

主要参考文献

1 参考著書

- 飯島忠夫『左伝釈義』弘道館、昭和九年
内野熊一郎・他『孔子』清水書院、昭和四四年
簡野道明『大学解義』明治書院、昭和三年
簡野道明『中庸解義』明治書院、昭和五年
簡野道明『孟子通解』明治書院、大正一四年
内野台嶺『孟子・孝経』大東出版社、昭和一〇年
内野熊一郎『孟子』明治書院、昭和三七年
金谷治『孟子』岩波新書、昭和四四年
金谷治『孟子』朝日新聞社、昭和四一年
小林勝人『孟子』（上・下）、岩波文庫、昭和四三・四七年
伊東倫厚『孟子—その行動と思想—』評論社、昭和四八年
諸橋轍次『孟子の話』大修館書店、平成元年
加賀栄治『孟子』清水書院、昭和五五年
木全徳雄『荀子』明德出版社、昭和四八年
高瀬武次郎『易学講話』弘道館、大正一五年
山口察常『易経』大東出版社、昭和一〇年
北村沢吉『周易十翼精義』富山房、昭和一三年
安岡正篤『易学入門』明德出版社、昭和三五年
鈴木由次郎『漢易研究』明德出版社、昭和四九年増補新版
鈴木由次郎『周易參同契』明德出版社、昭和五二年
山下静雄『周易十翼の成立と展開』風間書房、昭和五〇年
錢穆『四書釈義』台湾学生書局、一九七八年
蔡仁厚『孔孟荀哲学』台湾学生書局、一九八四年
杜任之・高樹『孔子学説精華体系』山西人民出版社、一九八五年

- 錢穆 『孔子伝』台湾東大図書公司、一九八七年年
- 王民 『孔子的形象與思想』台湾商務印書館、一九八八年
- 王棣棠 『孔子思想新論』蘇州大学出版社、一九八七年
- 林漢仕 『孟子探微』台湾文史哲出版社、一九七八年
- 謝祥皓 『孟子思想研究』山東大学出版社、一九八六年
- 駱建人 『孟子学說体系探頤』台湾文津出版社、一九八八年
- 夏甄陶 『論荀子的哲学思想』上海人民出版社、一九七九年
- 陳飛龍 『孔孟荀礼学之研究』台湾文史哲出版社、一九八二年
- 周群振 『荀子思想研究』台湾文津出版社、一九八七年
- 王夫之 『周易外伝』中華書局刊行本、一九七七年
- 高亨 『周易古經今注』中華書局、一九六三年
- 高懷民 『兩漢易学史』台湾文津出版社、一九七〇年
- 于省吾 『易經新証』台湾芸文印書館、一九七五年
- 蒙傳銘 『易学新探』廣華書店、一九七八年
- 張立文 『周易思想研究』湖北人民出版社、一九八〇年
- 尚秉和 『周易尚氏学』中華書局、一九八〇年
- 屈万里 『先秦漢魏易例評』台湾学生書局、一九八一年
- 范良光 『易伝道德の形上学』台湾商務印書館、一九八二年
- 蕭冬然 『易經繫伝新解』易学出版社、一九八四年
- 黃沛榮編 『易学論著選集』台湾長安出版社、一九八五年
- 胡樸安 『周易古史觀』上海古籍出版社、一九八六年
- 高懷民 『先秦易学史』中国學術著作奨助委員会、一九八六年
- 金景芳講述 呂紹綱整理 『周易講座』吉林大学出版社、一九八七年
- 孫振聲 『易經入門』文化芸術出版社、一九八八年
- 周志一·潘景明 『周易象同契新探』湖南教育出版社、一九八一年
- 宋祚胤 『周易新論』湖南教育出版社、一九八二年
- 蘇淵雷 『易学会通』中州古籍出版社、一九八五年
- 宋祚胤 『周易訳注与考弁』湖南人民出版社、一九八七年
- 牟宗三 『周易の自然哲学與道德函義』台湾文津出版社、一九八八年
- 烏恩溥 『周易古代中国の世界図示』吉林文史出版社、一九八八年

林漢仕 『乾坤伝識』 文史哲出版社、一九八八年
網島栄一郎 『春秋倫理思想史』 早稲田大学出版部、明治四〇年
飯島忠夫 『天文曆法と陰陽五行説』 第一書房、昭和一四年
高山岩男 『文化類型学研究』 弘文堂、昭和一六年
竹内好・他 『東洋的社会倫理の性格』 白日書院、昭和一八年
鈴木由次郎 『東洋倫理学小史』 小峰書店、昭和二三年
原富男 『中国哲学の原型』 大明堂書店、昭和二三年
諸橋轍次 『儒教の諸問題』 清水書店、昭和二三年
重沢俊郎 『原始儒家思想と経学』 岩波書店、昭和二四年
栗田直躬 『中国上代思想の研究』 岩波書店、昭和二四年
小島祐馬 『中国の革命思想』 弘文堂、昭和二五年
高橋進 『無為自然から作為積極へ』 文理書院、昭和四〇年
津田左右吉 『津田左右吉全集』 第一八卷（儒教の研究三）、岩波書店、昭和四〇年
小島祐馬 『中国の社会思想』 筑摩書房、昭和四二年
小島祐馬 『古代中国研究』 筑摩書房、昭和四三年
小島祐馬 『中国思想史』 創文社、昭和四三年
松本雅明 『中国古代における自然思想の展開』 松本雅明博士還暦記念出版会、昭和四六年
狩野直喜 『支那学文藪』 みすず書房、昭和四八年
中江丑吉 『中国古代政治思想』 岩波書店、昭和五〇年
原富男 『史論』 文理、昭和五二年
小野沢精一・福永光司・山井湧 『氣の思想』 東京大学出版会、昭和五三年
佐藤嘉祐 『儒教倫理の遡源的研究』 明德出版会、昭和五四年
木村英一 『中国哲学の探求』 創文社、昭和五六年
加藤常賢 『中国古代倫理学の発達』 二松学会大学出版部、昭和五八年
湯浅幸孫 『中国倫理思想の研究』 同朋舎、昭和五六年
川勝義雄 『中国人の歴史意識』 平凡社選書、昭和六一年
堀池信夫 『漢魏思想史研究』 明治書院、昭和六三年
郭沫若 『十批判書』 人民出版社、一九五四年
方東美 『原始儒家道家哲学』 台湾黎明文化事業公司、一九八三年
金岳霖 『論道』 商務印書館、一九八五年

- 范壽康 『中国哲学史綱要』台湾開明書店、一九六四年
- 陳元德 『中国古代哲学史』台湾中華書局、一九七一年
- 楊榮国・他 『簡明中国哲学史』人民出版社、一九七三年
- 任繼愈・他 『中国哲学史簡編』人民出版社、一九七三年
- 張舜徽 『中国古代史籍拳要』湖北人民出版社、一九八〇年
- 于明昭 『馬王堆漢墓研究』湖南人民出版社、一九八一年
- 徐復觀 『中国思想史論集』台湾学生書局、一九八一年
- 張岱年 『中国哲学史史科学』三聯書店、一九八二年
- 張舜徽 『周秦道論發微』中華書局、一九八二年
- 李学勤 『東周与秦代文明』文物出版社、一九八四年
- 劉澤華 『先秦政治思想史』南開大学出版社、一九八四年
- 潘富恩・施昌東 『中国哲学論稿』重慶出版社、一九八四年
- 馮友蘭 『中国哲学簡史』北京大学出版社、一九八五年
- 林劍鳴 『秦漢社会文明』西北出版社、一九八五年
- 錢穆 『中国歴史研究法』台湾東大圖書公司、一九八八年
- 張立文 『中国哲学範疇發展史（天道篇）』中国人民大学出版社、一九八八年
- 林安弘 『儒家禮樂之道德思想』台湾文津出版社、一九八八年
- 「中国哲学史研究」編集部 『中国哲学史主要範疇概念簡釈』浙江人民出版社、一九八八年
- 増淵竜夫 『中国古代の社会と国家』弘文堂、昭和三五年
- 西嶋定生 『中国古代帝国の形成と構造』東大出版会、昭和三六年
- 木村正雄 『中国古代帝国の形成』不味堂書店、昭和四〇年
- 浜口重國 『唐王朝の賤人制度』東洋史研究会、昭和四一年
- 小倉芳彦 『中国古代政治思想研究』青木書店、昭和四五年
- 藪内清 『中国文明の形成』岩波書店、昭和四九年
- 西嶋定生 『中国の歴史』第二卷（秦漢帝国）、講談社、昭和四九年
- 伊藤道治 『中国古代王朝の形成』創文社、昭和五〇年
- 宮崎市定 『中国史』（上・下）、岩波書店、昭和五三・五四年
- 西嶋定生 『東アジア史における国家と農民』山川出版社、昭和五九年

2 参考論文

- 池田末利「天道と天命（上）—中国に於ける理神論の発生—」・「廣大文学部紀要」二八卷一号、昭和四三年
- 高山節也「西周国家における『天命』の機能」・松丸道雄編『西周青銅器とその国家』東大出版会、昭和五五年
- 谷川徹三「人間孔子」・「斯文」孔子生誕二五〇〇年記念号、昭和二五年
- 宮崎市定「東洋史上に於ける孔子の位置」・「東洋史研究」四巻二号、昭和一三年。『アジア史研究』、所収
- 米田登「詩書と孔子の天及び天命の思想」・「文芸と思想」六号、昭和二八年
- 貝塚茂樹「論語の成立」・「東方学」四号、昭和三二年。『貝塚茂樹著作集』第五巻、中央公論社、昭和五一年、所収
- 貝塚茂樹「論語の鄭玄注について」大東急記念文庫文化講座講演録。『論語』、昭和四九年、所収。『貝塚茂樹著作集』第九巻、中央公論社、昭和五一年、所収
- 三浦吉明「孔子の天に対する思想—その宗教的性格について—」・「東洋学」三六集、昭和五一年
- 松代尚江「孔子—その思想の根源性と限界について—」『中国哲学史の展望と模索』創文社、昭和五一年
- 羅光「孔子的人格」・「孔孟月刊」一卷九期、一九六二年
- 金景芳「孔子与六経」・「孔子研究」創刊号、一九八六年
- 陳元暉「卓越式教育思想家—孔子—」・「孔子研究」二期、一九八六年
- 丁原明「略論孔子“仁”“礼”“政”思想」・「孔子研究」三期、一九八六年
- 汪汎舟「孔子及儒学考論」・「孔子研究」一期、一九八七年
- 申正「孔子知識論反思」・「孔子研究」二期、一九八八年
- 李奇「孔子的“仁”与“礼”及其对倫理学的貢獻」・「孔子研究」四期、一九八八年
- 赤塚忠「『中庸』の誠明章について」・「斯文」三二号、昭和三六年。『赤塚忠著作集』第三巻（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 赤塚忠「『中庸』解説」『新釈漢文体系』第二巻（大学・中庸）、明治書院、昭和四二年。『赤塚忠著作集』第三巻（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 島森哲男「『中庸』篇の構成とその思想」・「東洋学」三二集、昭和四九年
- 金谷治「孟子の研究—その生い立ち—」、東北大学文学部研究年報、昭和二六年

- 宇野精一「孟子の礼説一礼の意義の変遷から見た一」・「東方学」五号、昭和二七年
- 穴沢辰雄「性善説の本義」・「人文・社会・教育」四号、昭和二九年
- 西順蔵「孟子の道義説」大倉山学院紀要一号（『西順蔵思想論集』に再録）、昭和二九年
- 西順蔵「孟子と荀子の天下説」一橋論叢三九卷一号（『西順蔵思想論集』に再録）、昭和三三年
- 山室三良「孟子における神秘的側面とその来源」・「哲学年報」二四集、昭和三六年
- 広常人世「孟子」『講座 東洋思想』二、東京大学出版会、昭和四二年
- 友枝竜太郎「井田と性善」・「日本・東洋」二八卷一号、昭和四三年
- 伊東倫厚「孟子」『人物 中国の歴史』第二卷、集英社、昭和五六年
- 澤田多喜男「先秦思想史研究一斑一孟子仁義説成立考一」・「東洋文化研究所紀要」九〇冊、昭和五七年
- 千徳廣史「孟子の道德論」長谷川仏教文化研究所、一四号、昭和六一年
- 関口順「孟子の性説の理解と解釈」『中国一社会と文化一』三号、昭和六三年
- 吉永楨二郎「孟子の仁一その理念的な性格について一」・「日本中国学会報」四〇集、昭和六三年
- 程石泉「孟子的『人性論』與『心学』」・「孔孟月刊」一六卷一二期、一九七八年
- 板野長八「荀子の樂論篇」・「広島大学文学部紀要」一八号、昭和三五年
- 沢田多喜男「荀子の抽象的人間観」・「東洋学」四集、昭和三五年
- 井出元「荀子研究一礼治思想にみられる過渡的性格一」・「東洋学」二八集、昭和四七年
- 市川木太郎「荀子の政治思想」・「宇野哲八先生白寿祝賀記念 東洋学論叢」昭和四九年
- 武田秀夫「荀子の政治観一儒者の政治進出の前提として一」『中国哲学史の展望と模索』創文社、昭和五一年
- 島一「荀子の本性論一その二重構造について一」・「東洋学」四〇集、昭和五三年
- 片倉望「荀子思想の分裂と統一『天人の分』の思想一」・「東洋学」四〇集、昭和五三年
- 三浦吉明「荀子の後王思想について」・「東洋学」三九集、昭和五三年
- 片倉望「『性偽之分』と性悪説一荀子思想の分裂と統一」・「日本中国学会報」三二集、昭和五五年

- 三浦吉明「荀子における對天の思想」・「日本中国学会報」三二集、昭和五五年
- 島一「楊倞の『荀子』注と韓愈の儒教思想」・「東洋学」四四集、昭和五五年年
- 赤塚忠「荀子研究の二三の問題」・「斯文」二一号、昭和三三年。『赤塚忠著作集』第三卷（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 載君仁「荀子與大学中庸」・「孔孟学報」一五期、一九六八年
- 呉康「荀子哲学思想」・「孔孟学報」一五期、一九六八年
- 載君仁「荀学與宋代道学之儒」・「孔孟学報」二三期、一九七二年
- 陳飛龍「荀子隆禮之功用」・「孔孟学報」四〇期、一九八〇年
- 呉秀英「荀子『禮』之研究」・「孔孟月刊」一八卷七期、一九八〇年
- 呉乃恭「荀子性惡論新説」・「孔子研究」四期、一九八八年
- 赤塚忠「『履霜堅冰至』の解釈一卦・爻辞構成の試み一」・「鈴木由次郎博士古稀記念東洋学論叢」、明德出版社、昭和四七年。『赤塚忠著作集』第三卷（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 本田成之「易は孔門の経に非ず」・「東亜學術研究会」六卷五号、大正五年
- 重野安繹「易に所謂の性」・「哲学雜誌」一四卷一四九号、明治三二年
- 山室三良「卜辞の世界から人間的敬の世界へ」・「哲学年報」一四集、昭和二八年
- 鈴木由次郎「十翼論攷」・「中央大学文学部紀要」二、昭和三〇年
- 鈴木由次郎「孔子と易」・「東方宗教」三一号、日本道教学会、昭和四三年
- 浅井茂紀「易の象と数について」・「千葉商大論叢」一三卷三号A、昭和五〇年
- 小川晴久「王舟山と易学」『中国古代史研究』第四、雄山閣、昭和五一年
- 赤塚忠「“革”“鼎”卦の構成に就いて」・「易学研究」二七卷、昭和四九年。『赤塚忠著作集』第三卷（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 赤塚忠「『易経』講話一運命克服の道一」『赤塚忠著作集』第三卷（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 今井宇三郎「象伝の説象について」・「森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集」、朋友書店、昭和五四年
- 胡信田「易的原理」・「黄埔月刊」二七六期、一九七五年
- 簡宗梧「論周易十翼」・「孔孟月刊」一五卷七期、一九七七年
- 王仁祿「周易消息探微」・「孔孟月刊」一八卷四期、一九七九年
- 徐志銳「論『周易』的筮法」・「中国社会科学」四期、一九八一年

- 居乃鵬 「論『周易』所反映的時代」・「河北師範大學學報」三期、一九八一年
- 王世舜 「試論『周易』產生的時代」・「齊魯學刊」二期、一九八一年
- 王世舜 「論『周易』的象徵」・「聯白師範學院學報」三期、一九八二年
- 周立升 「帛『易』六十四卦筮議」・「文史哲」四期、一九八六年
- 鄭萬耕 「『易傳』天人觀淺析」・「孔子研究」一期、一九八七年
- 張政烺 「易弁」・「中國哲學」一四集、人民出版社、一九八八年
- 李學勤 「馬王堆帛書『周易』的卦序卦位」・「中國哲學」一四集、人民出版社、一九八八年
- 劉長林 「『易經』天人觀及影響」・「孔子研究」一期、一九八八年
- 樓宇烈 「易卦爻象原始」・「北京大學報」一期、一九八八年
- 連劭名 「讀帛書『周易』」・「周易研究」創刊號、一九八八年
- 唐明邦 「《易經》中的辯証思維萌芽」・「周易研究」一期、一九八九年
- 馬王堆漢墓帛書整理小組「馬王堆帛書『六十四卦』積文」・「文物」三期、一九八四年
- 張政烺 「帛書『六十四卦』跋」・「文物」三期、一九八四年
- 西田長左衛門「徳の概念とその発展」・「漢學會雜誌」二卷一號、昭和九年
- 飯島忠夫「陰陽五行節」・「岩波講座 東洋思潮」、昭和九年
- 松浦玲 「日本における儒教型理想主義の終焉（一）一問題の所在を示すための序論一」
・「思想」一號、一九七二年
- 高田眞治「支那思想 道德思想（上）（下）」『岩波講座 東洋思潮』昭和一〇年
- 長谷川如是閑「中国古代の國家思想について」・「斯文」孔子生誕二五〇〇年紀念號、斯文會、昭和二五年
- 渡辺卓 「戰國時代における客の生態」・「日本中國學會報」一號、昭和二五年
- 木村英一「中國固有の思想に於ける捨身と祈りとについて」・「ハーバート・燕京・同志社東方文化講座」一一集、昭和三二年
- 貝塚茂樹「中國のユートピア思想」・「東北大學教養部報」、昭和三二年。『貝塚茂樹著作集』第六卷、中央公論社、昭和五二年、所収
- 金谷治 「秦漢期の礼學」・「東洋學」一集、昭和三四年年
- 吉田賢抗「心即理の哲學」・「東洋學」六集、昭和三六年年
- 宮崎市定「宋學の論理」・『アジア史研究』第三卷、同朋社、昭和三八年
- 赤塚忠 「儒家思想の歴史的概観」『講座 東洋思想』第二卷（中國思想1）、東京大學

- 出版会、昭和四二年。『赤塚忠著作集』第三卷（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 小野沢精一「徳論」『中国文化叢書』第二卷、赤塚忠・他編『思想概論』、昭和四三年
- 板野長八「儒教の成立」『岩波講座 世界歴史四』（東アジアの形成一）、昭和四五年
- 貝塚茂樹「東洋文明の特性」『現代世界百科大事典』講談社、昭和四五年。『貝塚茂樹著作集』第六卷、中央公論社、昭和五二年、所収
- 加地伸行「中国人の思惟—中国に於ける論理学を手がかりとして—」・「東洋学」二七集
昭和四五年
- 伊東倫厚「徳の原義について」・「東京支那学報」一六号、昭和四六年
- 城塚登 「価値意識の構造」・『価値』金子武蔵編、理想社、昭和四七年
- 宇野精一「道の意味とその変遷」・「鈴木由次郎博士古稀記念 東洋学論叢」、明德出版社、昭和四七年
- 赤塚忠 「儒教—中国倫理の本流—」・「中央公論」、昭和四八年。『赤塚忠著作集』第三卷（儒家思想研究）、研文社、昭和六一年、所収
- 島森哲男「原始儒教における自己と倫理」・「東洋学」三六集、昭和五一年
- 池田末利「古代中国思想における宗教の性格—模索的素描—」・『中国哲学史の展望と模索』創文社、昭和五一年
- 木村英一「中国思想史学の対象について」・『中国哲学史の展望と模索』創文社、昭和五一年
- 田中麻紗己「『淮南子』の自然について—前漢道家思想の一面—」・「東洋学」三六集、昭和五一年
- 赤塚忠 「古代思想における人間規定の類型」・「東大中哲文学会報」三号、昭和五三年。
『赤塚忠著作集』第二卷（中国古代思想史研究）、研文社、昭和六二年、所収
- 藤堂明保「古代人の思惟の様式」・『藤堂明保中国語論集』汲古書院、昭和六二年
- 馬場英雄「董仲舒の人性論に就いて」・「東洋学」四三集、昭和六五年
- 孔徳成 「論儒家之『礼』」・「民主評論」七卷一三期、一九七〇年
- 羅宗濤 「談禮」・「孔孟月刊」一三卷二期、一九七四年
- 潘重規 「談禮教」・「孔孟月刊」一六卷一二期、一九七八年
- 里文 「“道”与“器”」・「中国哲学史研究」四期、一九八一年
- 許抗生 「“天”与“人”」・「中国哲学史研究」四期、一九八一年

- 王明 「論先秦天人關係」·「中国哲学史研究」四期、一九八五年
- 楊向奎 「礼的起源」·「孔子研究」創刊号、一九八六年
- 何新 「“儒”的由来与演变」『諸神的起源』三聯書店、一九八六年
- 唐端正 「儒家的天道鬼神觀」·「孔子研究」二期、一九八六年
- 李錦全 「儒家思想的演变及其歷史評價」·「孔子研究」四期、一九八六年
- 劉国梁 「鬼神」·「中国哲学史研究」四期、一九八六年
- 張岱年 「中国哲学關於人与自然的学說」·「中国文化与中国哲学」、一九八七年
- 許凌云 「先秦諸子倫理觀的歷史考察」·「孔子研究」二期、一九八八年
- 李存山 「飲食·血氣·道德 春秋時期關於道德起源的討論」·「文史哲」二期、一九八七年
- 杜維明 「儒家哲学与現代化」·『論中国傳統文化』三聯書店、一九八八年
- 楊宝忠·任文京 「“儒”源索隱」·「孔子研究」一期、一九八九年