

帛書「五行篇」の思想的地位

—— 儒家による天への接近 ——

浅野 裕 一

序 言

前漢の建元元年（紀元前一四〇年）、父景帝の後を承け、前年即位したばかりの武帝は、賢良の筆頭に挙げた董仲舒に対し、政治の要諦を問する。董仲舒は三度に及ぶ武帝の諮問に答えるべく、春秋公羊学の立場から、著名な天人三策を上奏する。武帝がこの対策を裁可・受納したことによって、儒学は唯一正統な官学、すなわち漢帝国の国教として公認され、それまで漢の思想界に主導的地位を占めていた黄老道をはじめ、漢代に入ってもなお勢力を保っていた諸子百家の学は、国家の中枢よりことごとく排斥されるに至る。⁽¹⁾これこそは、以後二千年に亘り中国世界の基本形態を規定し続けた、儒教一尊体制の成立を告げる、思想上画期的な重大事件であった。

ではいったい何が、かくも劇的な儒家の勝利をもたらしたのであろうか。従来の中国思想史研究においては、孔子以来の儒学を集大成し、漢代の儒学へと橋渡しする役割を果たしたのは、戦国末の荀子であったと説かれることが多い。だがこうした思想史の捉え方には、重大な疑問を抱かざるをえない。なぜなら、董仲舒の儒学が天譴・災異を説いて止ま

ぬ強烈な天人相関思想であるのに反し、荀子の儒学は、天人相関を断乎否定する「天人之分」の主張を、その重要な特色としているからである。したがって、もし董仲舒の儒学が、荀子の思想的遺産を承継継ぐ形で形成されたのだとすれば、天に対するこの両者のあまりにも極端な差異は、到底説明しがたい断絶、解決のつかぬ難問として、われわれの前に放置されざるをえないのである。

とすれば、荀子と董仲舒とを連続的に理解しようとしてきた、これまでの思想的枠組みを大きく超えた立場から、この時期の儒家思想の流れを捉え直す必要がある。小論は、近年出土した古佚書「五行篇」の検討を通して、春秋・戦国から前漢武帝期にかけての儒家思想の展開を、再検討しようとする試みである。

一

まず本章では、小論が中心資料として扱う帛書「五行篇」と、「五行篇」をめぐるこれまでの研究の概略を示して置くこととしたい。

「五行篇」は、一九七三年に湖南省長沙馬王堆三号漢墓より出土した、

約五千四百字より成る篇名を欠いた儒家の著作で、同時に出土した『老子』甲本巻後古佚書四篇の先頭に位置している。墓主の埋葬時期は、副葬品により文帝期（前一六八年）であることが確認されているが、「五行篇」自体の書写年代については、『老子』乙本及び巻前古佚書が劉邦の諱を避け、邦字をすべて国字に改めるのとは対照的に、『老子』甲本及び巻後古佚書の側は邦字をそのまま使用しているとの論法上の理由から、高祖劉邦の卒年（前一九五五年）以前の書写と推定されている。一般に原著の成立から転写が重ねられて流布するまでには、相当の期間を見込まねばならぬから、「五行篇」の成立時期は、遅くも戦国末を降らぬと考えられる。内容上「五行篇」全体は、前半の経部分（第一七〇行～第二一四行）と、後半の説部分（第二一五行～第三五〇行）とに大別でき、後者が前者の文義を解説する構成となっている。

以上が「五行篇」の概要であるが、つぎに従前の研究のあらましを述べてみたい。「五行篇」の全文が初めて公表されたのは、一九七四年に文物出版社より刊行された『馬王堆漢墓帛書（志）』と題する線装本によってである。これには帛書を景印した図版と、馬王堆漢墓帛書整理小組の手に成る釈文及び注が収録されている。これによって「五行篇」は、内外の研究者に広く公開されたのであるが、この釈文には誤りも多く、そのまま信用して読解を進めるわけにはいかない状態であった。わが国における「五行篇」研究の嚆矢は、島森哲男「馬王堆出土儒家古佚書考」（『東方学』56輯・一九七八年）である。これは、前掲一九七四年版の誤りの多い釈文を、写真版と対照して校訂しつつ読解しなければならず、しかも位置のとび離れている経と説とを独自に対照しなければならぬといった、極めて困難な条件の下で進められた研究であるが、

それにもかかわらず、「五行篇」の思想内容に深く踏み込んだ優れた論考となっている。島森氏は、孟子学派の著作としての「五行篇」の特色を指摘した上、『孟子』『荀子』『中庸』などとの比較から、その成立を荀子の斉遊学以降、『中庸』が成立する秦帝国以前と推定している。

その後中国では、一九八〇年に至って、龐樸『帛書五行篇研究』（齊魯書社）が刊行された。これには、経全体を28章に分け、それぞれに説を割りつけた体裁での釈文と校注・図版、及び「馬王堆帛書解開了思孟五行說之謎」（『文物』一九七七年・第十期）「思孟五行新考」（『文史』第七輯・一九七九年）の二篇の論文が収録されている。龐樸氏による釈文は、一九七四年版の釈文よりはるかに精確であり、校注もまた相当に詳細であって、経と説とを直接対照できる体裁と相俟って、研究者に非常に利便をもたらすこととなった。

思想内容に関しては、龐樸氏の関心は、『荀子』非十二子篇が非難するような五行説を、実際に子思や孟子が唱えたか否かを、「五行篇」の内容から立証しようとする一点に、ほとんど集中している。龐樸氏は前記二篇の論考において、「五行篇」を『韓非子』顯学篇が記す「孟氏之儒」ないし「樂正氏之儒」の作、あるいは趙岐「孟子題辭」が記す「孟子外書」四篇中の一篇と推定する一方、孟子自身が「五行篇」に見られるような仁・義・礼・智・聖の五行説を主張し、荀子はそれを非難したのだとの結論を提出している。

龐樸氏の『帛書五行篇研究』が刊行されたのと同じ一九八〇年に、今度は国家文物局古文獻研究室編の『馬王堆漢墓帛書（志）』が出版された。書名は一九七四年版と全く同一であるが、こちらの方は洋装本で、やはり帛書の図版と釈文・校注とを収録している。だが、一九七四年版

の刊行以後、帛の縮みが伸びたり、破片の本来の位置が推定されるといった変化が生じたとのことで、当初に較べ解読可能な箇所がかなり増加している。そのため、一九七四年版の釈文や、一九七四年版当時の帛書にのみ拠って行われた龐樸氏の釈文との間に、相当の異同が存在している。もとより釈文は、解読者の判断に左右される要素があり、一概に優劣を決めたい面が残るが、テキストの状態そのものとしては、この一九八〇年版が最も優れていると言える。

この翌年になると、李耀仙氏は「子思・孟子五行説考弁」(『抖擻』第四十五期・一九八一年)と題する論考を発表する。李氏は、帛書を「孟子外書」四篇中の「文説」もしくは「辯文」と推定しつつ、子思や孟子が説いた五行は仁・義・礼・智・誠であって、帛書の五行説とは内訳が異なると主張する。そしてさらに、帛書は後学の徒による孟子の思想の解説に過ぎず、孟子本人の思想とは言えぬとして、帛書の五行説を直接孟子自身のものとする龐樸説に反駁を加えている。

さらにこの翌年に出た趙光賢「新五行説商榷」(『文史』第十四輯・一九八二年)では、帛書の五行説は『孟子』を基に漢儒が創作した新説であって、孟子自身の説ではないとの主張を展開して、やはり龐樸説に反対している。もっとも、前述した論法を判断基準とするとき、帛書の書写年代すら、すでに高祖の卒年以前としなければならぬから、「五行篇」の内容を漢儒の創作とする趙氏の見解は、ほとんど成立の余地がないかと思われる。

最近では影山輝国氏が、「思孟五行説——その多様な解釈と龐樸説——」(『東京大学教養学部・人文科学科紀要』第81輯・一九八五年)と題する論考を発表している。これは副題が示す通り、荀子の子思・孟軻五行説非

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

難を中心に、従来の学説史を紹介することを主眼としており、結論としては龐樸説をほぼ肯定する内容となっている。

二

上述したように帛書「五行篇」は、いまだ広く知られた文献とはいえない。そこで本章では、内容の検討に先立ち、筆者の校訂による原文と書き下しとによって、その全体を紹介しておくことにする。底本に用いたのは、テキストの状態が最も良好な一九八〇年版の釈文及び図版である。ただし釈文に関しては、それぞれに一長一短があるため、龐樸氏の釈文と一九七四年版の釈文をも参照し、これら三者を対校して原文の確定に努めた。その際さらに、写真版と釈文とを照合し直した結果、筆者の私見によって訂正を加えた箇所がある。

釈文中、「」で示した部分は、これまでの釈文のいずれかが、推定して文字を埋めている箇所であり、□の中の文字は、参考までに筆者の推定により補ったものである。また帛書は小篆に近い字体で記されているが、理解の便宜上、帛書原本の字体を現在通行の字体に改めた箇所が多数に上る。なお経と説の章分けは、龐樸氏の区分にそのまま従っている。

經1 (仁)形(於内)、謂之徳之行、不形於内、謂之行。智形於内、謂之徳之行、不形於内、謂(之)行。義形(於内)、謂之徳之行、(不形於内、謂(之)行。禮形於内、謂之徳之行、不形於内、謂(之)行。聖形於内、(謂之徳)之行、(不形於内、謂)之行。徳之行、五和謂之

徳、四行和謂之善。善、人道也。徳、天道也。

仁の内に形あらわるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。智の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。義の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。礼の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。聖の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。徳の行、五つ和すれば之れを徳と謂い、四行和すれば之れを善と謂う。善とは、人道なり。徳とは、天道なり。

經₂ 君子中（心之）憂則无中心之智、无中心之智則无中心之悦、无中心之悦則不安、不安則不樂、不樂則无徳。（君子）无中心之憂則无中心之聖、无中心之聖則无中心之悦、无中心之悦則不安、不安則不樂、不樂則无徳。

君子は中心の憂いなければ則ち中心の智な無く、中心の智ななければ則ち中心の悦よび無く、中心の悦よびなければ則ち安んぜず、安んぜざれば則ち樂しません、樂しまざれば則ち徳無し。君子は中心の憂いなければ則ち中心の聖な無く、中心の聖なければ則ち中心の悦よび無く、中心の悦よびなければ則ち安んぜず、安んぜざれば則ち樂しません、樂しまざれば則ち徳無し。

經₃ 五行皆形於厥内、時行之、謂之君子。士有志於君子道、謂之志

士。

五行皆な厥の内に形われ、時に之れを行は、之れを君子と謂う。士の君子の道に志すること有るは、之れを志士と謂う。

經₄ 善弗爲无近、徳弗志不成、智弗思不得。思不精不察、思不長不得、思不輕不形。不形則不安、不安（則）不樂、不樂則无徳。

善は為ざざれば近きこと無く、徳は志ざざれば成らず、智は思わざれば得ず。思うこと精ならざれば察あらかならず、思うこと長からざれば得ず、思うこと軽からざれば形われず。形われざれば則ち安んぜず、安んぜざれば則ち樂しません、樂しまざれば則ち徳無し。

經₅ 不仁、思不能精、不智、思不能長。不仁不智。未見君子、憂心不能精長。思不精長不能悦。詩曰、未見君子、憂心悒悒。亦既見之、亦既觀之、我心則悦。此之謂也。不仁、思不能精、不聖、思不能輕。不仁不聖。未見君子、憂心不能精輕。既見君子、心不悒悒。

仁ならざれば、思い精もらなること能わず、智ならざれば、思い長くすること能わず。仁ならざれば智ならず。未だ君子を見ざれば、憂心に於て精長たること能わず。思い精長たらざれば悦ぶこと能わず。詩に曰く、「未だ君子を見ざれば、憂心悒悒たり。亦た既に之れを見、亦た既に觀らば、我が心は則ち悦ばん」と。此

れの謂なり。仁ならざれば、思い精らにすること能わず、聖ならざれば、思い軽くすること能わず。仁ならざれば聖ならず。未だ君子を見ざれば、憂心にして精軽たること能わず。既に君子を見れば、心は憊憊ならず。

經6 仁之思也精。精則察。察則安。安則溫。溫則見君子道(則不)憂。不憂則玉色。玉色則形。形則仁。智之思也長。長則得。得則不忘。不忘則明。明則見君子道則玉色則形。形則智。聖之思也輕。輕則形。形則不忘。不忘則聰。聰則聞君子道。聞君子道則玉言。玉言則形。形則聖。

仁の思うや精らなり。精なれば則ち察らかなり。察らかなれば則ち安んず。安んずれば則ち温やかなり。温やかなれば則ち君子の道を見る。君子の道を見れば則ち憂えず。憂えざれば則ち玉色なり。玉色なれば則ち形わる。形わるれば則ち仁なり。智の思うや長し。長ければ則ち得る。得れば則ち忘れず。忘れざれば則ち明らかかなり。明らかかなれば則ち君子の道を見る。君子の道を見れば則ち玉色なり。玉色なれば則ち形わる。形わるれば則ち智なり。聖の思うや輕し。輕ければ則ち形わる。形わるれば則ち忘れず。忘れざれば則ち聰し。聰ければ則ち君子の道を聞く。君子の道を聞かば則ち玉言なり。玉言なれば則ち形わる。形わるれば則ち聖なり。

説6 「聖之思也輕」。思也者、思天也。輕者尙矣。「輕則形」。形者、

帛書「五行篇」の思想的地位(淺野)

形其所思也。柳下子輕思於翟、路人如斬、柳下子見其如斬也、路人如流。言其思之形也。「形則不忘」。不忘者、不忘其所思也。聖之結於心者也。「不忘則聰」。聰者、聖之藏於耳者也。猶孔子之間輕者之鼓而得夏之盧也。「聰則聞君子道」。道者、天道也。聞君子道、之志耳而知之也。「聞君子道則(玉音)」。而美者也。聖者聞志耳而知其所以爲道者也。「玉音則(形)」。聖。

「聖の思うや輕し」。思うとは、天を思うなり。輕しとは尙るなり。「輕ければ則ち形わる」。形わるとは、其の思う所を形わすなり。柳下子輕く翟を思わば、路人は斬らるるに如び、柳下子其の斬らるるに如ばんとするを見るや、路人は流さるるに如る。其の思いの形わるるを言うなり。「形わるれば則ち忘れず」。忘れずとは、其の思う所を忘れざるなり。聖の心に結ぶ者なり。「忘れざれば則ち聰し」。聰しとは、聖の耳に藏する者なり。猶お孔子の輕者の鼓するを聞きて夏の盧を得るがごときなり。「聰ければ則ち君子の道を聞く」。道とは、天道なり。君子の道を聞かば、之れを耳に志して之れを知るなり。「君子の道を聞かば則ち玉音なり」。而美者也。聖とは聞きて耳に志して其の道爲る所以の者を知るなり。「玉音なれば則ち形わる」。

經7 鳴鳩在桑、其子七兮。淑人君子、其宜一兮。能爲一、然后能爲君子。君子慎其獨(也)。(燕)燕子飛、差池其羽。之子于歸、遠送于

野。瞻望弗及、泣涕如雨。能差池其羽然〔后能〕至哀。君子慎其獨也。

「鳴鳩桑に在り、其の子七つ。淑人君子、其の宜一なり」。能く一為りて、然る後に能く君子為り。君子は其の獨を慎むなり。「燕燕子飛び、其の羽を差池す。之の子子に帰る、遠く野に送る。瞻望及ばず、泣涕雨の如し」。能く其の羽を差池し、然る後に能く哀しみに至る。君子は基の獨を慎むなり。

説7 「鳴鳩在桑」。直也。「其子七兮」。鳴鳩二子耳。曰七也、興言也。

「淑人君子、其宜一兮」。「淑人者」。「直者義也。言其所以行之義之一心也。「能爲一、然后能爲君子」。能爲一者、言能以多〔爲一〕。以多爲一也者、言能以夫〔五〕爲一也。「君子慎其獨」。慎其獨也者、言捨夫五而慎其心之謂。「君子」然一。一也者、夫五爲一心也。然后德之一也。乃德已。德猶天也。天乃德已。「燕燕子飛、差池其羽」。燕燕、興也。言其相送海也。方其化、不在其羽矣。「之子于歸、遠送于野。瞻望弗及、泣涕如雨」、「能差池其羽、然后能至哀」。言至也。差池者、言不在衰絰。不在衰絰也、然后能至哀。夫喪、正經修領而哀殺矣。言至内者之不在外也。是之謂獨。獨也者、捨體也。

「鳴鳩桑に在り」。直なり。「其の子七つ」。鳴鳩は二子のみ。七つと曰うは、興言なり。「淑人君子、其の宜一なり」。淑人とは□なり。宜とは義なり。其の之れを行う所以は義の一心に之るを言う

なり。「能く一為りて、然る後に能く君子為り」。能く一為るとは、能く多を以て一と為すを言う。多を以て一と為すとは、能く夫の五を以て一と為すを言うなり。「君子は其の獨を慎む」。其の獨を慎むとは、夫の五を捨てて其の心を慎むの謂を言う。君子然る後に一なり。一とは、夫の五一心を為すなり。然る後に徳は一に之るなり。乃ち徳のみ。徳は猶お天のごときなり。天は乃ち徳のみ。「燕燕子飛び、其の羽を差池す」。燕燕は、興なり。其の相いに海に送るを言うなり。方に其の化らんとするや、其の羽に在らざるなり。「之の子子に帰る、遠く野に送る。瞻望及ばず、泣涕雨の如し」、「能く其の羽を差池し、然る後に能く哀しみに至る」。至るを言うなり。差池とは、衰絰に在らざるを言う。衰絰に在らざるや、然る後に能く哀しみに至る。夫れ喪は、絰を正し領を修めて哀殺す。内に至る者の外に在らざるを言うなり。是れを之れ獨と謂う。独とは、体を捨つるなり。

説8 君子之爲善也、有與始也、有與終也。君子之爲徳也、有與始也、无與終也。

君子の善を為すや、与に始むること有りて、与に終うること有り。君子の徳を為すや、與に始むること有るも、與に終うること無し。

説8 「君子之爲善也、有與始、有與終」。言與其體始、與其體終也。

「君子之爲徳也、有與始、无〔與終〕。有與始者、言〔與其體始〕。无

與終者、言捨其體而獨其心也。

「君子の善を為すや、与に始むること有りて、与に終むること有り。其の体と与に始め、其の体と与に終るるを言つなり。「君子の徳を為すや、与に始むること有るも、与に終むること無し」。与に始むること有るとは、其の体と与に始むるを言う。与に終むること無しとは、其の体を捨てて其の心を独にするを言ふなり。

經9 金聲而玉振之、有德者也。金聲、善也。玉言、聖也。善、人道也。徳、天道也。唯有德者然后能金聲而玉振之。

金声れて玉之れを振むるは、徳有る者なり。金声は善なり。玉言は、聖なり。善は、人道なり。徳は天道なり。唯だ徳有る者にし
て然る後に能く金声れて玉之れを振む。

説9 「金聲善也玉言聖也」。天由徳動。善也者、有事焉者、可以剛柔多鈐爲。故謂善人道也徳天道也者、己有弗爲而美者也。「唯有德者然后能金聲而玉振之」。金聲而玉振之者、動天而后能形善於外。有德者之美。

「金声は、善なり。玉言は、聖なり」。天は徳に由りて動く。善なりとは、焉に事うこと有る者、剛柔多く鈐を以てす可きは為なり。故に、善は人道なり、徳は天道なりと謂うは、己れは為さざるも美なること有る者なり。「唯だ徳有る者にして然る後に能く

金声れて玉之れを振む」。金声れて玉之れを振むとは、天に動き
て後に能く善を外に形わすなり。徳有る者の美なり。

經10 不懌不戚、不戚不親、不親不愛、不愛(不仁)。

懌わざれば悦ばず、悦ばざれば戚えず、戚えざれば親しまず、親
しまざれば愛さず、愛さざれば仁ならず。

説10 「不懌不悦」。懌也者、勉也。仁氣也。懌而后能悦。「不悦不感」。悦而后能感所感。「不感不親」。感而后能親之。「不親不愛」。親而后能愛之。「不愛不仁」。愛而后仁。「唯」懌者而后能悦人、感人、親人、愛人。以於親戚亦可。

「懌わざれば悦ばず」。懌とは、勉むるなり。仁の気なり。懌いて
而る後に能く悦ぶ。「悦ばざれば感えず」。悦びて而る後に能く感
う所きを感じる。「感えざれば親しまず」。感いて而る後に能く之れ
に親しむ。「親しまざれば愛さず」。親しみて而る後に能く之れを
愛す。「愛さざれば仁ならず」。愛して而る後に仁なり。唯だ恋う
者にして而る後に能く人を悦び、人を感え、人に親しみ、人を愛
す。以て親戚に於てしても亦た可なり。

經11 (不直不泄、不果)不果、不果不簡、不簡不行、不行不義。

直ならざれば泄くさず、泄くさざれば果たさず、果たさざれば簡

ならず、簡ならざれば行わず、行わざれば義ならず。

説11 「不直不泄」。直也者、直其中心也。義氣也。直而后能泄。泄也者、終之者也。弗受於衆人、受之孟賁、未泄也。「不泄不果」。果也者、言其弗畏也。无介於心^中也。「不果不簡」。簡也者、不以小害大、不以輕害重。「不簡不行」。行也者、言其所行之^形也。「不行不義」。行而后能義也。

「直ならざれば泄くさず」。直とは、其の中心を直にするなり。義の気なり。直にして而る後に能く泄くすなり。泄くすとは、之れを終つる者なり。衆人に受けずして、之れを孟賁に受くるは、未だ泄くさざるなり。「泄くさざれば果たさず」。果たすとは、其の畏れざるを言うなり。心中に介^ま無きなり。「果たさざれば簡ならず」。簡とは、小を以て大を害せず、軽を以て重を害せざるなり。「簡ならざれば行わず」。行うとは、其の行わんとする所の外に形わるるなり。「行わざれば義ならず」。行いて而る後に能く義なり。

經12 不遠不敬、不敬不嚴、不嚴不尊、不尊不^恭、不^恭不禮。

遠くせざれば敬わず、敬わざれば嚴^{おそ}れず、嚴れざれば尊ばず、尊ばざれば恭^{おそ}しからず、恭しからざれば礼ならず。

説12 「不遠不敬」。遠心也者、禮氣也。質近者、^中弗能^遠、^外不能

敬之。遠者、動敬心、作敬心者也。左麾而右飯之、未得敬^心也。「不敬不嚴」。嚴猶嚴。嚴敬之積者也。「不嚴不尊」。嚴而后忌尊。「不尊不恭」。恭也者、居上^上敬下也。恭而后禮也。有以禮氣也。

「遠くせざれば敬わず」。心を遠くするとは、礼の気なり。質にして近くする者は、中に遠くすること能わずして、外に之れを敬うこと能わず。遠くする者は、動きて心に敬い、作^{おこ}して心に敬う者なり。左麾^まきて右之れを飯^くうは、未だ敬心を得ざるなり。「敬わざれば嚴^まれず」。嚴とは猶お嚴のごとし。嚴は敬の積^つむ者なり。「嚴れざれば尊ばず」。嚴れて而る後に忌^{おそ}れ尊ぶ。「尊ばざれば恭しからず」。恭しとは、上に居りて下を敬うなり。恭しくして而る後に礼なり。礼の気を以^もつて有ること有るなり。

經13 不^聰不明、不^聰明則^不聖智。不^聖智、不^智不仁、不仁不安、不安不樂、不樂无德。

聡ならざれば明ならず、聡明ならざれば則ち聖智ならず。聖ならざれば智ならず、智ならざれば仁ならず、仁ならざれば安からず、安からざれば樂しまず、樂しまざれば徳無し。

説13 「不聰不明」。聰也者、聖之藏於耳者也。「明也」者、智之藏於目者也。聰、聖之始也。明、智之始也。故曰「不聰明則不聖智」。聖智必由聰明。聖始天、智始人。聖爲崇、智爲廣。「不智不仁」。

不知所愛則何愛。言仁之乘智而行之。「不仁不安」。仁而能安、天道也。「不安不樂」。安也者、言與其體偕安也者也。安而后能樂。「不樂无德」。樂也者、流體、機然忘塞。忘塞、德之至也。樂而后有德。

「聰ならざれば明ならず」。聰とは、聖の耳に蔵する者なり。明とは、智の明に蔵する者なり。聰は、聖の始めなり。明は、智の始めなり。故に曰く、聡明ならざれば則ち聖智ならずと。聖智は必ず聡明に由る。聖は天に始まり、智は人に始まる。聖は崇きを為し、智は広きを為す。「智ならざれば仁ならず」。愛する所を知らざれば則ち何をか愛さん。仁の智に乗りて之れを行うを言う。「仁ならざれば安からず」。仁にして能く安んずるは、天道なり。「安からざれば樂しません」。安しとは、其の体と偕に安んずる者を言うなり。安んじて后に能く樂しむ。「樂しまざれば徳無し」。樂しむとは、体を流して、機(欣)然として塞るを忘る。塞るを忘るるは、徳の至りなり、樂しみて而る后に徳有り。

経14 顔色容(貌戀戀)也、以其中心與人交、悦也。中心悦焉、遷于兄弟戚也。(感)而信之、親(也)。親而篤之、愛也。愛父、其繼愛人、仁也。

顔色・容貌の恋恋なるは、其の中心を以て人と交わりて、悦ぶなり。中心焉を悦びて、兄弟に遷すは、戚うるなり。戚いて之れを信ばすは、親しむなり。親しみて之れを篤くするは、愛するな

帛書「五行篇」の思想的地位(浅野)

り。父を愛し、其の繼ぎて人を愛するは、仁なり。

説14 「顔色容貌」戀戀也」者、勉勉也、遜遜也、能行戀者也。能行戀者、其中心悦。心悅然后顔色容貌温以悦、戀也。「以其中心與人交、悦也」。穀穀————是行悦已。人無悦心也者、弗遷於兄弟也。「遷於兄弟、感也」。言遷其(悦心)於兄弟而能相感也。兄弟不相能者、非无所用悦心也、弗遷於兄弟也。「感而信之、親也」。言信其體也。剛而四體、予汝天下、弗爲也。剛汝兄弟、予汝天下、弗迷也。是信之已。信其體而后能相親也。「親而篤之、愛也」。篤之者厚。厚親而后能相愛也。「愛父、其殺愛人、仁也」。言愛父而后及人也。愛父而殺其鄰(之)子、未可謂仁也。

「顔色・容貌の恋恋なる」とは、勉勉とし、遜遜として、能く恋に行く者なり。能く恋に行く者は、其の中心悦ぶ。心悦びて然る后に顔色・容貌の温やかにして以て悦ぶは、恋なり。「其の中心を以て人と交わりて、悦ぶなり」。穀穀————、是れ悦びに行くのみ。人にして悦ぶ心無き者は、兄弟に遷さざるなり。

「兄弟に遷すは、感うるなり」。其の悦ぶ心を兄弟に遷して能く相感うるを言うなり。兄弟の相い能くせざる者は、悦ぶ心を用うる所无きには非ずして、兄弟に遷さざるなり。「感いて之れを信ばすは、親しむなり」。其の体を信ばすを言うなり。而の四体を剛かば、汝に天下を予えんというも、為さざるなり。汝の兄弟を剛かば、汝に天下を予えんというも、迷わざるなり。是れ之れを信ばすのみ。其の体を信ばして而る后に能く相い親しむなり。

「親しみて之れを篤くするは、愛するなり」。之れを篤くするとは厚くするなり。親しみを厚くして而る後に能く相い愛するなり。「父を愛し、其の殺して人を愛するは、仁なり」。父を愛して而る後に人に及ぼすを言うなり。父を愛するも其の鄰の子を殺くは、未だ仁と謂う可からざるなり。

経15 中心辯焉而正行之、直也。直而遂之、泄也。泄而不畏強禦、果也。「不」以小道害大道、簡也。有大罪而大誅之、行也。貴貴、其等〔尊〕賢、義〔也〕。

中心焉を弁えて正しく之れを行うは、直なり。直にして之れを遂ぐるは、泄くすなり。泄くして強禦を畏れざるは、果たすなり。小道を以て大道を害せざるは、簡なり。大罪有りて大いに之れを誅するは、行なり。貴を貴び、其の等りて賢を尊ぶは、義なり。

説15 「中心辯焉而正行之、直也」。有天下美飲食於此。吁嗟而予之、

中心弗迷也。惡吁嗟而不受吁嗟。正行之、直也。直而遂之、泄也。

泄者、遂直者也。直者、〔唯〕貴者、〔勇〕力者、謂〔之〕以〔無〕介於心、果也。〔不〕以〔小〕道害大道、簡也。簡

也者、不以小〔愛〕害大〔愛〕、不以小〔義〕害大〔義〕也。見其生也、不食其死也、祭親執誅、簡也。「有大〔罪〕而」大誅之、行也」。无罪而殺人、有死弗爲之矣。然而大誅之者、知所以誅人之道而〔行〕焉。

故謂之行。「貴貴、〔其〕等尊賢、義也」。貴貴者、貴衆貴也。賢賢、長長、親親、爵爵、選賢者无私焉。其等尊賢、義也。尊賢者、言等賢者也。言選賢者也。言足諸上位。此非以其貴也。此其義也。貴貴而不尊賢、未可謂義也。

「中心焉を弁えて正しく之れを行うは、直なり」。天下の美なる飲食此に有り。吁嗟して之れを予うるも、中心迷わざるなり。吁嗟するを惡みて吁嗟に受けず。正しく之れを行うは、直なり。直にして之れを遂ぐるは、泄くすなり。泄くすとは、直を遂ぐる者なり。直とは、〔唯〕貴者、〔勇〕力者、謂〔之〕以〔無〕介於心、果也。〔不〕以〔小〕道害大道、簡也。有大罪而大誅之、行也。貴貴、其等〔尊〕賢、義〔也〕。

「大罪有りて大いに之れを誅するは、行なり」。罪无くして人を殺すは、死有るも之れを為さざるなり。然れども大いに之れを誅するは、人を誅する所以の道を知りて焉を行なり。故に之れを行つと謂う。「貴を貴び、其の等りて賢を尊ぶは、義なり」。貴を貴ぶとは、衆の貴とするを貴ぶなり。賢とするところを賢とし、長とするところを長とし、親とするところを親とし、爵とするところを爵とし、賢を選ぶ者の私无きなり。其の等りて賢を尊ぶは、義なり。賢を尊ぶとは、賢者を等るを言うなり。賢者を選ぶを言うなり。諸を上位に足すを言うなり。此れ其の貴なるを以て

するには非ざるなり。此れ其の義をもつてするなり。貴を貴ぶも賢を尊ばざるは、未だ義と謂う可からざるなり。

經16 以其外心與人交、遠也。遠而莊之、敬也。敬而不懈、嚴(也)。
嚴而威之、尊也。(尊)而不驕、恭也。恭而博交、禮也。

其の外心を以て人と交わるは、遠くするなり。遠くして之れを莊(かま)るは、敬うなり。敬いて懈(おだ)らざるは、嚴(おそ)るなり。嚴れて之れを威(は)か、尊ぶなり。尊びて驕(おご)らざるは、恭しくするなり。恭しくして博(あ)く交わるは、礼なり。

說16 「以其外心與人交、遠也」。外心者、非有他心也。同之心也。而有謂外心也。而有謂中心。中心者、嫺然者。外心者也、其眉廓然者也。言之心交遠者也。「遠而莊之、敬也」。敬也者、□□□□□□□□。「敬而不懈」、嚴也。嚴也者、敬之不懈者、敬之積者也。是厭□□□□□□□□。「嚴而威之、尊也」。尊者、又從而畏忌之、則无間何由至乎哉。是必尊矣。「尊而不驕、恭」也。「言尊而未有敬下已事君與師長者、弗謂恭矣。故斷役人之道不驕恭焉。恭生於尊者也。「恭而博交、禮也」。博者、辯也。言其能博、然后禮也。

「其の外心を以て人と交わるは、遠くするなり」。外心とは、他心有るには非ざるなり。同じ之の心なり。而して外心と謂うこと有り。而して中心と謂うこと有り。中心とは嫺然たる者なり。外心とは、其の眉廓然たる者なり。之の心交わるに遠くする者と言う

帛書「五行篇」の思想史的位置(淺野)

なり。「遠くして之れを莊(かま)るは、敬うなり」。敬うとは、□□□□□□□□。「敬いて懈らざるは、嚴(おそ)るなり」。嚴とは、敬の懈らざる者にして、敬の積む者なり。是厭□□□□□□□□。「嚴れて之れを威(は)か、尊ぶなり」。尊者、又た従いて之れを畏忌すれば、則ち間(へだ)た無きことは何に由りて至らんや。是れ必ずや尊ぶ。「尊びて驕らざるは、恭しくするなり」。尊ぶも下を敬うこと有りざれば、己(みづか)に君と師長とに事うる者は、恭しと謂わざるを言う。故に人を断役するの道は、驕らずして恭しくす。恭は尊に生ずる者なり。「恭しくして博(あ)く交わるは、礼なり」。博(あ)くすとは、弁(わ)つなり。其の能く博(あ)くして、然る後に礼なるを言うなり。

經17 未嘗聞君子道、謂之不聰。未嘗見賢(人)、謂之不明。聞君子道而不知其君子道也、謂之不聖。見賢人而不知其有德也、謂之不智。見而知之、智也。聞而知之、聖也。明明、智也。赫赫、聖也。「明明在下、赫赫在上」、此之謂也。

未だ嘗て君子の道を聞かざるは、之れを聡からずと謂う。未だ嘗て賢人を見ざるは、之れを明らかならずと謂う。君子の道を聞くも其の君子の道なるを知らざるは、之れを聖ならずと謂う。賢人を見るも其の有徳なるを知らざるは、之れを智ならずと謂う。見て之れを知るは、智なり。聞きて之れを知るは、聖なり。明明たるは、智なり。赫赫たるは、聖なり。「明明たるは下に在り、赫赫たるは上に在り」とは、此れの謂なり。

説17 「未嘗聞君子之道、謂之不聰」。同之聞也、獨不色然於君子道。

故謂之不聰。「未嘗見賢人、謂之不明」。同之見也、獨不色賢人。

故謂之不明。「聞君子道而不知其君子道也、謂之不聖」。聞君子道而不色然、而不知其天之道也、謂之不聖。「見賢人而不知其有德

也、謂之不智」。見賢人而不色然、不知其所以爲之。故謂之不智。

「聞而知之、聖也」。見之而遂知其所以爲之也、智也。「明明、智

也」。明也者、由所見知所不見也。「赫赫、聖也」。言言

明在下、赫赫在上、此之謂也」。明者始在下、赫者始在上。謂聖智也。

「未だ嘗て君子の道を聞かざるは、之れを聡からずと謂う」。同じく之れを聞くも、独り君子の道に色然とせず。故に之れを聡からずと謂う。「未だ嘗て賢人を見ざるは、之れを明らかならずと謂う」。同じく之れを見るも、独り賢人に色をなさず。故に之れを明らかならずと謂う。「君子の道を聞くも其の君子の道なるを知らざるは、之れを聖ならずと謂う」。君子の道を聞くも色然とせず、其の天の道なるを知らざるは、之れを聖ならずと謂う。「賢人を見るも其の有徳なるを知らざるは、之れを智ならずと謂う」。賢人を見るも色然とせず、其の之れを爲す所以を知らず。故に之れを智ならずと謂う。「聞きて之れを知るは、聖なり」。之れを聞きて遂に其の天の道なるを知るは、聖なり。「見て之れを知るは、智なり」。之れを見て遂に其の之れを爲す所以を知るは、智なり。「明明たるは、智なり」。明明とは、見る所に由りて見ざる所を知

るなり。「赫赫たるは、聖なり」。言言

「明明たるは下に在り、赫赫たるは上に在りとは、此れの謂なり」。

明は下に在るに始まり、赫は上に在るに始まる。言言

聖智を謂うなり。

経18 聞君子道、聰也。聞而知之、聖也。聖人知天道。知而行之、義

也。行_レ之而時、徳也。見賢人、明也。見而知之、智也。知而

安之、仁也。安而敬之、禮也。「仁義禮智所由生也。五行之所和

也。和_レ則樂、樂則有徳。有徳則國家興。言言。詩曰、

「文王在上。於昭于天」、此之謂也。

君子の道を聞くは、聡なり。聞きて之れを知るは、聖なり。聖人は天道を知る。知りて之れを行うは、義なり。之れを行いて時あるは、徳なり。賢人を見るは、明なり。見て之れを知るは、智なり。知りて之れに安んずるは、仁なり。安んじて之れに敬むは、礼なり。仁義は礼智の由りて生ずる所なり。五行の和する所なり。和すれば則ち楽しみ、楽しめば則ち徳有り。徳有れば則ち國家興る。言言。詩に曰く、「文王上に在り。於天に昭わるとは、此れの謂なり」。

説18 「聞君子道、聰也」。同之聞也、獨色然辯於君子道、聰也。聰也

者、聖之藏於耳者也。「聞而知之、聖也」。聞之而遂知其天之道

也、是聖矣。「聖人知天之道」。道者、所導也。「知而行之、義也」。

知君子之所道而憊然行之、義氣也。「行之而時、徳也」。時者、和

也。和也者、徳也。「見賢人、明也。同（之）見也、獨色然辯於賢人、明也。明也者、智之藏於目者。「見而知之、（智也）」。曰、何據。孰休烝此而遂得之、是智也。「知而安之、仁也」。知君子所道而（嫺）然安之者、仁氣（也）。「安而敬之、禮也」。既安之止矣、而又愀愀然而敬之者、禮氣（也）。「四行所和入道也」。「（仁）義禮智所由生也」。言禮智之生於仁義四行所和也。「（五行）之所和也、和（則）樂」。和者、有猶五聲之和也。樂者、言其流體也。欣然（忘）塞。忘塞者、徳之至也。「樂而后有徳。有徳而國家興」。國家興者、言天下之興仁義也。言其（一）樂也。「文王在上、於昭于天、此之謂也」。言大徳備成矣。

「君子の道を聞くは、聡なり」。同じく之れを聞くも、独り色然として君子の道を弁えるは、聡きなり。聡とは、聖の耳に蔵する者なり。「聞きて之れを知るは、聖なり」。之れを聞きて遂に其の天道なるを知るは、是れ聖なり。「聖人は天道を知る」。道とは、導びく所なり。「知りて之れを行うは、義なり」。君子の道とする所を知りて愀然として之れを行うは、義の気なり。「之れを行いて時あるは、徳なり」。時とは、和なり。和とは、徳なり。「賢人を見るは、明なり」。同じく之れを見るも、独り色然として賢人を弁えるは、明なり。明とは、智の目に蔵する者なり。「見て之れを知るは、智なり」。孰めては休まり烝しては此まりて遂に之れを得るは、是れ智なり。「知りて之れに安んずるは、仁なり」。君子の道とする所を知りて嫺然として之れに安んずるは、仁の気なり。「安んじて之れに敬むは、礼なり」。既に之れに安ん

じて止まり、而して又た愀愀然として之れに敬むは、礼の気なり。四行の和する所は人道なり。「仁義は礼智の由りて生ずる所なり」。礼智の仁義より生ずるは四行の和する所なるを言ふなり。「五行の和する所なり。和すれば則ち樂しむ」。和するとは、猶お五声の和するがごときこと有るなり。樂しむとは、其の体を流すを言ふなり。欣然として塞るるを忘る。塞るるを忘るるは、徳の至りなり。「樂しみて而る後に徳有り。徳有れば而ち國家興る」。國家興るとは、天下の仁義を興すを言ふなり。言其（一）樂也。「文王上に在り。於天に昭わるとは、此れの謂なり」。大徳の備わり成れるを言ふなり。

經19 見而知之、智也。知而安之、仁（也）。安而行之、義也。行而敬之、禮也。仁義禮智之所由生也。四行之所和。（和）則同、同則善。

見て之れを知るは、智なり。知りて之れに安んずるは、仁なり。安んじて之れを行うは、義なり。行いて之れに敬むは、礼なり。仁義は礼智の由りて生ずる所なり。四行の和する所なり。和すれば則ち同ず。同ずれば則ち善なり。

説19 「見而知之、智也」。見者（一）也。知者、言由所見知所不見也。「知而安之、仁也」。知君子所道而嫺然安之者、「（仁）氣也」。「安而行之、義也」。既安之矣、而愀然行之、義氣也。「行而敬之、禮也」。既行之矣、「又」愀愀然敬之者、禮氣也。所安、所行、所敬、人

道也。「仁義禮（智）之所由生也」。言禮（智）生於仁義也。「四行之所和」。言和仁義也。「和則同」。和者、有猶（五）聲之和也。同者、□約也。與心若一也。言捨夫四也、而四者同於善心也。同、善之至也。「同則善矣」。

「公然者也。世子曰、「人有恒道、達」。

「見て之れを知るは、智なり」。見るとは□なり。知るとは、見る所に由りて見ざる所を知るなり。「知りて之れに安んずるは、仁なり」。君子の道とする所を知りて燦然として之れに安んずるは、仁の気なり。「安んじて之れを行うは、義なり」。既に之れに安んじて、憊然として之れを行うは、義の気なり。「行いて之れに敬むは、礼なり」。既に之れを行いて、又た愀然として之れに敬むは、礼の気なり。安んずる所、行う所、敬む所は、人道なり。

「仁義は礼智の由りて生ずる所なり」。礼智は仁義より生ずるを言うなり。「四行の和する所なり」。仁義に和するを言うなり。「和すれば則ち同ず」。和するとは、猶お五声の和するがごときこと有るなり。同ずとは、□約なり。心に与すること一の若きなり。夫の四を捨てて、四者の善心に同ずるを言うなり。同ずるは、善の至りなり。「同ずれば則ち善なり」。

「達」。

經20 「不簡」不行。不匿、不辯於道。有大罪而大誅之、簡。有小罪而赦之、匿也。有大罪弗誅、不行。有小罪而弗赦、不辨（於）道。

簡之爲言也、猶衡、大而罕者。匿之爲言也、猶匿、小而軫者。簡、義之方也。匿、仁之方也。剛、義之方也。柔、仁之方也。詩曰、「不競不綌、不剛不柔」。此之謂也。

簡ならざれば行ならず。匿ざざれば、道を弁えず。大罪有りて大いに之れを誅するは、簡なり。小罪有りて之れを赦すは、匿なり。大罪有るも誅せざるは、行ならず。小罪有るも赦さざるは、道を弁えず。簡の言爲るや、猶お衡のごとく、大にして罕なる者なり。匿の言爲るや、猶お隠を匿すがごとく、小にして軫き者なり。簡は、義の方なり。匿は、仁の方なり。剛は、義の方なり。柔は、仁の方なり。詩に曰く、「競からざれば綌しからず、剛ならざれば柔ならず」と。此れの謂なり。

說20 「不簡不行也」。簡則行矣。「不匿、不辯於道」。匿者、言仁行小而軫者也。小而實大、大之者也。世子曰、「知軫之爲物也、斯公然得矣」。軫者、多也。公然者、心道也。不周（於）匿者、不辨於道也。「有大罪而大誅之、簡。有小罪而赦之、匿也。有大罪而弗大誅、不行也。有小罪而弗赦、不辨於道也。簡爲言、猶衡也、大而罕者。直之也。「匿爲言也、猶匿、小而軫者」。直之也。「簡、義之方也。匿、仁之方也」。言仁義之用心之所以異也。義之盡、簡也。仁之盡、匿。大義加大者。大仁加小者。故義取簡、而仁取匿。「詩云 不競不（綌）、不剛不柔。此之謂也」。競者、強也。綌者、急也。非強之也、非急之也、非剛之也、非柔之（也）。言无所爭焉也。此之謂者、言仁義之和也。

「簡ならざれば行ならず」。簡なれば則ち行つ。「匿さざれば、道を弁えず」。匿すとは、仁の小にして軫おほき者に行わるるを言うなり。小なるも実の大なるは、之れを大とする者なり。世子曰く、「軫の物爲るを知るや、斯すなわち公然として得たり」と。軫とは、多きなり。公然とは、心の道なり。匿を周めぐらざる者は、道に弁えずるなり。「大罪有りて大いに之れを誅するは、簡なり。小罪有りて之れを赦すは、匿なり。大罪有るも大いに誅せざるは、行ならず。小罪有るも赦さざるは、道を弁えず。簡の言爲るや、猶お衡のごとく、大にして罕なる者なり」。之れを直にするなり。「匿の言爲るや、猶お慝おとを匿すがごとく、小にして軫おほき者なり」。之れを直にするなり。「簡は、義の方なり。匿は、仁の方なり」。仁義の心を用うるの異なる所以を言うなり。義の尽くせるは、簡なり。仁の尽くせるは、匿なり。大義の大に加うる者なり。大仁の小に加うる者なり。故に義は簡に取り、仁は匿に取る。「詩に云く、競からざれば綖あざしからず、剛ならざれば柔ならずと。此れの謂なり」。競とは、強きなり。綖とは、急おそしきなり。之れを強くするには非ず、之れを急おそしくするには非ず、之れを剛こにするには非ず、之れを柔なにするには非ざるなり。焉ゆに争う所无きを言うなり。此れの謂なりとは、仁義の和するを言うなり。

經21君子集大成。能進之、爲君子。不能進、各止於其(里)。大而罕者、能有取焉、小而軫者、能有取焉。索纒纒、達於君子道。謂之賢。君子知而舉之、謂之尊賢。君子從而事之、謂之尊賢。前王公之尊賢者(也、後)士之尊賢者也。

帛書「五行篇」の思想的地位(淺野)

君子は集きて大成す。能く之れに進めば、君子爲り。進むこと能わざれば、各おの其の里とどに止まる。大にして罕まれなる者も、能く焉こゝに取ること有り。小にして軫おほき者も、能く焉こゝに取ること有り。索さ纒ち纒ちは、君子の道に達す。之れを賢と謂う。君子の知りて之れを挙ぐるは、之れを賢を尊ぶと謂う。君子の従いて之れに事うるは、之れを賢を尊ぶと謂う。前に王公の賢を尊ぶ者ありて、後に士の賢を尊ぶ者あり。

說21「君子集大成」。**[集也]**者、猶造之也、猶具之也。大成也者、金聲玉振之也。唯金聲(而玉振之者)、然后己仁而以人仁、己義而以人義。大成至矣、神耳矣。人以爲弗可爲、**[大成]**由至焉耳、而不然。「能進之、爲君子。弗能進、各止於其里」。能進端、能充端、則爲君子耳矣。弗(能)進、各各止於其里。不藏欲害人、仁之理也。不受吁嗟者、義之理也。弗能進也、則各止於其里耳矣。充其不藏欲害人心、而仁覆四海。充其不受吁嗟之心、而義覆天下。仁覆四海、義覆天下、而誠由其中心行之、亦君子已。「大而罕者、能有取焉」。大而罕者、言義也。能有取焉也者、能行(之)也。「小」而軫者、能有取焉」。小而軫者、言仁也。能有取焉者也、能行之也。「索纒纒、達(於君子道。謂之賢)」。索纒纒也者、言其達於君子道也。能仁義而遂達於(君子道)、謂之賢也。「君子知而舉之、謂之尊賢」。君子知而舉之也者、猶堯之舉舜也。**[湯]**之舉伊尹也。舉之也者、誠舉之也。知而弗舉、未可謂尊賢。「君子從而事之」也(者)、猶顏子子路之事孔子也。事之者、誠事之也。知而弗事、未可謂尊賢也。「前王公之尊賢者也、後士之尊

賢者也」。直之也。

「君子は集きて大成す」。集とは、猶お之れを造めるがごとく、猶お之れを具うるがときなり。大成すとは、金声れて玉之れを振むるなり。唯だ金声れて玉之れを振むる者にして、然る後に己れ仁なれば而ち人を以て仁にし、己れ義なれば而ち人を以て義にす。大成の至りにして、神なるのみ。人の為す可からざるを為すを以て、大成由りて焉に至れるのみとするは、而ち然らず。「能く之れに進めば、君子為り。進むこと能わざれば、各おの其の里に止まる」。能く端に進み、能く端を充うれば、則ち君子為るのみ。進むこと能わざれば、各各其の里に止まる。人を害せんと欲するを藏さざるは、仁の理なり。吁嗟に受けざるは、義の理なり。進むこと能わざれば、則ち各おの其の里に止まるのみ。其の人を害せんと欲するの心を藏さざるを充うれば、而ち仁は四海を覆う。其の吁嗟に受けざるの心を充うれば、而ち義は天下を覆く。仁四海を覆い、義天下を覆く、誠に其の中心由り之れを行うは、亦た君子なるのみ。「大にして罕なる者も、能く焉に取る」と有り。大にして罕なるとは、義を言うなり。能く焉に取る」と有りとは、能く之れを行うなり。「小にして軫き者も、能く焉に取ること有り」。小にして軫きとは、仁を言うなり。能く焉に取ること有りとは、能く之れを行うなり。「索纒纒は、君子の道に達す。之れを賢と謂う」。索纒纒とは、其の君子の道に達するを言うなり。仁義を能くして遂に君子の道に達するは、之れを賢と謂うなり。「君子の知りて之れを挙ぐるは、之れを賢を尊ぶと

謂う」。君子の知りて之れを挙ぐるとは、猶お堯の舜を挙げ、湯の伊尹を挙ぐるがときなり。之れを挙ぐるとは、誠に之れを挙ぐるなり。知るも挙げざるは、未だ賢を尊ぶと謂う可からず。「君子の従いて之れに事うる」とは、猶お顔子・子路の孔子に事うるがときなり。之れに事うるとは、誠に之れに事うるなり。知るも事えざるは、未だ賢を尊ぶと謂う可からず。「前に王公の賢を尊ぶ者ありて、後に士の賢を尊ぶ者あり」。之れを直にするなり。

經22 耳目鼻口手足六者、心之役也。心曰唯、莫敢不唯。心曰諾、莫敢不諾。心曰進、莫敢不進。心曰淺、莫敢不淺。

耳目・鼻口・手足の六者は、心の役なり。心唯せよと曰わば、敢えて唯せざること莫し。心諾せよと曰わば、敢えて諾せざること莫し。心進めと曰わば、敢えて進まざること莫し。心浅くせよと曰わば、敢えて浅くせざること莫し。

說22 「耳目鼻口手足六者、心之役也」。耳目也者、悦聲色者也。鼻口者、悦臭味者也。手足者、悦佚愉者也。（心）也者、悦仁義者也。此數體者、皆有悦也。而六者爲心役、何（也）。曰、心貴也。有天下之美聲色於此、不義則不聽弗視也。有天下之美臭味於（此）、不義則弗求弗食也。居而不聞尊重者、不義則弗爲之矣。何居。曰、幾不勝希也、（小）不勝大、賤不勝貴也哉。故曰、心之役也。耳目鼻口手足六者、人賤幾、人體之小者也。心、人貴希、

人體之大者也。故曰、君也。「心曰唯、莫敢不唯」。心曰唯、「耳目」鼻口手足音聲貌色皆唯、是莫敢不唯也。諾亦然、進亦然、退亦然。心曰深、「莫」敢不深。「心曰淺、莫敢不淺」。深者、甚也。淺者、不甚也。深淺有道矣。故父呼、口(含)食則吐之、手執(業)則投之、唯而不諾、走而不趨。是莫敢不深也。兄則不如是甚甚也。是莫敢不淺也。

「耳目・鼻口・手足の六者は、心の役なり」。耳目とは、声色に悦ぶ者なり。鼻口とは、臭味に悦ぶ者なり。手足とは、佚愉に悦ぶ者なり。心とは、仁義に悦ぶ者なり。此の数体の者は、皆な悦ぶこと有るなり。而るに六者の心の役為るは、何ぞや。曰く、心貴ければなり。天下の美なる声色此に有るも、不義なれば則ち聴かぬ視ざるなり。天下の美なる臭味此に有るも、不義なれば則ち求めず食わざるなり。居りて尊長なる者を聞てざるも、不義なれば則ち之れを為さざるなり。何の居(據)ぞ。曰く、幾きは希きに勝たず、小は大に勝たず、賤は貴に勝たざるかな。故に曰く、心の役なりと。耳目・鼻口・手足の六者は、人の賤幾にして、人体の小なる者なり。心は、人の貴希にして、人体の大なる者なり。故に曰く、君なりと。「心唯せよと曰わば、敢えて唯せざること莫し」。心唯せよと曰わば、耳目・鼻口・手足の音声・貌色も皆な唯とするは、是れ敢えて唯せざること莫きなり。諾も亦た然り、進も亦た然り、退も亦た然り。心深くせよと曰わば、敢えて深くせざること莫し。「心浅くせよと曰わば、敢えて浅くせざること莫し」。深くすとは、甚だしくするなり。浅くすとは、甚だ

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

しくせざるなり。深淺に道有り。故に父呼べば、口食を含まば則ち之れを吐き、手業を執らば則ち之れを投げ、唯して諾せず、走りて趨せず。是れ敢えて深くせざること莫きなり。兄に於けるは則ち是くの如くは其れ甚だしくせざるなり。是れ敢えて浅くせざること莫きなり。

經23 「侔而」知之、謂之進之。

侔まうえて之れを知るは、之れを之れに進むと謂う。

說23 「侔而知之、謂之進之」。弗侔也、侔則知之矣。知之則進耳。侔之也者、比之也。「天監(在)下、有命既集」者也、天之監下也、集命焉耳。循草木之性、則有生焉、而无(好)惡。循禽獸之性、則有好惡焉、而无禮義焉。循人之性、則巍然(知其好)仁義也。不循其所以受命也、循之則得之矣。是侔之已。故侔萬物之性、而(知人)獨有仁義也、進耳。「文王在上、於昭于天」、此之謂也。文王源耳目之性、而知其(好)聲色也。源鼻口之性、而知其好臭味也。源手足之性、而知其好佚愉也。源(心)之性、則巍然知其好仁義也。故執之而弗失、親之而弗離。故卓然見於天、箸於天下、無他焉。侔也。故侔人體而知其莫貴於仁義也、進耳。

「侔まうえて之れを知るは、之れを之れに進むと謂う」。侔まうえざるも、侔まうつれば則ち之れを知る。之れを知れば則ち進むのみ。之れを侔まううるとは、之れを比くらぶるなり。「天監下に在り、命有りて既ことく集

（就く）とは、天の下を監るや、命に集（就）くのみ。草木の性に循わば、則ち焉に生有るも、而して好悪無し。禽獸の性に循わば、則ち焉に好悪有るも、而して焉に礼義無し。人の性に循わば、則ち巍然として其の仁義を好むを知るなり。其の命を受くる所以に循わざるも、之れに循わば則ち之れを得る。是れ之れを俸うるのみ。故に万物の性を俸えて、人の独り仁義有るを知るは、進むのみ。「文王上に在り、於天に昭わる」とは、此れの謂なり。文王は耳目の性を源ねて、其の声色を好むを知るなり。鼻口の性を源ねて、其の臭味を好むを知るなり。手足の性を源ねて、其の佚愉を好むを知るなり。心の性を源めれば、則ち巍然として其の仁義を好むを知るなり。故に之れを執りて失わず、之れに親みて離れず。故に卓然として天に見われ、天下に著かなるは、他無し。俸うればなり。故に人体に俸えて其の仁義より貴きもの莫きを知るは、進むのみ。

經24譬而知之、謂之進之。

譬えて之れを知るは、之れを之れに進むと謂う。

說24「譬而知之、謂之進之」。弗譬也、譬則知之矣。知之則進耳。譬

丘之與山也、丘之所以不如名山者、不積也。舜有仁、我亦有仁、而不如舜之仁、不積也。舜有義、而我（亦有義）、而不如舜之義、不積也。譬比之、而知吾所以不如舜、進耳。

「譬えて之れを知るは、之れを之れに進むと謂う」。譬えざるも、譬うれば則ち之れを知る。之れを知れば則ち進むのみ。丘の山に与けるに譬うれば、丘の名山に如かざる所以の者は、積まざればなり。舜に仁有りて、我れも亦た仁有るに、而して舜の仁なるに如かざるは、積まざればなり。舜に義有りて、我れも亦た義有るに、而して舜の義なるに如かざるは、積まざればなり。譬えて之れを比べ、吾が舜に如かざる所以を知るは、進むのみ。

經25喩而知之、謂之進之。

喩して之れを知るは、之れを之れに進むと謂う。

說25「喩而知之、謂之進之」。弗喩也、喩則知之（矣）。知之則進耳。喩之也者、自所小好、喩乎所大好。「窈窕（淑女）、寤寐（求之）、思色也。「求之弗得、寤寐思伏」、言其急也。「悠哉、悠哉、輾轉反側」、言其甚（急也）。[急]如此其甚也、交諸父母之側、爲諸。則有死弗爲之矣。交諸兄弟之側、亦弗爲也。交[諸]邦人之側、亦弗爲也。[畏]父兄、其殺畏人、禮也。由色喩於禮、進耳。

「喩して之れを知るは、之れを之れに進むと謂う」。喩ざるも、喩さば則ち之れを知る。之れを知れば則ち進むのみ。之れを喩すとは、小しく好む所自り、大いに好む所に喩すなり。「窈窕たる淑女は、寤寐に之れを求む」とは、色を思ふなり。「之れを求む

るも得ざれば、寤寐に思い伏す」とは、其の急なるを言うなり。「悠なるかな、悠なるかな、輾転として反側す」とは、其の甚だ急なるを言うなり。急なること此くの如く其れ甚だしきも、諸と父母の側かたわらに交わるは、諸を為すか。則ち死有るも之れを為さず。諸と兄弟の側かたわらに交わるも、亦た為さざるなり。諸と邦人の側に交わるも、亦た為さざるなり。父兄を畏り、其の殺して人を畏るは、礼なり。色由り礼に喩すは、進むのみ。

經26 「禩而知之、天」也。詩曰、「上帝臨汝、毋貳爾心」。此之謂也。

禩ありて之れを知るは、天なり。詩に曰く、「上帝汝に臨めり、爾の心を貳にする毋れ」と。此れの謂なり。

說26 「禩而知之、天也」。禩也者、齋數也。唯有天德者、然后禩而知之。「上帝臨汝、毋貳爾心」。上帝臨汝、禩禩之也。毋貳爾心、俱禩之也。

「禩ありて之れを知るは、天なり」。禩とは、数を齋うなり。唯だ天徳を有つ者にして、然る后に禩ありて之れを知る。「上帝汝に臨めり、爾の心を貳にする毋れ」。上帝汝に臨むとは、禩を之れに齋うなり。爾の心を貳にする毋れとは、俱に之れを禩とするなり。

經27 天生諸其人、天也。其人施諸人、人^レ也。其人施諸人、不得其

帛書「五行篇」の思想史的位置（淺野）

人、不爲法。

天諸を其の人に生ずるは、天なり。其の人諸を人に施すは、人なり。其の人諸を人に施すも、其の人を得ざれば、法と為さず。

說27 「天生諸其人、天也」。天生諸其人也者、如文王者也。「其人施諸人、人^レ也」者、如文王之施諸闕天散宜生也。「其人施諸人、不得其人、不爲法」。言所施之者、不得如散宜生闕天者也、則弗〔爲法〕矣。

「天諸を其の人に生ずるは、天なり」。天の諸を其の人に生ずるとは、文王の如き者なり。「其の人諸を人に施すは、人なり」とは、文王の諸を闕天・散宜生に施すが如きなり。「其の人諸を人に施すも、其の人を得ざれば、法と為さず」。之れを施す所の者、散宜生・闕天の如き者を得ざれば、則ち法と為さざるを言う。

經28 聞君子道而悅、好仁者也。聞道而〔威、好〕義者也。聞道而恭、〔好〕禮者也。聞〔道〕而樂、有德者也。

君子の道を聞きて悦ぶは、仁を好む者なり。道を聞きて威るるは、義を好む者なり。道を聞きて恭しくするは、礼を好む者なり。道を聞きて樂しむは、徳有る者なり。

說28 「聞君子道而悅者、好仁者也」。道也者、天道也。言好仁者之聞

君子道、而以之其仁也。故能悅。悅也者、形也。「聞君子道而威、好義者也」。好義(者)之聞君子道、而以之其義也」。故能威。威也者、形也。「聞道而恭、好禮者也」。言好禮者之聞君子道、而以之其禮也。故能恭。恭者、形也。「聞道而樂、有德者也」。道也者、天道也。言好德者之聞君子道、而以夫五也爲一也。故能樂。樂也者、和、和者、徳也。

「君子の道を聞きて悦ぶは、仁を好む者なり」。道とは、天道なり。仁を好む者の君子の道を聞かば、而ち以て其の仁に之くを言うなり。故に能く悦ぶ。悦ぶとは、形かたちわるるなり。「君子の道を聞きて威おそるるは、義を好む者なり」。義を好む者の君子の道を聞かば、而ち以て其の義に之くなり。故に能く威おそる。威おそるとは、形かたちわるるなり。「道を聞きて恭かしこくするは、礼を好む者なり」。礼を好む者の君子の道を聞かば、而ち以て其の礼に之くを言うなり。故に能く恭かしこくす。恭かしこくすとは、形かたちわるるなり。「道を聞きて楽しむは、徳有る者なり」。道とは、天道なり。徳を好む者の君子の道を聞かば、而ち夫の五を以て一と為すを言うなり。故に能く楽しむ。楽しむとは、和なり。和とは、徳なり。

以上が、帛書「五行篇」の全文である。なお説22の末尾には、「和則同。和也者、小體巒巒然、不困於心也。和於仁義也。仁義同者、與心若一也。□約也。同於仁(義)、仁義心也。同則善耳」との文章が接続している。しかし、内容的には説19の一節と近似しており、ここに所属するのは衍文であろうとする龐朴氏の説に従い、釈文中からは削除して置

いた。

三

本章では、「五行篇」の学派性を明らかにする作業の一環として、いくつかの視点から、「五行篇」の思想的特色を抽出してみたい。

まず第一の特色としては、仁・義・礼・智・聖を内訳とする、五行説の存在を挙げなければならない。従前知られていた各種の五行説は、木・火・土・金・水を五行の内容とするものが、ほとんどを占めていた。倫理的徳目を含む五行説も見られるものの、その基本型はやはり木・火・土・金・水の五行であって、倫理的徳目は、方角や四時・五色・五声などと同様、五行に配当される付随的要素としてしか、扱われていなかったのである。

これに対し「五行篇」では、仁・義・礼・智・聖なる五種の倫理的徳目を掲げ、これのみを明確に五行と称している。かかる五行説は、既存の文献からは全くその存在を確認できなかった、極めて特異な思想である。この五行に対する言及は、経1・経3・経18・説18・経19・説19などに散見するが、最も記述内容のまとまっている経1を、以下に掲げてみる。

仁の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。智の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。義の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。礼の内に形わるる、之れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。聖の内に形わるる、之

れを徳の行と謂い、内に形われざる、之れを行と謂う。徳の行、五つ和すれば之れを徳と謂い、四行和すれば之れを善と謂う。善とは、人道なり。徳とは、天道なり。

この経1では、五行が仁・智・義・礼・聖の順で登場するが、「礼智は仁義より生ず」（説19）「仁義は礼智の由りて生ずる所なり」（経18・説18・経19）等の箇所から判断すると、正しくは仁・義・礼・智・聖の序列であったと考えられる。これらの徳目が、目に見える外形として、身体・動作に発露するに留まり、いまだ心の内奥に顕現するには至らぬ状態を、帛書では単に「行」と称している。これに対して、これらの徳目が内なる心に発現した境地を、帛書は「徳之行」と呼んで区別し、単なる「行」よりも上位に置いている。

この「内に形わるる」か、「内に形われざる」かの区別を、より詳しく検討してみよう。「内に形わるる」状態とは、「五つ和すれば」とか、「四行和すれば」と説かれる「和」へと移行していく前段階である。その「和」とは、「和するとは、猶お五声の和するがごときこと有るなり。同ずとは、□約なり。心に与すること一の若きなり。夫の四を捨てて、四者の善心に同ずるを言うなり。同ずるは善の至りなり」（説19）と解説されるように、各徳目がそれぞれに身体的・形式的・外面的要素を一切捨象して、心の中で一つに融合・同化する状態を指す。すなわち、各徳目が心中で和合するためには、まずその前段階として、各徳目がそれぞれ内なる心を場として、発現していなければならぬのである。

このように、五種の徳目すべてが我心中に顕現し、さらに一つに同化した段階においては、「独とは、体を捨つるなり」（説7）「其の体を捨てて、其の心を独にす」（説8）「体を流す」（説13）とか、「夫の五を以て一

と為す」「夫の五を捨てて其の心を慎む」「一とは、夫の五一心を為すなり」（説7）「夫の五を以て一と為す」（説28）なども説かれるごとく、身体的・外形的側面は、すでにことごとく切り捨てられている。つまり「内に形わるる」ことは、そのまま外に現われざる事態を意味するのである。説7はこの間の事情を、「内に至る者の外に在らざるを言う」と言明している。

以上が、「徳之行」と単なる「行」との格差であるが、心中に和する点では同じでも、「五つ和し」た場合と「四行和し」た場合との間に、「五行篇」はさらに別の格差を設定せんとする。帛書は、「五つ和す」る側を、徳であり天道であると規定する一方、「四行和す」る側を、善であり人道であると規定している。「聞きて之れを知るは、聖なり。聖人は天道を知る」（経18）といった思考を参照すれば、この両者を分かち要因は、聖なる徳目が含まれるか否かにあることが判明する。すなわち「五行篇」は、仁・義・礼・智の四行が内面化して心中に和合した段階が、善であり人道であり、仁・義・礼・智・聖の五行が内面化して一心に和合した段階が、徳であり天道であって、後者は前者に優越する、との構図を描くのである。

そして、この格差を現実の人間に適用するとき、「五行皆な厥の内に形われ、時に之れを行は、之れを君子と謂う。士の君子の道に志すと有るは、之れを志士と謂う」（経3）と語られるように、それは、すでに五行すべての内面化と融合とを達成し、時宜を得てそれを外界に発する人物は君子であり、その境地に至らんと努める者は志士である、との差異となって現われるのである。

以上解説してきたように、外形に留まるか、内面化にまで至るか、あ

るいは四行の和合に留まるか、五行すべての和合にまで到達するか、といった修養段階の差をその内部に設定しつつ、仁・義・礼・智・聖を内訳とする五行説を展開する点に、帛書「五行篇」の第一の思想的特色が存在する。

第二の特色は、常に内・外の区分を立てながら論理を展開し、最終的には、外に対する内の優位を主張せんとする思考方法である。

こうした特色は、仁・義・礼・智の四行に対する性格規定に如実に現われてくるが、まず最初に、帛書が仁を如何に説明するかを見てみよう。経10は、仁に至る道程を、「緇（し）わざれば悦ばず、悦ばざれば感（かん）えず、感えずれば親しまず、親しまざれば愛さず、愛さざれば仁ならず」と提示する。これによれば、他者を懸命に恋慕する感情が、他者の存在を喜悅する感情となり、ついでそれが他者の不幸を憂患する感情を生じ、それがさらに他者への親愛の情へと発展して、ついに他者への慈しみの心情、仁へと到達するとされる。とすれば、仁に進む端緒は、他者への激しい思慕の情にこそあるわけで、説10はその連続性を、「恋とは、勉とむるなり。仁の気なり」と解説する。

これと同様の思考は、つぎに挙げる経14にも展開される。

顔色・容貌の恋恋なるは、其の中心を以て人と交わりて、悦ぶなり。中心焉これを悦びて、兄弟これに遷うつすは、感かんうるなり。感かんいて之れを信しんばすは、親しんしむなり。親しんみて之れを篤あつくするは、愛するなり。父を愛し、其の継つぎて人を愛するは、仁なり。

やはりここでも、他者を激しく恋慕し、その存在を喜悅する「中心」の感情こそが、最終的に仁へと至る端緒と規定される。したがって「五行

篇」は、仁なる徳目の根源・出発点を、「中心」、すなわち内なる心の側に措定していると言える。

ではつぎに、義なる徳目に関してはどうであろうか。経11は、義に至る過程を、「直ちならずれば泄しくさず、泄しくさざれば果はたさず、果はたさざれば簡かんならず、簡かんならずれば行ぎやうわず、行ぎやうわざれば義ぎならず」と述べる。

これによると、不純な思惑を排除した真直な感情・判断を形成したならば、それは、中途で外圧にねじ曲げられることなく、自己の感情や判断を本然のままに発露させんとする心情を形成する。ついでこの心情は、いかなる恐怖や障害にもたじろいだり屈したりせぬ、果敢な意志へと進展する。さらにこの強固な意志は、枝葉末節の二義的事象に惑わされることなく、本質のみを忠実に凝視し続けんとする、透徹した精神を形成する。そしてこの純粋な精神は、外界への断乎とした行動となって具現する。かくして、自己の信念が本来の姿のままに実行に移されるとき、そこに義が具体的行為として顕現すると言うのである。故にやはり義の場合も、義に辿り着く端緒は、真正直な感情・判断にこそあるわけで、説18はその連続性を、「直ちとは、其の中心を直にするなり。義の気なり」と明示する。

これと同様の思考は、つぎに掲げる経15にも記述されている。

中心焉これを弁わえて正しく之れを行ぎやうは、直ちなり。直ちにして之れを遂とぐるは、泄しくすなり。泄しくして強禦きやうごを畏おそれざるは、果はたすなり。小道を以て大道を害ませざるは、簡かんなり。大罪有りて大いに之れを誅とするは、行ぎやうなり。貴きを貴たび、其の等ひかりて賢けんを尊たぶは、義ぎなり。

ここにおいても、最終的に義に到達しうる端緒は、「中心」の真正直な発揮に求められている。説15は、これを以下のごとき具体例を挙げて詳

説する。

天下の美なる飲食此に有り。吁嗟して之れを予うるも、中心迷わざるなり。吁嗟するを悪みて吁嗟に受けず。正しく之れを行うは、直なり。

さあ食え、と与えられたならば、たといかなる美食であろうとも、断乎それを拒絶する。それは、他者への乱暴な態度を憎むが故である。「中心」が「迷わず」形成したその感情や判断を、そのまま実行に移すことこそが「直」である、と言うわけである。

この具体例からも明瞭なように、すでに最初の段階から、「中心」には何が義であり、何が不義であるかを弁別する能力、「焉を弁える」(経15)良知・良能が具備していることが、こうした論理の大前提となっている。かくして義も、仁と全く同様に、内なる心より発する倫理と規定されるのである。

それでは、三番目の礼の性格はどうであろうか。経12は、つぎのように説明する。

遠くせざれば敬わず、敬わざれば厳れず、厳れざれば尊ばず、尊ばざれば恭しからず、恭しからざれば礼ならず。

これによれば、最後に礼に到達する端緒は、「遠くす」る点にある。「心を遠くする」とは、礼の気なり(説12)との記述により、それが「心を遠くする」意であることが判明する。さらに経16では、「其の外心を以て人と交わるは、遠くするなり。遠くして之れを莊るは、敬うなり」と、新たに「外心」なる術語を用いて、「遠心」を説明し直している。この

「外心」について、説16は以下のような解説を加える。

外心とは、他心有るには非ざるなり。同じ之の心なり。而して外心

と謂うこと有り。而して中心と謂うこと有り。中心とは、嫻然たる者なり。外心とは、其の眉廓然たる者なり。之の心交わるに遠くする者を言うなり。

これによれば、「中心」「外心」とは称しても、二種類の心が別個に存在するのではなく、一つしかない心が、他者にうち溶けて接しようとする場合が「中心」であるのに対して、他者に謹厳な態度で交接しようとする場合が「外心」である。すなわち「外心」とは、「恭しくして博(泊)く交わるは、礼なり」(経16)とか、「博(泊)くするとは、弁つなり」(説16)とも換言されるごとく、他者との間に一定の距離を保ち、他者への馴れ馴れしさを排除せんとする、心の働き方を指す。

そして、礼がこの「外心」の所産である以上、等しく心から発する倫理でありながらも、「中心」の側に根源を持つ仁や義とは異なり、礼は、幾分外に傾斜した性格の徳目であると評せよう。ただしこれは、「五行篇」内部で比較した場合に限っての現象であって、礼をもっぱら外部から人を教化・規制する手段と見なす、荀子などの立場と対比するとき、「五行篇」の礼が、やはり基本的には、人の心に内在する倫理である点に、留意して置く必要がある。

続いて四番目の智に移るが、これは少しく厄介である。と言うのも、分類上は、仁・義・礼・智の四行として一括されるにもかかわらず、内容的には、仁・義・礼三行がいずれも倫理性を主体とする徳目であるのに反して、智だけは能力に主眼を置く徳目だからである。そこで智の具体的性質は、仁・義・礼との連続性におけるよりは、聖よりも一段劣った能力として、むしろ聖との比較の上で語られることが多く、ために智は、四行から浮き上った不安定さを露呈せざるをえない。こうした智の

落ち着きの悪さを反映してであろう、仁・義・礼三者については、前引のごとく、ほぼ同様の形式を踏む専論部分が存在するのに対して、智に限っては、そうした様式での専論は展開されることがない。

そこで以下に、聖との比較で論述される智の内容を用いて、その性格を検討してみる。

未だ嘗て君子の道を聞かざるは、之れを聡からずと謂う。未だ嘗て賢人を見ざるは、之れを明らかならずと謂う。君子の道を聞くも其の君子の道なるを知らざるは、之れを聖ならずと謂う。賢人を見るも其の有徳なるを知らざるは、之れを智ならずと謂う。見て之れを知るは、智なり。聞きて之れを知るは、聖なり。明明たるは、智なり。赫赫たるは、聖なり。（経17）

ここでは、「聞く」能力は聡であり、さらに「聞きて之れを知る」能力が聖であるのに対して、「見る」能力は明であり、さらに「見て之れを知る」能力は智であると、両者の相違が強調される。経17の「見る」とは、具体的には賢人を見る行為を指すから、この人物は賢者に違いはない、と見分ける能力が明だということになる。智の方は、さらに識別の水準を高め、その賢人がいかに有徳であるか、その徳性は何によってもたらされたのかを察知できる能力を指す。これを説17では、「之れを見て遂に其の之れを為す所以を知るは、智なり」「明明（智）とは、見る所に由りて見ざる所を知るなり」と解説する。したがって智は、可視的形象から、その背後に潜む不可視の事象を推察しうる能力を意味している。

さて、多くの賢人に出会っていないながら、「未だ嘗て賢人を見ず」（経17）と揚言するのは、その人間の心中に、そもそも賢人ではない自己への内

省・憂慮と、賢人に対する思慕・憧憬の情が欠けているからである。これを経2では、「君子は中心の憂い毋ければ則ち中心の智毋し」と述べる。この意味では、智はやはり「中心」に根源を持つとしなければならぬ。しかも、「見て之れを知る」以上、智には対象の外形を視認する段階が当然介在するが、究極的に察知すべき対象が、「所以」「見ざる所」（説17）とされることから、最後は対象の内部へと深く入り込むわけで、内↓外↓内の内、といったかなり複雑な過程を踏むこととなる。そこで智なる徳目自体は、内と外のいずれか一方に分類しがたい性質を示す。

ただし、「智ならざれば仁ならず」（経13）との経文を説13が解説するにあたり、「愛する所を知らざれば則ち何をか愛さん。仁の智に乗りて之れを行うを言う」と記す点に注目すれば、心の内より発する愛情を、側面から適切な対象に誘導し、方向づけていく働きが智なのであるから、同じく内から外に向う方向性を持ちながらも、智は仁や義よりも、幾分外側に力点のある徳目だとは言える。それは丁度、礼が心から発しながらも、発せられた後には、側面から心の発露の形態を規制するのと類似しているであろう。

このように観てくると、「五行篇」は仁・義・礼・智四行のすべてに對し、内なる心より外界へ発せられるとの同一の方向性を共有させながらも、なおその間に、内に重点のある仁・義二行と、相対的に外に傾斜する礼・智二行との差異を設定していた状況が判る。ではこの両者の関係は、どのように序列化されているであろうか。「仁義は礼智の由りて生ずる所なり」（経18・説18・経19・説19）とか、「礼智は仁義より生ず」（説18・説19）といった先後関係・親子関係よりすれば、仁・義の側に価値

的優位性が与えられていることに、疑問の余地はないであろう。

故に「五行篇」は、内と外の区分を立てて四行の性格を規定しながら、結局は内を優位に据えていると言える。この点は、前述した、「内に形わるる」徳の行と、「内に形われざる」行との優劣関係からも、すでに明確なところである。ここでは、四行のみを具体例に考察したが、後にまた種々の角度から触れるように、かかる思考類型は、「五行篇」全体に一貫する特色となっている。

「五行篇」の思想的特色の第三は、その全体を覆う強烈な唯心主義、及び神秘主義である。この両者は、唯心主義の果てに神秘主義が姿を現わすとの連続性を示すが、まず唯心主義の側から検討してみよう。

君子は中心の憂い毋ければ則ち中心の智無く、中心の智无ければ則ち中心の悦び無く、中心の悦び无ければ則ち安んぜず、安んぜざれば則ち悦び無く、悦び无ければ則ち徳無し。君子は中心の憂い无ければ則ち中心の聖無く、中心の聖无ければ則ち中心の悦び無く、中心の悦び无ければ則ち安んぜず、安んぜざれば則ち悦び無く、悦び无ければ則ち徳無し。(経2)

ここには、憂↓智↓悦↓安↓楽↓徳、憂↓聖↓悦↓安↓楽↓徳、との二系統の修養過程が示される。両者の間の差異は、二番目に位置するのが智か聖かとの一点で、要は「見て之れを知る」(経18)か、「聞きて之れを知る」(経18)かの違いである。これは手段・方法の相違であるが、残りの憂・悦・安・楽は、いずれも心の在り方・心情を表す概念である。これら「中心」の心境を段階を追って修得・実現して行くことにより、最後は徳なる至高の境地に到達しようと言うのである。とすれば、倫理

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

的修養は、ひたすら心の内部において進められ完成するわけで、「五行篇」の唯心主義的傾向を顕著に示す一例である。

こうした唯心主義的立場は、必然的に身体や外形を軽視する主張を伴うこととなる。

「鳴鳩桑に在り、其の子七つ。淑人・君子、其の宜一なり」。能く一為りて、然る後に能く君子為り。君子は其の独を慎むなり。「燕燕于飛、其の羽を差池す。之の子于に帰る。遠く野に送る。瞻望及ばず、泣涕雨の如し」。能く其の羽を差池し、然る後に能く哀しみに至る。君子は其の独を慎むなり。(経7)

作者は、『詩経』曹風・鳴鳩と邶風・燕燕の一節を援引し、その双方から、「君子慎其獨也」との結論を導きだす。同様の表現は、『礼記』の大學篇や中庸篇にも見えるが、従来これらは、独居の際にこそ放恣に陥らぬよう戒慎すべし、との意に解釈されてきた。

しかし、「其の独を慎むとは、夫の五を捨てて其の心を慎むの謂を言う。君子然る後に一なり。一とは、夫の五一心を為すなり。然る後に徳は一に之るなり」(説7)とか、「内に至る者の外に在らざるを言つなり。是れを之れ独と謂う。独とは、体を捨つるなり」(同)といった解説からも明瞭なごとく、「五行篇」での「慎獨」は、心を肉体から分離させ、内なる心への集中・專一に慎め、との意味にはかならない。つまり、自己の身体に発現する仁・義・礼・智・聖の形式性をことごとく捨象し、ただ内なる一心のみが独立する境地に至れ、と言っているのである。あたかも海に死場所を求め、哀しみに尾羽をざんばらに乱しながら、互いを冥界に見送らんと高く低く飛び続ける二羽の燕の、今生の別離に感窮まった純粋な心情のように。

仁・義・礼・智・聖の五行は、まずはその人物の言動・立ち居振る舞いといった、形式性として修得され發揮される。だが、やがてその域を脱却して、身体的・外形的側面を一切かなぐり捨て、内面化された五行が一心に溶解・凝縮する段階にまで進まねばならぬ。そこに至ってはじめて、人は天徳を獲得できるからである。

類似的な思考は、続く経8・説8にも展開される。

君子の善を為すや、与に始むること有りて、与に終うるること有り。

君子の徳を為すや、与に始むること有りも、与に終うるること無し。

(経8)

「君子の善を為すや、与に始むること有りて、与に終うるること有り」。其の体と与に始め、其の体と与に終うるを言うなり。「君子の徳を為すや、与に始むること有りも、与に終うるること無し」。与に始むること有るとは、其の体と与に始むるを言う。与に終うること無しとは、其の体を捨てて其の心を独にするを言うなり。(説8)

経8は、「爲善」と「爲徳」との差異を述べる。この善と徳は、「五つ和すれば之れを徳と謂い、四行和すれば之れを善と謂う。善とは、人道なり。徳とは、天道なり」(経1)との定義に従えば、仁・義・礼・智四行が内心で調和した段階が善に、さらに聖を加えた五行が内心で調和した段階が徳に、それぞれ該当する。そして「善を為す」場合は、身体的・形式的側面を伴って倫理的修養が開始され、最後までまた、それらを完全に払拭し切れぬ形で修養が終了する。これに反し「徳を為す」場合、つまり聖が加わる系統では、同じく身体的・形式的要素を伴って修養が開始されながらも、やがて修養が完成・終結する時点では、それらはすべて捨象され、もはや身体を伴侶とせぬ専一なる心のみが独立する。徳

(天道)と善(人道)との優劣関係はすでに明白であるから、これもやはり身体に対する心の全き優位を説く、極端な唯心主義の宣言である。以下に掲げる経22も、また別の論点から、身体に対する心の優越性を明言する。

耳目・鼻口・手足の六者は、心の役なり。心唯せよと曰わば、敢えて唯せざること莫し。心諾せよと曰わば、敢えて諾せざること莫し。心進めと曰わば、敢えて進まざること莫し。心浅くせよと曰わば、敢えて浅くせざること莫し。

ここで作者は、心こそが身体の各部分を使役する君主と規定する。これは単に、指揮命令系統の序列に着目した論理であるが、「文王は耳目の性を源ねて、其の声色を好むを知るなり。鼻口の性を源ねて、其の臭味を好むを知るなり。手足の性を源ねて、其の佚愉を好むを知るなり。心の性を源ねれば、則ち巍然として其の仁義を好むを知るなり。故に之れを執りて失わず、之れに親しみて離れず」(説23)との解説をも参照すれば、実はそうした君臣関係は、価値的により上位のもの(仁義)を認識できるのは心だけであるといった、両者の能力的格差に由来することが判明する。かかる論拠の付与により、身体に対する心の優越性は、いよいよ絶対的なものとなる。

この徹底した唯心主義は、さらに強烈な神秘主義へと移行する。つぎに挙げる説6は、その具体的様相をわれわれに開示する。

「聖の思うや軽し」。思うとは、天を思うなり。軽しとは尚るなり。

「軽ければ則ち形わる」。形わるとは、其の思う所を形わすなり。柳下子軽く翟を思わば、路人は斬らるるに如び、柳下子其の斬らるる

に如ばんとするを見るや、路人は流さるるに如る。其の思いの形わるるを言うなり。「形わるれば則ち忘れず」。忘れずとは、其の思う所を忘れざるなり。聖の心に結ぶ者なり。「忘れざれば則ち聡し」。聡しとは、聖の耳に蔵する者なり。猶お孔子の軽者の鼓するを聞きて夏の蘆を得るがときなり。

経4・経5・経6は、「智は思わざれば得ず。思うこと精らならざれば察らかならず、思うこと長からざれば得ず、思うこと軽からざれば形われず」(経4)とか、「仁ならざれば、思い精らにすること能わず、聖ならざれば、思い軽くすること能わず」(経5)、「仁の思うや精らなり」「智の思うや長し」(経6)などと、連続して思念凝集の必要性を説く。

説6は、これらの論旨を承け、一心不乱に天を思念するならば、その凝縮した念力は、時間的・空間的障壁を一挙に乗り越え、遠く離れた場所で自己の願望を実現させたり、遠方より自己の欲する対象を招き寄せたりできる、と主張する。例えば、春秋時代に魯の司法長官を務めた柳下恵は、あるとき天に対し、羽根飾りで覆った高級車(翟)、すなわち功績を挙げて栄達せんことを思念した。すると、遠く離れた獄で判決を待っていた罪人は、まさに斬刑に処せられんとした。遙かにその姿を想い浮かべた柳下恵が、憐憫の情を催すと、今度はその囚人は流罪に減刑されたと言う。また孔子の場合は、軽装の歩兵が進撃の合図に鼓噪する音声を耳に想起したとたん、鋭利な名剣として知られる夏の蘆剣が、どこからともなく彼の眼前に出現したと言う。つまり柳下恵や孔子は、天への思念を精密に内なる心に凝集させたので、その想念はあらゆる時空の制約を突破して、たちどころに外界に実現した、と述べるのである。

そもそも、人間が時間や空間に拘束されるのは、その身体性の故にほ

かならない。そこで、「其の体を捨てて其の心を独にす」(説8)るならば、もとより人は、時空がもたらす一切の制約を超越し、全く自由となりうる。かくして「五行篇」は、唯心主義と表裏一体の形で、強烈な神秘主義を鼓吹するのである。

「五行篇」の思想的特色の第四としては、天に対する積極的姿勢、すなわち天人相関思想の存在を指摘することができる。これは、前述した唯心主義や神秘主義と多く重複するため、截然とは分かちがたい面を持つが、ここでは、とりわけ天人相関が顕著に現われる部分を考察してみる。

職ありて之れを知るは、天なり。詩に曰く、「上帝汝に臨めり、爾の心を貳にする毋れ」と。此れの謂なり。(経26)

「職ありて之れを知るは、天なり」。職とは、数を齋うなり。唯だ天徳を有つ者にして、然る後に職ありて之れを知る。「上帝汝に臨めり、爾の心を貳にする毋れ」。上帝汝に臨むとは、職を之れに齋うなり。爾の心を貳にする毋れとは、俱に之れを職とするなり。(説

26)

経26は、『詩経』大雅・大明の一節を解釈する形で、「天徳を有つ者」、すなわち倫理的修養を完成させた人物に対してのみ、上帝は職を下賜して、未来を予告すると述べる。職とは、「楚人は鬼を畏れ、越人は職を信ず」(『呂氏春秋』異宝篇)とか、「大いに世の盛衰を竝せ、因りて其の職祥度制を載す」(『史記』孟子荀卿列伝)といった用例からも明らかなく、将来の禍福・吉凶を告げる天の予兆を意味する。

ただし、「職とは、数を齋うなり」との解説からして、ここでは特に

曆運の数、つまり王朝の盛衰・興亡に関する年数を指している。したがって「天徳を有つ者」は、上帝から賜与された職によって、現在の王朝の命運や、新王朝出現までの年数を、事前に予知できることになる。

「聖人は天道を知る」（糸18）とか、「徳有れば則ち国家興る」（同）と語られるのは、そのためである。また「之れを聞いて遂に其の天の道なるを知るは聖なり」（説18）「道とは導びく所なり」（同）との表現から推測すれば、この職は、上帝の予言を、「天徳を有つ者」が直接に聞き取る形でもたらされる。もとより「天徳を有つ者」には、上帝の言に微塵の疑念をも抱かず、心からその予告を信ずる態度が要求される。

さらに「五行篇」は、王朝の暦数を唯一人予知できた人物が、その上帝の言を他者に伝達する際の留意事項にも触れる。

「天諸を其の人に生ずるは、天なり」。天の諸を其の人に生ずるとは、文王の如き者なり。「其の人諸を人に施すは、人なり」とは、文王の諸を閔天・散宜生に施すが如きなり。「其の人諸を人に施すも、其の人を得ざれば、法と為さず」。之れを施す所の者、散宜生・閔天の如き者を得ざれば、則ち法と為さざるを言う。（説27）

上帝が職を告げる対象に選択するのは、文王のように天賦の才に恵まれた聖人であるが、彼が伝える予言の真実なるを察知できる人物もまた、文王の補佐役を務めた閔天・散宜生のような賢者に限定される。そして、当然彼らの下位には、予言を聞いても決してそれを「法と為さざる」、圧倒的多数の凡庸な人間の存在が想定されているから、結局この部分においては、人間全体が三等級に序列化化されていることになる。

さて、上帝の予言を直接に聞けるのは、「天徳を有つ者」唯一人なのであるが、無論その理由は、彼だけが「有天徳」なる資格を備えている

からである。とすれば「五行篇」は、天界における上帝の意志と、人間界における国家の盛衰・興亡との間、そしてまた上帝の職と、人間の倫理的修養との間に、必然的因果関係を認めているとしなければならぬ。そこでわれわれは、「五行篇」の思想的立場を、明確に天人相関思想と規定しうるのである。

「五行篇」の思想的特色の第五としては、氣・性・理など思想上重要な意味を持つ諸概念を、倫理と結合させる思考を加えることができる。

まず以下に、氣に関する資料を列挙してみる。

- (1) 「恋しとわざれば悦よろこばず」。恋とは、勉むるなり。仁の氣なり。（説10）の氣なり。（説11）
- (2) 「直ただならざれば泄しくさず」。直とは、其の中心を直にするなり。義の氣なり。（説11）
- (3) 「遠くせざれば敬やうわず」。心を遠くするとは、礼の氣なり。（中略）恭こしくして后ごに礼れいなり。礼の氣を以もつること有るなり。（説12）
- (4) 「知りて之れを行うは、義の氣なり」。君子の道とする所を知りて愾た然ぜんとして之れを行うは、義の氣なり。（中略）「安んじて之れに敬こむは、礼なり」。既に之れに安んじて止とまり、而して又た愾し愾ぜんとして之れに敬こむは、礼の氣なり。（説18）
- (5) 「知りて之れに安んずるは、仁の氣なり」。君子の道とする所を知りて愾た然ぜんとして之れに安んずるは、仁の氣なり。「安んじて之れを行うは、義の氣なり」。既に之れに安んじて、愾た然ぜんとして之れを行うは、義の氣なり。「行いて之れに敬こむは、礼なり」。既に之れを行いて、又た愾し愾ぜんとして之れに敬こむは、礼の氣なり。（説19）

気には、元来氣息の意味があり、転じて人の精神状態を指す概念としても使用される。「五行篇」の作者は、さらにこの気を、仁(1)(5)や義(2)(4)(5)、礼(3)(4)(5)などの徳目と結合し、各々の倫理を實踐する際に特徴的な心の在り方を表示する。これら「仁氣」「義氣」「禮氣」等の術語群は、ほとんど他の文献に類例がなく、「五行篇」の一つの特色を成している。それではつぎに、倫理と本性論との結合状況を検討してみよう。

草木の性に循わば、則ち焉これに生有るも、而して好悪無し。禽獸の性に循わば、則ち焉これに好悪有るも、而して焉これに礼義無し。人の性に循わば、則ち巍然きとして其の仁義を好むを知るなり。(中略)故に万物の性を倅たづえて、人の独り仁義有るを知るは、進むのみ。(中略)文王は耳目の性を源たづねて、其の声色を好むを知るなり。鼻口の性を源ねて、其の臭味を好むを知るなり。手足の性を源ねて、其の佚偷を好むを知るなり。心の性を源ぬれば、則ち巍然きとして其の仁義を好むを知るなり。(中略)故に人体に倅たづえて其の仁義より貴きもの莫きを知るは、進むのみ。(説23)

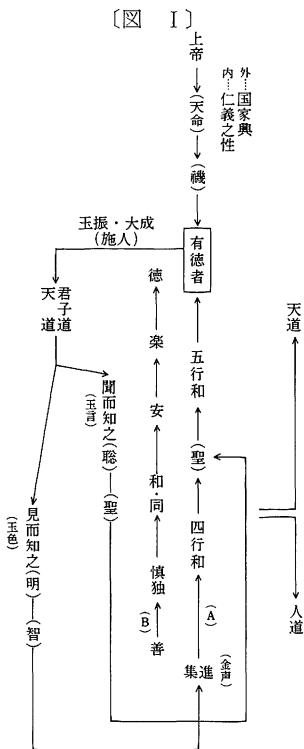
説23は、まず「草木之性」「禽獸之性」「人之性」三者を比較した上で、万物の中ではただ「人之性」のみが倫理性を内在させていると指摘し、人類を万物中至高の存在と位置づける。さらに続けて、「耳目之性」「鼻口之性」「手足之性」「心之性」四者を比較し、人体の中では、ただ「心之性」のみが倫理性を知覚できると指摘して、心を人体中至高の存在に据える。かかる論理に従えば、「仁義を好む」との倫理性は、天が人間の心にのみ授けた本性となる。とすれば「五行篇」は、直接に「性善」なる術語こそ使用せぬものの、実質的には、倫理の根拠を人の本性に求める性善説の立場を取っていると言える。

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

最後に、倫理と理概念との結合の様相を見てみると、説21には、「人を害せんと欲するを蔵たくざるは、仁の理なり。吁嗟に受けざるは、義の理なり」と、仁や義を理と結び付けて説く思考が存在する。ここでの理は、仁や義に進むために必要な、心の筋目・条理を意味する。したがってその理概念は、形而上的理法といった高度な水準にまでは、いまだ到達していないが、ともかく心が進むべき方向性を、単なる個別的現象の域に留まらず、一応理法的に説明せんとしたところに、何がしか思索の進展の跡を窺うことはできよう。

以上、気・性・理三種の術語と倫理との結合状況を考察したが、これらの術語がいずれも説に至ってはじめて姿を現わし、経の部分には全く存在しないことは、「五行篇」の内部構成を検討する上で、留意すべき点であろう。

それでは、これまでの検討結果を踏まえつつ、最後に「五行篇」全体の思想体系を、図式によって提示して置こう。



この図式のみでは、理解しがたい箇所もあるので、つぎに若干補足の説明を加えて置く。

「君子の道に志す」(経3)者は、「能く端に進む」(説21)と、まず仁・義・礼・智の四端に進む。この段階は、「集」とは、猶お之れを造むるがごとし」(説21)と説明されるように、「集大成」(経21)の「集」に、あるいは「金声(金)れて玉之れを振む」(経9・説9)の「金聲」に相当する。

「集」はまた、「猶お之れを具うるがごとし」(説21)とも解説されるように、「端に進」(同)んだのち、仁義から礼智へと順次四行を修得し、「能く端を充う」(説21)る段階へと移行する。かくして四行を具備・充実させて、「四行和す」(経1)る段階(善・人道)に辿り着いたのち、さらに聖が加わって「五行の和する」(経18)段階(徳・天道)へと上昇する。ただし、「五行篇」の論理は随所に整合性を欠く面があり、君子を指向する者が、誰しも聖の水準にまで到達しうるのか、それとも天賦の才に恵まれた特殊な人材のみが聖に進めるのかは、今一つ判然としない⁽³⁾。

以上が、五行を順次履修し、倫理を拡充して行く側の階梯(A)であるが、「五行篇」はこれと並行する形で、修得した徳目から形式的・身体的要素を捨象して、心の内部に収斂させて行く階梯(B)をも設定している。(A)の階梯を昇りつめて、五行すべてを修得する一方、同時に(B)の階梯をも昇りつめて、五行すべての内面化・融合化を達成した人物は、倫理的に完成された人間、すなわち「有徳者」(経9)「有天徳者」(説26)となるのである。

この「聖人」(経18)に対してのみ、上帝は職によって国家の盛衰・興亡(天命)を予告し、また彼だけが、人類のみが上天より「仁義を好

む」(説23)本性を賦与されている事態(天命)を自覚する。そこで「天徳を有つ者」は、「己れ仁なれば而ち人を以て仁にし、己れ義なれば而ち人を以て義とす」「人の為す可からざるを為すを以て、大成由りて焉に至れるのみとするは、而ち然らず」(説21)と要請されるように、己れ一身の小成に安住することなく、さらに自己が獲得した徳を汎く世界全体に布施し、万人を教導して仁義に目覚めさせる、偉大な使命を負う。

「徳有れば而ち国家興る」(経18)「国家興るとは、天下の仁義を興すを言うなり」(説18)と、「五行篇」は前記二種の天命を、表裏一体のものとして連動させるから、「仁四海を覆い、義天下を襲く」(説21)状況の実現は、そのまま聖人による新王朝の興起に繋がるものとして、理解されていたのであろう。この段階は、「集大成」で言えば「大成」に、「金聲玉振」で言えば「玉振」に該当する。

このとき、「賢人」(経17)「君子」(経6)が教化のために発する言辭や行為は、人びとを君子へと導く「君子道」(経17)であるとともに、前記二種の天命を伝える点で、「天道」(経18)でもある。ただし「五行篇」は、賢人・君子の発言(玉言・経6)を聞いただけで、それが「君子道」「天道」であることを察知しうる能力(聡)を備えた人材(聖)と、賢人・君子の態度・行動(玉色・経6)を目撃して、はじめてそれが「君子道」「天道」であることを諒解できる能力(明)を持つ人材(智)との間に、大きな格差を設定している。この中、後者が図式の振り出し地点より四端に進み、修養を開始すると思われていた点は確実であるが、前者もこれと同じ階梯を踏むのか、それとも人道・善の段階を跳び越して、一挙に「徳の行、五つ和す」(経1)る天道・徳の段階に進むかは、上述のごとく、判然としない面を残している。

このように「五行篇」は、すべての論理が整合的であるとは評しがた
い猥雑さを含むものの、全体としては、上掲の図式上の回路を循環す
る、一個の思想体系を形成していると考えられる。

四

「五行篇」の思想的特色を抽出し終えたところで、今度は「五行篇」
がいかなる学派の手に成る著作なのか、その学派性を思想内容の面から
考察してみる。「五行篇」と子思・孟子学派との密接な関連は、従前の
研究でもすでに指摘されてきているが、本章では、前章で抽出した「五
行篇」の思想的特色に沿った形で、『孟子』『大学』『中庸』などの共
通性を見て行き、改めてこれが子思・孟子系統の文献である点を確認し
たい。

まず最初に、仁・義・礼・智・聖を要素とする五行説について考えて
みる。この点に関して、最も直接的に「五行篇」の学派性を指示するの
は、つぎに掲げる『孟子』尽心下篇の記述である。

仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、知之於賢者、聖之於
天道也、命也。

ここで孟子は、仁・義・礼・知・聖の順に倫理的徳目を並べており、こ
れは内訳・序列ともに、「五行篇」の五行説と完全に符合する。とりわ
け、聖と天道とを対応させる特異な思考までが、美事に一致する現象
は、五行説に関する両者の密接な関係を物語って余りあるであろう。

これほど直接的な証拠ではないが、戦国期の儒家によって、「五行篇」

や『孟子』のごとき五行説が唱えられたことを傍証する資料は、他にも
存在する。

且説明邪、是淫於色也。説聰邪、是淫於聲也。説仁邪、是亂於徳
也。説義邪、是悖於理也。説禮邪、是相於技也。説樂邪、是相於淫
也。説聖邪、是相於藝也。説知邪、是相於疵也。天下將安其性命之
情、之八者、存可也、亡可也。(『莊子』在宥篇)

在宥篇の著者は、莊周後学の立場から、明・聡・仁・義・礼・樂・聖・
知八種の徳目を吹徳して歩く儒家の言動を、性命の情に背く作為として
激しく弾劾する。そして、「君子の道を聞くは、聡なり。聞きて之れを
知るは聖なり」「賢人を見るは、明なり。見て之れを知るは智なり」「楽
しめば則ち徳有り」(経18)とか、「仁義は礼智の由りて生ずる所なり」
(経19)などと、「五行篇」中にこれら八者すべてが揃っている点より判
断すれば、在宥篇の作者が非難する対象は、儒家の中でも特に「五行
篇」を奉ずる一派と、ほとんど重なり合うであろう。

同じく『莊子』の駢拇篇には、「仁義に多方にして之れを用うる者は、
五蔵に列まゝなるかな。而れども道德の正には非ざるなり」と、仁義を人間
の内部に根拠きざづける儒者の言説を、一旦は肯定しながらも、結局はそれ
を作為として否定する記述が見える。倫理の根拠を人間内部に求めんと
するのは、前述のように、やはり「五行篇」の著しい特色である。こう
した道家側の資料によっても、莊周後学が論陣を張った戦国後期に、
「五行篇」のごとき五行説を唱える儒家の一派が、盛んに活動していた
状況を確認しうるであろう。

この儒家の一派が、子思・孟子の学派であったことを裏付けるのは、
以下に示す『荀子』非十二子篇の評言である。

略法先王而不知其統。然而猶材劇志大。聞見雜博。案往舊造說、謂之五行。甚僻違而無類、幽隱而無說、閉約而無解。案飾其辭而祇敬之、曰、此眞先君子之言也。子思唱之、孟軻和之。世俗之溝瀆齷儒、嚙嚙然不知其所非也。遂受而傳之、以爲仲尼子游爲茲厚於後世。是則子思孟軻之罪也。

ここで荀子は、子思や孟子が「往旧を案じて説を造り、之れを五行と謂」った行爲を、口を極めて断罪する。従来は、『中庸』にも『孟子』にも五行説が見当たらないことから、荀子のこの非難がいったい何を指弾しているのが、不可解な謎とされてきた。しかし、新たに発見された帛書「五行篇」の内容と、前述した『孟子』尽心下篇の記述とを考え合わせるならば、孟子系統の儒家には、実際に仁・義・礼・智・聖を五行と称する学説が存在し、荀子の非難はそれを捉えてのものであったことが諒解される。

しかも荀子は、その五行説に対し、「甚だ僻違にして類無く、幽隱にして説無く、閉約にして解無し」との酷評を加えている。確かに「五行篇」の思想内容には、他に類例を見ない特異な性格があり、その強烈な唯心主義や神秘主義は、「幽隱にして説無し」との批判を招くに充分である。また図1に示したように、その思想体系は、特定の回路を循環する閉鎖性を帯びており、当然荀子の眼には、外部に解き開かれることなく密封された、閉塞的理論と映ったであろう。

以上、五行説の観点より考察してきたが、その結果は、「五行篇」が孟子学派の著作であることを、われわれに強く示唆するものとなっている。

それではつぎに、「五行篇」の第二の特色に挙げた、内・外の区分を設定しつつ、外に対する内の優位を説く点について、両者の共通性を指摘してみたい。

(1) 惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。(『孟子』告子上篇)

(2) 告子曰、食色性也。仁内也。非外也。義外也。非内也。孟子曰、何以謂仁内義外也。曰、彼長而我長之。非有長於我也。(中略) 且謂、長者義乎、長之者義乎。(同)

(3) 體有貴賤、有大小。無以小害大、無以賤害貴。養其小者爲小人、養其大者爲大人。(同)

(4) 曰、釣是人也、或從其大體、或從其小體、何也。曰、耳目之官、不思而蔽於物。物交則引之而已矣。心之官則思。思則得之、不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者、則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。(同)

(5) 孟子曰、人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親也。及其長也、無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他。達之天下也。(『孟子』尽心上篇)

(6) 老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼、天下可運於掌。(中略) 故推恩足以保四海、不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者、無他焉。善推其所爲而已矣。(『孟子』梁惠王上篇)

(7) 孟子曰、人皆有所不忍。達之於其所忍、仁也。皆有所不爲。達之於其所爲、義也。人能充無欲害人之心、而仁不可勝用也。人能充無穿

踰之心、而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實、無所往而不爲義也。〔『孟子』尽心下篇〕

(8) 公都子曰、告子曰、性無善、無不善也。或曰、性可以爲善、可以爲不善。(中略)或曰、有性善、有性不善。(中略)今日、性善。然則彼皆非與。〔『孟子』告子上篇〕

(9) 唯天下至誠、爲能盡其性。能盡其性、則能盡人之性。能盡人之性、則能盡物之性。能盡物之性、則可以贊天地之化育。〔『中庸』〕

(10) 誠者非自成己而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合外內之道也。〔『中庸』〕

まず(1)において孟子は、「仁・義・礼・智は、外より我れを鑠るたくには非ざるなり。我れ固より之れ有るなり」と、仁・義・礼・智は万人の心中に本来的に内在すると断言する。(2)も同様で、「仁は内」なる倫理であるが、「義は外」なる倫理であると主張する告子に対し、孟子は、仁も義も、ともに等しく人の内部より発する倫理である、と反駁する。

(3)では、人間の身体中に貴賤・小大の区別を設定した上、「其の小を養う者は小人と爲り、其の大を養う者は大人と爲る」と、大人・小人の差異を生ずる理由が述べられる。「耳目・鼻口・手足の六者は、人の賤幾にして、人体の小なる者なり。心は、人の貴希にして、人体の大なる者なり」(説22)とする「五行篇」の記述や、つぎの(4)を参照すれば、これは、内なる心を養う者は大人となり、外なる感覚器官に従う者は小人となる、との主張であって、やはり内の優位を説く立場である。

(5)では、人には「学ばずして能くする」良能と、「慮らずして知る」良知とが生来具備しており、その内なる倫理性を、外へ外へと推進・波及させて行く方向性が提示される。続く(6)もこれと同類の思考で、やは

り倫理の根源を人の内部に求めんとする立場である。

(7)も、仁や義の本源を、「人を害せんと欲すること無きの心」や、「穿踰すること無きの心」に認める思考で、(5)や(6)と同じく、倫理が人の内部から外界へと拡張して行く方向性を述べる。しかもこの(7)は、「五行篇」の説21と、表現・内容ともほとんど一致している。(8)は、著名な性善説を宣言する箇所、倫理が人間の内なる善性に依拠することを説く点で、やはり外に対する内の優位性を強調する立場である。そしてこの(8)も、「心の性を源ぬれば、則ち巍然として其の仁義を好むを知るなり」(説23)と記す「五行篇」と、内容的には全く同一の立場である。

(9)は、「天下の至誠」なる人物が、自己に内在する天性を十全に發揮するならば、彼の教化によって、万人・万物の本性もそれぞれに遂げられ、引いては「天地の化育を贊たすく」との偉大な効果をもたらす、との論理を展開する。これも、一切の出発点を、聖人の内部に措定する思考にほかならない。最後の(10)も、(9)と同種の主張で、まず己れの徳性を完成させる行為こそが、やがて広く外界の万物を化育する働きへと繋がることを説く。『中庸』はこれを「外内を合するの道」と称するが、もとより根本は内の側に存在する。

また前掲資料中には含めなかったが、「古えの明德を天下に明らかにせんと欲する者は、先ず其の国を治む。(中略)其の身を修めんと欲する者は、先ず其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は、先ず其の意を誠にす」と述べる『大学』も、天下を統治するための前提条件を、人間の内部へ内部へと収斂させて行く点で、やはり内を重視する思考と規定できよう。

以上解説してきたように、『孟子』や『大学』『中庸』は、内・外の区

分を立てつつ、常に外に対する内の優位性を強調しており、この点でも、「五行篇」の思想的特色と強い共通性を示している。

それではつぎに、「五行篇」の第三の特色として挙げた、唯心主義と神秘主義に関する共通性を見てみよう。

(1) 君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子慎其獨也。（『中庸』）

(2) 所謂誠其意者、毋自欺也。如惡惡臭、好好色。此之自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善、無所不至。見君子而后厭然揜其不善、而著其善。人之視己如見其肺肝、然則何益矣。此謂誠於中形於外。故君子必慎其獨也。（『大学』）

(3) 曰、君子不怨天、不尤人。曰、彼一時、此一時也。五百年必有王者興。其間必有名世者。由周而來七百有餘歲矣。以其數則過矣。以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也。如欲平治天下、當今之世、舍我其誰也。吾何爲不豫哉。（『孟子』公孫丑下篇）

(4) 天下之生久矣、一治一亂。（『孟子』滕文公下篇）

(5) 孟子曰、由堯舜至於湯、五百有餘歲。若禹臯陶則見而知之。若湯則聞而知之。由湯至於文王、五百有餘歲。若伊尹萊朱則見而知之。若文王則聞而知之。由文王至於孔子、五百有餘歲。若太公望散宜生則見而知之。若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今、百有餘歲。去聖人之世、若此其未遠也。近聖人之居、若此其甚也。然而無有乎爾。則亦無有乎爾。（『孟子』尽心下篇）

(6) 至誠之道、可以前知。國家將興、必有禎祥。國家將亡、必有妖孽。見乎蓍龜、動乎四體。禍福將至、善必先知之、不善必先知之。故至

誠如神。（『中庸』）

(7) 故君子之道、本諸身、徵諸庶民、考諸三王、而不繆。建諸天地而不悖。質諸鬼神而無疑。百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑、知天也。百世以俟聖人而不惑。知人也。（『中庸』）

(8) 欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。（『大学』）

〔鄭玄注〕 知謂知善惡吉凶之所終始也。

先頭の(1)は、「五行篇」の経7・説7と同じく、「慎獨」の主張である。従来この「慎獨」に対しては、他人の眼前では批判を恐れて言動を自制するが、独居の場合とはかく放埒に陥りがちであるから、たった一人でいるときこそ、心の持ち方に戒慎しなければならぬ、との意味に解釈されてきた。しかしながら、この「慎獨」も、やはり「五行篇」の解説に沿って理解するのが妥当であろう。君子は、他人から「睹られざる所」「聞かれざる所」、すなわち自己の内心の在り方にこそ戒慎しなければならぬ。なぜなら、「隱」であり「微」であるはずの心の内奥こそ、一見他者に露呈しやすい身体的要素よりも、実は遙かに外界に露見するからである。したがって、形式的・外面的言動によって、自己の内心の邪悪さを隠蔽・粉飾する行為は不可能であり、何よりも君子は、その身体性から独立した心の内面的在り方にこそ、戒慎しなければならぬ。以上が、『中庸』が説く「慎獨」の本来の意味であろう。故にこれは、外形を捨象して心を専一にせよ、との唯心主義を表明したものとみなす。

事情はつぎの(2)も全く同様で、中間に「小人は閒居して不善を爲し、至らざる所無し」といった表現が介在することから、やはり独居のとき

こそ挙動に戒慎せよ、との論旨と解されてきた。だが、前後の文脈を精密に読解するならば、いかに他人の前で外形のみを取り繕ってみても、その人間の内面における不誠実さは、たちまち他者に暴露するから、そうした外面的な偽善は全く無益であって、「中を誠にして外に形わず」以外に術はなく、だからこそ君子は、身体性・形式性から独立した心の純化に専念しなければならぬ、との意味であることが判明する。そこで『大学』における「慎獨」の主張も、「五行篇」や『中庸』の「慎獨」と全く同様に、強烈な唯心主義の表明となるのである。

続く(3)(4)(5)は、いずれも、ほぼ五百年周期で新王朝が興起するとの曆運の思想と、聖人はそうした上天の意図を事前に先知できるとの予兆説とを披瀝する、孟子の發言である。とりわけ(5)で孟子は、禹・皐陶・伊尹・萊朱・太公望・散宜生などを、聖人たる建国者を補佐してその言動を実際に目撃した結果、その王朝が今後五百年以上の長きに亘って命脈を保つであろうことを予知した者、すなわち「見て之れを知る」明・智の系統の人物とする一方、湯王・文王・孔子などを、自ら上帝の予告を聞いた結果、現王朝開始より五百有余年を経た今日、己れこそが新王朝を創立すべき使命を負った聖人であることを予知した者、すなわち「聞きて之れを知る」聡・聖の系統の人物に分類する。これは、「見而知之」「聞而知之」との特異な表現を含め、「五行篇」の経26・説26・経27・説27・経18・説18などに展開されていた神秘主義思想と、まさしく軌を一にする立場である。

つぎの(6)の思考も、これと極めて類似している。『中庸』は、自己の内面を至誠にまで純化した人物に限り、天が降す予兆から、あるいはまた卜占により獲た占断、靈龜の四足の動きなどから、王朝の盛衰・興亡

を必ず事前に予知できると語る。「至誠は神の如し」と記されるように、これはまさしく、唯心主義と結合した神秘主義にはかならない。『中庸』には、他にも(7)のごとく、聖人は未来の禍福・吉凶を「鬼神に質し」て、予め「天を知る」ことが可能であると説く、神秘主義的主張が多数存在している。

最後の(8)は、著名な「致知格物」を説く『大学』の一文である。南宋の朱子は、致を推極、格を至の意とした上で、「致知」とは、自己の認識をどこまでも推し極めて行き、何一つ知らざるなき境地を目指すことであり、「格物」とは、あらゆる事物の理に到達することである、と注解した。そして、事物物の理を窮めつくして、最後は究極の天理に至らんとする「致知格物」「格物窮理」は、朱子学の一大口号に祭り上げられた。だが、この朱子の解釈は、自分の都合に合わせた曲解であって、もとより原文本来の意味からはずれている。

後漢の鄭玄は、「先致其知」の句に対し、「知とは、善悪・吉凶の終始する所を知るを謂う」と注解を加えるが、これが正鵠を得ているであろう。ただし鄭玄が、「致知在格物」の句について、「格とは来なり。物は猶お事のごとし。其の善に知ること深ければ、則ち善物を来し、其の惡に知ること深ければ、則ち惡物を来す。事は人の好む所に縁りて来るを言うなり」と解釈するのは、未来予知に強いて倫理性を込めんとしたための失考である。

『中庸』には、「鬼神の徳為るや、其れ盛んなるかな。之れを視れども見えず、之れを聴けども聞こえざるに、物に体して遺す可ならず。(中略)詩に曰く、神の格るや、度る可からず。矧んや射う可けんや」とある。すなわち、鬼神そのものは形而上的存在だが、ありとあらゆる物体

に乗り移って、ひそかに人間の傍らにやって来る、と言うのである。したがって『大学』の「格物」も、鬼神が乗り移った著・亀甲・靈亀等の物体を手元に招来する行為か、さもなければ、鄭玄のように物を事と解した上で、「其の思う所を形かたちわし」（『五行篇』説6）た柳下恵のごとく、未来の事象を予め自己の脳裏に想念・招致する行為を指す、と考えるべきである。いずれにせよ『大学』の「致知在格物」とは、未来の禍福・吉凶を事前に予知せよとの意味であって、やはり「欲正其心者、先誠其意」といった唯心主義と結合した形での、神秘主義思想の表明となる。

以上の論述により、唯心主義と結合した神秘主義に関しても、「五行篇」が『孟子』や『大学』『中庸』と顕著な共通性を示す状況が、諒解されたであろう。

それではつぎに、「五行篇」の第四の特色として挙げた、天に対する積極的姿勢、天人相関思想について、両者の共通性を考察してみよう。

- (1) 孟子曰、盡其心者、知其性也。知其性則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。殫壽不貳、修身以俟之、所以立命也（『孟子』尽心上篇）
- (2) 不明乎善、不誠其身矣。是故誠者天之道也。思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也。不誠、未有能動者也。（『孟子』離婁下篇）

(3) 誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中、不思而得。從容中道聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。（『中庸』）

(4) 大哉聖人之道。洋洋乎發育萬物、峻極于天。（『中庸』）

(5) 大德者、必受命。（『中庸』）

(6) 唯天下至誠、爲能經綸天下之大經、立天下之大本、知天地之化育。

夫焉有所奇。肫肫其仁、淵淵其淵、浩浩其天。苟不固聰明聖知、達

天德者、其孰能知之。（『中庸』）

孟子は(1)において、己れに内在する心と性を充分に自覚し尽くしてこそ、「天を知り」、「天に事つかう」る行為が可能になると述べる。また、自己に訪れるいかなる禍福・吉凶をも、天の意志として甘受する姿勢こそ、天命に恭順する態度であるとも記す。われわれは、こうした孟子の発言に、唯心主義の立場に拠りつつ、天より与えられた使命を忠実に果たさんとする、天への積極的姿勢を見出すことができる。と同時に、「天の下を監るや、命に集あ（就）くのみ」「人の性に循わば、則ち巍然として其の仁義を好むを知るなり。其の命を受くる所以に循わざるも、之れに循わば則ち之れを得る」（説23）と、人間に本性として宿る倫理性が、実は上帝より降された大いなる天命であることを知覚し、「心の性を源ぬれば、則ち巍然として其の仁義を好むを知るなり。故に之れを執りて失わず、之れに親しみて離れず。故に卓然として天に見わる」（説23）と、その「心之性」を完全に發揮せんとする努力によって、上天の意志に叶わんとする姿勢、及び「爾の心を貳にする毋れとは、俱に之れを職とするなり」（説26）と、上天の降す命令に二心を抱かず、忠実に服従せんとする姿勢において、この孟子の言が「五行篇」と全く合致している点に気付くであろう。

(2)もこれと同様で、「誠とは天の道なり。誠を思うは人の道なり」とは、倫理的修養の積み重ねによって、やがて天道の高みに到達せんとする意欲にはかならない。前出の「聖の天道に於けるや、命なり」（『孟子』尽心下篇）といった記述からも、孟子が人道の究極目標を天道の体現に措定していたことは明白である。

(3)の『中庸』も、(2)とほぼ同類の思考を展開する。特に天才に恵まれ

て自ずと天道に的中して行く人物は、天道の範囲内に属する聖人であり、「善を択びて固く之れを執る」努力を要する者は、人道の範囲内に属する人物である、との区分法は、「善とは、人道なり。徳とは、天道なり」(経1)とか、「聖は天に始まり、智は人に始まる」(説13)「聖人は天道を知る」(経18)などと、聖—天道、善—人道、との区分を立てる「五行篇」の内容と一致する。

また(4)(5)(6)なども、人倫を完成させた「聖人」や「天徳に達する者」にしてはじめて、天命を受けて天地の化育に参与し、天と徳を等しくすることが可能になる、との天人相関思想である。

このように、人間による倫理的修養の最終目標を、「峻きこと天に極る」境地に求め、積極的に天に向って上昇せんと指向する天人相関思想に關しても、「聖は崇きを為し、智は広きを為す」(説13)と語る「五行篇」は、『孟子』や『中庸』と著しい共通性を示すのである。

最後に、「五行篇」の第五の特色である、倫理を気・性・理などと結合する思索について、両者を比較してみよう。

(1) 夫志氣之帥也。氣體之充也。夫志至焉氣次焉。故曰、持其志無暴其氣。既曰志至焉氣次焉。又曰持其志無暴其氣者、何也。曰、志壹則動氣。氣壹則動志也。今夫蹶者趨者、是氣也。而反動其心。(『孟子』公孫丑上篇)

公孫丑上篇

(2) 我善養吾浩然之氣。敢問、何謂浩然之氣。曰、難言也。其爲氣也、至大至剛以直、養而無害、則塞于天地之間。其爲氣也、配義與道。

無是餒也。是集義所生者。非義襲而取之也。(『孟子』公孫丑上篇)

(3) 人性之善也、猶水之就下也。(中略) 人之可使爲不善、其性亦猶是

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

也。(『孟子』告子上篇)

(4) 天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。(『中庸』)

(5) 心之所同然者何也。謂、理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理

義之悅我心、猶芻豢之悅我口。(『孟子』告子上篇)

前掲資料中、(1)や(2)には、倫理と氣とを連結する孟子の思想が述べられる。まず(1)では、氣を統率・善導すべき主体として、志が設定されており、氣が心・志の側に影響を与える方向性も認められてはいるものの、氣それ自体に内在する倫理性は概して稀薄である。ところが(2)では、「浩然之氣」なる特殊な氣の存在が説かれ、「其の氣爲るや、至大・至剛にして以て直」とか、「其の氣爲るや、義と道とに配す」と、明瞭に氣の内部に倫理性が込められている。「五行篇」が、「仁氣」「義氣」「禮氣」などと、倫理的徳目と氣とを直接的に結合するまでの具体性は備えていないものの、両者の思想的立場の近さを窺わせるであろう。

また、つぎの(3)で孟子は、「人の性の善なるや」と、人倫を人の本性に根拠づけており、(4)の『中庸』もこれと同様の立場を取っている。前にも述べたように、「能く人の性を尽くさば、則ち能く物の性を尽くす」「性の徳なり」などと、『中庸』には性に関する思考が頻出し、中庸概念を構成する上で、枢要な役割を果たしている。また『大学』にも、「謂佛人之性」と、わずかながら性に対する言及が見られる。

さらに理に移ると、(5)で孟子は、倫理が持つ普遍性を、理と義なる概念で説明する。『孟子』中には、「条理を始むる者は、智の事なり。条理を終る者は、聖の事なり」(万章下篇)と、他にも理への言及が見られる。

したがって、気・性・理三者と人倫との結合関係の視点からも、「五

行篇』は『孟子』や『大学』『中庸』と密接な親近性を示すと結論づけることができる。

これまで本章では、五種の項目ごとに、「五行篇」を『孟子』『大学』『中庸』などと比較し、両者の共通性を指摘してきた。その結果、すべての項目に互り、両者の思想的特色が極めて強い共通性・類似性を示す状況を、改めて確認できたわけである。故に、従来すでに指摘されてきたごとく、「五行篇」が子思・孟子系統の学派の手に成る著作であることは、もはや動かしたいと言えない。

五

本章では、思想内容に関するこれまでの検討結果を踏まえた上で、さらに「五行篇」の文献としての性格を考察することとしたい。

まず最初に、「五行篇」を著述したと見られる子思・孟子学派について、残された記録を検討してみよう。

(A) 孟軻驪人也。受業子思之門人。道既通、游事齊宣王、宣王不能用。

適梁、梁惠王不果所言、則見以爲迂遠而闕於事情。當是之時、秦用商君、富國彊兵。楚魏用吳起、戰勝弱敵。齊威王宣王用孫子田忌之徒、而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡、以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德。是以所如者不合。退而與萬章之徒序詩書、述仲尼之意、作孟子七篇。其後有驪子之屬。（『史記』孟荀卿列傳）

(B) 長師孔子之孫子思、治儒術之道。通五經、尤長於詩書。（中略）於是退而論集所與高第弟子公孫丑萬章之徒難疑答問。又自撰其法度之

言、著書七篇二百六十一章三萬四千六百八十五字。（中略）又有外書四篇。性善辯文說孝經爲政。其文不能宏深。不與內篇相似。似非孟子本真。後世依放而託之者也。孟子既沒之後、大道遂絀。逮至亡秦、焚滅經術、坑戮儒生、孟子徒黨盡矣。其書號爲諸子。故篇籍得不泯絕。（趙岐「孟子題辭」）

司馬遷は(A)において、孟子が子思の門人より学業を伝授されたと記し、一方(B)の趙岐は、孟子は子思の直接の門人であったと記す。この両説の中、はたしていずれの側が真実なのかは、もとより断定しがたい。ただ孔子の卒年と推定されている紀元前四七八年から、孟子の生年と推定されている前三七二年までの間には、すでに百年以上の隔たりがある点を考慮すれば、孟子が直接に孔子の孫の子思に学んだとするには、相当の無理がある。したがって、師承関係については、『史記』が伝えるごとく、孟子は子思の門人より学問を受けたとする方が妥当であろう。

また孟子の著作に関しては、『史記』は単に七篇とのみ記すが、趙岐の側はより詳細に、二百六十一章より成る内篇七篇と、それとは別に、外書四篇が存在したことを伝えている。趙岐は、「其の文は宏深なること能わず。内篇と相似ず。孟子の本真には非ざるに似たり。後世依放し之れに託せる者なり」と、内篇七篇と外書四篇との間に大きな懸隔を認めんとするが、『漢書』藝文志・諸子略・儒家では、「孟子十一篇」と書名が著録されており、元来はともに孟子の著作として一括されていたことは明らかである。後漢の趙岐以降、外書の内容に言及する者が絶えた点から判断すると、趙岐が『孟子』に注を施した際、外書四篇は彼の手によって削除され、これが契機となって亡佚したのであろう。

さて「五行篇」は、前述した『孟子』との強い共通性から、これら外

書四篇中の一篇であった可能性が高い。趙岐は外書の篇名を列挙しているが、その内部をどこで区切るかについては、異説が多い。可能性としては、「性善辯」「文説」「孝經」「爲政」とする案、「性善」「辯文」「説孝經」「爲政」とする案、「性善」「辯文説」「孝經」「爲政」とする案などが考えられる。だが、いずれにせよ、「五行篇」をこれら外書四篇のどれかに引き当てる場合には、二番目に位置する篇、すなわち「文説」ないし「辯文」、もしくは「辯文説」が、新出の「五行篇」に該当することになる。なぜなら、「五行篇」の内容は、性善や孝、及び爲政の専論ではなく、また経文を後半の説が解説する構成が、二番目の篇名と関連性を持つからである。

このように「五行篇」が『孟子』外書四篇の一つであったとすれば、それは思想的には広く子思・孟子学派に属し、しかも主に孟子後学によって伝承されてきた文献と考えることができる。さらにこの間の事情を、つぎに掲げる資料から推定してみよう。

自孔子之死也、有子張之儒、有子思之儒、有顔子之儒、有孟氏之儒、有漆雕氏之儒、有仲良氏之儒、有孫氏之儒、有樂正氏之儒。

(中略) 故孔墨之後、儒分爲八、墨離爲三。(『韓非子』顯學篇)

これは、戦国末期、儒家が八派に、墨家が三派に分裂していた状況を伝える、韓非の言である。韓非が列挙する儒家八派中、孟子学派に当ると見られるのは、四番目の「孟氏之儒」と、八番目の「樂正氏之儒」である。無論後者を選択する場合には、樂正氏を曾参の弟子の樂正子春としてではなく、孟子の弟子の樂正克と解することとなる。留意すべきは、いずれにせよ孟子学派とは別に、二番目に「子思之儒」なる子思学派が存在している点である。前掲資料(A)の記述、及び『荀子』非十二子篇

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

の記述などから、孟子が子思の学統を継承したことは确实であるが、少くも戦国末においては、孟子学派と子思学派とは、一応別の学派として並立していたと思われる。この点を考慮すれば、「五行篇」に対する子思の思想的影響の中には、孟子を介した部分があり、文献それ自体としては、子思直系の後学の側にはなく、孟子後学の側に伝承されてきた事情も、よく諒解されるであろう。

さてここで、「五行篇」と『孟子』との特殊な連続性について、再度確認を行って置きたい。両者の濃密な思想的共通性については、すでに前章で検討したところであるが、それ以外にもこの両者の間には、両者を分離して考えることを到底不可能とするような、特殊な類似性が存在している。

(1) 孔子之謂集大成。集大成也者、金聲而玉振之也。金聲也者、始條理也。玉振之也者、終條理也。始條理者、智之事也。終條理者、聖之事也。智譬則巧也。聖譬則力也。由射於百步之外也。其至爾力也。

其中非爾力也。(『孟子』万章下篇)

(2) 伊尹曰、何事非君、何使非民。治亦進、亂亦進。曰、天之生斯民也、使先知覺後知、使先覺覺後覺。予天民之先覺者也。予將以此道覺此民也。(『孟子』万章下篇)

(3) 君子所性、仁義禮智根於心。其生色也晬然。見於面、盎於背、施於四體。四體不言而喻。(『孟子』尽心上篇)

(4) 孟子曰、吾今而後知殺人親之重也。殺人之父、人亦殺其父。殺人之兄、人亦殺其兄。然則非自殺之也。一聞耳。(『孟子』尽心下篇)

(5) 賢君必恭儉禮下。(『孟子』滕文公上篇)

(6) 孟子曰、聖人百世之師也。伯夷柳下惠是也。(『孟子』尽心下篇)
 (7) 孟子曰、萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。強恕而行、求仁莫近焉。(『孟子』尽心上篇)

(8) 曰、無傷也、是乃仁術也。見牛未見羊也。君子之於禽獸也、見其生不忍見其死、聞其聲不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。(『孟子』梁惠王上篇)

(9) 凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達。苟能充之、足以保四海。苟不充之、不足以事父母。(『孟子』公孫丑上篇)

先頭の(1)は、倫理的修養の階梯である「集大成」を、楽団が音楽を演奏する際の「金聲玉振」に準らえる特異な思考並びに表現で、「五行篇」の經9・說9・經21・說21などにも、これと同様の表現が存在する。

(2)は、上天は「先知をして後知を覚め^め使め、先覚をして後覚を覚め使む」とするもので、上天の賜う職により未来を先知する者が天下全体を教導するとの、「五行篇」經26・說26・經27・說27などの思考と同類である。

(3)は、仁・義・礼・智が本性として人の心に内在し、身体的表現を伴わずとも、それが自ずと外界に発露することを説くもので、「五行篇」の「慎獨」や「捨體」の主張と、基本的発想を一にする。

(4)は、自分の親から他人の親へ、自分の兄から他人の兄へと、愛を拡張するに際し、次第に等級を減殺し合う差等愛の重要性を説くもので、「五行篇」の說14と対照すれば、両者の特殊な繋がりは余りにも明白である。

(5)は、礼なる徳目を、専ら上位の身分の者が目下の者に対するときの倫理と解する思考で、「五行篇」の說12や說16が、やはり礼の性格をそ

のように規定している。

(6)は、柳下惠を理想的人物に挙げる一例で、『孟子』はしばしば柳下惠に言及するが、「五行篇」の說6も、やはり柳下惠を理想的人物として高く評価している。

(7)は、「樂」を外部からの教化手段たる音楽、すなわち礼樂の樂の意味では使用せず、倫理的修養を樂しむとの内的心情と捉える特異な思考で、經2・經4・經13・經18・經28など、「五行篇」における樂も、すべてこれと全く同じ特徴を示している。

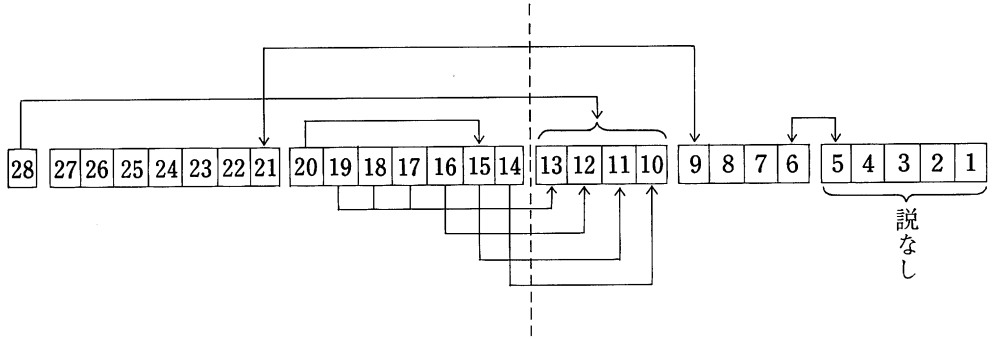
(8)は、「其の生けるを見て其の死せるを見るに忍びず、其の声を聞きて其の肉を食うに忍びざる」者こそ、君子と称するに足るとして、魏の恵王を励ます孟子の言である。これもやはり、「其の生けるを見て、其の死せるを食わざるも、祭るに親ら誅を執うは、簡なり」(說15)と語る「五行篇」との間に、特殊な繋がりを感ぜさせるであろう。

(9)は、自己が四端に進み、それをどこまでも拡充して行くならば、やがて天下全体を仁義で覆いつくせるとの主張で、「五行篇」の說21は、これとほとんど同一の思考を展開している。

以上列挙した『孟子』との特異な類似性によっても、「五行篇」が孟子学派に伝えられた文献であることは、いよいよ疑問の余地なく証明されたであろう。したがって、「五行篇」が本来は『孟子』外書四篇中の一篇、「文説」ないし「辯文」、もしくは「辯文説」であったことは、ほぼ確実と言える。

それでは続いて、「五行篇」の内部構成を考察してみよう。従来「五行篇」の構成については、大きく經と説とに二分する見方だけが行われ

〔圖 II〕



帛書「五行篇」の思想的地位(浅野)

てきた。だが仔細に内容を分析してみると、「五行篇」内部は、さらに細かく、いくつかの部分に分類することができる。以下その内容を、図によって説明することにする。

まず注目すべきは、経の10~13の部分を、経の14~19までが順次解説している点である。また経20は経15の解説と見られるから、大きく観れば、経の14~20までは、経の10~13に対する解説部分と見なしうる。そしてこの両者、つまり経の10~20を一括して抜き出すと、経9と経21とが直接に接続することになるが、経9の主題は「金聲玉振」であり、経21の主題は「集大成」であって、説21は双方の主題を結合する形で解説を加えているから、もともと経9と経21は連続していたとも考えられる。

また経の1~5までの部分にだけは、説が存在しないことから、

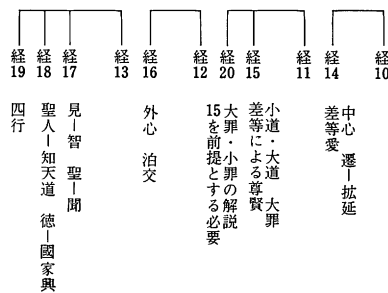
経5と経6との間には、何らかの断絶が存在するのではないかと、一応は考えることができよう。しかしながら、内容的には、経5と経6とは極めて強い連続性を示しており、経の1~5に対する説の欠落は、伝写の間に生じた混乱として処理すべきであろう。

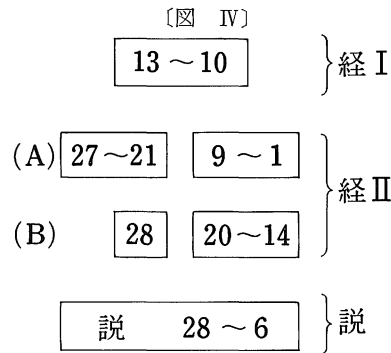
とすれば、経の1~9、経の21~27までは、一連の部分として一括することが可能となる。最後に位置する経28は、直前の経27との連続性が薄く、内容的には経10~13全体を総括する性格を示す。そこで元来は、経10~13を解説する経14~20の末尾に位置していたのではないかと思われる。

図IIIは、経10~13と、それを解説する経14~19との間に、どれだけの思想的進展が見られるかを示したものである。後者は前者には存在しない新たな要素を多数含んでおり、前者から後者に至るまでの間に、かなりの思想的進展、及び時期的隔たりが存在したことが読み取れる。そして同様の観点から、経の1~9と経14~20、経21~28とを比較すると、これら三者の間には、顕著な差異を見出すことができない。

以上の諸点を総合すると、「五行篇」全体の内部構成は、つぎの図IVのように考えることができる。(A)と(B)の間には、思想水準としての差異は格別存在しないが、前述した性格から判断すれば、(B)は(A)を教本にした経Iへの解説であろう。故に厳密には、(A)と(B)の間にも時期的差

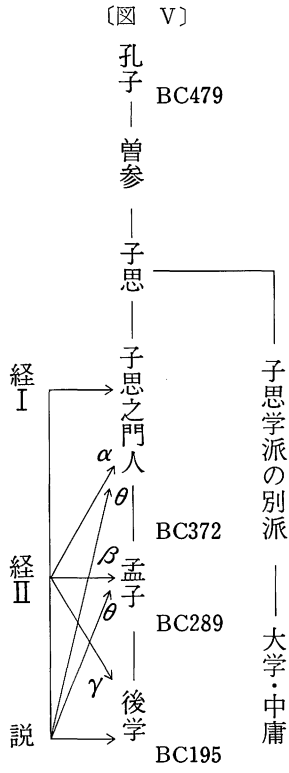
〔圖 III〕





異が存在するとしなければならぬが、思想内容としては同水準にあると考えられるので、一応経 II として一括して置いた。さらに「五行篇」には、経 6 / 28 までの経部分に対する説が存在している。これは、(B) が本来は(A)を教本にした経 I への解説であったことが忘れられて、(A)(B)をも経と見なしたために生じた現象であって、経 II の成立と説の成立との間には、相当

の时期的隔たり、もしくはテキスト伝承上の変化を見込まねばならぬであろう。このように考えてくると、「五行篇」は、細分すれば四期、少くも前後三期に互って、順次形成されたと推定できる。
これを子思・孟子学派の師承関係に当てはめてみたのが、つぎに示す図 V である。



まず経 I の処置であるが、経 I の内容は、倫理的徳目を尻取り風に並べる簡略なものであり、また『孟子』との特殊な繋がりを示す要素も、他の部分に比べて稀薄なことから、その成立時期は孟子以前に溯る可能性が大きい。どこまで溯らせるかは、なお問題を残しており、子思まで溯る可能性も否定できないが、今の段階では、一応子思の門人の位置に当てて置いた。もっとも、経 I が実際には子思の門弟の手に成るものではあっても、それが子思自身の言と称された可能性も、当然残る。もし子思一門の間に、経 I が子思の言として伝承されていたすれば、それが後に経の扱いを受けて、経 II (B) が解説として加えられた理由も領けよう。

つぎは経 II の処置であるが、可能性としては、一応図のように $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ の三通りの場合を想定することができる。これらの中、 $\beta \cdot \gamma$ の側は、経 II を孟子と同時期か、孟子の後学の作とする考え方であるが、このように想定した場合、経 II の中に、倫理と気・性・理などの概念を結合する孟子学派の特色が、一切姿を見せない点が、重大な疑念として残らざるをえない。

それでは、一方の α の場合はどうであろうか。この場合、そもそも経 I 自体が子思まで溯る可能性と、孟子に至るまで、子思学派の活動が必要である。この二点を踏まえるならば、経 I が子思自身の言と見なされたが故に、子思の門人から特別視され、彼らの手によって経 II (B) が解説として加えられたとも考えられる。またこの場合は、経 I・経 II は、ともに孟子自身が子思の門人より授けられ、己れの思想形成に際して使用した教材となるわけで、それ故に孟子の後学が、本来経 II (B) が経 I に対す

る解説であったにもかかわらず、その全体を経と見なして、一様に説を加えたとも考えることができる。

以上、経Ⅱの成立時期について、 α の方向と $\beta \cdot \gamma$ の方向とに分けて、可能性を追求してみた。もとより明確な断定は下したが、 α の場合、経Ⅱに気・性・理が全く登場せず、経Ⅱが孟子以前であること示唆する両者間の差異と、それにもかかわらず、一方では経Ⅱと『孟子』との間に強い類似性・共通性が存在している事態とを、ともに説明しうる。したがって、今の時点での筆者の私見としては、 α の側であった可能性がより高いと考えている。

最後に残るのは説の扱いであるが、可能性としては図のように、孟子の後学の作と見る方向と、子思の門人、ないしは孟子自身の作と考える方向(θ)とを想定することができる。

説に至って、はじめて気・性・理などの重要概念が登場する点や、「五行篇」全体の中で、説の部分が『孟子』の内容と最も著しい共通性を示す点を重視すれば、現段階では、前者の方向性を選択するのが無難なところではあろう。ただしこの見方にも、若干疑念を抱かざるをえない点が残る。それは、仮りに説が孟子後学の手になるものとすれば、もう少し直接的に、『孟子』に記録される孟子の発言を引用するのではないかと思われるにもかかわらず、その形跡がほとんど見当らない点である。⁽⁵⁾

さて、『孟子』と「五行篇」、とりわけ説との間には、上述のごとく、顕著にして特異な共通性が存在しているのであるが、こうした現象に対しては、以下の二通りの説明の仕方が可能である。その一つは、前記の共通性を「五行篇」が孟子の思想的影響下に著述された結果とする見方

で、前者の方向を選択する場合には、この立場を取るようになる。もう一つは、それとは逆に、孟子の思想が「五行篇」の影響下に形成されたとする見方で、後者(θ)の側を選択する際には、この立場に立つこととなる。そして孟子のような著名な思想家と、「五行篇」のような作者名不詳の文献との関係を考えるときは、思想史上に占める孟子の巨大さに引きずられて、とかく孟子から「五行篇」への影響ばかりを想定しがちである。しかしながら、従来の思想史に占めてきた孟子の比重の大きさと、「五行篇」と孟子との影響関係の方向性とは、直接には関わりがない。いかに孟子と雖も、必ずや前の時代から多くの思想的遺産を承け継ぎ、そこに自己の創見をも混じえて、己れの思想体系を構築したのに相違なく、無から有を生ずるように自己の思想を創出したわけではない。

そもそも『孟子』には、文意不明の難解な箇所が多数含まれているが、例えば上述した「見て之れを知る者」と「聞きて之れを知る者」との区別(尽心下篇)とか、「殺人之父、人亦殺其父」(尽心下篇)の「殺」や、「集大成」(万章下篇)の「集」の意味など、「五行篇」の発見によって、はじめてその真意を明らかにできたものが多い。かかる現象は、孟子の思想が「五行篇」の内容を前提に展開された可能性を、強く示唆するものであろう。

こうした理由から、今のところ筆者は、やや冒険に過ぎるかも知れぬが、説の作者は子思の門人か、あるいは若年時代の孟子であった可能性が高いと考えている。

六

本章では、「五行篇」が思想史上に占める位置、及びその意義を考察する。「五行篇」は、強烈な神秘主義・天人相関思想を、その最大の特色とするが、それが持つ意味を探るために、まず先秦儒家の天に対する姿勢を概観してみよう。以下に列举するのは、儒家の開祖、孔子の天に対する姿勢を示す資料である。

- (1) 顔淵死、子曰、噫、天喪予、天喪予。（『論語』先進篇）
 - (2) 子曰、噫、天祝予。（『春秋公羊伝』哀公十四年）
 - (3) 子曰、天生德於予、桓魋其如予何。（『論語』述而篇）
 - (4) 曰、文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也、匡人其如予何。（『論語』子罕篇）
 - (5) 子見南子。子路不説。夫子矢之曰、予所否者、天厭之、天厭之。（『論語』雍也篇）
 - (6) 久矣哉、由之行詐也。無臣而爲有臣。吾誰欺、欺天乎。（『論語』子罕篇）
 - (7) 獲罪於天、無所禱也。（『論語』八佾篇）
 - (8) 五十而知天命。（『論語』為政篇）
- 孔安國曰、知天命之終始也。
- 皇侃曰、天命謂窮通之分也。
- (9) 孔子曰、不知命、無以爲君子也。（『論語』堯曰篇）
 - (10) 孔子曰、君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。（『論語』季氏篇）

何晏曰、順吉逆凶、天之命也。

- (11) 子曰、道之將行也與、命也。道之將廢也與、命也。（『論語』憲問篇）
 - (12) 曰、亡之。命矣夫、斯人也而有斯疾也。（『論語』雍也篇）
 - (13) 子曰、鳳鳥不至、河不出圖。吾已矣夫。（『論語』子罕篇）
 - (14) 子曰、丘之禱久矣。（『論語』述而篇）
 - (15) 子夏曰、商聞之矣。死生有命、富貴在天。（『論語』顔淵篇）
 - (16) 季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。曰敢問死。曰未知生、焉知死。（『論語』先進篇）
 - (17) 子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。（『論語』雍也篇）
 - (18) 子不語怪力亂神。（『論語』述而篇）
 - (19) 夫子之言性與天道、不可得而聞也已矣。（『論語』公冶長篇）
- これらの中、(1)～(15)までは、上天や天命への信頼や信仰、ないしは随順や服従の姿勢を表明する、孔子及び子夏の発言である。一方、(16)～(19)までは、鬼神や天道・天性に対する、孔子の懐疑的・消極的姿勢を伝える記録である。
- 従来、孔子の天に対する姿勢をいかに判定すべきかについては、意見が大きく分かれてきたが、こうした分裂現象は、前記二系統の資料の中、どちら側をより重視したかに起因している。だが、一見相反する二つの方向を提示する資料が、ともに存在すること自体は、動かしがたい事実として認めるべきであろう。前者の系列中には、人間界における王朝の盛衰・興亡は上天の意志・命令によって決定され(4)(11)、上帝は予兆によってその時期を地上に予告する(3)のであり、君子はその天命を察知し自覚しなければならぬ(1)(2)(3)(4)(8)(9)(10)といった、曆運・予兆説や神秘主義・天人相関へと繋がる要素や、個人の運命は上天が降す命令によっ

て決定されるとの宿命論(15)へと接続する要素、あるいは人事の善悪に對し、上天が賞罰を以て介入する(5)(7)との天譴説へと発展する要素などが、豊富に見出される。後世これらの要素を徹底的に推進し、強烈な神秘主義・天人相関思想を説きながら、これこそ孔子の路線を忠実に継承したものだと言張する儒者が現われたとしても、あながちそれを詐称とばかりは責められぬのである。

また後者の系列中には、自ら鬼道を能くして神秘的効果を招来せんと願う巫祝的行為を嫌悪(16)(17)(18)したり、瞽官や史官のように天道による未來予知をしたり、天性を説いて人為を制約したりする行為への警戒心(19)が含まれている。後世こうした傾向を徹底させ、神秘主義や天人相関思想、及び宿命論などを排撃しつつ、これぞ孔子の路線を正統に継承したものであると主張する儒者が現われたとしても、これまたそれを詐欺とばかりは否定できないのである。

このように、孔子の思想の中に、つき詰めれば矛盾しかねない二つの方向性が並存していたこと自体は、間違いないところである。ただし全体的に観ると、孔子がその内面において、上天や天命に対する深い信仰の念を保持していたことは明白であるとしても、それは概ね窮地に陥った際に吐露された個人的発言であって、天命や天道に関する自説を、孔子がとりたてて他者に披瀝せんとした形跡は存在しない。すなわち、孔子の天に対する恭順な姿勢も、多く彼個人の内面的信仰に留まるものであって、天命や天道・天性の具体的内容について、積極的に思索・探求し、それを自己の学説として理論化するまでのものではなかった、と評することができよう。(8)

それではつぎに、孔子の直接の門人たる曾参の場合を、『孝経』の内容によって見てみよう。もっとも『孝経』は、「曾参は南武城の人なり。字は子輿。孔子より少きこと四十六歳。孔子以為らく能く孝道に通ず。故に之れに業を授く。孝経を作る」(『史記』仲尼弟子列伝)などと、曾参自身の著作と伝承されているが、実際には曾参の思想に基づきつつ、彼の門人たちの手で著述されたと思われる。したがって『孝経』の内容は、広く曾参学派、『韓非子』顯学篇の分類で言えば、楽正子春と解した場合の「樂正氏之儒」の思想として扱うべきであろう。こうした前提の下に、関係資料を以下に挙げてみる。

(A)子曰、夫孝天之經也。地之誼也。民之行也。天地之經、而民是則之。則天之明、因地之利、以訓天下。(『孝経』三才章)

(B)生則親安之、祭則鬼享之。是以天下和平、災害不生、禍亂不作。故明王之以孝治天下也、如此。(『孝経』孝治章)

(C)子曰、天地之性、人為貴。人之行、莫大於孝。孝莫大於嚴父。嚴父莫大於配天。則周公其人也。昔者、周公郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝。(『孝経』聖治章)

最初の(A)では、孝なる倫理的徳目を、「天之經」「地之誼」とか「天地之經」と称し、人倫を天地の理法へと昇格させんとする思考が述べられる。(B)では、孝の実践は鬼神も享受するところであるとか、王者が孝を統治方針とするならば、「災害は生ぜず、禍亂も作らず」との福を招致できるといった、強烈な天人相関・災異思想が強調される。また(C)では、「天地の性は、人を貴しと為す」との孔子の言を援引し、天地が万物に対する人間の優位性を決定づけたとして、人倫の根柢を天地に求めた上、父に対する孝を上帝に対する祭祀に比擬して、天に向わんとする

積極的姿勢を表明している。

『呂氏春秋』先識覽・察微篇には、「孝經曰」として、『孝經』諸侯章の一節が引用されており、同じく孝行覽・孝行篇にも、『孝經』天子章とほぼ同文が引用されている。故に曾参学派は、『呂氏春秋』が編集された戦国末以前に、上述のような天人相関・災異思想を含む理論を、すでに形成し終えていたと考えることができる。

つぎに子思・孟子学派であるが、この系統はすでに詳述したように、唯心主義の延長線上に神秘主義・天人相関思想を置き、天(上帝・天道)に対し、積極的な接近の姿勢を見せていた。そもそも子思学派は曾参より出ており、曾参学派が子思・孟子学派と同様に、天に接近せんとする姿勢を見せるのも、かかる学統の反映と思われる。『孟子』外書四篇中に、「孝經」ないし「説孝經」なる一篇が含まれることも、やはり両者の親近性を示す証左となろう。

そこで以下に、曾参・子思・孟子三学派の著作を一括して、天に対する彼らの思想的特色を、項目ごとにとまとめてみる。

(I) 天による万物への賦命と本性の強調、及び積極的使命感。——『孟子』「五行篇」「中庸」「孝經」「大学」

(II) 氣を媒介とする内外感応説。——『孟子』「五行篇」

(III) 天の理法(天道)や予兆・災異思想。——『孟子』「五行篇」「中庸」「孝經」

(IV) 心の凝集による超越的予知能力の獲得。

(慎独)——『大学』「中庸」「五行篇」

(鬼神)——『中庸』

(誠)——『孟子』「大学」「中庸」
(致知格物)——『大学』

このように、複雑に入り組んだ形態ではあっても、これら三学派は、人倫と天命・天道・天性・鬼神などを結合して、天人相関思想を形成する基本的方向性において、大きな共通性を保持している。そしてそれは、決して性と天道を説かず、鬼神を敬して遠ざけんとした孔子の立場と比較すると、大幅に天に接近せんとする立場へと、明らかに変化しているのである。

それでは続いて、荀子の天に対する姿勢を見てみよう。

明於天人之分、則可謂至人矣。(中略)所志於天者、已其見象之可以期者矣。(中略)君子敬其在己者、而不慕其在天者。(中略)大天而思之、孰與物畜制之。從天而頌之、孰與制天命而用之。(中略)錯人而思天、則失萬物之情。(荀子)天論篇

ここに掲げたのは、著名な「天人之分」を説く一節で、こうした発言から、荀子の天に対する立場はすでに明瞭である。すなわち、天と人とはそれぞれに活動領域を異にしており、人為と天界の事象との間には何らの神秘的因果関係も存在せぬとして、天人相関思想を完全に否定し去る立場である。もとより荀子が、人は人為的努力に専念すべしと主張する背後には、人類さえ努力を怠らなければ、基本的に天は人間社会が存立できるような仕組みになっているとの、天に対する信頼、天に対する樂觀主義的態度が存在している。しかしながらそれは、曾参・子思・孟子などの学派が説く天人相関思想とは、根本的に異なっている。「思うとは、天を思うなり」(『五行篇』説6)との断言と、「人を錯きて天を思わ

ば、則ち万物の情を失う」(『荀子』天論篇)との主張を対比するならば、両者の天に対する基本姿勢の相違は、もはや明白であろう。

以上、先秦儒家の天に対する姿勢を概観してきた。その結果、人倫の保護者としての天に対する信頼と、神秘主義に深入りすることへの警戒の念とを同居させる孔子から出発して、前者の方向を推進した曾参・子思・孟子系統の儒家と、後者の方向を徹底させた荀子の系統とが、併存・対立していた状況が判明したわけである。従来、先秦の儒家については、その天に対する消極的側面を重視して、その全体を、天人相関・神秘主義を排する儒家的合理主義と規定せんとする見解が有力であった。

それは、孔子が持つ二面性の中の片側をより高く評価したこと、『大学』や『中庸』が記す天人相関思想や神秘主義思想の存在を軽視したこと、また帛書の発見によって明るみに出た子思・孟子学派の天人相関的傾向が、いまだ知られなかったこと、さらに荀子のあまりにも尖鋭な「天人之分」の主張に引きずられたことなどが、総合された結果成立した見解である。こうした思索方法を取るときは、天に対する消極的姿勢を守らんとする孔子と、とりたてて天人相関を説いた痕跡の薄い孟子、そして鮮明に「天人之分」を主張する荀子の三者だけが、先秦の儒学史を構成する要素とならざるをえないのは、当然の帰結である。

しかし、ここで注意しなければならないのは、孔子・孟子・荀子といった傑出した思想家のみを並べる形で、先秦の儒家の全体像を描くことの危険性である。先秦の儒学は、もとより有名・無名と混せた、無数の儒生の活動によって支えられていたのであり、彼ら底辺の儒者の生態なり思想なりも、充分視野に収めた上で、先秦儒家の全体像を再考する必

要がある。そこで以下に、そうした底辺の儒者の活動を伝える資料を、紹介してみよう。

(1) 子謂子夏曰、女爲君子儒、無爲小人儒。(『論語』雍也篇)

(2) 有強執有命以說議曰、壽夭貧富安危治亂、固有天命。不可損益。窮

達賞罰幸否、有極。人之知力不能爲焉。(中略) 儒者以爲道教。(中

略) 君子笑之。怒曰、散人焉知良儒。夫夏乞麥禾、五穀既収、大喪

是隨、子姓皆從、得厭飲食。畢治數喪、足以至矣。因人家以爲

翠、恃人之野以爲尊、富人有喪、乃大說喜曰、此衣食之端也。(『墨

子』非儒下篇)

(3) 其親死列尸弗斂。登屋窺井、挑鼠穴、探滌器、而求其人。(『墨子』非儒下篇)

(4) 宋陽里華子、中年病忘。朝取而夕忘、夕與而朝忘。在塗則忘行、在

室則忘坐。今不識先、後不識今。闔室毒之、謁史而卜之、弗占、謁

巫而禱之、弗禁。謁醫而攻之、弗已。魯有儒生。自媒能治之。華子

之妻子、以居產之半請其方。儒生曰、此固非卦兆之所占、非祈請之

所禱、非藥石之所攻。吾試化其心、變其慮。庶幾其瘳乎。於是試露

之而求衣、饑之而求食、幽之而求明。儒生欣然、告其子曰、疾可已

也。然吾之方密傳世、不以告人。試屏左右、獨與居室七日。從之、

莫知其所施爲也。而積年之疾、一朝都除。(『列子』周穆王篇)

(5) 秦人逢氏有子。少而惠、及壯而有迷罔之疾。聞歌以爲哭、視白以爲

黑、饗香以爲朽、嘗甘以爲苦、行非以爲是。意之所之、天地四方、

水火寒暑、無不倒錯者焉。楊氏告其父曰、魯之君子多術藝。將能已

乎。汝奚不訪焉。其父之魯。(『列子』周穆王篇)

齊其顔色、嗛然而終日不言。是子夏氏之賤儒也。儉儒憚事、無廉恥而奢飲食、必曰君子固不用力。是子游氏之賤儒也。〔荀子〕非十二子篇〕

(7) 故易曰、括囊無咎無譽。腐儒之謂也。〔荀子〕非相篇〕

まず(1)で孔子は、「君子の儒」に対する「小人の儒」の存在に言及している。これのみでは、「小人の儒」の実態は不明であるが、少くもすでに春秋末から、孔子の眼には「小人」としか映らぬような儒者が存在していたことだけは、確認できる。

(2)は、儒者の生態を詳しく描写した墨家の記録である。これによれば儒者は、個人の禍福・吉凶は天命によってすでに決定されているといった、『論語』顔淵篇が記す子夏の発言や、『孟子』尽心上篇が伝える孟子の発言と似通った天命論・宿命論を吹聴して、人為的努力の無益さを説きまわったと言う。そして彼らが説く宿命論の中には、『孟子』滕文公下篇や『五行篇』『中庸』などと同じく、国家の治乱もやはり天命によって決定されているとの主張も含まれている。その結果として彼らは、食糧の乏しい夏の間は、穀物をねだり歩く乞食同然の生活を送り、秋の収穫後に富豪の家で盛大な喪儀があると、喪儀屋として僱われた本人のみならず、一族・郎党までがぞろぞろと押しかけて、こぞって寄食する有様だったと言う。

つぎの(3)でも墨家は、親の死に際し、儒者はいつまでも親の遺骸を埋葬しようと思わず、屋根に登って四方を見渡したり、井戸の底を窺ったり、鼠穴をのぞき込んだり、便器の中を探ったりして、死者の姿を熱心に追い求めるふりをし、容易に親の死を信じられぬ孝子の風を装うと、そのわざとらしい偽善ぶりと、巫祝まがいの愚劣さとを批判する。

さらに(4)や(5)では、秘伝の方術を操っては病人を治療せんとする魯の儒生の、巫祝顔負けの怪しげな生態が語られる。興味深いのは、健忘症や精神倒錯など、いずれの場合も儒者が心の病いを扱っている点である。通常心の内部を探究する領域は、道家思想の専有するところであつたかのごとく説かれるが、必ずしもそうではない。前述したように、子思・孟子学派は極端な唯心主義の立場を取っており、それだけに心の内部への思索・探究は、彼らにとっても重要な主題だったからである。「其の心を化し、其の慮を変えん」とする儒生の秘術も、こうした唯心主義と決して無縁ではなからう。

また(6)で荀子は、子張・子夏・子游の三学派の奇妙な生態を指摘した上、彼らに「賤儒」との罵言を浴びせている。荀子の叙述によれば、子張氏の学派では、平べったい風変りな冠を被り、言辞を殊更に深遠・微妙にし、禹の歩き方や舜の走り方と称する動作を実践していたと言う。禹歩法は、後世の道教でも重要な秘術とされたが、やはり子張氏学派の生態からも、その神秘主義的傾向が読み取れよう。そして荀子は、最後の(7)においても、儒家のある部分を「腐儒」とまで罵倒している。

これらの資料からは、春秋末から戦国末にかけて、無数に存在した底辺の儒者の生態が、おぼろげながらも浮び上ってくる。彼らの中には、天命論・宿命論を信奉しては無為徒食に明け暮れるとともに、喪儀屋としての商売柄、死者の靈魂を呼び返すような呪術を施して、しだいに神秘主義的色彩を強めて行き、ついにはもっぱら方術を技芸とするに至った者たちが、当然存在したのである。不老不死の仙薬を持ち帰るとの言に欺かれた始皇帝は、激怒のあまり無関係の方士たちまで連座させて処刑するが、この事件が「坑儒」と表現されたごとく、秦・漢期には、方

士と儒生とはあたかも同種類の人間であるかのように扱われる。こうした現象も、当時の儒者の中に、実際に方士との区別が判然としない連中が、多数含まれていたからにはからならない。趙岐は「孟子題辭」において、「亡秦に至るに速び、経術を焚滅し、儒生を坑戮し、孟子の徒党は尽きたり」と、秦の焚書坑儒によって、孟子の後学が全滅したと記す。もし、そうした事実が多少なりともあったとすれば、本来孟子学派が宿す神秘主義の故に、門弟中に実態が方士と重複する者が多く含まれていて、彼らが事件に連座した可能性をも、想定することができよう。

数の上では圧倒的多数を占める、これら無名の儒者の存在をも視野に収めるならば、先秦における儒家全体の立場を、天人相関や神秘主義を排除せんとする儒家的合理主義であったとは、一概に規定できないのである。勿論、曾参や子思・孟子系統の儒家が、これら底辺の儒者と全く同質であったと言うのではない。しかし、荀子が子思・孟子学派が唱えた五行説を非難するにあたり、「子思之れを唱え、孟軻之れに和す。世俗の溝猶たる習儒は、嚙嚙然として其の非とす所きを知らず。遂に受けて之れを云う」(『荀子』非十二子篇)と述べることから、子思・孟子の学説を継承した後学中に、俗儒が相当の比率を占めていた状況が窮える。

したがってこれらの学派は、そもそも孔子以来儒学の一側面であり、かつまた社会の底辺に生きる俗儒をその主要な担い手としてきた、神秘主義や天人相関思想をも、その内部に包摂しつつ、それぞれの学説の理論的進展を図った系統と見なすことができる。だからこそこれらの学派は、そうした側面を切り捨てて理論的發展を遂げた荀子とは異なり、天に対する積極的な接近を試行したのである。

そこで『孟子』『五行篇』『大学』『中庸』『孝経』等の著作は、しきり

帛書「五行篇」の思想的地位(浅野)

に天への接近を試みた系統の儒学が、戦国末までに到達しえた理論水準を、われわれの前に提示する。そしてその理論水準は、彼らの熱意にもかかわらず、天そのものに対する思索の貧弱さから、概して『詩経』や『書経』に見える皇天上帝の域を、そう大きく超えるものとはなっていない。すなわち彼らの理論水準は、天内部の明確な構造化、及び理化が極めて未熟であるとの、大きな限界性を免れていないのである。この点は、同時代に流行した占星術や観天望気術を含む陰陽家の理論、あるいは『老子』や『莊子』における道や天に対する思索、黄老道の天人相関・災異思想の体系などと比較すれば、一目瞭然であろう。

さて、儒家の一部がこうした思想的営為を続ける間にも、天人相関・神秘主義思想は、戦国後期に至って飛躍的な進展を見せる。かかる動きを代表する存在は、齊の鄒衍である。

(1) 其後有騶子之屬。齊有三騶子。其前騶忌。以鼓琴干威王、因及國政、封爲成侯而受相印。先孟子。其次騶衍。後孟子。騶衍睹有國者益淫侈、不能尙德若大雅整之於身施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息、而作怪迂之變終始大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經。必先驗小物、推而大之、至於無垠。先序今以上至黃帝、學者所共術、大並世盛衰、因載其祿祥度制、推而遠之、至天地未生、窈冥不可考而原也。先列中國名山大川通谷、禽獸水土所殖、物類所珍、因而推之、及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來、五德轉移、治各有宜、而符應若茲。以爲、儒者所謂中國者、於天下乃八十一分、居其一分耳。中國名曰、赤縣神州。赤縣神州內、自有九州。禹之序九州是也。不得爲州數。中國外、如赤縣神州者九。乃所謂九州也。於是有裨海環之、

人民禽獸莫能相通者。如一區中者、乃爲一州。如此者九。乃有大瀛海環其外。天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸、必止乎仁義節儉君臣上下六親之施。始也濫耳。〔『史記』孟子荀卿列伝〕

(2) 大夫曰、鄒子疾晚世之儒墨、不知天地之弘昭曠之道、將一曲而欲道九折、守一隅而欲知萬方、猶無準平而欲知高下、無規矩而欲知方圓也。於是推大聖終始之運、以喻王公。列志中國名山通谷、以至海外。所謂中國者、天下八十一分之一。名曰、赤縣神州。而分爲九州。絕陸不通、乃爲一州。有大瀛海、圍其外。此所謂八極而天下際焉。禹貢亦著山川高下原隰、而不知大道之遙。故秦欲達九州而方瀛海、牧胡而朝萬國。諸生守畦畝之慮、閭巷之固、未知天下之義也。文學曰、堯使禹爲司空、平水土、隨山刊木、定高下而序九州。鄒衍非聖人、作怪誕、惑六國之君、以納其說。此春秋所謂匹夫熒惑諸侯者也。孔子曰、未能事人、焉能事鬼神。近者不達、焉能知瀛海。故無補於用者。君子不爲。無益於治者、君子不由。三王信經道、而德光於四海。戰國信嘉言、破亡而泥山。昔秦始皇已吞天下、欲并萬國、亡其三十六郡。欲達瀛海、而失其州縣。知大義如斯、不如守小計也。〔『塩鉄論』論鄒篇〕

(3) 鄒子以儒術干世主、不用。即以變化終始之論、卒以顯名。〔中略〕鄒子之作、變化之術、亦歸於仁義。〔『塩鉄論』論儒篇〕

先頭の(1)は、鄒衍の思想を概述する司馬遷の言である。これによって鄒衍の学説が、天界での五徳の推移に対応して、地上で王朝が交替するとの五徳終始説と、世界は中国の八十一倍の広大さを持つとする大九州説とを、二つの柱としていたことが判る。

(2)は、鄒衍が、天地の広大さに目を向けず、狹隘な人間社会にのみ拘

泥する「晩世の儒墨」を批判する立場から、五徳終始説と大地理説とを創造したと指摘したのち、この大地理説の雄大さに刺激されて、秦の始皇帝が四方に大遠征を試みたとの伝承を記録する。

注目すべきは(3)の記述で、これによれば、陰陽五行説を大成したときれる鄒衍も、実はもともと儒者であったと、彼の思想的前歴が語られている。鄒衍の思想活動の動機が、当時の為政者の行状が『詩経』大雅のごとくでない点に憤激したところがあり、また彼の思想の帰結するところが、「仁義・節儉・君臣・上下・六親の施」にあったとする(1)の記述も、やはり鄒衍が元来は儒者であったとの(3)の記述を裏付けている。しかも鄒衍が属していたのは、孟子と鄒衍とを連続した系譜のごとく叙述する(1)の体裁からして、子思・孟子学派であったと推定される。

したがって鄒衍は、当初子思・孟子系統の儒学を修めたが、どこの君主からも相手にされず、やがて天に対する思索の貧弱な儒家の狹隘さを見限って、陰陽説・五行説・時令説・曆運などを総合した独自の思想体系を創作したと考えられる。かくして「談天衍」〔『史記』孟子荀卿列伝〕と称された鄒衍は、各国の君主の破格の厚遇を受け、一躍時代の寵児となったのである¹⁰⁾。

ただし彼の成功も、鄒衍が本来属していた子思・孟子学派が、すでに天への接近を試行していたことが、重要な土台となっている。鄒衍の提唱した五徳終始は、水・火・木・金・土五種の気の循環・転移を指すが、それが徳と表示され、しかも礼法・服色の改制と連結されている点に、倫理的徳目を五行と称した上、それを天道と結び付ける「五行篇」との関連を窺うことができる。また鄒衍の五徳の実体が五種の気である点も、人倫と氣とを結合していた『孟子』や「五行篇」との関係を示唆

する。さらに鄒衍の用いた思考方法が、「其の職祥・度制を載して、推して之れを遠くす」「之れを推して、海外の、人の睹る能わざる所に及ぶ」「之れを身に整えて、施して黎庶に及ぼす」「先ず小物を験して、推して之れを大にす」(1)と、内から外へ外へと推進・拡大する方向性を持つこと、上帝が降す職祥・瑞兆による予言的性格を備えること、天意による王朝交替を説く曆運の思想を含むこと、思想の究極目標を仁義に措くことなど、彼の思想は多くの点で、前述した子思・孟子系統の思想と強い類似性を示す。

新学説を創出したのち、一転して儒家を批判する側に回ったとは言え、天人相関・神秘主義を基調とする子思・孟子系統の儒学から、鄒衍は多くの思想的遺産を譲り受けたと見ることが出来る。もし鄒衍が荀子系統の儒学を学んだとすれば、彼が前記のような巨大な天人相関の思想体系を樹立することは、到底不可能であつたらう。この点は、「近き者すら連せず。焉んぞ能く瀛海を知らんや。故に用に補無き者は、君子は為さず。治に益無き者は、君子は由らず」「大義を知ること斯くの如ければ、小計を守るに如かず」(2)と、荀子の「天人之分」の立場に拠りつつ、鄒衍を非難する、文学の言辞からも明白である。

さて鄒衍と同じく、戦国後期に巨大な天人相関の思想的潮流を形成したのは、やはり東方の斉で興った黄老道一派である。これまでその実態は永らく不明であったが、馬王堆漢墓より出土した黄帝書の内容によって、それが濃密な天人相関の体系を備えていた事実が判明した。以下にその一例を示してみよう。

天に順う者は昌え、天に逆う者は亡ぶ。天道に逆うこと毋ければ、

帛書「五行篇」の思想史的位置(浅野)

則ち守る所を失わず。(中略)刑徳の皇皇たるは、日月相い望みて、以て其の当を明らかにす。望むも其の当を失わば、環りて其の殃いを視る。(中略)其の明なる者は、以て法と為り、而して微なる者は、道を是れ行う。明明も微に至り、時反りて以て機と為る。天道環周せば、人反りて之れが客と為る。静作時を得れば、天地之れに与す。争うに衰せず、時静なるも静まらざれば、国家定まらず。作す可きに作さざれば、天稽環周し、人反りて之れが客と為る。静作時を得れば、天地之れに与す。静作時を失わば、天地之れを奪う。(「十六経」姓争篇)

ここには、天体の運行によって表示される天道の周期運動に、時機を失せず対応すべきこと、天道の理法の指示に従って刑と徳、静と作とを適切に使い分けるべきこと、もし天道の指示に背反した場合には、天は敵兵を国内に侵攻させるなどの災殃を降して、その国家を滅亡させることなど、上天の意志と人事との間に、理法化された天道を介在させる形での、強烈な天人相関思想が展開されている。⁽¹¹⁾

そして秦帝国が滅亡して漢が成立するや、それまでの法術思想に取って替る新たな政治思想として、漢の思想界に主導的地位を占めるに至ったのである。⁽¹²⁾一方、鄒衍の五徳終始説を奉ずる後学の徒も、それこそが秦から漢への王朝交替を正当化しうる理論であると喧伝して、漢の朝廷による採用を求め、しきりに活動を継続していた。この他、陰陽流兵学に代表される各種の陰陽思想も、時代の先端を行く最新の理論として、⁽¹³⁾多くの人びとの心を捉え、広汎な流行を誇示していた。そのため漢初思想界全体は、天人相関・神秘主義の潮流によって、ほとんど席卷されたかの観を呈したのである。

しからば当時の儒学は、いったいどのような状況だったのであろうか。

參盡召長老諸生、問所以安集百姓、如齊故俗。諸儒以百數、言人殊、參未知所定。聞膠西有蓋公、善治黃老言。使人厚幣請之。既見蓋公。蓋公爲言治道貴清靜而民自定、推此類具言之。參於是避正堂舍蓋公焉。其治要用黃老術。故相齊九年、齊國安集、大稱賢相。

〔史記〕曹相國世家

齊に丞相として着任した曹參は、国家統治の方針を定めるべく、数百人に及ぶ儒者を召集して意見を求めた。ところが儒者の言は人ごとにまちまちで、曹參は諮問を断念せざるをえなかった。そこで彼は黄老道の総帥たる蓋公を招聘し、ついに黄老道を政治の根本に据える決定を下す。この事例に象徴されるごとく、当時の儒学は時勢に対してほとんど無力であり、何らの有効な政治思想をも提出できずに、言わば逼塞状態に陥っていたのである。

かかる情勢の中で、儒学の復興を企図し、ついに儒学の官学化に成功したのが董仲舒である。ただし董仲舒の儒学は、その全体が天人相関思想の体系を備え、濃厚な神秘主義的色彩によって覆いつくされている。つぎに、武帝に対し諸子百家の排除と儒学の採用とを求めた、著名な天人対策の中、第三策の冒頭部分を掲げてみよう。

臣聞、天者羣物之祖也。故徧覆包函而無所殊、建日月風雨以和之、經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立道、亦溥愛而亡私、布德施仁以厚之、設誼立禮以導之。春者天之所以生也。仁者君之所以愛也。夏者天之所以長也。德者君之所以養也。霜者天之所以殺也。刑者君之

所以罰也。繇此言之、天人之徵、古今之道也。孔子作春秋、上揆之天道、下質諸人情、參之於古、考之於今。故春秋之所譏、災害之所加也。春秋之所惡、怪異之所施也。書邦家之過、兼災異之變、以此見人之所爲、其美惡之極、乃與天地流通而往來相應。此亦言天之一端也。古者修教訓之官、務以德善化民。民已大化之後、天下常亡一人之獄矣。今世廢而不修、亡以化民。民以故棄行誼而死財利。是以犯法而罪多、一歲之獄以萬千數。以此見古之不可不用也。故春秋變古則譏之。天令之謂命、命非聖人不行。質樸之謂性、性非教化不成。人欲之謂情、情非度制不節。是故王者上謹於承天意、以順命也。下務明教化民、以成性也。正法度之宜、別上下之序、以防欲也。脩此三者、而大本舉矣。人受命於天、固超然異於羣生。入有父子兄弟之親、出有君臣上下之誼、會通相遇、則有耆老長幼之施。祭然有文以相接、驪然有恩以相愛。此人之所以貴也。生五穀以食之、桑麻以衣之、六畜以養之、服牛乘馬、圈豹檻虎。是其得天之靈、貴於物也。故孔子曰、天地之性、人爲貴。明於天性、知自貴於物。知自貴於物、然後知仁誼。知仁誼、然後重禮節。重禮節、然後安處善。安處善、然後樂循理。樂循理、然後謂之君子。故孔子曰、不知命、亡以爲君子。此之謂也。〔漢書〕董仲舒伝

この中で董仲舒は、「春とは天の生ずる所以なり。仁とは君の愛する所以なり。夏とは天の長ずる所以なり。徳とは君の養う所以なり。霜とは天の殺す所以なり。刑とは君の罰する所以なり。此れに繇りて之れを言わば、天人の徴は、古今の道なり」と、天の四時に君主の爲政を配当して、四時に応じた刑・徳の併用を説く黄老道の天人相関理論に対抗せんとする。

続いて彼は、「孔子は春秋を作るに、上は之れを天道に揆り、下は諸れを人情に質し、之れを古えに参り、之れを今に考う。故に春秋の譏る所は、災害の加うる所なり。春秋の悪む所は、怪異の施す所なり」と、孟子が唱えはじめた孔子による春秋筆削説を利用して、天道を説かなかった筈の孔子と天道とを緊密に結び付け、公羊学の立場から、孔子自身が完璧な天人相関論者、災異思想の信奉者であったかのごとく主張する。

また、「天の令する之れを命と謂う。命は聖人に非ざれば行われず。質樸之れを性と謂う。性は教化に非ざれば成らず」と、『中庸』とほぼ同様の論理を展開して、君主の統治を天人相関理論の内部に組み込まんと努める。

さらに董仲舒は、「孔子曰く、天地の性は、人を貴しと為す」と、『孝經』中の孔子の言を引用して、倫理性を天性として付与された人間の、万物に対する絶対的優位性を証明せんとする。

ついで彼は、「天の性を明らかにして、自ら物より貴きを知る。自ら物より貴きを知りて、然る後に仁誼を知る。仁誼を知りて、然る後に礼節を重んず。礼節を重んじて、然る後に善に安処す。善に安処して、然る後に理に循うを楽しむ。理に循うを楽しみて、然る後に之れを君子と謂う」と、万物に優越する倫理性への自覚こそが、やがて君子に到達しうる第一歩であると語る。ここでの論理展開は、「万物の性を俸えて、人の独り仁義有るを知るは、進むのみ」(説23)とか、「形われざれば則ち安んぜず、安んぜざれば則ち樂しまず、樂しまざれば則ち徳無し」(經4)「智ならざれば仁ならず、仁ならざれば安からず、安からざれば樂しまざれば徳無し」(經13)といった、「五行篇」の内容と

ほとんど重複する。表現に多少の改変が施されてはいるものの、この部分は「五行篇」を利用したと考えられる。そして董仲舒は、これと、「命を知らざれば、以て君子為ること亡し」との孔子の言とを連結し、重ねて孔子が天命を奉ずる全くの天人相関論者であったかのごとく、論旨を展開させている。

このように董仲舒の春秋公羊学は、すでに全くの天人相関・神秘主義思想となっている。その最大の理由は、この時期まで漢の思想界に主導的地位を占めていた黄老道が、大規模な天人相関の思想を備えており、董仲舒はそれへの対抗上、鄒衍から「天地の弘、昭曠の道を知らず」と批判されていた儒学を、黄老道に匹敵しうるだけの本格的な天人相関思想へと脱皮させて行く必要性を、痛感したところであろう。そこで彼は、黄老道を凌駕すべく、鄒衍や黄老道から五行説・陰陽説・天譴災異説などを公羊学内に導入し、利用できるものは学派の如何を問わずに取り込む形で、儒学を強烈な天人相関思想へと改変し、その結果、黄老・百家の学を斥けて、儒学を唯一正統な官学の地位へと押し上げることに成功したのである。

さて、従前の儒家の貧困な理論水準では、黄老道に取って替るだけの天人相関の体系を構築できぬため、董仲舒は他学派の理論を大量に摂取せざるをえなかったのであるが、それにしても董仲舒の前に位置する戦国末の儒学が、荀子の「天人之分」の路線のみであったとするならば、前述のごとき改変は到底不可能であつたらう。すでに戦国儒家の内部において、曾参・子思・孟子等の学派による天への接近の試みが、不十分ながらも先行しておればこそ、そうした改変もはじめて可能であつたとならなければならない。『春秋繁露』の内容によって、董仲舒が鄒衍の五

徳終始説から多大の影響を受けたことを看取しうるのであるが、鄒衍が元來子思・孟子系統の儒家に属し、その陰陽五行説中に儒学の残滓を大量に含んでいた点も、董仲舒による撰取を容易にしたと思われる。

故に「五行篇」の思想に象徴されるような、曾参・子思・孟子学派による天への接近の試みは、その系統から鄒衍を出したことを含めて、結果的に儒学の国教化に大きな役割を演じたと言える。「五行篇」が中国思想史上に占める位置、及び意義も、この点にこそ存在するであろう。

結 語

従前の中国思想史では、戦国末から漢初にかけての儒家思想の展開は、主に荀子から董仲舒への移行として捉えられてきた。しかしながら両者の間には、片や「天人之分」、片や天人相関・災異思想といった、埋めがたい断絶が横たわっている。したがって、董仲舒の思想中に、いかほど荀子との類似性を指摘しようとも、所詮それは断片的・局部的影響を見出したに過ぎぬのであって、天に対する両者の基本姿勢が一致しない限りは、荀子と董仲舒とを直結させんとする見解は、到底成立しがたいと言わねばならない。

今回、この思想上の断絶を繋ぐべき失われた環、すなわち帛書「五行篇」の発見によって、われわれはこの時期の儒学の流れを、はじめて無理のない形で接合できるようになったのである。そしてそれは、董仲舒の天人対策や、武帝の儒学採用の持つ意味についても、今後新たな視野を提供するであろう。

註

(1) 「及仲舒對冊、推明孔氏、抑黜百家」(『漢書』董仲舒伝)

(2) 燕燕の詩については、現在伝わる魯詩説・齊詩説ともに、衛の定公の夫人・定妻が、子のないまま未亡人となった息子の嫁が実家に旅立つのを、衛の野に見送ったときの詩と解釈する。これに対して『易林』恆之坤の箇所には、「燕雀衰老、悲鳴入海。憂在不飾、差池其羽。頡頏上下、寡位獨處」とする、齊詩説の一解釈が記されていて、「言其相送海也(説7)の部分以外は、「五行篇」の解釈とほぼ一致している。なおこの点に関しては、前掲島森氏論文にすでに指摘がある。

(3) 「五行篇」の記述には、論理に整合性を欠く箇所が、随所に存在している。こうした論理の猥雑さは、『経法』『十六経』『伊尹九主』等、他の古佚書にもしばしば見受けられる現象で、これらの文献が早い時期に伝承者を失って散佚し、ついに古典になれずに終った、一つの原因であろう。

(4) 現行本は「聖人之於天道也」に作るが、朱子『四書集注』は「或曰、人行字」とする一説を挙げており、それに従って「聖之於天道也」に改めた。

(5) もし「五行篇」全体が、孟子後学による孟子の思想の解説書として著述されたのだとすれば、なぜ直接孟子自身の言を解釈せず、他者の手に成る文章を経文視して、詳細に解説するのが、重大な疑念として残るのである。

(6) 「五行篇」説23は、「天監在下、有命既集」(帛書の原文は集を雜に作る)と、『詩経』大雅・大明の一節を引くが、この箇所に対して毛伝は、「集は就なり」との語釈を加えている。したがって「五行篇」や『孟子』に見える「集大成」の集も、元來は就の意味で使用されていたと考えられる。

(7) 『孟子』に見える「幾希」の意味も、その一例に挙げることが出来る。『孟子』中には、「人之所以異於禽獸者、幾希」(離婁下篇)「其妻妾不羞也而不相泣者、幾希矣」(同)「其好惡與人相近也者、幾希」(告子上篇)「其所以異於深山之野人者、幾希」(尽心上篇)と、「幾希」なる特殊な言い回

しが四例見える。これについて趙岐は、「幾希、無幾也」「幾豈也」。豈希、言不遠也」「希遠也。……相去豈遠哉」などと注して、「豈に遠からんや」の意味と取る。また朱子は、「幾希、少也」と、二字で少いの意に解する。「五行篇」説22には、「幾不勝□」、小不勝大、賤不勝貴也哉」との一文が見え、「五行篇」と『孟子』との特殊な繋がりからして、「五行篇」もこの「幾希」なる特異な表現を用いていると思われるので、一句目の欠落箇所は、「希也」と推定した。この場合、小大・貴賤の対応関係から、幾と希も反対概念の組合せと判断できる。したがって、幾は近い、希は遠いの意となる。そこで『孟子』に見える前記四例も、やはり「幾きか希きか」と訓すべきであろう。

- (8) 金谷 治「荀子の「天人の分」について——その自然観の特質——」
 『集刊東洋学』第24号) 参照。
- (9) 前掲金谷氏論文。
- (10) 郷衍の思想の詳細については、拙稿「政治思想としての郷衍学説」(『文化』第38巻・第3・4号) 参照。
- (11) 黄老道の詳細に関しては、拙稿「道家思想の起源と系譜(上)——黄老道の成立を中心として——」(『島根大学教育学部紀要』第14巻)、「道家思想の起源と系譜(下)——黄老道の成立を中心として——」(『島根大学教育学部紀要』第15巻)、「黄老道の政治思想——法術思想との対比——」(『日本中国学会報』第36集) 等参照。
- (12) その背景については、拙稿「秦の皇帝観と漢の皇帝観——「秦漢帝国論」批判——」(『島根大学教育学部紀要』第18巻) 参照。
- (13) 当時の陰陽流兵学の理論水準に関しては、拙稿「『六韜』の兵学思想——天人相関と天人分離——」(『島大国文』第10号) 参照。

(島根大学教育学部国語研究室)