

## 『論語集注』孔子聖人論の思惟

安 本 博

## はじめに

『論語』の代表的注釋書の一つである『論語集注』（以下『集注』）と略す）で指摘される特徴の一つとして、孔子の神格化が擧げられる。『集注』の言葉に即して言えば、孔子聖人説である。そして、釋迦が生まれ落ちたときに天上天下唯我獨尊と稱したという傳説に類似させるように孔子は生まれながらしての知者（聖人）であったと解釋する。孔子の絶對化でもある。そうした解釋の據ってくることを分析して朱子を初めとした『集注』の思惟の特質を追ってみたいというのが本稿の目指す課題の一つである。この課題を考察するに当たって密接な関連があると考える中國的思想の特質の一つである相即の論理についても考察の對象としている。

この二つの課題を追求するにあたって取り上げたのは、「爲政篇」以下の章句に対する『集注』の解釋である。この章句は、孔子自身が七十年の生涯を回顧して人生の節目毎に自己の學問と思想形成の過程を述懐する言葉である。この章句に対する『集注』の解釋を考察すると『集注』の思惟の特質が見られるように思われるからである。

## 一

以下の章句は、『論語集注』では「爲政篇」の第四章として章立てされている餘りにも有名な言葉である。

以下に本文及び『集注』の原文と訓讀文を擧げておく。なお、本文は太字で表し、『集注』は通常の字體で表記している。訓讀文は、

本文と『集注』とを別個にした。

子曰、吾十有五而志于學、

古者十五而入大學。心之所之謂之志。此所謂學、即大學之道也。

志乎此、則念念在此而爲之不厭矣。

三十而立、

有以自立、則守之固而無所事志矣。

四十而不惑、

於事物之所當然、皆無所疑、則知之明而無所事守矣。

五十而知天命、

天命、即天道之流行而賦於物者、乃事物所以當然之故也。知此

則知極其精、而不惑又不足言矣。

六十而耳順、

聲入心通、無所違逆、知之之至、不思而得也。

七十而從心所欲、不踰矩。

從、如字。從、隨也。矩、法度之器、所以爲方者也。隨其心之

所欲、而自不過於法度、安而行之、不勉而中也。程子曰、孔子

生而知之也、言亦由學而至、所以勉進後人也。立、能自立於斯

道也。不惑、則無所疑矣。知天命、窮理盡性也。耳順、所聞皆

通也。從心所欲不踰矩、則不勉而中矣。又曰、孔子自言其進德

之序如此者、聖人未必然、但爲學者立法、使之盈科而後進、成

章而後達耳。胡氏曰、聖人之教亦多術。然其要使人不失其本心

而已。欲得此心者、惟志乎聖人所示之學、循其序而進焉。至於

一疵不存、萬理明盡之後、則其日用之間、本心盎然、隨所意欲、

莫非至理。蓋心即體、欲即用、體即道、用即義。聲爲律而身爲

度矣。又曰、聖人言此、一以示學者當優游涵泳、不可躐等而進、

二以示學者當日就月將、不可半途而廢也。愚謂聖人生知安行、

固無積累之漸、然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間、必有

獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名、欲學者以是爲則而

自勉、非心實自聖而姑爲是退託也。後凡言謙辭之屬、意皆放此。

子曰はく、吾十有五にして學に志し、

古者十五にして大學に入る。心之之く所之を志と謂ふ。此ここに

謂ふ所の學は、即ち大學の道なり。此に志せば、則ち念念此に

在りて之を爲して厭はず。

三十にして立ち、

以て自立する有れば、則ち之を守ること固くして志を事とする

所無し。

四十にして惑はず、

事物の當に然るべき所に於いて、皆疑ふ所無ければ、則ち之を

知ること明らかにして守るを事とする所無し。

五十にして天命を知り、

天命は、即ち天道の流行して物に賦する者なれば、乃ち事物當

に然るべき所以の故なり。此を知らば則ち知ること其の精を極

はめて惑はざること又言ふに足らず。

六十にして耳順ひ、

聲入れば心に通じ、違逆する所無し。之を知ることの至りにして、思はずして得るなり。

七十にして心の欲する所に従ひて矩を踰えず、と。

従は字の如し。従は、隨なり。矩は、法度の器、方を爲す所以の者なり。其の心の欲する所に隨ひて、自ら法度を過ぎず、安じて之を行ひ、勉めずして中るなり。程子曰はく、孔子は生れながらにして之を知るなり。亦た學に由りて至ると言ふは、後の人を勉め進める所以なり。立つとは、能く自ら斯の道に立つなり。惑はざるは、則ち疑ふ所無きなり。天命を知るは、理を窮はめ性を盡すなり。耳順ふは、聞く所皆通ずるなり。心の欲する所に従ひて、矩を踰えずは、則ち勉めずして中るなり。

又曰はく、孔子自ら其の徳を進むるの序を言ひて此くの如くする者は、聖人は未だ必ずしも然らざるも、但だ學ぶ者の爲めに法を立て、之をして科あやを盈たして而る後に進み、章を成して而る後に達せ使むるのみ。胡氏曰はく、聖人の教亦術多し、然れども其の要は人をして其の本心を失はざら使むるのみ。此の心を得んと欲する者は、惟だ聖人示す所の學に志し、其の序に循ひて進むのみ。一疵存せず、萬理明らかに盡くるの後に至れば、則ち其の日用の間、本心瑩然として、意の欲する所に隨ひて、

至理に非ざるは莫し。蓋し心は即ち體、欲は即ち用、體は即ち道、用は即ち義にして、聲は律と爲りて身は度と爲る。又曰はく、聖人此を言ふは、一は以て學ぶ者當に優游涵泳として、等を躡ちて進む可からざるを示し、二は以て學ぶ者は當に日に就り月に將むべくして、途を半ばにして廢す可からざるを示すなり。愚謂へらく、聖人は生れながらにして知り安んじて行ひ、固より積累の漸無し。然れども其の心未だ嘗て自ら已に此に至ると謂はざるなり。是れ其れ日用の間、必ず獨り其の進むを覺えて人の知るに及ばざる者有り。故に其の近似に因りて以て自ら名づけ、學ぶ者是を以て則と爲して自ら勉めんことを欲して、心實に自ら聖として姑く是が退託を爲すには非ざるなり。後の凡そ謙辭を言ふの屬は、意皆此に放ふ。

『四書集注』、とりわけ『論語』のそれは、初學入門の書であるとともに、味讀すればするほど、考え抜かれた注であつて、ある意味では注を越えて自らの思索と思想を凝縮した文言によつて表現していることと評することも出来る著述であろう。朱子學の全體像を理解している専門の朱子研究者から見れば、異論を挾まれ、稚拙だとの批判を蒙るかも知れないが。

朱子の思惟の根本をどこに求めるのか。朱子の思想全體を把握しているわけでもないの的の外れな見解との譏りを免れ難いが、朱子

の思惟と學問の根本は、「大疑録」の次の言葉に盡きるのではなからうか。

有疑要無疑、無疑要有疑（疑ひ有るは疑ひ無きを要し、疑ひ無きは疑ひ有るを要す）

思惟の根本を絶対的懷疑つまり懷疑の相對化に置いていけると言える朱子が何故孔子の聖人性について「生知安行」と評し、絶対的人格としての聖人説を説くに至っているのか、これまた考えて見るべき課題ではなからうか。

## 一一

かかる問題を考える前に、この章句に對する『集注』の獨斷や偏見を指摘して對峙的批判的に解釋している、つまり『論語』の孔子の言葉に即して解釋しようとする代表的注釋書である伊藤仁齋の『論語古義』、荻生徂徠の『論語徵』、及び程樹徳の『論語集釋』の見解を取り上げて、『集注』の解釋の特異性と比較させておこう。煩瑣なることを厭わず全文を引用することとする。

伊藤仁齋の『論語古義』は以下の通りである。<sup>1)</sup>

子曰、吾十有五而志于學。

堯舜禹湯文武周公治天下之大經大法、謂之道。志於學者、欲以其道修己治人、爲天下開太平也。

堯・舜・禹・湯・文・武・周公 天下を治むるの大經大法、之を道と謂ふ。學に志すとは、其の道を以て己を修め人を治め、天下の爲めに太平を開かんと欲するなり。

三十而立。

立者、自立于道也。學既爲己有、而不爲利祿邪説所變移搖動也。立つとは、自ら道に立つなり。學既に己が有と爲りて、利祿邪説の變移搖動する所と爲らざるなり。

四十而不惑。

不惑、謂心之所思欲、自得其理、而不惑於是非之間也。後篇曰、既欲其生、又欲其死、是惑也。又曰、一朝之忿、忘其身以及其親、非惑歟。照此二語、則自曉惑字之義。

惑はずとは、心の思ひ欲する所、自ら其の理を得て、是非の間に惑はざるを謂ふなり。後篇に曰はく、既に其の生きんことを欲して、又其の死せんことを欲するは、是れ惑ひなり。又曰はく、一朝の忿に、其の身を忘れて以て其の親に及ぼす、惑ひに非ざるか。此の二語に照らせば、則ち自ら惑ふ字の義を曉る。

五十而知天命。

天者、莫之爲而爲。命者、莫之致而至。皆非人力之所能及。惟善可以獲乎天、惟德可以膺乎命。知此則務於自修、而不萌一毫希望之心。此智致其精、而學到至處也。

天とは、之を爲す莫くして爲す。命とは、之を致す莫くして至

る。皆人力の能く及ぶ所に非ざるなり。惟だ善のみ以て天を獲る可く、惟だ徳のみ以て命を膺く可し。此を知れば、則ち自ら修むるに務めて、一毫も希望の心を萌さず。此れ智其の精を致して、學至處に到るなり。

六十而耳順。

耳順者、毀譽之來、耳受而不逆也。言向也雖已知天命、然毀譽之入于耳、猶有所礙。然到此、則一切漠然不覺其入也。

耳順ふとは、毀譽の來るも、耳受けて逆はざるなり。言ふところは向きに已に天命を知ると雖も、然れども毀譽の耳に入るや、猶ほ礙る所有り。然れども此ここに到れば、則ち一切漠然として其の入るを覺らざるなり。

七十而從心所欲不踰矩。

矩、法度之器、所以爲方者也。雖隨其心之所欲、而自不過於法度。蓋聖而不可知之境、道與我一也。

矩は、法度の器、方を爲る所以の者なり。其の心の欲する所に隨ふと雖も、而れども自ら法度を過ぎず。蓋し聖にして知る可からざるの境にして、道と我と一なればなり。

此夫子自陳其平生學問履歷、以示人也。失（先の誤り）言其志于學者、蓋言雖聖人之資、必待學問、然後有所至。以歸功於學問也。自立而至於不踰矩。是其效也、夫聖人生知安行、而其有階級者、何哉。道之無窮、故學亦無窮。唯聖人極誠無妄、日新

不已。自少到老、自不失其度。故能覺其進、而自信其然。蓋人之於一生、自少而壯、而老。年至于此、則其智自別。雖聖人之資、不能無老少之異焉、則又不能無老少之別。猶天之有四時、自春而夏、而秋而冬、其寒燠溫涼、自應其節。此即聖人生知安行之妙、而所以與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序也。徒曰爲學者立法者非矣。

此れ夫子自ら其の平生學問の履歷を陳べ、以て人に示すなり。先ず其の學に志すを言う者は、蓋し言ふところは聖人の資と雖も、必ず學問を待ちて、然る後に至る所有り、と。以て功を學問に歸するなり。立つ自りして矩を踰えざるに至るまでは、是れ其の效なり。夫れ聖人は生知安行にして其の階級有る者は、何ぞや。道の無窮なる、故に學も亦無窮なり。唯だ聖人は極誠にして無妄、日に新にして已まず。少自り老に到るまで、自ら其の度を失はず。故に能く其の進むを覺りて、自ら其の然るを信ず。蓋し人の一生に於ける、少自りして壯に、而して老ゆ。年此に到れば、則ち其の智自ら別なり。聖人の資と雖も、老少の異無きこと能わざれば、則ち又老少の別無きこと能わず。猶ほ天の四時有り、春自りして夏あり、而して秋あり而して冬あり、其の寒燠溫涼、自ら其の節に應ずるがごとし。此れ即ち聖人生知安行の妙にして、天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合する所以なり。徒に學者の爲めに法を

立つと曰ふ者は非なり。

論曰、孟子既歿、斯道不明乎天下。世儒之所講求者、不過訓詁文字之間。及宋氏興、鉅儒輩出、崇正黜邪、漢唐之陋、爲之一洗。其功固偉矣。然當時禪學盛行、以其遺說解聖人之旨者、實爲不少。於是專貴一心、而以明鏡止水爲修身之極功。胡氏云、一疵不存、萬理明盡、隨所意欲、莫非至理、是也。夫操則存、舍則亡。出入無時、莫知其鄉。心之不可恃、而不可不道以存之如此。故夫子之聖、猶至七十、始曰、從心所欲、不踰矩。蓋聖德之至、從容中道、而非一疵不存、萬理明盡之謂也。

論じて曰はく、孟子既に歿して、斯の道天下に明らかならず。世儒の講求する所の者は、訓詁文字の間に過ぎず。宋氏興るに及び、鉅儒輩出し、正を崇び邪を黜け、漢唐の陋、之が爲めに一洗せらる。其の功固より偉なり。然れども當時禪學盛行し、其の遺説を以て聖人の旨を解する者、實に少からずと爲す。是に於いて専ら心を一にするを貫びて、明鏡止水を以て修身の極功と爲す。胡氏云ふ、一疵すら存せず、萬理明盡すれば、意欲する所に隨ふも、至理に非ざるは莫し、と、是なり。夫れ操れば則ち存し、舍けば則ち亡ぶ。出入時無く、其の郷ふを知る莫し。心の恃む可からずして、道以て之を存せざる可からざるこゝと此くの如し。故に夫子の聖、猶ほ七十に至り、始めて曰はく、

心の欲する所に従ひて、矩を踰えず、と。蓋し聖徳の至れるは、從容たる中道にして、一疵すら存せず、萬理明盡するの謂ひに非ざるなり。

仁齋の主眼は、『集注』の解釋には思想性があつたことを評價しつつ、その思想性は禪學の思想を融合させていて、孔子の本來の思想理解に馴染まないとし、最後に説かれている「聖徳の至れるは、從容たる中道」にこそ孔子の思想の眞骨頂があるという點にあるであらう。

荻生徂徠の『論語徵』は以下のように解釋する。

古者十五而入大學。或曰十三。大概言之耳。蓋男子二八而精通、有爲人父之道。當是時、士大夫之子志爲士大夫、農工商賈之子志爲農工商賈。其無志者亦衆。迺如昭公十九有童心是也。志者、其心所專注也。志于學云者、孔子在學而有所志也。三十而受室受田、始稱一夫。前是則餘夫也。是雖庶人、尚有所成立也。孔子之立、謂學之成也。四十曰強、仕。出謀發慮、非不惑則何以能爾。不惑云者、莫有爲所惑亂也。五十命爲大夫、五十而爵。以行先王之道於其國。

學之效、至是而極矣。然五十始衰。故自此之後、不可復有所營爲。故五十而爵不至、有以知天命也。孔子又曰、知我者其天乎。知天之命我以傳先王之道於後也。六十而耳順、言天下莫有逆耳之言也。然彼豈無逆耳之言乎。我之不以爲逆也。故曰耳順。蓋



聖人能盡人之性、故人雖有逆耳之言、其心以爲彼之過不亦宜乎。是雖常人、其當事不怒、唯老成人爲然。亦可以窺聖人焉。傳曰、七十貳膳、杖於國、不俟朝、不與賓客之事、致政、唯衰麻爲喪。此雖先王養老之制、然老者所以受異數而自安者、爲其精神筋力皆衰故也。故老後放縱、人之常也。孔子七十、從心所欲、亦放縱耳。祇其不踰矩、所以爲聖人也。不踰矩、猶之大德不踰閑。閑以防閑。言其大者也。矩者、法度之器、言其精也。是皆孔子所自言、亦常人所能、聖人豈遠人而爲道乎。宋儒之解、過乎高妙。所以盤聖人之道而流乎佛老也。

古者十五にして大學に入る。或いは曰はく、十三、と。大概にして之を言ふのみ。蓋し男子二八にして精通し、人の父爲るの道有り。是の時に當たり、士大夫の子は志して士大夫と爲り、農工商賈の子は志して農工商賈と爲る。其の志無き者も亦衆し。迺ち昭公十九にして童心有りの如きはなり。志とは、其の心の専ら注ぐ所なり。學に志すと云ふ者は、孔子學に在りて志す所有るなり。三十にして室を受け田を受け、始めて一夫と稱す。是より前は則ち餘夫なり。是れ庶人と雖も尚ほ成立する所有るなり。孔子の立つは、學の成るを謂ふなり。四十を強と曰ひ、仕う。謀を出し慮を發し、惑はざるに非ざれば、則ち何を以てか能く爾せん。惑はずと云う者は、惑亂する所と爲ること有る莫きなり。五十にして命ぜられて大夫と爲る。五十にして爵あ

り。以て先王の道を其の國に行ふ。

學の效、是に至りて極まれり。然れども五十始めて衰ふ。故に此れ自りの後、復た營爲する所有る可からず。故に五十にして爵至らず、以て天命を知る有るなり。孔子又曰はく、我を知る者は其れ天か、と。天の我に命じて以て先王の道を後に傳へしむるを知るなり。六十にして耳順ふは、天下耳に逆らふの言有る莫きを言ふなり。然れども彼豈に耳に逆らふの言無からんや。我之れ以て逆らふと爲さざるなり。故に耳順ふと曰ふ。蓋し聖人は能く人の性を盡くす、故に人の耳に逆らふの言有ると雖も、其の心以て彼の過つは亦た宜ならずや、と爲す。是れ常人と雖も、其の事に當たりて怒らざるは、唯だ老成の人のみ然りと爲す。亦以て聖人を窺ふ可し。傳に曰はく、七十は膳を貳にし、國に杖つき、朝を俟たず、賓客の事に與からず、政を致す、唯だ衰麻には喪を爲す。此れ先王養老の制と雖も、然れども老者異數を受けて自ら安んずる所以の者は、其の精神筋力皆な衰ふるが爲めの故なり。故に老後放縱なるは、人の常なり。孔子七十、心の欲する所に従ふも亦放縱のみ。祇だ其の矩を踰えざる、聖人爲る所以なり。矩を踰えずとは、猶ほ之れ大德は閑を踰えざるがごとし。閑以て防閑す。其の大なる者を言ふなり。矩とは、法度の器、其の精なるを言ふなり。是れ皆孔子自ら言ふ所なるも、亦常人の能くする所なり。聖人豈に人を遠ざけて

道を爲さんや。宋儒の解、高妙に過ぐ。聖人の道に鑿（そむ）きて佛老に流るる所以なり。

仁齋と徂徠の所説は、上記に引用した通りである。兩者の解釋は、次のように整理要約できるだろう。

徂徠は、孔子という歴史的實在としての個人つまり個別性に焦点を絞って理解している、と言えるだろう。これに對して、仁齋は、個別的存在者としての孔子を意識しつつも、理念的存在としての聖人の普遍的價值を無視していない所が注目される。

個人の到達した人格の個別性に普遍性を託そうとしているのが徂徠であり、聖人なる普遍的價值に照らして個別性の價值を歸納しようとしているのが仁齋の解釋だと言い換えることも出来るだろう。

土田健次郎氏は「本章は孔子が自分の来し方をふりかえった語であるが、この解釈に朱子、仁齋、徂徠の孔子觀、聖人觀の差がよく出ている。朱子は聖人を生まれながらにして完璧な存在とするが、仁齋はそれを否定しながら聖人を無限に向上していく存在とし、徂徠は聖人にも普通の人間と同じ成長と老衰の軌跡があるとす。また官僚としての孔子の履歷をここに読み込もうとしているのも徂徠らしい」と解説している。<sup>3)</sup>

土田氏と同じような理解は、『論語集釋』<sup>4)</sup>にも見られ、仁齋や徂徠ともまた異なつた視點での独自の解釋が収録されている。

李威「嶺雲軒瑣記」「論語吾十有五章、集注程朱二說皆極可異。

程云、「孔子自言其進德之序。爲此者聖人未必然、但爲學者立法、使之盈科而後進、成章而後達耳」夫自志學以至從心所欲不踰矩、此豈人人之定法、又必人人十年而一進、恐世間無印板事也。是惟夫子親身自驗、故能言之。其發端一吾字斷非誑語、乃以爲未必然、不知其何所見。朱云、「聖人生知安行、固無積累之漸、然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間、必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名、非心實自聖而姑爲是退託也」。夫自志學以至從心所欲不踰矩、分晰得明明白白、何得謂之近似？且已實在承當、又何嘗不自謂已至此？似此影響之談、皆由視生知之聖爲不待學、而不知聖之自有其學、非猶夫人之學也。

李威「嶺雲軒瑣記」に「論語吾十有五章、集注程朱の二說皆極めて異とす可し。程云ふ、「孔子自言其進德之序如此者、聖人未必然、但爲學者立法、使之盈科而後進、成章而後達耳」夫れ學に志す自り心の欲する所に從ひ矩を踰えずに至るまでは、此れ豈に人人の定法ならんや、又必ず人人十年にして一進し、恐らくは世間印板（板に印する）の事無からん（一人一人學問や成長の過程は異なるので、いちいち記録されて世間に残されることはないだろう）。是れ惟だ夫子親しく身自ら驗し、故に能く之を言う。其の發端の一「吾」字は斷じて誑語に非ず、乃ち以て未だ必ずしも然らずと爲さば、知らず其の何の見る所なるかを。朱云ふ、「聖人生知安行、固無積累之漸、然其心未嘗自



謂已至此也。是其日用之間、必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名、非心實自聖而姑爲是退託也」と。夫れ學に志す自り以て心の欲する所に従ひ矩を踰えずに至るまでは、分晰明々白々たるを得る、何ぞ之を近似と謂ふを得ん。且つ已に實に承當（聖人たることを引き受ける）に在れば、又何ぞ嘗て自ら已に此に至れりと謂はざる。此の影響の談は、皆生知の聖を視ること學を待たずと爲すに因りて、聖の自ら其の學有るを知らず、猶ほ夫の人の學のごとくに非ざるに似たり。

この李氏の説を承けて、程樹徳は、次のように総括している。

按、此章乃夫子自述其一生學歷。皇疏較爲得之。集注因用其師說、所言幾毫無是處。不止如李氏所云已也。而世多稱爲直接孔孟不傳之秘、豈其然乎？

按ずるに、此の章は乃ち夫子自ら其の一生の學歷を述ぶ。皇疏較や之を得たりと爲す。集注其の師説を用ゐるに因り、言ふ所幾ど毫も是なる處無し。李氏の云ふ所の如きに止まるのみならざるなり。而るに世多く稱して孔孟傳へざるの秘に直接すると爲す、豈に其れ然らんや

と手厳しく批判している。

この章句全體を好學の人孔子の學問と思想形成の問題として理解すれば、『論語集釋』の説くところが最も説得力を持つてい

えるだろう。にもかかわらず、『集注』の解釋が何故生まれたのかということは無視できないのではなからうか。單に佛老の思想の流を承けた結果の解釋だといえるかどうか。

人間の理想態を「聖人」と規定できるならば、そもそも聖人とはどのような存在であつて、その聖人は如何にして聖人たり得るのか、言いかえれば、人間の理想態とはどのようなことをいうのかを論理的に解き明かしてみようと試みようとしているのが『集注』の解釋ではないかと考えて見るのも意義あることではなからうか。<sup>5)</sup>

そもそも上の章句は、孔子自らが自らの人格形成の過程を語つたものであることは既に述べたとおりである。言い換えれば、孔子自身は自らの人格形成には七十年の月日を要している、つまり人爲を伴つてゐる。七十年の人生の營爲の總體が人間孔子の歸結點だつたと言つてゐるのである。その孔子について、「生まれながらにして知り、安んじて行ふ」人と解釋定義づけているのが『集注』である。この一見して相容れない考え方をどのように整合的に捉えるのか。單に文言に囚われすぎて獨斷的解釋だと言つてしまつては朱子の思惟の特質を見失つてしまふのではなからうか。

一般化して言えば、自然と人爲との問題が隠されていると考えることができるのではなからうか。中國思想史の語で言えば、天と人の問題とすることも出来るだろう。

自然とは何か。古くて新しい概念である。現今の環境問題を考え

てみても、詰まる所、自然と人爲の問題と理解することが出来るのだが、そのことはさておいて、自然を訓ずれば、「自ずから然り」となる。「自」を「おのずから」と訓ずるか、「みずから」と訓ずるかど拘つてみたいところであるが、「自」の對語は「他」であることを考えると、「自然」とは他者の力を借りたり、他の力が加わえられていない状態をさす概念だと言えよう。「それ自體それ自身でそうである」と説くと同語反復の恐れがあるだろう。

他の力が及んでいない状態を自然と規定できても、他の力をどのように考えるかはまた厄介な問題である。素朴に考えてみて、自然界の事象や現象、草木一つを例に取つてみても、光、土壤、水などの他の力を借ることによって生成存在する。最も近時水耕栽培とか、特別な電光を当てて生育する植栽もあるので自然概念もより複雑化重層化していると言える。自然現象や事象のメカニズムそれ自體の何を採つて自然と規定するのは、容易ではない。個體を維持するために他物を攝取することはまた一つの自然現象である。

最近では、自動車から首を出している犬や籠に入れられて移動する猫を見かけることも多いが、なべて動物の世界で移動手段に他の力を用いているのは人間だけである。他の動物は、鳥類が氣流を巧みに利用して移動するのなどを除けば、自らのエネルギーだけで場所の移動を果たしていることは言うまでもないことである。

自然とは何かを問いつめていくと、『莊子』が「始め有りと言えは、

未だ始めあらざる有り」という問題を考えたのと同じ問題意識に遭遇することになる。自然概念も同質の問題を孕んでいるといつてもよいのではなからうか。

自然概念について精緻な分析をされた恩師の森三樹三郎先生は、自然概念を無爲自然と有爲自然とに大別して規定された。

自然概念の多義性を土台にしつつ、『集注』の解釋の問題に立ち返つてみよう。

まず目に付くのは、「之を守ること固くして志を事とする所無し」、「之を知ること明らかにして守るを事とする所無し」という語句である。志つまり意志が先ずあつて、意志によって知識が明らかにされると意識を働かさなくても、明らかにされたことを「自然に」守られるので守ることすら格別な「人爲」を必要としない、つまり營まれた「自然」になる。人爲と自然の循環過程を明らかにしている。これが「有爲自然」である。孔子の言葉に従つて言えば、雍也篇の「之を知る者は之を好む者に如かず、之を好む者は之を樂しむ者に如かず」という有爲の積み重ねとしての樂しむ段階への到達點が有爲自然と同義だと言えるだろう。

此と彼、生と死、あるいは美醜などを對立概念と捉えるよりは、むしろ一つのことを規定すると自ずからもう一つ、或いはそれ以上のことを規定することが必然的に生ずる、つまり相即概念として捉えている所に中國的思想の特質があるのではなからうか。

分かりよい事例を執つて言えば、賣買という事象である。賣る行為と買う行為は分けて表現しているだけで、行為自体は二つに分けられるが、事象としては一つであつて、その行為によつて派生して生ずる事象が賣る行為と買う行為になつていたのであつて、どちらか一方だけで賣買という事象は成立しないのである。このことは生死や彼此、あるいは美醜などの場合にも當てはまると言えるだろう。彼此にせよ、生死にせよ、美醜にせよ、對立する概念として捉えられる事象や現象あるいは價值評價もそれは突然そこに降つて湧いて生じる現象や事象ではないと言ふことである。

『莊子』が無用の用を説いて、「夫れ地は廣くして且つ大ならざるに非ざるなり。人の用ゐる所は足を容るのみ。然らば則ち足を廁(そばだて)て、之を墊(くだ)して、黄泉に致せば、人尚用うる有るか(外物篇)と言つているのは、立つている場だけを殘して使つていない周圍の地をけずつてしまふ選擇、ここでは假想する意識作用つまり人為が無用と有用とを分けることを明確に言つている。

「此」という概念が成り立つためには、「此」という事象が成立しなければならぬ。「此」を場所とすれば、「此」の場所を選擇して始めて「此」が成り立つ。「此」が成立して始めて「彼」が成り立つ。その點では、「彼」はそれ自体で成立する概念ではないと言へるだろう。その意味では、「此」もそれ自体で成り立つ概念ではない。「此」を選擇するといふ人為(營爲)があつて始めて成り立つてい

ある。選擇といふ營爲を介して、「此」が自ずから成立して、それに即して「彼」なる概念も成立するといふことである。彼此はそれぞれ獨立して成立し得ない。關係といふ視點で言えば、相即なのである。

美醜などの價值や評價に關わる場合であつても、美と醜それぞれがそれ自体で獨立して價值付けされて成立している價值概念ではない。

有無の問題についても、對立する概念でもなければ、補完しあふ概念でもない。

『老子』開卷第一章の「無名は天地の始めなり、有名は萬物の母なり」といふ言葉も有と無が相即していることを言つてい

なからうか。<sup>(8)</sup>  
無名とは個別性をもつていないことの謂である。天と地とは個別が規定される始原状態のことであるから、天地の始め、即ち天地といふ大別した個別性が現出するまでは名づけようがない。強いて混沌とかといふ形容語で概念づけられるが、名は無いのである。「萬物の母」とは、森羅萬象そのことであつて、個別の總合體を表現している。従つて名を有するとは個別の謂い、言いかえると個別・個性が生み出されたといふことになる。この場合、天地と萬物とは相即の關係にあると言ふことが出来る。<sup>(9)</sup>

上のように考えることが妥當であるとして、『集注』に即して朱

子の思惟過程を改めて検討してみよう。

聖人は「生知安行」<sup>(10)</sup>なのだから、「固より積累の漸無し」と人爲が介在していないと注するのは合理的理解にみえる。分析的に考えると、「生知安行」ならば、「固より積累の漸無し」とは言えない、聖人とて人爲の到達点ではないか、と自家撞着を指摘できる。

上で見たように、自然と人爲の関係の視點で考えると、「積累の漸」なる人爲が聖人の「生知安行」たる自然状態を現出していることは相即していると言っていると理解することも出来る。従って、自然と人爲が相即している關係に分け入ると、「其の心未だ嘗て自ら已に此に至ると謂はざるなり。是れ其の日用の間、必ず獨り其の進むを覺えて人の知るに及ばざる者有り」と相即の内的構造を説明する必要に迫られるのである。

「有能一日用其力於仁矣乎。我未見力不足者（能く一日も其の力を仁に用ゐる有らんか、我未だ力足らざる者を見ず）」（里仁篇）というのは、誰しも仁者になり得る素質を備えていることを明言している。その過程が問題にされるだけである。

『莊子』の包丁の寓話は、「有爲自然」の到達點の一つの有り様を説いていて、自然と人爲の關係については、次のように言う。

臣之所好者、道也。進乎技矣。始臣之解牛之時、所見無非牛者。三年之後、未嘗見全牛也。方今之時、臣以神遇而不以目視。官知止而神欲行。依乎天理、批大郤、導大窾、因其固然。技經肯

綮之未嘗。而況大軀乎。

臣の好む所の者は、道なり。技より進めり。始め臣の牛を解くの時、見る所牛に非ざる者無し。三年の後、未だ嘗て全牛を見ざるなり。今の時に方りては、臣神を以て遇いて目を以て視ず。官知止まりて神欲行はる。天理に依りて大郤（大きな隙間）を

批し、大窾（大きなアナ）を導き、其の固より然るに因る。技肯綮（骨と肉の入り組んで込み入っている所）を経ること未だ嘗てせず。而るを況んや大軀（大きな骨）をや。（『莊子』養生主）

人爲の極地が自然に到達していて、自然と人爲が相即しているというのである。道なるものが自然と人爲を相即せしめているというのである。自然が道であり、人爲も道なのである。言い換えれば道は自然でもあり、人爲でもあるということになる。

朱子流に言えば、「積漸の累」の到達點として刃を損なうことのない技倆が自ずから備わったと言うことである。自然と人爲とが自己完結していると言ってもよいかもしれない。

朱子は、自然と人爲との相即性について、「故に其の近似に因りて以て自ら名づけ、學ぶ者は以て則と爲して自ら勉めんことを欲して、心實に自ら聖として姑く是が退託を爲すには非ざるなり」と聖人つまり孔子を聖人ならざる者つまり孔子の段階には至っていない學ぶ者に自らを似せた、というのである。その意味では、孔子が到達した聖人への「體段」が人爲そのことであると言っているであろう。

聖人もそれ自體で獨立して成り立つ概念ではなく、人爲に即して成り立つ概念であることを示唆しているとも言えるだろう。従つて佛老の流に泥んでいるとして、「生知安行」を文字通り解釋しては、朱子の眞意を失う恐れなしとしないだろう。否、聖人の「自然性」と「人爲性」とについて苦闘していた所産が生知安行についての解釋ではなからうか。有り體に言へば、聖人と規定すれば、そこには聖人ならざる者つまり近似者も規定されているということである。だから、「心實に自ら聖として姑く是が退託を爲すには非ざるなり」と言っているのである。聖人と近似者とが相即しているので、退託することもないのである。「後の凡そ謙辭を言ふの屬は、意皆此に放ふ」と自ずから注することができることになる。<sup>1)</sup>

## 結び

「子路篇」に次のような言葉がある。

子路曰、衛君待子而爲政。子將奚先。子曰、必也正名乎。子路曰、有是哉、子之迂也。奚其正。子曰、野哉、由也。君子於其所不知、蓋闕如也。名不正、則言不順。言不順、則事不成。事不成、則禮樂不興。禮樂不興、則刑罰不中。刑罰不中、則民無所措手足。故君子名之必可言也。言之必可行也。君子於其言、無所苟而已矣。

子路曰はく、衛君 子を待ちて政を爲さば、子將に奚をか先にとせんとする。子曰はく、必ずや名を正さんかと。子路曰はく、是れ有る哉。子の迂なるや。奚ぞ其れ正さん。子曰はく、野なる哉、由や。君子は其の知らざる所に於いては、蓋闕如（がいけつじよ）<sup>2)</sup>たり。名正しからざれば、則ち言順ならず。言順ならざれば、則ち事成らず。事成らざれば、則ち禮樂興らず。禮樂興らざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち民手足を錯く所無し。故に君子は之に名づけて必ず言ふ可きなり。之を言へば必ず行ふ可きなり。君子は其の言に於いて、苟くもする所無きのみ。

また、「雍也篇」では、「子曰、觚不觚、觚哉。觚哉。（子曰はく、觚觚ならざれば、觚ならんや。觚ならんや）」と孔子が言っている。

『集注』に引く程頤の注には、「觚而失其形制、則非觚也。舉一器、而天下之物莫不皆然。故君而失其君之道、則爲不君。臣而失其臣之職、則爲虛位（觚にして其の形制を失へば、則ち觚に非ざるなり。一器を擧げて、天下の物皆然らざること莫し。故に君にして其の君の道を失へば、則ち君たらずと爲す。臣にして其の臣の職を失へば、則ち虚位と爲す）」とある。

この「子路篇」や「雍也篇」の孔子の言葉は、兩々相俟つて、名實論の先驅的思惟をなすものであろう。

「名が正しくない」とは、概念が明確でないということであろう



から、概念が明確でない、即ち實體が正しく名づけられていなければ、概念を規定する言葉との間に乖離が生ずる、その名を適切な言葉で表現できなくなる。概念と言葉の間に乖離が生ずると、何事も十全に成り立ち得ない、というのが、「子路篇」の孔子の言葉の言わんとする所であり、この問題を簡潔鮮明かつ的確に表現しようとしているのが「雍也篇」の言葉であろう。「集注」が敷衍して解釋しているように、名と實との問題を提起していることに相異なる。

名實論も考えて見れば、鶏が先か卵が先かの問題と同質である。前提条件として祭禮があり、その祭禮に使用される諸種の禮器が作られて、その一つの禮器が觚と名がつけられたことには相違ない。その觚が時代の變遷と祭禮の形骸化などで變質して本來の觚とは異なってしまうているが、名だけは觚のままであることへの批判疑問が孔子の原理的名實論である。批判の対象になっている觚について、その素材に問題があるのか、形状に問題があるのか、はたまた作り手に問題があつて實と名の乖離が生じているのかは知る由もないが、孔子が、「これが觚だ」と規定していた觚と実際に使われている觚との間には許容できない變容があつたことだけは間違いない。親鶏が産んだ卵も孫鶏の産んだ卵も同じく卵と名づけられるのと同質の問題が内在する所に名實論が抱える論理規定上の根本的脆弱性があると云つてもよいだろう。言い換えれば、名實論には、名と實との價值爭奪が常に伴っているということではなからうか。實が名

を超えて變容すれば、それに伴つて名も變わらざるを得ない。名の側から實の變容を批判し直すことはできても、實自體を變えることはできない。實自體を變容させようとするに名にふさわしい別の實を求めることしかできなくなるのではなからうか。子路が孔子に向かつて、「迂なる哉」と反論したのは、事實つまり時代は移つていくこと、名との乖離が甚だしく、新たな名つまり實が求められていることを直感的に提起したからなのではなからうか。

孟子が「聞誅一夫紂、未聞弑君也（一夫紂を誅するを聞くも、未だ君を弑するを聞かざるなり）」（梁惠王下）と喝破したのは、その名に値しない實は、新たな實によつて名を實體化させるしかないと考えたからではなからうか。價值基準や價值評價は常に轉變し、そのことを論理的に許容する必然性をもつのが名實論の論理構造ではなからうか。論理と事實とが相即しているのである。極論すれば、論理の獨立性が保たれていないということである。「莊子」が「名者、實之賓也（名は、實の賓なり）」（逍遙游篇）と言っているのは、論理の脆弱性を問うてのことであろう。

名と實とが相即性を保とうとしている、名が實に引きずられないようにしようとしたのが、「經」と「權」の思惟ではなからうか。「つね」なるもの「名」が歪み、崩れている事實は、「かり」の力が實となつて強く表れているからであつて、「經」それ自體は不變たらしめようとする思惟構造である。<sup>(13)</sup>



また、『公羊傳』には「實與（ゆる）すも文與さず」という特異な考え方があつた。

この「文」と「實」の問題について、恩師の日原利國先生は、『公羊傳』に即しつつ、次のようにその論理の問題を指摘されている。

理念と現實、たてまゑと實際とを、きびしく緊張關係におきなから、しかも共存させようとする論理と解される。だが原則と例外の關係ではない。（中略）〈文・實の論〉はこれらと違つ。

一方を原則とし、他方を例外的に許容するのではない。一見、〈文〉—理念の強調のごとく響くが、〈文〉と〈實〉とは對等であり、並存さるべきものなのである。いやむしろ比重はより多く「實、與す」にかかるといふ。

この解釋によれば、名と實とが相即する、名が實に牽引されることとがつきまとう名實論に近似することになる。ただ、檢證軸としての〈文〉なる概念を提起することによって、名實論を超克しようとする思惟が見られるのではないかと思われる。換言すれば、形式に墮す懼れのある名とは異なる價值として文たる理念を明確にするこゝとによって、現出する實は文たる理念によって絶えず檢證されることとが求められるのである。名實論では名と實とは恣意的に動くので、實のありように沿つて名が變じることが許容されることになる。言い換えれば、名と實の相即性が自在だとも言えるのである。

『孟子』の「道在爾、而求諸遠（道は爾（ちか）きに在り、而か

るを諸を遠きに求む）」（離婁上篇）という言葉は、含蓄があるといへ、爾き所、實なる所に即して道を求める點では、道と實とを相即させつつ、現實を無視できないこととし、問題意識としては、現實に比重を置き、事實を優位に立たせていると評することは的外れな理解ではないだろう。

實と文の關係では、文を超えて實を許容しようとする文の擴大解釋を伴う解釋に分け入ることが求められる、と考えるのが一般的に言えるのではなからうか。實が優位に立つと文は形骸化すること免れ難い。

この文と實の論理を一般化して考えて、自然と人爲の問題として考えてみると、人爲を文とするか、自然を實とするか、はたまた、自然を文とするか、人爲を實とするか、とよつて解釋も多様になる。

文と實の問題を考えると、相即關係を常に伴いながら、文にせよ、實にせよ、その解釋は多義性を伴いつつ恣意的になる。この恣意性が中國の古典的論理の特質であつて、朱子の思惟もその特質を承繼して、朱子自身の言葉ではないが、「心は即ち體、欲は即ち用、體は即ち道、用は即ち義」というのは、「心即體即道」と「欲即用即義」と定義づけているのと同じなことなのだから、「心」と「體」とよつて體得される「道」と「欲」と「用」とよつて顯現させられる「義」とは相即していることになる。「道」と「義」は、同義的に近接して「道義」と文字通り相即する概念ともなる。この思惟と

論理は、『公羊傳』が提起している「實と文」で展開されている相即の論理の延長上にあると考察することは、あながち飛躍した論證ではないだろう。その意味で、佛教哲學の思惟である「體」「用」の論理を援用してはいるが、それだけではなく、中國古來の傳統的思惟と通底する解釋がなされているのだと理解してみることもできるのではなからうか。

この相即の問題をより補完的にするために、敢えて孔子自身の思惟にまで立ち返ってみると、『論語』の次の二つの章句は示唆に富んでいる。

子張問士。何如斯可謂之達矣。子曰、何哉、爾所謂達者。子張對曰、在邦必聞、在家必聞。子曰、是聞也。非達也。夫達也者、質直而好義、察言而觀色。慮以下人、在邦必達、在家必達。夫聞也者、色取仁而行違、居之不疑。在邦必聞、在家必聞。

子張士を問ふ。何如なれば斯ち之を達と謂ふ可きや、と。子曰はく、何ぞや、爾の所謂達なる者とは。子張對へて曰はく、邦に在りては必ず聞え、家に在りても必ず聞ゆ、と。子曰はく、是聞なり。達に非ざるなり。夫れ達なる者は、質直にして義を好み、言を察して色を觀、慮（おおかた）<sup>(15)</sup>以て人に下る。邦に在りては必ず達し、家に在りても必ず達す。夫れ聞なる者は、色は仁を取りて行ひは違ひ、之に居りて疑はず。邦に在りては必ず聞え、家に在りても必ず聞ゆ、と。（顔淵篇）

子貢曰、如有博施於民、而能濟眾何如。可謂仁乎。子曰、何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人。能近取譬、可謂仁之方也已。

子貢曰はく、如し博く民に施して、能く眾を濟ふ有らば、何如。仁と謂ふ可きか、と。子曰はく、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖なるか。堯・舜も其れ猶ほ諸を病めり。夫れ仁者は己立たんと欲して人を立たしめ、己達せんと欲して人を達せしむ。能く近く譬を取る。仁の方と謂ふ可きのみ。（雍也篇）

「子路篇」と「雍也篇」で孔子が言及している「達」という言葉の内實をどう考えるか。「達」について、一方は「士」が所得すべき成果としての「達」であり、一方は「仁者」が所得した徳の實現形態がどういう状態であるかを説いていると解釋することができる。れば、二章の「達」は同じ内容の概念として捉えることができる。

「顔淵篇」では、孔子は、「達」の内實を定義づけて「質直にして義を好み、言を察して色を觀、慮（おおかた）以て人に下る」という。かかる内實を備えた「士」であつてこそ、「邦に在りては達し、家に在りても達す」と説く。この孔子の解釋は何を意味しているかといえ、ば、「士」が達してはじめて「邦」も「家」も達することができることを言っているのである。逆に言えば、「邦」も「家」も達していなければ、それらと關わつて「士」は達していることにならない。達と名づけるべき内實を備えていないと

言っているのである。

「雍也篇」の「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達せしむ」というのも上述と同様な内容を含意している。

己が立とうと望むならば、先ず人（他者）が立つことが出来るようにし、己が達せんとするならば、人が達することが出来るようにするということを言っているのであるが、これは己だけが立つことが出来、達することが出来るものではない。己が立つことが出来、達することが出来る状態にあるのは、人つまり他者も立つことが出来ていて、達することができているからだということを言っているのである。

一般化して言えば、「立つこと」「達すること」は、それを望む人だけが「獨立」したり、「獨達」したりできるのではなく、人つまり他者も「獨立」し、「獨達」することができていて、初めて己の「獨立」、「獨達」が成り立つという相即の関係にあることを含意していると解釋して、初めてこの章句の意味内容が腑に落ちてくるのではなからうか。

従って、「能く近く譬を取る。仁の方と謂ふ可きのみ」という孔子の結語は、比べてみれば、二つの事象が同じ状態や状況を現出していることと見定めることが出来ていて、それは仁が比方して（ならんで）いる状態・状況だと演繹している、仁は「仁者」だけで成り立つ概念ではなく、「不仁者」がそこから脱却することができて初め

て仁なる概念が成立するのだと言っていると解釋するのが妥當ではなからうか。

さすれば、宋學が仁を萬物一體と規定しようとする思惟とこれまた深層の所で繋がっていると評しても的を大きく外してはいないと考える。

## 注

- (1) テキストは『日本名家四書註釋全書』によった。
- (2) テキストは、新日本古典籍総合データベース『論語徵集覽』によった。
- (3) 『論語集注』1（平凡社 東洋文庫 二〇一三年）
- (4) テキストは中華書局『新編諸子集成』（第一輯 一九九〇年）によった。
- (5) 「聖人」については、本田清「聖人」〔人文研究〕第一九卷 第一〇分冊 大阪市立大學一九六八年 を参照。
- (6) 「自然」の訓讀等の問題については、森三樹三郎「無爲自然の思想」（人文書院 一九九二年）参照。
- (7) 森三樹三郎「自然と人爲」〔哲學研究〕四三卷一九六七年 京都哲學會参照。
- (8) 「泰伯篇」で、「子曰、巍巍乎、舜禹之有天下也、而不與焉」といい、「子曰、大哉、堯之爲君也、巍巍乎。唯天爲大、唯堯則之、蕩蕩乎。民無能名焉、巍巍乎。其有成功也、煥乎其有文章」と堯は天に則っていて、天子という存在を超えた名づけようのない、つまり名を持たぬ存在、通常の天子を超えた存在、敢えて名づければ天に比定されるだけであって、個別的價值觀の對象外の存在と言っている。
- (9) 「雜草」という名の草はない」とは昭和天皇の名言である。この言に従へば、國民という名の民はいない、ということである。國民とは民の個別性を止揚した概念である。無名化された民の集合體が國民である。『韓非子』に「喻老」「解老」兩篇が遺されていることはこのことと無縁で

ないと考える。つまり無名化、個別性の否定超克と法思想とは無縁ではないと考えられるからである。

- (10) 「生知安行」については、土田健次郎氏は、「或いは生まれながらにして之を知り、或いは學びて之を知り、或いは困しみて之を知る。其の知るに及びては一なり」(中庸第二十章)「生まれながらにして之を知る者は上なり。學びて之を知る者は次なり。困しみて之を學ぶは又た其の次なり。困しみて學ばず、民斯れを下と爲す」(季子篇第九章)これらは生まれつき知の働きが完璧な存在があることを言うが、それが孔子をはじめとした聖人であることは言うまでもない。しかし、一方では、「我は生まれながらにして之を知るに非ず」(述而一九章)と、孔子自身が自分生まれつき完璧ではないと言う語がある。程頤や朱子は、聖人は生まれつき心も行爲も完璧であつて、學問は必要が無いはずなのだが、聖人自身はそれをそのまま追認せず、學ぶ者のためにみずからになぞらえて學問による向上を説いたとするのである」(土田健次郎『論語集注』補説)

ただ、程子と朱子の解釈の間には微妙な相異が認められる。朱子は、「生知安行」を認めつつ、「獨り其の進むを覺えて、人の知るに及ばざる者有り」と言つて、孔子にとつては、學ぶ行爲とその進化とは自覺されているが、他者のそれとは次元が異なっているため、他者の理解を超えていたとして、程子の「生知安行」説との整合性を保とうとしている點があり、仁齋や徂徠もその點を見逃すことなく、聖人として學んで至つていふ論を展開したと言えるのかもしれない。

- (11) 島田虔次『朱子学と陽明学』では、「聖人學ンデ至ルベシ」ということこそ、宋學ゼンたいの根本モチーフであり、「聖人の概念」が「内面化され、仁義道德の完全な体現者としての聖人に移つていた」のが「内面化」として説いている。「學んで聖人に至つた」仁義道德を體現する人爲つまり人欲を去ることと天理を存するつまり宋學が理念化したこの世界總體のあるべき自然状態の現出を「聖人の内面化」だと理解するのが當つているとすれば、人欲と天理とは相即の關係にあることになるだろう。大胆に言えば、天理人欲を内面化せしめるために圖らずも相即の論理に行き着いたのでなければ、人欲を去ることと天理を存することは、そ

れぞれ獨自に成立する仁義道德の到達點ではなく、相即していると考えに至つたのではなからうか。修養論的に言えば、人欲を去ることによつて天理を存することになるといふ階梯を意識しているのだから、天理の内實をどう考えるかによつて、人欲を去る方法も異なってくるだろう。

- (12) 蓋闕如の讀み方については、木村英一先生の『論語』(講談社、昭和五〇年)「知らない所は言わない」貌という解釋に従つた。

- (13) 經と權については、森三樹三郎『中国文化と日本文化』(人文書院一九八八年)で、中國思想の特質の一つとして俯瞰的に論ぜられており、『公羊傳』の思想的特質に即しては日原利國『春秋公羊傳の研究』(創文社、昭和五十一年)参照。

- (14) 『春秋公羊傳の研究』、三〇三頁
- (15) 俞樾『群經平議』の「無慮と大氏とは同じ、古人自から複語有るのみ。亦或いは慮と言ふに止まることあり」の説に従つた。

小論は、二十有五年の間同僚だった文学部宇佐美一博教授が本年度を以て定年退職されるに當たり、記念と感慨を込めてまとめたものである。