

# 「知ること」と「気付くこと」——『五行』の理解のために

末 永 高 康

(2000年10月13日 受理)

On the *Wu xing's* thought

TAKAYASU Suenaga

## I

郭店楚簡および馬王堆帛書の『五行』に、次の言葉が見えている。

未嘗聞君子道，謂之不聰。未嘗見賢人，謂之不明。(第十七章經)\*<sup>1</sup>

君子の道を聞いたことがないのを「不聰」と言う。賢人を見たことがないのを「不明」と言う。

一見したところ、特に問題を含む言葉のように見えないかも知れない。しかし、ここでの「聞」「見」の語の使われ方は、実は、かなりユニークである。少なくとも、〈経〉のこの部分に対応する〈説〉の解説は、この「聞」「見」を通常の「聞く(耳にする)」「見る(目にする)」の意味ではとらえていない。

「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，獨不色然\*<sup>2</sup>賢人。故謂之不明。(第十七章説)

(経の)「未だ嘗て君子の道を聞かず，之を不聰と謂ふ」について，他人と同じく(君子の道を)耳にしても，自分だけはその君子の道にはっと驚かない。だからこれを「不聰」という。(経の)「未だ嘗て賢人を見ず，之を不明と謂ふ」について，他人と同じく(賢人を)目にしても，自分だけはその賢人にはっと驚かない。だからこれを「不明」という。

他に訳しようがないので，上の〈経〉の訳では「未だ嘗て聞かず(未嘗聞)」「未だ嘗て見ず(未嘗見)」に対して「聞いたことがない」「見たことがない」という訳を与えておいたが，この〈説〉の解説によるならば，これは単に「耳にしたことがない」「目にしたことがない」の意味ではない。耳にしていながら，目にしていながらそれにはっと驚かない(「不色然」)，の意味である。君子の道を聞いて，賢人を見てはっと驚くことが具体的にどのような事態であるのかここに明記されてはいないが，その聞いている君子の道が何か特別な言葉であると，その見ている賢人が何か特別な人物であるとはっと気付くことと考えてよいであろう。それまでは何気なく聞いていた言葉が，何気なく見ていた人物が，実は何かすぐれたものであると，はっと気付くのである。この，はっと気付くことができるか否かによって，「不聰」と「聰」，「不明」と「明」とが分けられる。「聰」「明」の

方について『五行』が語る部分もあげておこう。

聞君子道，聰也。…見賢人，明也。(第十八章経)

君子の道聞き分けられるのが「聡」である。…賢人を見分けられるのが「明」である。

「聞君子道，聰也。」同之聞也，獨色然辨於君子道，聰也\*<sup>3</sup>。…

「見賢人，明也。」同之見也，獨色然辨於賢人，明也。(第十八章説)

(経の)「君子の道聞くは，聡なり」について，他人と同じく(君子の道)耳にしなが，自分だけははっと驚いてそれが君子の道であると聞き分けられるのが，「聡」である。…(経の)「賢人を見るは，明なり」について，他人と同じく(賢人を)目にしながら，自分だけははっと驚いて彼が賢人であると見分けられるのが，「明」である。

さて，問題は，この「聡」「明」の上に次のような形で「聖」「智」が置かれることから生じてくる。

聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。…見賢人，明也。見而知之，智也\*<sup>4</sup>。(第十八章経)

君子の道聞き分けられるのが「聡」である。聞き分けた上でそれを知るのが「聖」である。…賢人を見分けられるのが「明」である。見分けた上でそれを知るのが「智」である。

「聖」「智」について詳しいことは後に見るとして，ともかくも君子の道や賢人について知るのが「聖」「智」であるのだから，この前に置かれる「聡」「明」とは，君子の道や賢人について，いまだ知らない段階ということになろう。いまだ知らないが，それを耳にし目にした時には，それをそれとして聞き分け，見分けることができる，という段階である。しかし，これは奇妙なことではないだろうか。

君子の道や賢人についてすでにそれを知っている者についてならば，彼がさらに君子の道や賢人を見たり，賢人を見たりした時に，それが確かに君子の道であり，賢人であることを，聞き分け見分け得ることに，それほど問題はないであろう。あたかも，タンポポをすでに知っている子供が，春の野原に咲く花々の中から，タンポポを見分けて選び抜いてくるようなものである。しかし，タンポポを単に言葉の上でしか知らない子供が，ある花の前ではっと驚いて立ち止まって「これがタンポポでしょ」と言い当てるような事態というのはちょっと考え難いのではないか。

君子の道や賢人を知らない者にしても，「君子の道」「賢人」という言葉くらいは知っているであろう。ここで「知らない」というのは，君子の道や賢人の内実を知らなかったり，本当は君子の道や賢人ではないものを，誤って君子の道や賢人と思いこんでいることのはずである。ならば，このような者が，君子の道を耳にし，賢人を目にした時に，それにはっと気付いてそれが確かに君子の道であると聞き分け，賢人であると見分けられるというのは，いったいどういうことなのだろうか。それを知らないのに，それを聞き分け見分けられるというのである。これは奇妙な事態ではないだろうか。

かくして，『五行』の語る「聡」「明」について，それをわれわれの論理によって問いつめてとらえようとする時，われわれはこの奇妙な事態と向かい合わされることになるのである。

この奇妙な事態が生ずる原因を、『五行』の作者の論理的思考の欠如や、より一般的に古代中国人の思考の非論理性に求めることは可能である。だから、このような細部における奇妙な事態などには目をつむって、『五行』の言わんとすることを全体的にとらえるのがその思想を理解する本筋であるのかも知れない。しかし、ここではこの奇妙な事態ときっちり向き合いたいと思う。というのも、これを奇妙な事態たらしめているのは、むしろわれわれの側にある「知ること」についての先入観の方であるように思われるからである。このわれわれにとっての奇妙な事態を奇妙な事態とは見なさないような論理、ものの考え方こそが、かえって『五行』の論理であり、ものの考え方であるように思われるのである。そこで、以下、この奇妙な事態を解きほぐすような視点を探りながら、『五行』の思想について少しく考えていくことにしたい。

——本論に入る前に、ここで「『五行』の思想」と言う場合に、何を対象としているかについて、若干の説明を加える必要があると思う。というのも、現在われわれは『五行』について、二つの〈経〉と一つの〈説〉を手に入れているからである。

馬王堆帛書本『五行』が〈経〉の部分とそれを逐語的に解説した〈説〉の部分に分かれていることはよく知られている。それに対して、新たに発見された郭店楚簡本『五行』は、この〈経〉に対応する部分だけであった。しかも、帛書本〈経〉と楚簡本の間には、文字の異同がある外、章次においても異同があり、両者はその内容において全く同質であると即断できるような関係にはない。現に、両者の間の思想的差異を論ずる研究もすでに発表されている\*<sup>5</sup>。そこで、厳密に考えるならば、楚簡本『五行』の思想と、帛書本『五行〈経〉』の思想と、帛書本『五行〈説〉』の思想は、それぞれ別に考察されなければならないことになる。そして、その上で、この三者の関係が思想的に論じられていかなければならないわけであるが、ここでは、そこまで踏み込むことはせずに、その一歩手前のところで立ち止まってみたい。すなわち、三者の間に存在する差異よりも、むしろ共通点の方に目を向けて、これら三者を包み込むようなものの考え方を、まずは明らかにしてみたいと思う。そして、これら三者の間に共通に浮かび上がってくるようなものの考え方を、ここでは「『五行』の思想」と呼ぶことにしたい。三者の間に存在する差異を考慮に入れても、このような形で『五行』の思想というものを自然に想定し得る程に、三者は思想的に共通の基盤に立っていると、論者には思われるからであり、なにより、上で触れた奇妙な事態などは、楚簡本、帛書本〈経〉、帛書本〈説〉のいずれかに属するようなものではなく、この三者に共通する、ここで言う『五行』の思想に属するものだからである。よって、ここでは楚簡本と帛書本〈経〉を区別せず、便宜的に楚簡本をもって〈経〉を代表させ\*<sup>6</sup>、この〈経〉を解説したものとして帛書本の〈説〉を用いて、この〈経〉〈説〉によって語られる『五行』の思想を論じたいと思う。

このような形で論ずることは、楚簡本『五行』の思想、帛書本『五行〈経〉』の思想、帛書本『五行〈説〉』の思想を個別に論ずることに較べて、かなり粗い議論をすることになるのは否めない。しかし、この種の議論の精粗とは、いわば顕微鏡の倍率のようなものであって、何を明らかにした

いかによって適宜に選択されるべきものであろうと思う。論者のさしあたっての関心においては、三者を同一視する程度の分解能の議論で十分なのであり、また論者としては、この意味での『五行』の思想を明らかにすることなしに、三者の相違についての議論に進むことはできないのである。

## II

上の奇妙な事態にもどろう。この奇妙な事態を解きほぐすには、「知ること」と「気付くこと」との違いに注目することが有益であると思われる。特に、どのようなものが君子の道であり、どのような人が賢人であるのかを教え教わる場面において、この両者の違いについて考えるのが、『五行』の考え方を理解する近道であると思われる。

上に引いたように『五行』においては、「君子の道や賢人に接した際に、はっと驚いてそれに気付く」ことが「聡」であり「明」であるとされる。とすると、ある者を「聡」であり「明」であるようにさせたい場合には、単に、その者に君子の道を聞かせたり、賢人の例を示したりするだけでは、十分ではないことになろう。というのも、相応の理解力を持つ者ならば、君子の道を聞かされたり、賢人の例を示されたりすれば、何が君子の道であり、何が賢人であるかを一応は知識として知ることになるが、しかし、それだけでは、はっと驚いてそれが何かすぐれたものであると気付くことにはならないからである。

喩えを持ち出して説明した方がわかりやすいかも知れない。論者はいささかも書画の心得を持たない者であるが、かりに論者にすぐれた書画がいかなるものであるのかを教えようとする人がいて、論者にいくつものすぐれた書画を示したとする。この時、論者は自らの理解力の範囲において、示されるままにそれらがすぐれた書画であると一応は知識として知ることになるであろう。そして、このようにすぐれた書画を示されることがたびたびであれば、その人が示す書画を基準にして、さまざまな書画をすぐれたものとそうでないものに区分できるまでに成長するかも知れない。しかし、それだけでは、はっと驚いてそれらの書画が何かすぐれたものであると気付くことにはならないであろう。

それが、ある日、それまでに示された書画でも、新たに目の前にした書画でもよいが、ある書画を目の前にした時、何かはっと驚いて、茫然と立ちつくし、なぜかよくわからないが、しみじみとその書画がすぐれたものであると感じたとしよう。このような体験というのは、おそらくは、あり得る。はっと驚いて気付くこととは、このような体験に類似したものでなければならぬと思われるのである。

この時、この気付くことの体験を、知識として知ることの結果として理解することは可能である。すなわち、いくつものすぐれた書画を見ることの実験を通じて、すぐれた書画の範型とでもいうべきものが心の内に造り上げられ、今、その範型にびたりとはまる書画に出会って、それをすぐれた

ものであると感じていると、おおよそこのように理解することは可能であろう。しかし、次のように考えることもまた可能であると思われる。すなわち、心の内にすぐれた書画を察知する力が何かあらかじめ備わっていて、それがあある書画に直面することにおいて、今、目覚めさせられたのだ、と。

このように考えることが気付くことの体験の理解として正しいか否かはここでは問わない。ただ、このように考えることもまた可能であることが認められればよい。実際、たとえば、それまで書画の手ほどきを受けたことのない者が、初めて見るある書画の前で、はっと驚いて立ち止まり、そのすばらしさに気付くということは、おそらく、あり得ると思われるが、このような場合など、まさにその内なる力が何か目覚めさせられたと考えてもよいのではなからうか。そして、このように考える時、この気付くことは知識として知ることの直接の結果でないことが知れるであろう。

たとえば、先の書画の手ほどきをする人が悪意をもって、本当はすぐれた書画ではないのに、それを「すぐれたもの」として偽って論者に示したとする。その時、論者はそれらの書画を「すぐれたもの」として知ることになる。ところが、その知識として知ることを通じて示される範囲においては、どうしても「すぐれたもの」としては分類され得ないような書画を前にして、論者がはっと驚き、それがすぐれたものであると感ずる気持ちを抑えきれなくなる、という場面は、おそらくは、あり得る。この時、この気付くことは、もはや知識として知ることとは独立である。知識として知ることの阻害にもかかわらず、すぐれた書画を察知する内なる力が、その書画が契機となって目覚めさせられたのである。そして、この時、論者はすぐれた書画とは何であるかを知識として知ることなしに、すぐれた書画を前にして、それがすぐれたものであると見分けていることになるのである。

このようなすぐれた書画についての見分けが単に論者の勘違いに終わる可能性、本当はすぐれた書画ではないのに、それをすぐれた書画と勘違いして論者が勝手に感動している可能性は高いであろうが、それは置くとして、ともかくも、知ることなしに気付くことがあり得るような場面はここに示し得たと思う。そして、およそ何か価値に関するようなものについては、この場面と同様、その価値について知識として知ることなしに、あるものがその価値において価値あるものであると気付くことがあり得る、というより、あり得るものとして「気付くこと」と「知ること」との関係を考えるようなものの考え方というのは可能であると思われる。そして、おそらくは、『五行』の考え方もまた、そのようなものなのである。

『五行』では「聡」「明」が「聖」「智」と結びつけられて次のように語られる。

聰也者、聖之藏於耳者也。明也者、智之藏於目者也\*7。聰、聖之始也。明、智之始也。(第十三章説)

「聡」とは、「聖」が耳に収められた状態。「明」とは、「智」が目にとめられた状態。「聡」は「聖」の始まりの段階。「明」は「智」の始まりの段階。

すでに見たように君子の道を聞いてそれを知るのが「聖」、賢人を見てそれを知るのが「智」で

あったから (第十八章経), 両者はいずれも何らかの意味で「知る力」であると言える\*8。この知る力が耳に目に収められて、それが耳において目においてはたらくのがここでの「聡」「明」であり、君子の道や賢人にはっと気付く段階である。これは「聖」「智」という知る力が目覚めさせられた始めの段階であると言えるであろう。この気付くことから始まって、その知る力がしだいに覚醒されて、いわばより一層気付いていって、君子の道や賢人について知る「聖」「智」へと進むのである。ここで示されるような「知ること」とは、気付くことの極限に位置付けられるような「知ること」であると考えてよいであろう。これは知識として知ることとは異なる。

われわれは、通常、「知ること」を「知識を得ること」の意味で理解する。しかし、この通念を『五行』の「知ること」に持ち込んで、君子の道や賢人の例について知識を得ることの意味で、「聖」「智」の「知ること」を理解する時、最初に示したような奇妙な事態が生じてしまうのである。ならば、『五行』の思想をわれわれが理解しようと思うならば、上の奇妙な事態を引き起こすようなわれわれの通念を一度は捨て去って、『五行』と同じく、気付くことの極限にそれを位置付けるような形で、「知ること」をとらえ直していかなければならないのではないか。以下に示すのは、このとらえ直しの上に描き出される『五行』の思想の姿である。

### III

さて、『五行』のように「知ること」を「気付くこと」の極限においてとらえるならば、いまだ「知らない」人が「知ること」に向かうためには、まずその人の内に何か「知ること」に向かう内発的なものがなければならぬことになる。もし知ることが単に「知識を得ること」であるならば、このような内発的なものは必ずしも必要とされない。知識を得るだけの力がその人に備わってさえいれば、彼に知ることに向かう内発的なものがなくても、外から強制して知識を植え込むことはできるからである\*9。しかし、このような形で「知識を得ること」はただちに「気付くこと」に結びついてはいかない。気付くことは、これを外からうながすことはできても、最終的には自分自身で気付いてもらう以外ない。自ら気付く、そして「知る」ためには、まずその人の内に気付くことに向かうものが何かなければならぬのである。この何かとして『五行』は「憂い」を置く。

君子無中心之憂、則無中心之智。無中心之智、則無中心之悦。…

君子無中心之憂、則無中心之聖。無中心之聖、則無中心之悦。(第二章経)\*10

人は\*11内なる心の憂いがなければ、内なる心の「智」はあらわれない。内なる心の「智」があらわれないならば、内なる心の悦びは生まれない。…内なる心の憂いがなければ、内なる心の「聖」はあらわれない。内なる心の「聖」があらわれないならば、内なる心の悦びは生まれない。

この「憂い」とは、後に示す第五章経から、これが「君子(の道)」を知らないことに起因するものであることが知られる。おそらく無意識的にはあろうが、君子(の道)を知らない(君子の道に気付

いていない)ということに何らかの形で気付いているのがこの「憂い」の状態なのである。そもそも君子(の道)を知らないということにさえ気付いていない場合には「憂い」はわき上がってこないのである。とすると、ある意味で、この「憂い」の状態においてすでに、知る力である「聖」「智」は呼び覚まされ始めていることになろう。そこで、先の第十三章説での「聡」「明」と「聖」「智」との関係をここに挿入するならば、まず「憂い」があって、その後に君子(の道)を見分けることができるようになり(「聡」「明」の段階)、そこから君子(の道)を知ることができる「聖」「智」の段階へと進み<sup>\*12</sup>、ここに至って初めて心は悦びを感じるようになる(第二章経)。だから、次のように言われるのであろう。

不仁不智、未見君子、憂心不能憊憊。既見君子、心不能悦。…

不仁不聖、未見君子、憂心不能忡忡。既見君子、心不能降。(第五章経)

「不仁」「不智」ならば、いまだ君子を見分けていない段階においては、憂いの心がわき上がってこないし、すでに君子を見分けた段階においても、心はまだ悦びを感じることができない。…「不仁」「不聖」ならば、いまだ君子を見分けていない段階においては、憂いの心がつき上げてこないし、すでに君子を見分けた段階においても、心はまだ落ち着くことができない。

「聖」「智」がいささかも呼び覚まされない場合には、「憂い」すら生じないのであり、それがやや呼び覚まされて「聡」「明」の段階に至ったとしても、それだけでは「聖」「智」が十分に呼び覚まされた段階において得られる悦びはまだ得られないのである。

では、この「憂い」はいかにして生ずるのか。『五行』にそれを説明する部分はない。というより、気付くことの極限において「知ること」を考える場では、そもそもこの種の説明をひとたび始め出すと無限後退に陥るのである。「憂い」が何らかの形で君子(の道)を知らないことに気付いている状態であるならば、それ以前の状態とは、君子(の道)を知らないということに気付いていない状態ということになるが、この状態から抜け出して「憂い」が生ずるためには、君子(の道)を知らないということに気付いていないということに何らかの形で気付く必要があることになろう。とすると今度は、君子(の道)を知らないということに気付いていないということに気付くことに対する理由が求められることになって、この説明に終着点はない。それを知ってか知らずか、『五行』は「憂い」より遡ることはしないのである。

さて、この「憂い」があったからといって、それで自動的に「聡」「明」さらには「聖」「智」の段階に進むというわけではない。

智弗思不得。(第四章経)

「智」は思わなければ得られない。

と、「思う」という過程が必要とされる。何らかの形で「思う」という過程がおこなわれない限り「不智」「不聖」に止まるのである。

不智、思不能長。…不聖、思不能輕。(第五章経)

「不智」であるのは、思い方が「長」でないからである。…「不聖」であるのは、思い方が「輕」でないからである。

そして、『五行』は、この「思う」ことを経て「智」「聖」に至る過程を次のように述べる。

智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，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，聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。  
(第六章経)

「智」についての思い方は「長」である。(思い方が)「長」であれば、(「智」についてのあるイメージが心に)得られる。得られれば(それを)忘れない。忘れなければ「明」となり、「明」であれば、賢人を見分ける。賢人を見分ければ、「玉色」となり、「玉色」となれば(「智」は内に<sup>あらわ</sup>形れ、形れれば「智」。「聖」についての思い方は「軽」である。(思い方が)「軽」であれば、(「聖」についてのあるイメージが心に)形れる。形れれば(それを)忘れない。忘れなければ「聰」となり、「聰」であれば、君子の道を聞き分ける。君子の道を聞き分ければ、「玉音」となり、「玉音」となれば(「聖」は内に)形れ、形れれば「聖」。

では、この過程の最初に置かれる「思う」とは、どのようなことであるか。上の引用において「思う」対象とされているのは、「聖」「智」であると見なしてよいと思われるが、「聖」「智」について「思う」ことは、「聖」「智」について知ることあるいは知ろうとすることは異なる。というのも、そもそも「聖」「智」は、知ることを可能にする能力、もしくは知ることが可能である状態のことであって、この意味での知ることによって知られる対象ではないからである。もちろん、「聖」「智」が発揮されることによって可能になる知ることとは違う形の知ることを別に導入して、その知ることの対象として「聖」「智」を位置付けることができないわけではない。そう位置付けた上で、「聖」「智」について「思う」ことを、この意味での知ることと見なして、たとえば、ソクラテス・プラトンよろしく「聖とは何か」「智とは何か」をロゴスによって探求することが、「聖」「智」について「思う」ことだと考えることもあるいは可能であるかも知れない。しかし、上の引用を眺める限り、『五行』がそのように考えているとは思われない。

すでに見たように「聖」「智」に至るには、賢人や君子の道について、何らかの形ではっと気付く必要がある。そして、はっと気付くこととは、「聖」「智」という知る力が目覚めさせられた始めの段階であると考えられることもすでに述べた。いま、「思う」ことによって、この「聖」「智」が目覚めていくのであるから、逆に言えば、この「思う」とは、「聖」「智」を目覚めさせ賢人や君子の道にはっと気付くことができるようになろうとする努力のこととなろう。先にあげた書画の喩えに引きつけて言うならば、この種の努力とは、すぐれた書画を書画を前にした時には、はっと気付いてそれがすぐれたものであるときちんと感じられる状態に心の状態を持っていくような努力のことである。この種の努力は、何か賢人や君子の道、あるいはすぐれた書画についての知識を得ようとするとは異なる。単に知識を得ることが気付くことに直結しないことはすでに述べた通りである。

ならば、この種の努力とは具体的はどのようなものとなるのか。正直なところ、論者はこれを具体的にイメージすることができない。賢人や君子の道について知識を得ることならばいざ知らず、いったいどのような努力を積み、あるいはどのような形で心进行操作すれば賢人や君子の道に対し

てはっと驚き、気付くことができるようになるのであろうか。「智」に至るためには「長」なる思い方を、「聖」に至るためには「軽」なる思い方をすることを『五行』は求めるわけであるが、これが具体的にどのような思い方であるのか論者にはどうにもイメージできないのである（「長」「軽」に対して訳を与えることができていないのはそれ故である）。これは「智」や「聖」に至る資質を論者が根本的に欠いていることによるのであろうが、それは置くとして、具体的なイメージはわからないにせよ、おぼろげながらもその輪郭をつかもうとするならば、この種の努力は何か「自分が本当に好むもの」を心の内に追い求めるような努力に似ているように思われる。

たとえば、『五行』の後半では、「徳」（「徳」については後述）に至るための努力として「目して之を知る」（第二十三章経）「譬して之を知る」（第二十四章経）「喩して之を知る」（第二十五章経）「幾して之を知る」（第二十六章経）ことが示されている。これらの「知る」と「聖」「智」との関係は必ずしも明確に記されていないが、その一つの「喩して之を知る」について第二十五章説は次のように解説する。

喩之也者、自所小好喩乎所大好。（第二十五章説）

「喩」とは、少しく好むものによって、より一層好むものをさとることである。

これを説明する具体例として、ここでは、寝てもさめても思いやまない娘がいても父母を前にしてその娘と交わるようなことは決してしないであろう、ということが挙げられている\*13。好きな娘を抱きたいという気持ちと、父母の前で礼を失するようなことはしたくないという気持ちを比べて、後者が前者にまさること、言い換えれば、「色」よりも「礼」をより好んでいることをさとしていくような努力がここで求められているわけである。この例などはあまりに極端でどちらを好むかについてそれほど迷うようなものではないが、これほど極端でない例においては、人はしばしばいくつかの選択肢のはざままで思い-悩む。このような思い-悩みが、上の努力と似ているように思われるのである。

ここで注意すべきは、上の例で「色」と「礼」の間で比較されているのが、あくまで「どちらをより好むか」という点においてである、ということであろう。われわれならば、好きな娘を抱きたいと思うのは自然的な欲求であり、その欲求を押しとどめて父母の前に交わらないようにさせるのは社会的な規範であると考え、この種の思い-悩みを、欲求と規範との間での葛藤と見なすであろう。しかし、『五行』はそのようには考えない。あくまでこれを欲求と欲求との間での思い-悩みとして理解する。だから、この種の思い-悩みとは、何かある問題を解決しようとして知恵をはたらかせるような努力とは異なる。喩えはあまりよくないが、二人の異性を前にしてどちらを本当に好きであるか思い-悩むのに似て、何か自分に素直になって自分が本当に引かれるものを尋ねていくような努力に近い。そのような努力を通じて、自分が何を本当に好むのかに気付いてゆくのである。

実際、『五行』では、「目して之を知る」に関して、

目之也者、比之也。…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，而知其好佚餘也。源心之性，則巍然知其好仁義也。…故目人體而知其莫貴於仁義也，進耳。(第二十三章説)

「目」とは、比べることである。…文王は耳目のあり方を調べては、それが美声美色を好むものであることを知り、鼻口のあり方を調べては、それが芳香美味を好むものであることを知り、手足のあり方を調べては、それが安楽を好むものであることを知り、心のあり方を調べては、それが仁義を好むものであることをはっきりと知った。…だから人の体(の各部分が好むものを)比べて、仁義が最も貴いものであることを知れば、(徳に向けて)進んだことになるのだ。

と語っている。ここで比べられているのも、あくまで人の体の各部分が「好むもの」に関してである。そして、心が好むものと、心以外の部分が好むものを比べるならば、

有天下美聲色於此，不義則不聽弗視也。有天下美臭味於此，不義則弗求弗食也。居而不問尊長者，不義則弗爲之矣。(第二十二章説)

ここに天下の美声美食があったとしても、(それを求めることが)不義であればそれを視たり聴いたりしようとしな。ここに天下の芳香美味があったとしても、(それを求めることが)不義であればそれを求めたり食べたりしようとしな。目上の人と分け隔てなくふるまえる場にあっても、(それをを行うことが)不義であればそれを行わない。

と、人は心の好むもの(=仁義)を優先させるから、人は心の好むものをより好むとして、その好むものをまた貴いものと見なすわけである。仁義について知ることは、賢人や君子の道について知ることと重なるであろうから、前者について知る努力はまた、後者について知る努力に似ると考えてよいと思う。そして、上の例よりすれば、いまだ仁義とは何であるか知らない段階で、仁義について知ろうと思うならば、まずはその心の好むものが何であるかを心に尋ねていかなければならないわけだが、これは具体的には、「心は甲というものを好み、また乙というものを好むが、本当はどちらをより好むのか、あるいは別のものをより好むのか、云々」と、心にそれが本当に好むものを問いかけていくような思い-悩みの形を取るであろう。何を好むか自覚されない状態において、何を好むかを心に問いかけて思い-悩むのである。このような問いかけはある意味で自分の心に素直になるような努力である。そして、もしこのような思い-悩みの果てに、心の好むものとして必ず仁義に至り着くのであれば、このような思い-悩み方は、仁義に向かうような思い方であると言ってよいであろう。「聖」「智」に向かう「軽」や「長」といった思い方が具体的にどのような思い方であるか論者には見当がつかないが、この仁義に向かうような思い方と似たようなものと見なしてよいのではないかと思う。ともかくも『五行』によれば、この「軽」「長」という思い方を経て、「聖」「智」は目覚めさせられていくのである。

## IV

では、そのような思い方を経て、「聖」「智」が目覚めさせられた場合、以後どうなるのか。これを論ずるには、先に、郭店楚簡『性自命出』に見える「性」即「気」の思考について触れておかなければならない。というのも、この思考を前提とする時、『五行』の思想が最もよく理解できるのではないかと、論者には思われるからである。

『性自命出』に見える「性」即「気」の思考については、別に論じたことがあるので<sup>\*14</sup>、その詳細はそれにゆずるとして、以下の論に必要な限りでその概要を述べるならば、これはその名付けのごとく「気」を「性」と同一視する考え方である。『性自命出』の例では「喜気」「怒気」等が「性」であると見なされている。この「喜気」「怒気」とは喜怒の情のもととなるものであって、これが外物によって触発されると喜怒の情としてあらわれてくる。他方、「(人の)性」とは「天」が人に命じて人を人たらしめているものである。この「気」と「性」が同一視されるということは、人としてふさわしい情のもととなる「喜気」「怒気」等が「天」によって人に「性」として与えられたと考えるということである。と、このように書くとは何か取り付きにくい考え方のように思われるかも知れないが、要は、人には人としてふさわしい情のあり方というものがあり、その情のあらわれのもととなるようなものを人はその内に「天」から与えられている、と考えるに過ぎない。宋学の理気説的な考え方をここに持ち込むようなことさえしなければ、これはそれほど理解し難い考え方ではないであろう。

もちろん、「喜気」「怒気」等が「性」として与えられていると考えるからといって、現実において誰もが同じように喜怒等の情をあらわしていると認めるわけではない。同じ喜ぶべき外物が与えられたとしても、大いに喜ぶ人もおり、さほどには喜ばない人もいる。はなはだしきに至っては、その喜ぶべき外物に対して怒りの情を発する者もいるかも知れない。ただ、人は同じ「喜気」「怒気」等を与えられている以上、同じ外物には、同じような情を誰もがあらわすはずだと考え、その本来の姿に立ち返るような工夫を求めるのである。これが「性」即「気」の考え方である。

『性自命出』において語られるこの「喜気」「怒気」等に倣って、今、この考え方を拡大してたとえば「仁気」「義気」といったものを考えたとしよう。人には人としてふさわしい仁義なるふるまいがあり、そのふるまいのもととなるものを「仁気」「義気」として人はその内に「天」から与えられていると考えるわけである。この場合も、上の例と同様、現実において誰もが同じように仁義なるふるまいをしていると認めるわけではない。現実においては、そうではないことを認めた上で、仁義なるふるまいをするべき場面においては、「仁気」「義気」をきちんとあらわして、そのようなふるまいができるようになる工夫を求めるのである。このような工夫を通じて人は「仁」「義」を実現していくと考えるのである。

このような考え方に立つならば、「仁」「義」を実現させる過程は、これまでに述べてきた「聖」「智」を目覚めさせていく過程と、よく似た形を取ることに気付くであろう。人には「聖」「智」

という知る力が備わっており、それをある工夫を通じて目覚めさせるとする考え方と、人には「仁気」「義気」という仁義なるふるまいのもととなるものが備わっており、それをある工夫を通じてあらわしていくとする考え方は、考え方としては同型のものだからである。

実際、『五行』においても、とりわけ「仁」については、「聖」「智」と並列して、「仁」を実現する工夫が次のような形で述べられている。

仁之思也清、清則察\*<sup>15</sup>、察則安、安則温、温則悦、悦則戚、戚則親、親則愛、愛則玉色、玉色則形、形則仁。(第六章経)

「仁」についての思い方は「清」である。(思い方が)「清」であれば「察」となり、「察」であれば安んじ、安んずれば悦び、悦べば<sup>しん</sup>戚しみ、戚しめば親しみ、親しめば愛し、愛せば(「仁」は内に)形れ、形れれば「仁」。

「聖」「智」の場合と同じく、この「清」なる思い方がどのようなものであるのか(「清」以後の過程も含めて)論者には具体的にイメージできないが、『五行』がある意味で、「仁」を実現する工夫を、「聖」「智」を目覚めさせる工夫と似たようなのものであると見なしていたことはここから明かであろう。

ちなみに、ここに見える「悦」→「戚」→「親」→「愛」→「仁」という過程は、これを裏から言った形で、第十章経に

不戀不悦、不悦不戚、不戚不親、不親不愛、不愛不仁。(第十章経)

恋<sup>しん</sup>わなければ悦ばず、悦ばなければ戚<sup>しん</sup>しまず、戚<sup>しん</sup>しまなければ親<sup>しん</sup>しまず、親<sup>しん</sup>しまなければ愛さず、愛さなければ仁ではない。

と記されている。実は、この〈説〉の部分で、「恋」が「仁気」に言い換えられているのである。この「恋」という状態が具体的にどのようなものであるか論者にはよくわからないが\*<sup>16</sup>、これは「仁気」が何ほどかあらわれ出た状態である<sup>16</sup>と見なしてよいであろう。そしてある過程を踏んでその「仁気」を完全にあらわして「仁」を実現させると考えるのである。同様の過程は、「義」について第十一章経に「直」→「遯\*<sup>17</sup>」→「果」→「簡」→「行」→「義」と、「礼」について第十二章経に「遠」→「敬」→「嚴」→「尊」→「恭」→「礼」と記されており、それぞれの〈説〉において、「直」が「義気」に、「遠」が「礼気」に言い換えられて説明されている\*<sup>18</sup>。これらもまた「義気」や「礼気」をあらわして「義」や「礼」を実現させていく過程と見なしてよいであろう。「仁気」「義気」「礼気」をあらわして「仁」「義」「礼」を実現していくこともまた『五行』のモチーフの一つなのである。

『五行』のユニークな点は、この「仁気」「義気」「礼気」があらわされる前提として「聖」「智」を位置付けることにある。言い換えれば、「聖」「智」が目覚めさせられて後に、「仁気」「義気」「礼気」があらわれてくると『五行』は考えているのであるが、まず「智」に関して語る第十九章では、

見而知之、智也。知而安之、仁也。安而行之、義也。行而敬之、禮也。(第十九章経/訳は省略)

「見而知之、智也。」見者、□也。智者、言由所見知所不見也。「知而安之、仁也。」知君子所道而煇然安之者、仁氣也。「安而行之、義也。」既安之矣、而微然行之、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。(第十九章説)

(經の)「見て之を知るは智なり」について、「見る」とは、□のことであり、「智」とは、見えているものによって見えていないものを知ることである。(經の)「知りて之に安んずるは仁なり」について、君子が道とするものを知って、ゆるりとそれに安んずるのが、仁気である。(經の)「安んじて之を行うは義なり」について、君子が道とするものにすでに安んじて、ささっとそれを行うのが、義気である。(經の)「行いて之を敬うは礼なり」について、君子が道とするものをすでに行って、びしっとそれを敬うのが、礼気である。ここで安んじ、行い、敬うものは人道である。

と言う。この「見る所に由りて見ざる所を知る(由所見知所不見)」の意味については後に述べるとして、ここでは「智」を目覚めさせて「見て之を知」った上で、それに「安んじ」それを「行い」「敬う」のが「仁」「義」「礼」であるとされている。まず知って、そのことによって「仁気」「義気」「礼気」を次第にあらわして「仁」「義」「礼」を実現させていくのである。

同様に、第十八章では「聖」に関して、

聞而知之、聖也。聖人知天道也。知而行之、義也。…見而知之、智也。知而安之、仁也。安而敬之、禮也。(第十八章經／訳は省略)

「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、所道也。「知而行之、義也。」知君子之所道而掾然行之、義氣也。…「見而知之、智也\*19。」曰、何乎。孰休蒸此而遂得之、是智也。「知而安之、仁也。」知君子所道而煇然安之者、仁氣也。「安而敬之、禮也。」既安之矣、而又愀愀然而敬之者、禮氣也。所行、所安、天道也。(第十八章説)

(經の)「聞いて之を知るは、聖なり」について、聞いてそのままそれが天道であると知るのが、聖である。

(經の)「聖人、天の道を知る」について、「道」とは(君子が)道とするものである。(經の)「知りて之を行うは、義なり」について、君子が道とするものを知ってささっとそれを行うのが、義気である。…(經の)「見て之を知るは、智なり」について、これはどういう意味か。「明」をより一層おし進めていって君子が道とするものを知るのが、智である。(經の)「知りて之に安んずるは、仁なり」について、君子が道とするものを知ってゆるりとそれに安んずるのが、仁気である。(經の)「安んじて之を敬うは、礼なり」について、君子が道とするものにすでに安んじて、びしっとそれを敬うのが、礼気である。ここで行い、安んずるものは、天道である。

と言う。第十九章とは異なって、「仁」「義」「礼」の順ではなく、「義」だけが抜き出されて「智」に先行させられている理由はよくわからないが、ともかくも、「聖」「智」を目覚めさせて「聞いて之を知り」「見て之を知」った上で、それに安んじそれを行い敬うのが「仁」「義」「礼」であるとされるわけである。

では、なぜ、まず「知る」ことが前提とされるのか。第十三章説では、(經)の「智ならざれば仁ならず」を解説して、

不知所愛，則何愛。言仁之乘智而行之。(第十三章説)

愛すべき対象を知らなければ、いったい何を愛するというのか。これは仁が智を前提として実現されることを言ったものだ。

と言う。ここで「愛」が出てくるのは、第十章経の「愛さざれば仁ならず」をふまえてのことであるが、第十八、十九章に合わせて言えば、安んじたり行ったり敬ったりするには、そのようにする内容がそもそも何らかの形で知られていなければ、それに安んじたりそれを行ったり敬ったりすることができない。だから、「知る」ことがまず求められるのである。

しかし、この知られる内容、安んじたり行ったり敬ったりする内容は、第十九章の「智」と第十八章の「聖」の場合では異なっている。前者ではそれが「人道」と言われ、後者では「天道」と呼ばれるのである。本論ではここまで、「聖」と「智」の違いをあまり強調してこなかったが、実は、『五行』において、両者の違いは本質的である。『五行』の思想をさらに追おうとするならば、もはやこの違いを無視することはできない。以下、この違いを掘り下げつつ、『五行』の思想をもう少し見ていくことにしよう。

## V

これまで見てきたように、「聖」と「智」との違いとは、まず「聞いて之を知る」か「見て之を知る」かの違いである。「聖」「智」という言葉は使われていないが、この「聞いて之を知る」と「見て之を知る」を対にするものとしては、『孟子』最終章の、

由湯至於文王五百有餘歳，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歳，若太公望散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。(『孟子』尽心下)

湯王から文王まで五百年余り、湯王の臣下の伊尹・萊朱は(湯の道を)見て知ったのであり、文王は聞いて知ったのである。文王から孔子に至るまで五百年余り、文王の臣下の太公望・散宜生は(文王の道を)見て知ったのであり、孔子は聞いて知ったのである。

がよく知られている。ここに見える文王と散宜生については、『五行』第二十七章説にも、

「天生諸其人，天也。」天生諸其人也者，如文王者也。其人施諸人也者，如文王之施諸閔夭・散宜生也。(第二十七章説)

(経の)「天，諸を其の人に生ずるは，天なり」について、天がこれを人に生じさせるとは、文王のような者について言うのだ。(経の「其の人，諸を人に施すは，人なり」について)、その人がこれを人に施すとは、文王がこれを閔夭・散宜生に施したようなことについて言うのだ。

と見えているから、「見て之を知る」と「聞いて之を知る」の違いについては上の『孟子』の文を参照して考えてよいであろう。ならば、「見て之を知る」とは、文王を直接に見て散宜生が知ったように、君子の道を体現した賢人に直接に接した上で知ることであり、「聞いて之を知る」とはこ

のような直接的な接触抜きで知ることとなろう。「聞く」とは言っても、どうやら「賢人の肉声を聞いて知る」というような意味ではないのである。そのような形で聞いて知ること、ここではむしろ「見て之を知る」に属することがらであろう。「見て之を知る」場合は、あくまである特定の賢人という具体例に直接に接することによって知るのに対し、「聞いて之を知る」場合には、このような具体例抜きで知るのである。そして、この具体例の有無が、「聖」と「智」とを大きく分けていくことになるのだが、それを見ていくためには、先に第十九章を見た際に残して置いた部分をもう一度ふり返っておかねばならない。

先の第十九章説の引用では、「智」を説明して「見る所に由りて見ざる所を知る（由所見知所不見）」とあった。これに関しては第十七章説に、

「見賢人而不知其有徳也、謂之不智。」見賢人而不色然、不知其所以爲之。故謂之不智。…「見而知之、智也。」見之而遂知其所以爲之者也、智也。「明明、智貌。」智也者、由所見知所不見也。（第十七章説）

（経の）「賢人を見て其の徳有るを知らず、之を不智と謂ふ」について、賢人を見てはと驚かず、また賢人がそのようにふるまう理由がわからない。だからこれを不智と言う。…（経の）「見て之を知る、智なり」について、賢人を見て、賢人がそのようにふるまう理由がわかるのが智である。（経の）「明明、智の貌」について、智とは、見えているものによって見えていないものを知ることである。

とあるから、「見る所」とは、賢人、さらには賢人のふるまいであり、「見ざる所」とはそのようにふるまう理由であると見なしてよいであろう。もちろん、理由を知るとはいつても、これは、そのふるまいの背後なる賢人の意図を知ることなどではない。第十七章経に「其の徳有るを知」とあるように、端的に、その人が「徳」あるが故にそのふるまいをしていると気付くことである。これが「智」であり、「見て之を知る」である。

では、ここで言われる「徳」とは何か。『五行』はその冒頭で次のように記している。

仁形於内、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。

智形於内、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\*<sup>20</sup>。

徳之行五和、謂之徳。四行和、謂之善。善、人道也。徳、天道也。

仁（気）が内にあらわれている（ふるまい）、これを「徳の行」と言い、あらわれていない（ふるまい）、これを「行」と言う。…（省略）…五つの「徳の行」が調和したもの、これを「徳」と言う。（「聖」を除いた）四つの「行」が調和したもの、これを「善」と言う。「善」は「人」の道であり、「徳」は「天」の道である。

まずはここで繰り返されている「徳の行」と単なる「行」との違いについて。「性」即「気」の思考においては、たとえば「仁」について言えば、内なる「仁気」があらわれれば、それが「仁」なるふるまいになると考えるわけであるが、この逆は必ずしも真とは考えない。外見的には「仁」な

るふるまいが行われていても、その内に「仁氣」が応じていない場合があり得る。ちょうど、いつわって喜んだふりをする場合、その背後に「喜氣」のあらわれを認めることができないのと同様、たとえば強制されて外見上「仁」なるふるまいをしたとしても、この場合、このふるまいの背後に「仁氣」のあらわれを認めることはできないであろう。外見的には同じ「仁」なるふるまいであっても、その背後に「仁氣」のあらわれを認め得るものと、認め得ないものが考えられる。この前者が「徳の行」であり、後者が単なる「行」である。この両者を分ける具体的な基準を『五行』どのように考えていたかは明らかではないが、たとえば、心からそうしたいと思って「仁」なるふるまいをする場合が前者であり、心からそうしたいと思ってのことではないが、そうすべきだと考えたり、人から強制させられたりして外見上「仁」なるふるまいをする場合が後者と考えると、両者の区別がわれわれにはわかりやすいであろうか。

この五つの「徳の行」が調和したものが、「徳」である。ここで「和」が言われるのは、第二十章あたりで論じられるように、たとえば「仁」と「義」とではそのはたらきが異なっていて「仁」だけが突出すると柔弱に過ぎ、「義」だけが突出すると強剛に過ぎるなど、個々の「徳の行」だけが突出するのは好ましくないと『五行』は考えるからである。この「和」は第十八章説などでは、音楽における五声のハーモニーに喩えられて説かれているが、要するに、さまざまな場面においてその場面に適切な形で、「仁氣」「義氣」等を適宜にあらわすことができるのが「徳」ある人であり、『五行』はその人を「君子」または「賢人」と呼ぶのである。

五行皆形于内而時行之、謂之君子。(第三章経)

五行（の気）がみなその内にあらわれていて、（場面場面に応じて）適宜にそれを行える。これを君子と言う。

とすると、「見て之を知る」にもどるならば、これは賢人を見て、彼が「徳」あることに気付くことであったから、より詳しく言えば、賢人のふるまいを見て、それが「仁氣」「義氣」等のあらわれである（=そのふるまいの背後に「仁氣」「義氣」等があらわれている）ことに気付くということになる。いまだ「仁氣」「義氣」等について知らない者が、賢人のふるまいを見て、その背後に「仁氣」「義氣」等を読み取ることなどあり得ないと思われるかも知れないが、知識を得ることにおいてではなく、気付くことの極限において知ることを考える場においては、そのようなことが可能であることに何の不思議もない。内なる「智」が目覚めさせられれば、賢人が「徳」ある人であることにおのずと気付くのである。

さて、この「見て之を知」った者がこの段階に止まらずに、この賢人を目当てとして自己修養を行なおうと思うならば、まずはその賢人のふるまいを手本として、それをまねることから始めることになる。彼が勝手に自分でまねするのであっても、その賢人に教えられてまねするのであってもよいが、ともかく自らの体を通してそれをまねるのである。この場合、外見的には「仁」なり「義」なりのふるまいを行うことになるわけであるが、このふるまいの背後に対応する「仁氣」なり「義氣」なりがあらわれているとは限らない。この意味でこのようなふるまいは「徳の行」ではなく単なる「行」に相当しよう。

この単なる「行」の内、「聖」を除いた「四行」が調和したものが、『五行』の冒頭では「善」と呼ばれ、また「人道」とされるとされる\*21。これが「人道」と言われるのは、文王が散宜生に伝えたように、人が人に教える、逆に言えば、人が人から学ぶものであるからであろう。そして、これを学ぶものからすれば、これはあくまで自らの体を通じて手本たる賢人のふるまいをまねて学んでいくのであるから、この「善」「人道」の段階においては、どこまでもこの体というものから離れることができない。それゆえ、

君子之爲善也、有與始、有與終也。(第八章經)

君子が善を行うにあたっては、ともに始まるものがあり、ともに終わるものがある。

「君子之爲善也、有與始、有與終。」言與其體始、與其體終也。(第八章說)

(經の)「君子の善を為すや、与に始まる有り、与に終わる有り」について、これは(善を行う場合には)体とともに始まり、体とともに終わることを言ったものだ。

と言われる。賢人のふるまいを手本として、はじめはごちなくまねていたものが、やがて賢人と同じようにふるまえるようになったとしても、これは、あくまで手本があってそれを体を通じてまねたものに過ぎない。「善」「人道」の場合、どこまでも体から離れることができないのである。それに対して、「徳」——それはまた『五行』冒頭では「天道」のこととされていたが——の場合、

君子之爲徳也、有與始也、无與終也。(第八章經)

君子が徳を行うにあたっては、ともに始まるものはあるが、ともに終わるものはない。

「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、言舍其體而獨其心也。

(第八章說)

(經の)「君子の徳を為すや、与に始まる有るも、与に終わる無し」について、「与に始まる有る」とは、体とともに始まることを言ったもの。「与に終わる無し」とは、その体をすてて、その心をそのままあわすことを言ったものだ。

と言われる。「徳」「天道」の場合、最終的には体から離れる——「其の体を<sup>す</sup>捨つ(舍其體)」るのである。

では、この「其の体を<sup>す</sup>捨つ」とはどういう意味か、第七章では、『詩』邶風・燕燕の「燕燕子に飛び、其の羽を<sup>ばたつかせる</sup>差池す。之の子子に帰るに、遠く野に送る。瞻望すれども及ばず、泣涕すること雨の如し」を引用して\*22、

能差\*23池其羽、然後能至哀、君子慎其獨也。(第七章經)

その羽をばたつかせてこそ、哀しみの情を真に尽くすことができるのだ。君子はその「独」を慎む。

差池者、言不在衰經也。不在衰經、然後能至哀。夫喪、正經脩領而哀殺矣。言至内者之不在外也。是之謂獨也。獨者、舍體也。(第七章說)

(羽を)ばたつかせるとは、(哀しむ者の関心は)喪の服装にはないことを言ったものだ。喪の服装などに気を取られなくなってこそ、哀しみの情を真にあわらすことができるのだ。喪は、外面的な服装を整えようと気

づかうことによって、かえって内なる哀しみの情をぞぐことになる。これは内なる情を真にあらわそうとするものの関心が外面にはないことを言ったものだ。これを「独」と言う。「独」とは、体（という外面的なもの）を捨て去るということだ。

と言う。内なる哀しみの情を真にあらわす者にとって、外面的な喪の服装などその関心の外にあることを言ったものであるが、これを、これまでの論と結びつけて考えるならば、「体を捨つ」の意味は、次のように考えられるであろう。

今、「仁」を例に取って言えば、賢人の「仁」なるふるまいは内なる「仁気」のあらわれたものであるが、これは彼の体の上にあらわされたふるまいである以上、必ずある具体的な形を取るようになる。この賢人を通じて学ぶものは、あくまでこの具体的な形を型として身に付けていくことによって、まずは単なる「行」としての「仁」を自分のものとしていくのである。これが「善」「人道」の身に付け方である。これはあくまで「仁気」のあらわれ方のいくつかの具体的な型を、単なる「行」として身に付けるに過ぎない。しかるに、「仁気」のあらわれがこのいくつかの具体的な型に尽きているとは限らないであろう。別の賢人においては外見上はこれとは異なる形で「仁気」があらわされるかも知れないのである。とすると、学ぶものが本当に身に付けるべきものは、「仁気」のあらわれの個々の具体的な型ではなく、内に「仁気」をしっかりと保って、それをあらわすべき場面においては、きちんとそれあらわすことができるような状態ということになる。ふるまいの個々の型をではなく、その型を生み出し得るような状態を身に付けるのである。この状態に至れば、その者が示す「仁」なるふるまいは、すべて内に「仁気」のあらわれた「徳の行」となるわけであるが、この「徳の行」の場合は、単なる「行」と異なり、その形は外から与えられたものではなく、その内から生みだされたものとなる。これはもはや固定的な形を取るとは限らない。この段階に至れば、賢人を通じて身に付けた具体的な「仁」なるふるまいの型は、もはや取り去ってかまわない。この高みに登ってしまえば、そこに登るためのはしごは取り外してかまわないのである。おそらくこの意味で「徳」「天道」の場合には、最終的に「体を捨つ」と言われるのであろう。もちろん、ここに至っても「仁気」のあらわれは何らかの形で体の上のふるまいとしてあらわれるわけであるから、体そのものを捨て去ってしまうわけではない。捨て去られるのはあくまで特定のふるまいの型である。「体を捨つ」とは言われても、一切の身体的なふるまいをなくして屍体のごとくに生きるという意味ではなからう。上の引用の例にもどれば、喪の服装もまた哀しみのあらわれの一つの形である。この型を通じて人は内なる哀しみをあらわすわけであるが、真に哀しみをあらわす者は、もはやこの型にこだわらない。ただ、この場合も、この特定の型にこだわらないというだけであって、一切の身体的な表現をしないというわけではないのである。

このように見てくれば、具体例があって「見て之を知る」—「智」—「行」—「善」—「人道」の系列と、具体例を抜きにして「聞いて之を知る」—「聖」—「徳の行」—「徳」—「天道」の系列の違いはある程度明らかになったであろう。「仁」を例にあげれば、「仁」の具体例を見て、それが「仁気」のあらわれであると知るのが「智」であり、知ってそのふるまいを体の上で単なる

「行」として身に付けるのが「善」「人道」を身に付ける道である。他方、この具体例を抜きにして「仁」なるふるまいやそれを生み出す「仁氣」について知るのが「聖」であり、知って自らの内なる「仁氣」をあらわして「徳の行」をおこなうのが「徳」「天道」を身に付ける道である。大雑把に言えば、このように言えるであろう。残るはこの二つの系列の関係である。

## VI

『五行』はこの二つの系列の関係を必ずしも明示的に語っていない。ただ、『五行』と同じく馬王堆帛書『老子』甲本に附せられ、内容的に『五行』と関係が深いとされる『徳聖』の冒頭には次の言葉が見えている。

四行成，善心起。四行形，聖氣作。五行形，徳心起。和謂之徳。（『徳聖』\*24）

四つの「行」が完成すると、「善心」がわき上がってくる。四つの「（徳の）行」があらわれると、「聖氣」が起こってくる。五つの「（徳の）行」があらわれると、「徳心」がわき上がってくる。（五つの「（徳の）行」が）調和すれば、これを「徳」と言う。

『五行』での「善」と「徳」の二つの系列の関係も、この『徳聖』の言葉を参考にして考えてよいであろう。とすると、まず「智」を目覚めさせて賢人のふるまいが「仁氣」「義氣」「礼氣」「智氣」\*25のあらわれであると「見て之を知」った者が、その賢人のふるまう「仁」「義」「礼」「智」なるふるまいをまねて自らの身に付けたとする。これが「四行成る」である。こうなると「善心起こる」わけであるが、この「善心」の語は『五行』第十九章説で〈経〉の「和すれば則ち同ず、同ずれば則ち善」を解説する部分に、

「和則同。」…同者，□約也，與心若一也。言舎夫四也，而四者同於善心也。（第十九章説）

（経の）「和すれば則ち同ず」について、…「同ず」とは、□約のことである。心と一つになるということだ。

かの四つの「行」の型の拘束から離れて、それを「善心」に一体化させることを言うのだ。

と見えている。ちなみに「和すれば則ち同ず、同ずれば則ち善（和則同、同則善）」の語は第二十二章経にも、

耳目鼻口手足六者，心之役\*26也。心曰唯，莫敢不唯。…和則同，同則善。（第二十二章経）

耳目鼻口手足の六者は、心の召使いである。心が「はい」と言えば、（この六者もまた）必ず「はい」と言って逆らわない。…調和すれば一体となり、一体となれば「善」と言える。

と見えており、その〈説〉の解説には、

「和則同。」和也者，小體變變然不圍於心也。和於仁義心。同者，與心若一也。□約也，同於仁義心也\*27。（第二十二章説）

（経の）「和すれば則ち同ず」について、「和」とは、耳目鼻口手足がぴったりと心に結びついて逆らうことがないということだ。つまり仁義を好む心と調和するということだ。「同」とは、心と一つになるということだ。

□約のことである。つまり仁義を好む心に一体化するということだ。

とある。これと上の第十九章説をあわせ考えるならば、「善心」とは、仁義(礼智)を好む心のことであると考えてよいであろう。賢人の「仁」「義」「礼」「智」なるふるまいを見てまねるものは自らの体でそれをまねるわけであるが、体を構成する耳目鼻口手足の好むものは、第二十二章説や第二十三章説に言われるように、美声・美色・芳香・美味・安逸であって、仁義ではない。だから、「仁」「義」等のふるまいをまねるとは、その実、心の好むものに体を従わせるということである。しかし、まねているだけの段階の者は、この「仁」「義」等のふるまいが、心の好むものであることにまだ気付いていない。それがやがて、このまねることを通じて、そのふるまいが体にそして心にしっくりとしてくる時、これが心の好むものであることに気付くのであろう。これが「善心起こる」であると思われる。もちろん、「善心起こる」とは言われても、これまで無かった「善心」が新たに彼に付け加わるというのではなかろう。もともと持っているながら気付いていなかったものに改めて気付くというだけのことである。

さて、仁義等が心の好むものであることに気付く時、これまで単にまねていた「仁」「義」等のふるまいが、今度は、自分の心の好むものとして行われることになる。これまでは「仁」「義」等のふるまいの型が、賢人によって外から与えられていたのに対して、今度は「善心」の好むものあらわれとして、そうふるまうことの根拠を自らの内に持つようになるのである。そうしてこの心の好むものに自然に体が従うようにさせるのである。この段階は、これらのふるまいの背後に「仁気」「義気」等がある程度あらわれてきた段階と理解してよいであろう。これまでは「仁」なる「義」なるふるまいの背後に「仁気」「義気」等があらわれていなかったものが、完全には言えないまでもある程度まであらわれてくる。おそらく、これが「四行<sup>あらわ</sup>形る」であり、ここに至って「聖<sup>おこ</sup>気作る」のである。これ以前においては「聖」がまだ目覚めさせられていないから、「五行」ではなく、「聖」をのぞいた「四行」だけが語られる。『五行』の「見て之を知る」「智」の系列はここまでを言ったものであろう。ここに至ってようやく「聖」が目覚めさせられるのであり、以後は、「聞いて之を知る」「聖」の系列にバトンタッチされるのである。そして、この「聖」によって「天道」を知り、「仁気」「義気」等を完全にあらわして「徳の行」としてふるまえるようになる時、すなわち「五行<sup>あらわ</sup>形る」る時、そのようなふるまいを好む心が今度は「徳心」と呼ばれて、「徳心起こる」と言われるのであろう。そして、この「五行」が調和して適宜におこなわれるようになる時、これが「徳」と呼ばれるのである。

この「見て之を知る」「智」の系列から「聞いて之を知る」「聖」の系列への移行は、少しく理解し難いものであるかも知れない。しかし、何かマナーを身に付けていくような場合を思い浮かべて、その身に付けていく過程の記述として『五行』の記述を見なすならば、このような移行もそれほど理解し難いものではなくとも思われる。

たとえば、食事のマナーを身に付けることを思い浮かべるならば、それは、箸や椀の持ち方から、汁のすすり方、肴のつまみ方等々、その具体的な動作をひとつひとつ教えられてまねることから始

まるであろう。まねる動作は最初はごちないものであるかも知れないが、まねることを繰り返しているうちに、やがてその動作が体になじんでくる。こうなってくると、今度は、その動作を行わないと何か心にしっくりこない気分になるし、時に大きな抵抗を感ずるようになるであろう。たとえば、日本人の多くは碗を手にして食べる動作になじんでいるから、これをやめて犬食いを強制させられれば多くの人は心理的な抵抗を覚えるのである。どうしてこのような抵抗を覚えるようになるのか、その理由は論者にはわからないが、一般に人はある動作に習慣としてなじんでしまうと、その動作から外れることに抵抗を覚える。あたかも、そのなじんだ動作がもともと心の「好む」ものであったかのようにふるまうのである。

そして、この段階に至れば、まねしていた個々の具体的な動作だけでは直ちに対応できない場面においても、きちんと対応できるようになるものである。たとえば、いまだ食したことのない菜肴についても——その食べ方のマナーを直接に教わったわけでもないのに、きちんとマナーにあった形で食べることができるようになる。要は、応用が効くようになるわけであるが、考えてみれば、これは不思議なことである。食事のマナーを学ぶ者が、まね学ぶものは食事のマナーの具体的ないくつかのふるまいであって、あらゆる場合における食事のマナー全体ではない。そもそもあらゆる場合におけるふるまいをあらかじめ学びきってしまうことなど不可能である。ところが、このいくつかの具体的個別的なふるまいの習得を通じて、マナー全体の、いわば類としてのふるまいを人に身に付けていくことができるのである。この具体的個別的なふるまいは直接に見てまねることができても、そのふるまい全般、言い換えればそのふるまいの類は直接に見ることはできない。にもかかわらず、直接見ることができるものを通じて、この直接に見ることができないものを人は察していくのである。

この察していくことを、通常、われわれは「類推」という一つの推理力として理解する。しかし、これは必ずしもマナーを身に付けた者の実感を言い当てた理解ではないであろう。食事のマナーを身に付けた人が、はじめての菜肴に対してあるふるまいをした時、そのふるまいの後で、その人に「なぜそのようなふるまいをしたのか」と尋ねれば、「この菜肴に似た〇〇に対するマナーから推して考えればそのようになるのだ」等々、そのふるまいが類推の結果であるというような説明を与えるであろうが、そうふるまっている際に、その類推を行っているという自覚は、おそらくは、無い。むしろ体が自然にそう動くのであり、もしそうしなければ何かしっくりこない気がしてそうふるまっているはずである。というより、体が自然にそうふるまうようであれば、あたかもそうふるまうことを「好む」かのようにふるまうのでなければ、そのマナーを完全に身に付けたとは言えないであろう。あらゆる場面において体が自然にそれにふさわしい形でふるまうようになってはじめてそのマナーが完全に身に付いたと言えるのである。

とすると、この実感の方にあわせて考えるならば、あらゆる場面でマナーにあった形でふるまうことのできる者は、まさにそのマナー全体の類としてのふるまいを察知する力を持ち、それを発揮していると見なすこともあながち不可能ではないであろう。見ることのできる個別のものから類推

して類に至ると考えるのではなく、見ることのできない類それ自体を察知するような力を別に想定するのである。『五行』が、見ることができないものに関してそれを察する力である「智」とは別に、見ることができないものに関してそれを察する力を「聖」として措定するのは、おそらくは、このように考えてのことであろう。そして、われわれならば類推による応用力と考えるようなものを、この「聖」が目覚めさせられたものとして、『五行』は理解するのである。われわれと考え方は異なるものの、何かマナーを身に付けていく過程の記述として見なすならば、具体的個別的なものを知る「智」の系列から類全体を知るような「聖」の系列への移行を想定する『五行』の記述もまたそれなりに筋の通ったものと言えるのである。

とはいえ、もちろん、一般に何かマナーを身に付けることと、「仁気」「義気」等をあらわしていくことは同じ質のものではない。マナーを身に付ける場合は、まねるべきものがあらかじめ示されて与えられるのに対して、「仁気」「義気」等をあらわしていく場合は、まねるべきものがあらかじめ示されているわけではない。誰が賢人であるかを自ら見抜いて——これまでの言葉遣いによれば、誰が賢人であるかに自ら気付いて、その賢人のふるまいが「仁気」「義気」の発したものであると自ら気付いて、その上でそのふるまいをまねなければならないのである。

また、マナーの場合は、どこまでもふるまいの型が問われるわけであるが、仁義の場合は、最終的にはこの型は問われなくなる。マナーの場合は「体を舍つる」ことは考えられないのに対して、仁義の場合は、内なる「仁気」「義気」が発したふるまいを適宜に行えるようにすることが最終的な目標であるから、ここに到達してしまえば特定のふるまいの型は捨て去ってかまわない。仁義の場合は、そのふるまいの類を定めるのは「仁気」「義気」であって、外見上どれだけ異なって見えるふるまいであろうとも、それが「仁気」「義気」のあらわれである限り、それは仁義なるふるまいと見なされる。このふるまいの類を知る「聖」が目覚めさせられた「徳」の段階に至ればもはや「体を舍つる」ことになるのである。

さらに、マナーの場合はこれは人間が定めるものであるが、『五行』においては「仁気」「義気」は「天」によって人に与えられたと想定されていて、「仁」「義」なる個々のふるまいの形においては人によるヴァリエーションが考えられても、そのもととなる「仁気」「義気」は人の改変し得るものではない。マナーの場合は基本的に「人道」しか考えられないのに対して、『五行』は、この天与の「仁気」「義気」等をあらわすことを最終的に求めるから、「人道」の上に「天道」を置いているのである。

これらの相異点が、一般のマナー習得の過程の記述に比して、『五行』の記述を複雑なものにしているものであり、また、われわれがその思想を理解することを困難にさせているのである。

## VII

さて、このあたりで本論の考察を終えることにしよう。『五行』の思想は以上に尽きるものではないが、その思想の骨格についての論者の考えは、これでほぼ語り得たと思われるからである。

いったい『五行』というテキストは不思議なテキストである。部分部分の表面的な意味を理解するのはそれほど困難を覚えないのに\*28、全体の記述を統合してその思想の全体像をとらえようとすると、各部分の記述をどのように整合させてよいのか途端にわからなくなるのである。本論での引用からも知られるように、『五行』は全体として非常に形式的によく整えられた形で書かれているから、これを整合させて一つの像を結ぶことは容易なように見えながら、これがなかなか困難なのである。たとえば、第十八、十九章などでは、「智」「聖」は知る力として、「仁」「義」「礼」とは明らかに性格を異にするものとして記されているにもかかわらず、第六章などでは、「仁」「智」「聖」が同等にあつかわれているし、そもそも第一章では、この五者は「五行」として並列されてしまう。木火土金水の五行でも、土などは他の四者と異なる性格を与えられながらも五行として並列されるから、このような性格の異なるものの並列自体は異とするに足りないのかも知れない。しかし、このように並列されてしまうと、「智」や「聖」について単なる「行」をイメージするのが非常に困難になるのである。「徳の行」の方は、仁義礼の場合と同様、「智気」や「聖気」があらわれた(目覚めさせられた)状態を言うものであろうからあまり問題はないが、仁義礼の単なる「行」に対応する「智」「聖」の「行」はイメージし難い。仁義礼の場合はふるまいの型が考えられるから、単に外見上そのふるまいの型を行っているものを単なる「行」を考えればよいのに対して、「智」「聖」の場合は、これは知ることにかかわるものであって、仁義礼の場合に考えられるようなふるまいの型を持たないのである。敢えて言えば、知らないのに知っているかのごとくふるまうのが「智」「聖」についての単なる「行」となろうが、そうであったにせよ「聖」についての「行」はやはりイメージし難い。「智」の方ならば、仁義なるふるまいの型が「仁気」「義気」にもとづくものであることに全く気付いていないにもかかわらず、単に知識としてそのふるまいの型を知っていることが単なる「行」であると考えられようが、「聖」の場合はその知る対象がもはや特定の型を持つものでないから、それを知らないのに知っているかのようにふるまうことがどういうことになるのか、見当が付かない\*29。『五行』を記した人の頭のなかで、「智」「聖」を「仁」「義」「礼」と並列するに際して、「智」「聖」と「仁」「義」「礼」の間の違いがどのような形で整合させられていたのか、どうにも理解に苦しむのである。

また、第六章では、「智」「聖」に至る思い方に並べて「仁」に至る思い方が記されていて、ここでは「智」「聖」とは独立な形で「仁」が実現されるかのように記されているのに、第十八、十九章に至ると、今度は「仁」が実現される条件として「智」「聖」が記されることになる。この二つの記述は常識的には対立するから、『五行』を記した人が、これをどのようにして整合させていたのか、これもよくわからない。本論では、できるだけ整合的な像を示すように努めたが、これらの

部分などは十分に整合させられないままである。これらの部分を整合的に説明する像を示すか、これらの部分が『五行』を記した人においても十分に整合させられていなかったことが証明されるのであれば、『五行』の思想を完全に語ったことにはならないであろう。本論が『『五行』の理解のために』という副題を付けているのは、これがまだ『五行』の思想を完全に示すものではないからである。

しかし、『五行』の思想の理解のために必要となるいくつかのポイントはここに示し得たと思う。それを一言で言うならば、われわれにとって常識的な思考のいくつかを相対化する必要である。

『五行』に限らず、古代の思想を理解しようと思うならば、われわれの思考を相対化して、可能な限りテキストに沿って、それを理解しなければならないが、『五行』の場合は非常に基本的な部分でわれわれとは異なる考え方を要するから、この必要が特に求められるのである。本論でも示したが、たとえば、われわれならば規範と欲求の間での葛藤と見なすところを、『五行』は——そのテキストに沿う限り——これを欲求と欲求の間での葛藤と見なしている。そして、『五行』は人が最も欲するものとして仁義を考えているから<sup>\*30</sup>、この仁義を知る知り方は、欲求と欲求との比較を通じて自分が何をより欲するのかに気付いていくような知り方となるのである。ここにわれわれの常識を持ち込んで、上の葛藤を規範と欲求の間のそれであると考えたり、「知ること」を知識を得ることの意味で考えたりするのは、かえって『五行』の思想を歪めて理解することになろう。本論もまたこのような形の誤りを犯している部分があるかも知れない。識者の批正を請いたい。

## 注

- \* 1 以下、馬王堆帛書『五行』のテキストとしては池田知久『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』(汲古書院, 1993. 2)を用い、郭店楚簡『五行』のテキストとしては『郭店楚墓竹簡』(文物出版社, 1998. 5)を用い、これらのテキストの読みを改める場合にはその都度注解を加えることにする(ただし引用に際しては仮借字は通行の字体に改める)。なお、『五行』の分章については池田前掲書に従い、帛書本での章番号を示すことにする。
- \* 2 「然」字は池田前掲書 p360注(14)により補う。
- \* 3 「聰也」の部分のもと「道者」に作るが、池田前掲書 p386注(33)によりこれを「聰也」に改めた。
- \* 4 「見而知之、智也」「聞而知之、聖也」の語は第十七章経にも見える。
- \* 5 邢文「楚簡『五行』試論」(『文物』1998. 10)、陳麗桂「從郭店竹簡『五行』檢視帛書『五行』說文對經文的依違情況」(『本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究論文集(上冊)』台湾、輔仁大學出版社, 1999. 4)など。
- \* 6 ただし、章番号については〈説〉と対応させるために池田前掲書の章番号を用いることにする。また楚簡本の欠損部分が帛書本によって補われる部分については、一々注記することなしに帛書本により文字を補った。
- \* 7 「聰也者、聖之藏於耳也」については第六章説、第十八章説に、「明也者、知之藏於目者也」については第十八章説にまたほぼ同様の言葉が見えている。
- \* 8 ただし、『五行』においては「聖人」(第十八章経・説)の語に典型的にあらわれるように、この「知る力」が十分に発揮されている状態もまた「聖」「智」と形容される。
- \* 9 言うまでもないが、「知識を得る力」と「知識を得ることに向かう内発的なもの(知識を得ようとする心持ち)」は異なる。外からの強制があれば、後者が存在しなくても「知識を得ること」は実現される。
- \* 10 「君子無中心之憂、則無中心之聖」以下は楚簡本には欠落しているが、帛書本により補う。

- \*11 原文の「君子」を「人」と訳すことについては、池田前掲書 p173注(5)参照。
- \*12 下に引用するように、第五章経においては、「君子の道」を「聞」分けて知る「聖」と「賢人」を「見」分けて知る「智」といった、「君子の道」－「聞」－「聖」の系列と「賢人」－「見」－「智」の系列は区別されておらず、「聖」も「智」も「君子」を見ることに関して語られている。析言すれば「聖」は「君子の道」を聞くことに関するもの、「智」は「賢人」を見ることに関するものになるが、ここでは混言して「君子」を見ることを代表にあげて「聖」「智」について語ったものと思われる。なお、『五行』において、「君子」と「賢人」がほぼ同義で用いられていることについては、池田前掲書 p351注(5)参照。
- \*13 「窈窕淑女，寤寐求之，思色也。求之弗得，寤寐思服，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」（第二十五章説）。
- \*14 拙稿「『性』即『氣』－郭店楚簡『性自命出』の性説」（『鹿児島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）』51, 2000. 3）。
- \*15 『郭店楚墓竹簡』はこの字を隸定していないが、同書の裘錫圭氏の説により「察」に読む。
- \*16 ちなみに、この「恋」ならびに「悦」以下については、第十四章でさらに詳しく述べられている。
- \*17 『郭店楚墓竹簡』はこの字を「遙」に隸定するが、いま帛書本に従い「進」字として解しておく。
- \*18 ちなみに、これらの過程については、第十五、十六章でさらに詳しく述べられている。
- \*19 原文は「賢人而知之」であるが、池田前掲書 p388注(43)に従い、経文を掲出したものとして改めた。
- \*20 この「行」字の前の「徳之」の二字は『郭店楚墓竹簡』の注に従い衍文として削除した。
- \*21 「善」が「人道」であり、「徳」が「天道」であることは、また第九章にも示されている。
- \*22 郭店楚簡本『五行』は、この後半の二句しか引用していないが（ただし前一句はほとんど欠損している）、『郭店楚墓竹簡』の注が指摘するように、馬王堆帛書『五行』と同じく、本来は前半の四句も引用されるべき部分である。
- \*23 「差」の原文は「邇」。いま池田知久「郭店楚墓竹簡『五行』訳注」（東京大学郭店楚簡研究会編『郭店楚簡の思想史的研究』第一巻 1999. 11）が「差」の仮借とするのに従う。
- \*24 『徳聖』のテキストは『馬王堆漢墓帛書〔壹〕』（文物出版社、1980. 3）による。ただし、仮借字は通行の字体に改めてある。
- \*25 「智気」の語は『五行』にも『徳聖』にもあらわれないが、『五行』の冒頭で他の「徳之行」「行」と同様に「智」についても語られているから、「仁気」等に相当する「智気」もまたここに想定されていると思われる。
- \*26 この字を「役」と読むのは池田前掲訳注（1999.）に従う。
- \*27 「和於仁義心」の「仁義」の部分に付けられた重文符号と「同於仁義心」の「仁」の部分に付けられた重文符号は、池田前掲書（1993.）p498注(33)p499注(34)に従い削除した。また「囿」字の解釈も同書の訳に従う。
- \*28 もちろん、『五行』は出土文字資料であるから、これを解読することは容易ではないし、また文字の欠落等により現在でも部分的に読み得ないところがある。現在、『五行』が読み得るのは、これまでの注釈者達の努力によるのであり、特にそれを集大成した池田前掲書（1993.）によるところが大きい。
- \*29 楚簡本の『五行』第一章は「聖」についてだけ、「不形於内」の方も「徳之行」と記しており、「聖」については単なる「行」は存在しないことになっている。本論ではこの部分の「徳之」の二字を衍字と見なして削除したが、あるいは削除するべきものではないのかも知れない。しかし、削除しないとすれば、どうして「聖」だけが「不形於内」なるものも「徳之行」と呼ばれるのか、やはり理解に苦しむのである。
- \*30 『五行』においては、仁義が人の最も好むものとされているから、この好むものを自然に適宜に行い得る「徳」の状態は、その人にとって「楽しい」と感ずるもののはずである。「不樂則無徳」（第二章経）、「不樂無徳」（第四章経／第十三章経）、「不樂無徳。…樂而后有徳」（第十三章説）、「樂則有徳」（第十八章経）、「樂而后有徳」（第十八章説）、「聞道而樂者，好徳者也」（第二十八章経）、「聞道而樂，有徳者也」（第二十八章説）等、「楽」と「徳」を結びつける表現が多いのは、このこと故であろう。「楽」について本論中で触れることがなかったのでここに附記しておく。