

# 言行一致攷

## —『縉衣』管窺—

末永高康

(2004年10月20日 受理)

A Study of Ziyi

SUENAGA Takayasu

楚簡本『縉衣』<sup>\*1</sup>の第十五章に次の言葉が見えている。

子曰，可言不可行，君子弗言。可行不可言，君子弗行。

先生は言われた。言うことはできるが行うことができないものは、君子は言わない。行うことはできるが言うことができないものは、君子は行わない。

君子に言行の一致を求める一節であるが、ここで求められているのは単なる「言行一致」ではない。日本語としての「言行一致」はふつう「言ったことは必ず実行すること」(『広辞苑』)を意味する。発した言葉に行爲を一致させるのが日本語で言う「言行一致」であり、その逆方向の発想はほとんどない。それに対して、上の『縉衣』の一節では「言」と「行」との関係は完全に対称的である。ここには単なる「言行一致」を超えた思想を生み出す力が宿されている。この力が切り開く世界を可能な限り遠くまで追いかけてみたい。『縉衣』の思想を理解する一つの鍵がそこに隠されていると思うからである。

\*

\*

\*

まず、今本『礼記』縉衣篇の対応部分を示しておこう。

子曰，王言如絲，其出如綸。王言如綸，其出如綺。故大人不倡游言。可言也不可行，君子弗言也。可行也不可言，君子弗行也。

楚簡本『縉衣』第十四章に相当する点線部の文章が入り込んだ形になってしまってはいるが、対応部分は「也」字が多いものの基本的に楚簡本と同文であると言える。この部分について『正義』は次のように解説する。まずは前半部から、

可言也不可行，君子弗言也。謂口可言說，力不能行，則君子不言也。若有客不能館，則不問其所舍之類，是也。

「可言也不可行，君子弗言也」とは、口では言うことができても、実行できないことは、君子は言わな

いということだ。客を泊めることができない場合には、どちらにお泊まりですかとは訊ねない、といった類がこれに相当する。

「有客」以下は『礼記』表記篇<sup>\*2</sup>を踏まえる。この場合の「どちらにお泊まりですか」は「よろしければお泊まりください」を含意してしまうから、実際に泊めることができないならば、このような相手に期待させる約束めいた言葉を吐いてはならないのである。「約束」を広く解して「何かが行われることをひとに期待させる言葉」とするならば、『正義』は「可言不可行、君子弗言（言ふべくして行ふべからざれば、君子は言はず）」を「実行できないことは約束しない」の方向で解釈していることがわかる。このように「約束」を典型的な場面として考えれば「可言不可行、君子弗言」の理解に困難はないのであるが、分かりづらいのは後半部の「可行不可言、君子弗行（行ふべくして言ふべからざれば、君子は行はず）」である。『論語』憲問篇の「君子は其の言ひて其の行ひに過ぐるを恥ず」を挙げるまでもなく、ひとはしばしば行える以上のことを言っては後悔する。「行」より「言」の方が高いのがひとの常であろう。だから、およそ行い得る（「可行」）ほどのことは、また言い得る（「可言」）と思われるのだが、ここでは行い得るが言い得ないことの存在が前提とされているのである。これをどのように説明するか。『正義』は熊安生の説<sup>\*3</sup>を引いて次のように言う。

可行也不可言，君子弗行也。熊氏云，可行謂君子賢人可行此事，但不可言說爲凡人作法。如此之事，則君子不當行。若曾子有母之喪，水漿不入於口七日，不可言說以爲法，故子思非之，是君子不行也。

「可行也不可言、君子弗行也」とは、熊安生は以下のように言う。「可行」とは君子賢人ならばこの事を行えるが、普通の人々のなすべき事として説くことができないもののこと。このような事は、君子は行ってはならないのだ。曾子が母の喪に服した際、七日間も水分を口にしなかった、というようなことは普通の人々のなすべきこととして説いてはならない。だから子思はこれを非難したのだ。これが「君子は行はず」ということだ。

「曾子」以下は『礼記』檀弓上篇<sup>\*4</sup>を踏まえる。緇衣篇が子思の作であるとする説を前提とするから<sup>\*5</sup>、子思が曾子を非難したエピソードに結びつけてこの句の解釈がなされたと思われるのであるが、「可行」の「行」を自分の行い、「不可言」の「言」を人々を尊く言葉とすることにより、「可行不可言、君子弗行」を「自分は行えるが、人々にまでそうせよとは言えないことは、君子は行わない」の義に解するわけである。これはこれで通じる解釈であるとは思うのだが、これでは前半部とうまく対応しない。もし、このように後半部を解するならば、前半部の「可言不可行、君子弗行」もまた「人々にそうせよとは言えるが、自分が行えないことは、君子は言わない」と解されなければならないはずなのに、『正義』はそのような解釈を下していないからである。この解釈では、前半部の「言」は「自分がそうすると言う」の義、後半部の「言」は「人々にそうせよと言う」の義になってしまって、前半部と後半部がきれいに対にならないのである。

そこで、『正義』の後半部の解釈を取りつつ、この対を回復しようとするのが、新注系の解釈で

ある。その説は呂大臨に由来するようであるが、呂氏の文章はやや長いので<sup>6</sup>、その要を取った孫希旦『礼記集解』の説を示しておけば、

可言不可行，謂過高之言，不可見之於行事者。可行不可言，謂過高之行，不可言之以率人者。

「可言不可行」なる「言」は高きに過ぎる言葉で、行為として（人々に）示すことのできないもの。

「可行不可言」なる「行」は高きに過ぎる行為で、それを語って人々を導くことができないもの。

後文に「君子の言行、中庸を越えず」とあることより、ここでの「高きに過ぎる言行」とは、中庸を越えた言行であることがわかる。要するに、あまりに高邁に過ぎて実際の行為として人々に範を垂れることができないことは言わない、あまりに困難に過ぎて人々の範として語れないことは行わないの義に「可行不可言、君子弗行」を解するのである。このように解すれば、確かに『正義』の解釈よりは前半部と後半部のバランスはよくなるのであるが、さて『緇衣』の原文は果たしてこのように解するべきものなのかな。むしろ取るべきは『正義』の前半部の解釈のように思えるのである。

前半部の「可言不可行、君子弗言」を『正義』のように解するならば、これは『論語』里仁篇の「古者、言を出ださざるは、躬の逮ばざるを恥ずるなり」あたりともよく接続する。「約束」とまではいかないまでも、何かが行われることをひとに期待させる言葉を言えば、それは実際に行われなければならない。それが行い得ないならば、そもそもその言葉を言うべきではない。と、この方向で「可言不可行、君子弗言」を解するのがやはり素直な解釈であろう。これと対になる形で後半部も解してやればいいのである。

では、どのように解釈するか。簡単である。前半部の「約束」に対応する形で、後半部は「弁明」を念頭において解釈すればよい。「可言不可行、君子弗言」が「実行できないものは約束しない」であれば、「可行不可言、君子弗行」は「弁明できないものは実行しない」である。ひとは何もかも約束の上で行為するわけではない。否、むしろ大半の行為は他者との約束とは関係無しに行われているはずである。そのような行為において、俗な言い方をすれば「ひとさまに言えないようなことはしない」、それが「可行不可言、君子弗行」である。あまりに俗な解釈との誹りを受けるかも知れないが「可言不可行」において「言」が「行」に先行する場合を想定するならば、対になる「可行不可言」においてもまた「行」が「言」に先行する場合を想定するべきであろう。そして思うに、自分が行ったすべての行為について堂々と語ることのできる人物、「自ら反りみて縮き」人物は、やはり君子たるにふさわしい。その場かぎりでならばあるいは行い得る行為であっても、後にそれをひとに言えないと判断すれば、君子はそれを行わないのである。「可行不可言、君子弗行」はこのように解されるべきものと思う。前半部と合わせて訳を与えるならば、

(かりそめに) 言うことができても、(後に) 行えないことは君子は言わない。

(かりそめに) 行うことができても、(後に) 言えないことは君子は行わない。

となろうか。

さて、このように解するならば、『緇衣』のこの言葉はきわめて平凡なことを言っているにすぎないかのように見える。しかし、この凡庸な言葉に従って生きることを考えるならば、この言葉の持つ射程が意外と大きなものであることに気付くであろう。

たとえば、「可行不可言、君子不行」に従って、ひとに言えないようなことはしないようにと常にふるまうならば、次に示すような小人のふるまいをすることはないはずである。

小人間居爲不善、無所不至。見君子、而后厭然捨其不善、而著其善。

小人は人目のつかないところでは不善をはたらいて、どんなことでもしてしまう。君子を見て、そこではじめてその不善を覆い隠してその善いところを見せるのだ。

『礼記』大学篇で「慎独」を語る部分であるが、鄭玄が『中庸』に注して「独りを慎むとは、その間居の為す所を慎むなり」という意味での「慎独」などは、『緇衣』の言葉を実践するものは、同時にそれをも実践することになるのである。

さらに注意すべきは、「可行不可言、君子不行」に従って弁明可能であることを念頭に行動することは、ある行動を起こすに際して、常にその行動に対する他者からの批判を意識することになるという点である。ここで「あなたは以前、○○する／しない、と言ったではないか」という批判を予想して、ある行動を起こしたり、起こそうとして止めたりするならば、これは「可言不可行、君子不言」や「行は言を顧る」(『礼記』中庸篇)に回収されることになろう。確かに、他者の批判を意識しているのであるが、この場合に行為を束縛しているのは、以前にみずからが発した「言」である。よってこの場合は「言」が先行する場合と実質的に変わらない。「可言不可行、君子不言」に従っていれば、このような批判は回避できる。しかしそのような批判が想定された場合はどうであろう。

「その行為は君主としてふさわしくないのでないか。」

君主として何をするのかがすべて語られたあとで、君主としての行動がなされるわけではない。だから、「言ったことは行う」の形ではこのような批判をかわすことができない。「君主としてこのようなことはしないとは言っていたなかったはずだ」(=「言っていないのだから行ってかまわないのだ」)という弁明はこの種の批判には通用しないであろう。ならば、この種の批判を意識して行動するものは、自分が君主であれば常に君主として、自分が臣下であれば常に臣下としてそれぞれにふさわしいふるまいをしなければならないことになる。「可行不可言、君子不行」を実践するとはこのような要求をも満たすということなのである。

では、ここで意識される「ふさわしさ」とは何か。そのひとが想定する他者の集団の内において標準的に了解されている「ふさわしさ」を置いてほかに無い。「君主としてふさわしくないのではないか」という批判を避けようとするならば、特定の人物が考える「ふさわしさ」ではなく大方の人がそう考える「ふさわしさ」に沿ってふるまうようにしなければならない。とすると、ここではある意味で「名」と「行」の一貫性が求められていることになろう。

「君主」の場合は「之を望めば人君に似ず」(『孟子』梁惠王上篇)といった人物でも制度によって

「君主」と名づけられてしまうので、他の日用物を例に取った方がわかりやすいのであるが、それぞれの「名」にはそれぞれにその「ふさわしさ」が付随していると言える。たとえば「筆」を例に取れば、——「ふさわしさ」というよりは「似つかわしさ」と言った方が通りがよいかも知れないが、「長い軸を持つ」「束ねた毛先を持つ」「墨で文字を書くことができる」などがそれに当たる。このような「ふさわしさ」全体を明示的に語ることはほとんどできないし、話者によって思い浮かべる「ふさわしさ」のひろがりに多少のズレがあるであろうが、ひとつの言語を共有する集団において標準的に了解されている「ふさわしさ」というのは、その輪郭は明瞭でないにせよ、あるはずである。「履（くつ）」を作れと言われれば、多少いびつであろうが何であろうが「履」めいたものを作ってくるのであって、まちがっても「賣（もっこ）」を作ってくることがないのは、「天下の（人々の）足は同じ」（『孟子』告子上篇）という事情もあるが、そもそもは「履」という「名」に付隨する「履（くつ）」としての「ふさわしさ」が基本的に共有されているからである。このような「ふさわしさ」の共有がなければ「名」はおそらく「名」として機能しないであろう。

「名」には「ふさわしさ」が付隨し、逆に、われわれは、その「ふさわしさ」を持つものにその「名」を与える<sup>\*7</sup>。この「ふさわしさ」も含めて「名」を考えるならば、君主としてふさわしくふるまうとは、君主という「名」に「行」を一致させることであると言ってよいであろう。これはまたある意味で「正名」の遂行であるとも言えるのであるが、それは後に触れるとして、ともかくも、「可言不可行、君子弗言」だけでは単なる「言行一致」にとどまるものが、「可行不可言、君子弗行」が加わることによって「名行一致」にまで拡大されるのである。

よく知られているように、単なる「言行一致」は孔孟の手放しでほめるものではない。「言は必ず信、行は必ず果、<sup>こうこう</sup> 碓碓然として小人なるかな」（『論語』子路篇）や「大人なる者は、言は必ずしも信ならず、行は必ずしも果ならず、惟だ義の在る所のみ」（『孟子』離婁下篇）の「言は信」「行は果」には「言ったことは必ず行う」が含意されていると思われるが、単なる「言行一致」の場合は、その「言」や「行」自体の当否が問われていないから、これが高くは評価されないのである。それに対して『緇衣』の言葉には、他者によってそれが「ふさわしい」と評価されるか否か、という形で「行」の当否を問う回路が用意されている。この回路ゆえに、『緇衣』は単なる「言行一致」を超え出ているのである。その超えた先は、ある種、「中庸」の世界と言ってよいであろう。

先に「筆」としての「ふさわしさ」を例として挙げたが、この種の「ふさわしさ」とは、一部の賢者や愚者の力によって容易に変動せられるようなものではない。賢者が「字を書く便よりすれば、八寸の竹に兎の毛先を束ねたものだけが、筆と呼ぶにふさわしい」と諭したからといって、「筆」の「ふさわしさ」がそこに収斂してしまうことはないし、愚者が竹箒を振り回して「これも筆だ。こうすれば字が書ける」とわめいたからといって、竹箒をも含むほどに「筆」の「ふさわしさ」が拡散してしまうこともあり得ない。「筆を取ってきてくれ」と言われて竹箒を持ってくる愚者や、羊毛の筆がたくさん転がっているのに「筆などありません」と答える石頭の賢者は、逆に、「筆というものを知らない」と無視されるであろう。いくら「ふさわしさ」というものが輪郭のぼやけた

ものであるからといって、こう狭く、広く解されては、そもそも「筆」という「名」が通用しない。「筆」という「名」が通用している以上、その集団においては標準的に了解されている「筆」としての「ふさわしさ」があろうし、「筆」という「名」を用いるものは、この「ふさわしさ」から大きくはずれてその「名」を用いることが難しいから、この「ふさわしさ」はある安定性を有するのである。同様に「君」「臣」「父」「子」「夫」「婦」なども、それが「名」である以上、この「名」が通用している集団において、ある安定した「ふさわしさ」を付随して持つはずである。賢者がいくら理想的に語ろうとも、愚者がいかに筋違いに語ろうとも、そう簡単にはゆさぶられない「君」「臣」「父」「子」「夫」「婦」等の「ふさわしさ」、これが『礼記』中庸篇で「知者は之に過ぎ、愚者は及ばず」「賢者は之に過ぎ、不肖者は及ばず」といわれる中庸の「道」であるとはただちに言えないまでも、これはこれである種の「中庸」と呼び得るものであろう。「名」に付隨する「中庸」である。

この種の「中庸」は、何か「天」のごとき人間を超越したものが定めたものでもないし、「先王」など特定の人間が定めたものでもない。これがひとつの言語を共有する集団のなかでどのように形成されていくのか、論者にはそれを論ずるだけの力がないが、ともかくもその集団が「君」「臣」「父」「子」「夫」「婦」等の「名」を互いに用いながら組み上げていったもののはずである。だからその集団に属する者にとっては近しいものであって全然高遠でもなんでもない。市井の匹夫匹婦であってもふつうにそれらの「名」を用いることのできる者ならば、それらの「名」に付隨する「ふさわしさ」を漠然とは了解しているはずであるし、それに沿ってふるまうこともできないわけではない。「夫婦の愚も、以て与り知るべく」「夫婦の不肖も、以て能く行ふべき」(『礼記』中庸篇)ものである。しかし、その全体像をマニュアル的に語り得るようなものではないし、その輪郭はぼやけたものであるから、その「ふさわしさ」の核をおさえつつ、常にそれに沿って現実にふるまうことは難しいのである。「聖人と雖も、亦た知らざる所有り」「聖人と雖も、亦た能くせざる所有り」(同上)と言えようか。

『緇衣』の言葉が用意する、「行」の当否を問う回路は、このような意味での「中庸」を行為の基準に据えるものと言えるのであるが、この種の「中庸」の及ぶ範囲はモノの領域だけではなくコトの領域にまで広げておく必要があろう。たとえば「喪」というコトを例にとれば、「喪」としての、あるいは「喪」に際しての「ふさわしさ」というものも存在するはずである。

「その行為は喪としてふさわしくないのではないか。」

という他者からの批判を想定してふるまう者はこの種の「ふさわしさ」について意識しないわけにはいかない。「冠」「婚」「朝」「聘」「祭」「賓主」「郷飲酒」「軍旅」等に際しても同様である。「可行不可言、君子弗行」をあらゆる場面において完遂するためには、これらコトの「名」における「ふさわしさ」もまた上の「中庸」の内に付け加えておかなければならない。そして、この種の「ふさわしさ」をも視野に入れるならば、いわゆる「礼」とはこの「ふさわしさ」の核心にあるものを型として固定してマニュアル的に示したものとして理解されることになろう。「喪」を例に取

れば、ある集団において「喪」に際して「ふさわしい」とされ得る具体的な行為は無数にあり得るはずである。これらをすべて言葉で表現することはおそらくはできないし、そもそも、どこまでが「ふさわしい」とされるのかその境界線はあいまいであろう。この境界線のあいまいな「ふさわしさ」からその核を抽出して「喪礼」としてマニュアル的に固定するのである。このような「礼」を抽出して人に示すことができるのは、「舜は其れ大知なるか。…其の両端を執りて、其の中を民に用ふ」（同上）と言われるような人物だけであろうが、そもそも「ふさわしさ」の方はその集団のひとびとが組み上げてきたもののはずである。「礼」をこのようなものとしてとらえるならば、『縉衣』の言葉を実践するものは、結果としてまた「礼」をも履行することになる。「可行不可言、君子弗行」は「復礼」もその射程に含むことになるのである。

この射程の内には、さらに、ある意味における「正名」の遂行も含まれよう。行論の都合上ここまで明確にすることなく論を進めてきたが、「君」「臣」「父」「子」等の「名」と「筆」等の日用物の「名」との間には、実は、ある決定的な違いがある。日用物の場合はその「名」に付随する「ふさわしさ」を持たない物にその「名」を与えることはまずない。どこから見ても「筆」には見えない物、「筆」としての「ふさわしさ」を持たない物を「筆」と呼ぶことはふつうはあり得ない。それに対して「君」「臣」「父」「子」等の場合はいかにそれにふさわしくない人物であろうとも制度によってその「名」を得てしまうことがあり得る。「父」「子」などは制度では無いと思われるかも知れないが、プラトンの『国家』の中に見える「（妻のみならず）さらに子供たちもまた共有されるべきであり、親が自分の子を知ることも、子が親を知ることも許されない<sup>\*8</sup>」ような制度を思い浮かべれば、古代中国における「父」「子」もまたある特定の家族制度のもとでの「名」であることが知られよう。この制度ゆえに、いかに「父」としての、「子」としての「ふさわしさ」を欠いていとも、「父」「子」と呼ばれ得るのである。ここには「名」と「ふさわしさ」の乖離がある。この乖離ゆえに「君君、臣臣、父父、子子（君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり）」（『論語』顔淵篇）というものが言いつけることができる所以であって、この乖離を基本的に持たない日用物の「筆」や「硯」では「筆筆、硯硯」は文字通りの同語反復に過ぎない<sup>\*9</sup>。『縉衣』の言葉を実践するものは、「父」ならば「父」として「ふさわしく」、「子」ならば「子」として「ふさわしく」ふるまうことによって、この乖離のギャップを埋めるのである。これが、果たして孔子が「必ずや名を正さんか」（『論語』子路篇）と言う時の「正名」に当たるかどうかは定かではないが、これはこれでひとつの「正名」と言えるであろう。『縉衣』の言葉を実践するものは、制度によって自らに与えられた「名」において、まさに身を以て「正名」を遂行するのである。

\*

\*

\*

さて、ここまで楚簡本『縉衣』第十五章の言葉が切り開く世界を追いかけてきたわけであるが、この世界を切り開く力が那辺にあるのかはもはや明らかであろう。「可行不可言、君子弗行」に従って生きるならば「名」に付隨する「ふさわしさ」という行為の基準に行き着くことになる。こ

これはまた「名」に付随する「中庸」を行為の基準に据えることとも言えるわけであるが、これが行為の基準の置き方の一つのタイプを示しているからである。ここに行為の基準を置く思考の切り開く世界が、すなわち、ここまで追いかけてきた世界に他ならない。

この思考は、性善説的思考のように「性」を持ち出して、その本来的な発露に行為の善不善の基準を置くのでもない。また性悪説的思考のように「先王」や「後王」の定めた「礼」なり「法」なりに行為の基準を求めるのでもない<sup>10</sup>。ましてや「天」のごとき人間を超越した存在の示す摂理に従うことに行為の基準を見いだすのでもない。あくまでひとの世界に止まって、否、よりせまく同じ言語を共有する集団に止まって、行為の当否を考えるのである。よって、ここには普遍に向かおうとする傾向は希薄であるし、また「名」が保守的であるのと同じ程度に保守的であると言える。この保守性をよく示す例をわれわれは『礼記』中庸篇の次の言葉に見ることができる。

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行夷狄，素患難行乎患難。君子無入而不自得焉。

君子は境位に対応してふるまい、それから外れたことを望まない。富貴の境位に対応してはそれにふさわしくふるまい、貧賤の境位に対応してはそれにふさわしくふるまい、夷狄の境位に対応してはそれにふさわしくふるまい、患難の境位に対応してはそれにふさわしくふるまう。君子はどんな境位にあってもその道を失うことがないのだ。

「富貴」「貧賤」は単に財産の多寡、地位の尊卑を含意するだけではない。その「名」には「富貴」(の者)としての、「貧賤」(の者)としての「ふさわしさ」が付随する。与えられた境位に応じてその「ふさわしさ」を体現する「君子」は決してその集団の変革者たり得ない。この「君子」がそのふるまいを変えるのは、「名」に付隨する「ふさわしさ」それ自体がその集団において変化した場合に限られよう。その「名」の保守性(不变性)に応じて、この「君子」もまた保守的にふるまうのであり、彼はその「名」を革むる者ではないのである。

『礼記』中庸篇の語る中庸の道が、すなわち「名」に付隨する「ふさわしさ」に従うことであるとは言えないまでも、この種の「ふさわしさ」を行為の基準に置くような思考が中庸の如きものが語られる母胎にあるとは言ってよいであろう。実際、これまでの引用から知られるように、中庸篇のいくつかの言葉は、この思考とよく響き合うのである。他方、『緇衣』の言葉を実践するものは、結果的にこの種の「ふさわしさ」を行為の基準に据えることになるから、この意味で『緇衣』は『礼記』中庸篇の古層とされる部分<sup>11</sup>——朱子の章句でいうと第二章から第十五章あたりまでの「中庸」を中心に論を展開する部分と通底するのである。

もとより『緇衣』においては、「名」に付隨する「ふさわしさ」を行為の基準に置くという思考は陰伏的に示されているに過ぎない。だから、『緇衣』を記した者が、この思考に自覺的だったとまでは言えない。にもかかわらず、『緇衣』のいくつかの言葉はひとをこの思考に導くことになるし、また『緇衣』は全体を通じて、この思考の枠をはみ出ることが無いのである。たとえば、その終章。

子曰，宋人有言，曰，人而亡恒，不可爲卜筮也。其古之遺言與。龜筮猶弗知，而況於人乎。

先生が言わされた、宋の人の言葉に、「恒の無い人は、卜筮で占うことができない」とあるが、これは古来よりの言い伝えであろう。占いの龟や筮でさえわからないのだから、まして人にわかるはずがない。人に「恒」有ることを求めた言葉であるが、この「恒」有るということには、当然、その言行において「恒」有ることが含まれよう。言や行をころころと変えたり、言と行がちぐはぐなようでは「恒」有る人とは言い難い。この場合、「恒」の有る無しを判定するのは、その言行を見聞きする他者であると考えてよい。「人 荷も言ふこと有れば、必ずその声（=評判）を聞き、荷も行ふこと有れば、必ずその成るを見る」（楚簡本『緇衣』第十九章）。かりそめの言行でも他者からの評価を受けるものであると『緇衣』の他の章にも見えているからである。ならば、「恒」有らんとする者は、その与えられた「名」に付隨する「ふさわしさ」を外れて「恒」有ることはできなくなろう。竹箒を「筆」だと言い張ったりする愚者や、羊毛の筆を「筆」ではないと断定する賢者が「筆」という「名」の使い方において「恒」有るとは認めがたいのと同様、たとえば「父」という「名」を与えながら、その「名」に付隨する「ふさわしさ」から外れた行動をしばしばしたり、あるタイプに固執してしまって他者の目からすればより「ふさわしい」と思われる態度がとれない人物は、「父」として「恒」有るようには見えないであろう。「父」として「恒」有るよう見えるようふるまおうと思うならば、「父」なる「名」に付隨する「ふさわしさ」に身をあわせざるを得ないのである。

また、たとえ他者の評価を視野に入れなかつたとしても、「恒」有らんとするならば、おのずとこの種の「ふさわしさ」においてふるまうことになろう。というのも、「恒」有るとは、ひとたび言ったこと行ったことは頑固に守り抜いて言い行い続ける、というよりは、「恒」有ることができない言ひをする、ということのはずだからである。「言ひて復たすべからざる者」は言わない、「行ひて再びすべからざる者」は行わない（『管子』形勢篇），というのが「恒」有る者の言行であろう。奇矯な振る舞いをし続ける者が、それをし続けているという点だけで評価されて「恒」有りと認められるとは思えない。すると、「父」なら「父」の「ふさわしさ」を外したところで「恒」有ることは難しいことになろう。「父」なる「名」に付隨する「ふさわしさ」がその集団においてどのように形成されるのかは明らかではないが、少なくとも、「父」なる者が滅多に行わないようなふるまい<sup>\*12</sup>がその「ふさわしさ」の内に含められることはあるまい。「ふさわしい」とされるのは、「父」なる者どもにおいて、ふつうに見られるふるまいであろう。ならば、「父」でありつづける者、すなわち今後幾多の「父」を生き抜く者が、「恒」有ろうとするならば、すでに多くの「父」なる者によって生き抜かれている「ふさわしさ」に沿うに如くはない。「恒」有らんとすれば、結果的に「名」に付隨する「ふさわしさ」に従うことになろうし、逆に、この種の「ふさわしさ」に従って生きるものは、「恒」有ることになるのである。

この「恒」について付言すべきは、ここには心のあり方としての「恒」を読み込む必要はないという点であろう。他者の見聞きできる言行のレベルにおいて「恒」有れば、その内面の心のあり方

を問うまでもなく、「恒」有りと評してかまわない。この内面のあり方を問わないというのは、 「名」に付随する「ふさわしさ」を行為の基準に据える思考の一つの特徴でもある。この種の「ふさわしさ」はひとの内なる「性」や「心」のあり方とはさしあたって無関係に定められているからである。そして、中庸篇の古層の部分にせよ『緇衣』にせよ、その全体を通じて、ひとの内なるものへの関心が希薄な文献なのである、これらの文献が「名」に付隨する「ふさわしさ」を行為の基準に据える思考の枠内にあることを間接的に示しているのである。たとえば『緇衣』では「好惡」について語られはしても、それが内なる心のあり方としては問題化されない。楚簡本『緇衣』の首章は、

夫子曰、好美如好緇衣，惡惡如惡巷伯，則民咸務，而刑不屯。

先生は言われた。『詩』（鄭風・緇衣）で「緇衣」を好むのと同じように（上の者が）<sup>よきこと</sup>美を好み、『詩』（小雅・巷伯）で「巷伯」を悪むのと同じように<sup>あしきこと</sup>惡を悪むならば、民衆はみな仕事に努めて、刑罰が発動されることがないのだ。

ではじまるが、これが上位者の心のあり方を問題としたものでないことは、続く第二章に、

子曰、有國者章好章惡，以視民厚，則民情不忒。

先生は言われた。国をたもつ者がその好むもの悪むものをあきらかにして、そうして民衆にその重んずるものを示せば、民衆のありさまもたがうことがないのだ。

とあることより明らかである。ここでの好惡は言葉なり行為なりで示されたそれであって、それを示すに際しての内なる心のあり方はさしあたって問題にされていないのである。

ひとの内なるものへの関心が希薄であるという、『緇衣』のこの特徴は、いわゆる中庸新本——中庸篇の古層以外の部分で「誠」を中心にして論じる部分——との対比において際だつてあるが、話をそこに進める前に、ここに現れている『緇衣』の特徴をもう一点だけあげておく。上に引いた二つの章では、上位者がその好み悪むものをはっきりと示せば、民衆がよく従うことが何の説明も抜きに語られている。この上位者の言動に下位者が従う、あるいは上位者の言動を下位者がまねるということは、『緇衣』を一読すれば誰しも気付くものではあるが、『緇衣』全体ではほぼ公理的に前提とされていて、冒頭に示した第十五章にしても後半に続くのは

則民言不危行，行不危言。

されば民衆においても言葉と行為が食い違うことはない<sup>\*13</sup>。

であり、上位者が言と行とを一致させれば、下位者もまた言と行を一致させることが言われる。このことがどうして無条件に前提とされ得るのかよく分からぬが、この下位者の上位者への模倣が前提とされるのも『緇衣』の特徴の一つである。

\*

\*

\*

さて、以上のように『緇衣』の思想的特徴をとらえるならば、『緇衣』からいわゆる中庸新本に至る道筋もまた武内義雄氏のそれとは異なる形で付けられることになろう。

いわゆる子思子語録（『礼記』中の坊記、表記、緇衣の三篇）の思想が中庸新本（武内氏は「中庸説」と呼ぶ）へと展開していったことを述べるに際して、武内氏は『緇衣』末章の「恒」を「恒心」の義に読み、それを「畢竟は誠の意に外ならない」とされ、「緇衣一篇は誠を説くもの」（『易と中庸の研究』岩波書店、1943, pp.112–113）と結論付けられている。後文で「中庸説の誠の先河」（p.114）と言われているから、そのまま中庸新本（中庸説）の「誠」と同一視されているわけではないが、それでも『緇衣』の内に「誠」の思想を読み込むことは行き過ぎであろうと思う。『緇衣』はひとの内なるものに対する関心が希薄である。『緇衣』が「名」に付随する「ふさわしさ」を行為の基準とする思考に止まる限り、中庸新本の「誠」のように、ひとの内面のあり方と極めて密接な関係をもつ思想が生み出されることはない。『緇衣』そのものの内に「誠」の思想は見出し難いのである。

『緇衣』が「誠」につながって行くのは、『緇衣』の言葉を実践するものが、その内面のあり方に注意を向けた時である。彼らがどうしてそこに注意を向けなければならなかつたのかは分からぬ。が、ともかくも、言と行とを一致させ、「恒」有らんとし、あるいは「緇衣」を好むよう<sup>よきこと</sup>に美を好み、「巷伯」を悪むよう<sup>あしきこと</sup>に惡を惡もうとするものが、その時の内面のあり方を問題としたとき、おそらく、それを「誠」として抽出したのである。そして、このようなものが抽出されると、そこに一つの逆転がおこる。否、あるいは一つの逆転がおこったから「誠」のようなものが抽出されたのかもしれないが、『緇衣』の段階では、「故に君子は言を顧みて行い、以て其の信を成す」（楚簡本第十七章）と、ひとびとから「信」とされるのは、言行の一一致したそのふるまいによってであったのが、今度はその内面のあり方と因果関係が結ばれて、内なる「誠」のゆえにひとびとから信頼されると考えられるようになるのである。このように、ひとびとに信頼されるもととしての「誠」が抽出されるとともに、好惡については、好むべきものを好み、悪むべきものを悪むことのできる状態が、すなわち「性」のありのままなる好惡が發揮されている状態として把握され、その内なる状態が同じく「誠」なるものとして語られる。そして、『緇衣』で前提とされていた、下位者の上位者への模倣は、今度は「誠」の持つ感化力としてとらえなおされていく。と、中庸新本の「誠」の思想についてはすでに論じたことがあるので<sup>\*14</sup>、ここでそれを繰り返すことはしないが、『緇衣』から中庸新本への道筋はおおよそこのように付けることができるであろう。『緇衣』の内に「誠」の思想が萌芽的に存在しているというよりは、『緇衣』の思想をバックボーンにする者が、ひとの内なるものに目を向け換えた時に、「誠」の思想への道が開けたのである。

では、それはいつのことか。この『緇衣』をバックボーンとした思想の展開は、おそらくとも郭店楚簡や上海博物館蔵戦国楚竹書（以下、楚竹書と略記）が記された時期にはすでに開始されている。郭店楚簡の『性自命出』や楚竹書の『性情論』（内容的には『性自命出』とかわらない）が『緇衣』とともに出土していることがそれを証しているからである。中庸篇冒頭部（中庸新本に属する）に類似する表現を有することで知られる『性自命出』は、いまだ「誠」を語りはじめてはいないものの、中庸新本の思想を準備するだけの内容を持ち、ひとの内なるものへの関心の極めて強い文献であ

る<sup>\*15</sup>。このような『性自命出』(『性情論』)と『緇衣』とがともに出土してきたという事実は、『緇衣』を読むものが、また、ひとの内なるものへの関心を深めて思索を続けていたことを示すものであろう。もちろん、この事実だけからでは、『緇衣』を記した学派がまた『性自命出』を記すに至ったのか、それとも由来の異なる二者が単に併読されていただけなのかまではわからない。しかし、いずれにせよ、ここには『緇衣』と「ひとの内なるものへの関心」との出会いが示されている。このような場から、おそらく、中庸新本の「誠」の思想は醸し出されてきたのである。

そして、このように見てくる時、改めて感じさせられるのは、『緇衣』の古さであろう。『緇衣』が「ひとの内なるものへの関心」と出会ったのであって、その逆ではない。『性自命出』のようにひとの内なるものへの関心の強い文献が記され、よく読まれる環境下にあって、その内なるものへの関心を全く捨象した形で『緇衣』のような文献が生み出されるとは考え難いのである。『緇衣』が記され、それが読まれる場に、——『緇衣』を記した当の学派によってか、他学派によってかはわからぬものの、『性自命出』のような文献がもたらされた、その後の姿を郭店楚簡にせよ楚竹書にせよ示している。武内氏の説のように『緇衣』を子思子語録と見なし得るかどうか、いまだ慎重な議論が必要ではあろうが<sup>\*16</sup>、郭店楚墓の考古学的な推定年代(紀元前300年頃)<sup>\*17</sup>を思う時、『緇衣』が子思言を伝えるものである可能性もあながち否定できないのではないかと感じられるのである。

\*

\*

\*

楚簡本『緇衣』第十五章という細い管から窺える『緇衣』の思想について現在の論者が述べ得ることは以上に尽きる。これが『緇衣』の思想について語るべき全体でないことは言うまでもない。「言」と「行」の領域に限ってもそこにはまだ大きな問題が残されている。たとえば、楚簡本『緇衣』十七章の冒頭に、

子曰、言從行之，則行不可匿。

先生は言われた。言って、(言ったことに)従って行えば、行いを匿すことはできなくなる。

とある。これは今本の対応する部分が、

子曰、言從而行之，則言不可飾也。行從而言之，則行不可飾也。

先生は言われた。言って、(言ったことに)従って行えば、言葉を飾ることはできなくなる。行って、

(行ったことに)従って言えば、行為を飾ることができなくなる。

となっているのと大きく異なっており<sup>\*18</sup>、いずれの文章にも意味の不分明なところがあるのであるが<sup>\*19</sup>、いずれの文章を取るにせよ、ここでは、まず言って、そして行うことの必要性が説かれていることにかわりはない。『論語』などは「君子は言に訥にして、行に敏ならんと欲す」(里仁篇)を代表としてむしろ不言実行の方に傾斜しているから、有言実行を求めるのは『緇衣』の特徴の一つであると言える。どうして有言実行でなければならないのか、上の二つの文章の意味を確定しつつ、この問題に答えていくことは、『緇衣』の思想にまた別の側面から光を当てることになろ

う<sup>\*20</sup>。

また、本論でも触れたように、上位者への下位者の模倣は『緇衣』のほぼ全篇において前提とされているが、どうしてこのことが前提とされ得るのか、その理由が明らかにされなければ、『緇衣』の思想が解明されたことにはならない。これらの問題の追求も含めて、『緇衣』の思想、及びその思想史的意義の更なる解明は今後に残された課題である。

\*1 ここでは郭店楚簡『緇衣』（以下、郭店本と省略）、上海博物館藏戦国楚竹書『紱衣』（以下、上博本と省略）をまとめて楚簡本『緇衣』と呼ぶ。前者は『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、1998）、後者は『上海博物館藏戦国楚竹書（一）』（上海古籍出版社、2001）に写真版および釈文・注釈を見ることができるが、本論で引用する範囲では郭店本と上博本との異同が論理上の問題となる部分はないので、ここでの引用は池田知久編『郭店楚簡儒教研究』（汲古書院、2003）の「『緇衣』訳注」の釈文を用いる。ただし、異体字・仮借字は通行字に改めてある。なお、現代語訳は「『緇衣』訳注」等を参考にして論者が付けたものである。

\*2 『礼記』表記篇「是故君子…有客不能館，則不問其所舍。」

\*3 ちなみに『玉函山房輯佚書』の『礼記熊氏義疏』はこの部分を取りこぼしている。

\*4 『礼記』檀弓上篇「曾子謂子思曰，假，吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。子思曰，先王之制禮也，過之者，俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而后能起。」

\*5 熊安生が緇衣篇を子思の作と見なしているとする明文は無いが、『隋書』音楽志に引かれる梁の沈約の説や『文選』李注引『子思子』より、当時の『子思子』の内に緇衣篇が含まれていたことが知られるから（武内義雄『易と中庸の研究』岩波書店、1943、第二章「中庸と子思子」参照）、熊氏もまた緇衣篇を子思の作と見なしてこのような解釈を下したのだと思われる。

\*6 「可言而不可行，過言也。可行而不可言，過行也。過言者，窮高極深，絕類離倫，自以爲高明博大。然人倫不察，庶物不明。要之，卒不可行於世，無用之空言而已。此君子所以弗言也。過行者，可行之一時，不可以有繼，可行之於己，不可達之於天下，如曾子執親之喪，水漿不入於口七日，墨子生不欲，死不哭。要之，不可言之以爲法於後世，獨行之高行而已。此君子所以弗行也」（衛湜『礼記集解』卷141引藍田呂氏説）。

\*7 その「ふさわしさ」を持たないものにその「名」を与える場合については後文で触れる。また注9参照。

\*8 V.457D。岩波文庫訳による。

\*9 ここで「名」に付随する「ふさわしさ」と、「名」の「（定義的）意味」との関係について簡単に整理しておく。すべての「名」について、「ふさわしさ」と「意味」との関係について論じることは論者の力の及ぶところではないし、また本論で追求すべきことがらでもないが、次の三種類の「名」について両者の関係を一瞥しておくことは有益であろう。

①数学や自然科学において厳密に定義されるような「名」。

②法律において定義され得るような「名」。

③日用物や身近な自然物の「名」。

①の「名」においては、「ふさわしさ」と「定義的意味」は完全に一致する。というより「ふさわしさ」というものを考えることにあまり意味がない。たとえば、「素数」としての「ふさわしさ」は「1以外で、1およびその数自身の外に約数を有しない正の整数」以外あり得ないが、これはその「定義的意味」と一致するから、普通は「ふさわしさ」などを考えたりはしない。ここでは二つの「素数」を比べて、たとえば「3」より「5」の方がより「素数」として「ふさわしい」といったもの言いは奇妙なもの言いとなる。

②の「名」においては、多くの場合「ふさわしさ」は「定義的意味」を含む形で、そのまわりを覆っている。たとえば「内閣総理大臣」は法律によってその地位・権限等が定義されているが、われわれは法律に示されない部分にも「内閣総理大臣」としての（人物の）「ふさわしさ」を読み込んでいく（先見性・決断力など）。同じく「内閣総理大臣」たり得る候補に対して、A氏よりB氏の方が「ふさわしい」（人物だ）と言えるのはそれゆえであり、ここには「定義的意味」と「ふさわしさ」の間にギャップが存在し得る。

る。

③の「名」においては、そもそも「定義的意味」が定められるのか疑わしい。たとえば「筆」を辞書で引けば「文字または絵をかくに用いる具。細い竹の管に羊・狸・兎などの毛を穂にしたもの」(『広辞苑』)といった「意味」が記されているが、これが「定義的意味」を尽くしたものでないことは、この定義から外れる「筆ん」もまた「筆」と呼ばれることを考えれば明らかであろう。この種の辞書的な「意味」とは「ふさわしさ」の中心となるもの(と辞書の編纂者が判断したもの)に過ぎない。この種の「名」においては、いわば「義(いみ)は宜(よろしさ・ふさわしさ)なり」であって、「ふさわしさ」の核をなすものが通常またその「名」の「意味」であると考えられている。それゆえ、ここには「ふさわしさ」と「意味」の乖離は基本的に存在しない。

この①～③の区分は「名」をきっちりと類別するものとはいえないが、「ふさわしさ」と「(定義的)意味」との関係に少しく見通しを与えるものではある。なお本論で「制度によって得る」と冠する「名」は②での「定義的意味」による「名」に相当する。

\*10 「性善説的思考」「性惡説的思考」については拙稿「仁内義外考—郭店楚簡と孟子の仁義説—」(『鹿児島大学教育学部研究紀要(人文・社会科学編)』第54冊, 2003) 参照。

\*11 中庸篇を二分する説の学説史については、金谷治「中庸篇の成立」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』1998)にまとめられている。氏が指摘されるように、旧来の二分説には若干の修正が必要であるが、本論の論旨にはあまり影響はないので、ここでは「中庸」を中心に論を展開する部分を「中庸篇の古層」、それ以外の「誠」を中心に論を展開する部分を「中庸新本」と呼んで二分することにする。

\*12 これは日常の生活における単なる頻度のことではない。たとえば、我が子が溺れるというような場面に日常の生活で出くわすことはほとんどないと思われるが、その場面において「父」ならば「ふつう」は我が身をかえりみず飛び込んで助けるであろう。「滅多にない」というのはたとえば我が子が溺れる姿を見て腹を抱えて大笑いするような「父」のふるまいのことである。

\*13 「危」字の解釈は、王引之『經義述聞』の「危讀爲詭，詭者違也，反也」に従う。

\*14 拙稿「『礼記』中庸篇の「誠」の説について」(小南一郎編『中国の礼制と礼学』朋友書店, 2001)。

\*15 以下、「性自命出」に関しては、前掲拙稿(2001, 2003)および「「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)』第51冊, 2000) 参照。

\*16 武内氏の説に対する批判としては、伊東倫厚「『礼記』坊記・表記・緇衣篇について—いわゆる『子思子』残篇の再検討—」(『東京支那学報』第15号, 1969)がある。

\*17 この考古学的な推定年代の来源およびこの推定年代のはらむ問題点については、李承律「郭店一号楚墓より見た中国「考古類型学」の方法論上の諸問題と「白起抜郢」の問題」(『郭店楚簡の思想史的研究』第6巻, 2003) 参照。ただし、氏の論でも郭店楚墓の年代が「白起抜郢」(前278年)を降る可能性のあることが示されているに過ぎず、その年代が「白起抜郢」より降ることが積極的に論証されているわけではないので、ここでは「通説」とされる年代に従っておく。

\*18 楚簡本が誤って今本の「則言不可飾也。行從而言之」に相当する部分を落としている可能性もある。というのも、郭店本は第十九章で「人苟有言，必聞其聲，人苟有行，必見其成」と記すべきところを、誤って傍線部を落として記しており(傍線部は同簡の背面の対応する部分に改めて記されている)，このような類似した句形の連続する部分における脱落の可能性は十分に考えられるからである(ちなみに、黄人二『上海博物館藏戰国楚竹書(一)研究』台湾、高文出版社, 2003, p.147もまたこの脱落を疑っている)。なお、郭店本、上博本とともに「則言不可飾也。行從而言之」に相当する部分が無いが、これは同系のテキストが写された可能性があり、二本ともにこの部分が無いからといって、『緇衣』の原本もまたそのようであったとまでは断言できない。

\*19 楚簡本においては、言ったことに従って行えば、どうして行いを匿すことができなくなるのか、その論理が不明瞭である。今本においては、「行えもしないことを言う」ことが「言葉を飾る」ことであるとすれば、それと対応する「行為を飾る」がどのようなこととなるのか不明瞭である。

\*20 楚簡本の解釈には、あるいは『荀子』修身篇の「匿行曰詐，易言曰誕」が参考にできるかも知れない。この「行を匿す」が単に陰で行った悪事を告白しない(露見させない)という意味であったとすれば、これは「詐」の意味としては狭きに失する。殺意を媚態に隠して王に近づくといった場合のように、ある目的を

隠して別の目的においてふるまっているように見せるのがむしろ「詐」の一般的な形であろう。あるふるまいを、別のふるまいの様相の下に匿すというのが「行を匿す」の意味としてより優れるように思われる（ただし、「匿行」という漢語にこのような意味を担わせ得るのか定かではない）。もし「行を匿す」がこう解し得るならば、まず言ってからそれに従って行動すれば、そのふるまいはその言葉に沿った方向でひとびとに解釈されるようになって、それを別のふるまいの様相の下に匿すことはできなくなるから、その意味で「言從行之、則行不可匿」であると一応の解釈を下すことができるであろう。行為だけがあった場合は、後に非難された時に、「いやそういうつもりでしたのではない」という言い逃れができるのに対して、先に意図するところを話してしまえばこの種の言い逃れはできなくなる。不言実行ではなく有言実行でなければならない理由をこのような形で求めることができるが、はたして『緇衣』の言葉がこの方向で解釈し得るものであるのか現時点の論者には判断が付かない。