

「天」の語り方

—『孔子詩論』の問いをめぐって—

末 永 高 康

(二〇〇五年一〇月七日 受理)

—

——孔子はいかにして「天命」を知ったのか。

『論語』為政篇の「五十にして天命を知る」が、もし、「天命有るを知る」の義であったならば、次のストーリーが、この問いにすでに答えを与えている。

「魯の国政をとって華々しく活躍した孔子が、三桓の勢力に阻まれて空しく失脚し、天下流浪の旅に上」るという「にがい体験」を経て、「人間能力を超えたままならぬ偉大な運命の力を知り、人としての限界を自覚する段階に至った」*。

「怪力乱神」を語らなかつたとされる孔子のことであるから、「天命」にしても、何か神秘的な啓示のような過程を経て、それを知ったわけではないのであろう。大いなる挫折を経て、ままならぬ運命の存在を深く自覚し、「やがてそれを超克する耳順やさらには矩をこえざる境地へと進む」*₂というのは、確かに孔子の生涯としてふさわしいように思える。

だが、単に「天命有るを知る」だけならば、何も孔子の聖を待つまでもない。皇侃も言う。

人年未五十、則猶有横企無厓、及至五十始衰、則自審己分之可否也。

(『五十而知天命』皇侃義疏)

人はまだ五十にならないうちは、むやみにあれこれと企てをするものがあるが、五十になって衰えを感じるようになると、自分の分がどのようなものであるのか見極めるようになるものだ。

孔子ほどの大きな挫折、深い自覚は無いとしても、人は誰しもある年齢に至れば、人間的な努力だけではどうにもならないものに思いを致すようになる。孔子の聖を信じるならば、彼は単に「天命有るを知る」だけではなく、「天」が与えた「命」が何ものであるかを、何らかの形で特別に知り得たのではないかと、疑いたくもなるのである。

しかし、このような疑いが頭をもたげたとしても、われわれはさらに進んで、その「天命」の具体的な中身は何であるのか、「天」はどのような形でその「命」を下したのか、そして孔子はいかにしてそれを知り得たのか、などとはふつうは問いかけない。このような問いかけに、何かまっとうなものではないものを感じるからである。

われわれもまた、『論語』の「(天)命」について、それが「運命」としての「命」であるのか、「使命」としての「命」であるのか、といった問いかけはする。そう問いかけはするが、そこでかりに「運命」としての「命」であるという結論を得ても、その「運命」の中身の穿鑿へは進まない。われわれは晩年の孔子がどのような運命をたどったかを資料によって知っているから、それを以て、五十代の孔子が知り得た自らの「運命」に当てはめることは可能であるが、ふつうはそれもしない。そもそも「運命」の中身を具体的に知るなどは条理に合わないとして、「知天命」を「天命有るを知る」の方向で解釈していくのである。「使命」

としての「命」という結論を得た場合は、たとえば「善意の動物として行動すべしという使命^{*3}」といったような形で、自らの、あるいは類としての人間の当為として孔子が考えていたとされるものが、その「使命」に当てはめられることはあるが、その場合でも、それがいかにして「天」から下されたのが穿鑿されることはない。もとよりわれわれが答えを知り得るような問題ではないし、『論語』のこの章を理解する上で特に有益とも思えない。そもそも、皇侃が、「天は本より言無きに、命ずる所有りと云ふは、仮の言なり」(同上)と注するように、「天命」という表現はされていても、「天」が実際に「命」じたと考える必要はないのだ。と、われわれは考えるであろう。

『論語』の「知天命」という言葉を前にして、発し得る問いは無数にあり得るはずである。その「天命」は孔子だけが知り得たものなのか、と問うてもよいし、孔子だけが知り得たとしたら、どのような資格ゆえに孔子はそれを知り得たのか、と問うてもよい。逆に孔子だけが知り得るものでないならば、どのようにすればわれわれもまたそれを知り得るか、と問うてもよい。あるいは「知」を問題にして「天命」を「知る」という場合の「知る」と、「温故知新」の「知る」とは、心のはたらきとして同じなのかどうかを問うてもよいであろう。この無数にあり得る問いの中から、意識的にせよ、無意識的にせよ、われわれはある問いを有益な問いとして取り上げ、他の問いを視野の外に置くのである。このように考えていくと、われわれが実証的と考えている解釈もまた、実はわれわれの常識の古典への投影に過ぎないのではないか、という疑念へと行き着くのであるが、それはいまは問わない。ここで、取り上げたいのは、「天」「命」について、われわれであればまず問わないような形の問いである。新出の上海博物館藏戦国楚竹書(以下、「楚竹書」と省略する)には、「天」あるいは「命」に関する、これまで知れられることの無かつ

た形の問いかけが見えている。それは非常に素朴な問いかけではあるが、その問いかけが持つ思想的な意義は決して小さなものではない。以下、その問いかけと、その問いが切り開く思想の世界を追いかけてみたい。

二

楚竹書の中に『子羔』と名付けられた篇がある^{*4}。この篇の冒頭部と目される部分^{*5}に、次のような問いかけが見えている。

子羔問於孔子曰、三王者之作也、皆人子也。而其父賤而不足稱也歟、抑亦誠天子也歟。

子羔が孔子に質問して言った。三王が世に出現した時には、いずれも人間の子供として生まれてきた。その実の父親の身分が低くてその父の子として称えるのに十分ではなかったのか、あるいは彼らもまた本当に天の子であったのか。

ここで「三王」と呼ばれているのは、禹、契、后稷のことであるが、この問いの部分だけでは子羔が何を問題にしようとしているのか、いまひとつはつきりしない。この問いを理解するためには、これに対する孔子の答えも合わせ見ておく必要がある。少し長いが全体を引用しておこう。

孔子曰、善、爾問之也。久矣其莫…

孔子は言った。すばらしい、おまえの質問は。長いこと(このことについて語ることは*)なかった。

〈禹之母、有莘氏之女^{*6}〉也。觀於伊而得之、懷三年而劬於背而生、生而能言、是禹也。

〈禹の母は有莘氏の娘〉である。伊に観て(不明)孕み、身ごもること三年で母の背中を割いて生まれ、生まれながらにして言葉が話せた。これが禹である。

契之母、有娥氏之女也。遊於瑤臺之上、有燕銜卵而措諸其前、取而吞之、懷三年而劓於膺生、乃呼曰、欽、是契也。

契の母は有娥氏の娘である。瑤台の上に出かけたところ、燕が卵をくわえてやってきてその卵を彼女の前に置いた。その卵を取り上げて吞んだところ懐妊し、身ごもること三年で母の胸を割いて生まれ、生まれるとすぐに「欽（不明）」と言葉を発した。これが契である。

后稷之母、有邰氏之女也、遊於玄宮之内、冬見笑、奪而薦之、乃見人武、履以忻、禱曰、帝之武、尚使…是后稷（之母*）也。三王者之作也如是。

后稷の母は有邰氏の娘である。玄宮（建物の名？）の内にでかけたところ、冬なのに笑（草の一種）を見つけた。それを抜き取って（帝に）薦めたところ、人の足跡を見つけた。それを踏んで心に喜びを覚え、祈って言った。帝の足跡よ、…させますように、と。…これが后稷である。

三王の生まれはこのようであった。

部分的にはよく読めないところもあるが、三王に関する感生帝伝説が語られていることに間違いはない。この三王の異常出生の伝説をふまえれば、子羔の問題としてところが明らかとなろう。処女懐胎による出生では、その母は明らかであっても、その父の明らかではない。それゆえ、「伯夷、叔齊、孤竹君の二子なり」（『史記』伯夷列伝）といった形で誰その子とは呼び得ない。その父は称されないのである。一方、その母は明らかであるから、彼らが人の子として生まれてきたのは間違い無い。だから、人の子であるのに、誰その子と呼ばれないのは、父親が卑賤の身で称するに足りなかったからか、とまづは問うているのである。他方、禹、契、后稷は、夏、殷、周という後に「天子」を輩出する王朝の始祖であるから、その人間としての父が知られないということは、彼らが実は「天」を父としていたからであるとも考えられよう。そこで、

あるいは「天の子」であったのか、と、もうひとつの可能性を孔子に問いかけるのである*。

より正確に言えば、ここでの問答の構成では、子羔はまだ三王の感生帝伝説を知らないことになっているから、子羔は、単に三王の父の伝承が無いのを疑問として問いを発していると考えるべきであるのかも知れない。ただ、これはあくまで文章の構成上のことであって、この問答の作者が、三王の感生帝伝説が正しい伝承であるとの前提の上で（だからこそこれを孔子に答えさせている）、三王について「天の子」なのか「人の子」なのかを問題としているのは明らかである。このような問いかけは伝世の文献の伝えてこなかった形のものである。

この「天の子」なのか「人の子」なのかという問いに対して、三王の感生帝伝説を語るだけではまだ完全な答えを得たことにならない。そこで子羔は再び問う。

子羔曰、然則三王者孰爲…

子羔は言った。ならば三王は、誰が…のですか。

残念ながら、問いの後半を記した部分は欠損しているのであるが、最初の子羔の問いよりすれば、「孰爲」の後ろには「其父」を補って大過ないであろう。三王の感生帝伝説を孔子より聞かされて、あらためて「ならば三王は、いったい誰がその父のですか」と問うのである。この問いに対する孔子の答えも残欠しているが、おそらく「天」であるとの答えであったと思われる。というのも、『子羔』は、この後、禹、契、后稷の三天子を臣下とした「人の子」たる舜（というのも舜の場合は父の伝承がはっきりしているから）へと話を進め、「如し舜、今の世に在れば則ち何若」との子羔の問いに対して、孔子が「三天子これに事ふ」と、舜が今の世に出現してもやはり三人の「天の子」が彼に仕えるであろうと答えて、その篇を終えていると考えられるからである。が、さしあたって

注目すべきは、三王に対して「天の子」か「人の子」かと問う『子羔』の問いが、『詩』の記述に対する素朴な疑問に由来しているということであろう。

周の始祖、后稷の感生帝説が、『詩』に見えることはよく知られている（大雅・生民／魯頌・閟宮）。商の始祖、契の感生帝説は后稷の場合ほど明確ではないものの、『詩』に見えていと言つてよい（商頌・玄鳥／長發）。夏の始祖、禹の感生帝説は『詩』には見えていないが、おそらく后稷・契にあわせて作られた同様の伝承があったのであろう。やや後の資料になるが『春秋繁露』三代改制質文等に禹の異常出生譚が記されていることが知られている^{*10}。禹はともかくとしても、『詩』の記述を信じる限り、契、后稷の感生帝説は由緒ある伝承としてとらえられることになるわけである^{*11}。この異常出生譚を前にして、それが契、后稷の出生の真実を伝えるものと考えらるならば、非常に素朴な疑問として浮かび上がってくるのは、彼らの父についての疑問である。――禹、契、后稷の父とは誰なのか。われわれは、これが神話的な伝承に過ぎないことを知っているから、このような無意味な問いかけは行わないが、『詩』の記述を素朴に信じるものにとっては、この疑問がわき上がってくるのを押さえることはできない。『子羔』の作者もまた『詩』を信じるものであったのであろう。この素朴な疑問を子羔に問わせているのである。

では、この素朴な問いかけがどのような思想の展開を切り開いたのか。論者はそれをはっきりと見届けることができない。感生帝説を前にしてその父が「天」であるか「人」であるかと問うことは、これに「人」であると答える道を開くことになる。その父を「人」としてしまえば、感生帝説自体が成り立たなくなるから、その父が「天」であるか「人」であるかという問いは、感生帝説を認めるか否かという問いへと転じ得る。だから、大雅・生民の「履帝武敏」を后稷の感生帝説と解す

る鄭箋と、解さない毛伝との対立など、あるいは、この素朴な問いの導いたものと言えるかも知れない。だが、感生帝説を認めるか否かというレベルで問いを立て得るものは、感生帝説を信じるものが懐く素朴な疑問からは、もはやかけはなれたところにいる。毛伝と鄭箋の対立を、『子羔』に示された問いと結び付けてよいのかどうか、論者にはよくわからないのである。

『子羔』の作者にしても、この問いをより深く追求する方向には向かっていない。この方向に向かつていけば、あるいは神学において「父なる神（創造主）」と「子なる神（キリスト）」との関係を問題にするのと同じような思想の展開があり得たかも知れないが、『子羔』はその方向に足を踏み出さない。「天の子」について語るのは、それを従える「人の子」たる舜の存在をクローズアップさせるための前奏曲にすぎない。『子羔』は、「人の子」でありながらいかにして舜が天子となり得たかの方に主題を移していくのである。その論の主流は、

堯見舜之德賢、故讓之。

堯は舜の才徳がすぐれているのを見て、それゆえ彼に天下を譲ったのだ。という堯からの禪譲にあるようであるが、一方、孔子に次のように語らせてもいる。

孔子曰、舜其可謂受命之民矣、舜、人子也。

孔子は言われた。舜は受命の民（天子となるべき命を受けた在野の民）と言ふべきであらう。舜は人の子として生まれた。

感生帝説が「天の子」であるものを語るのに対して、受命説は「天の子」となるものを語る。『子羔』の関心は「天の子」であるものよりも、「天の子」となるものの方にあるのである。

われわれもまたここで「天の子」となるものの方に話を移すことにしよう。受命説もまた『詩』に由来するが、『詩』の受命を語る部分につ

いて発せられた素朴な問いが、『子羔』と同じ冊書を成していたと考えられている『孔子詩論』に見えているからである。上の『子羔』における問いとは異なり、この問いについては、その問いが切り開いた世界をある程度見通すことができる。そして、その素朴な問いと、それに対する答えは、先秦儒家思想のひとつの流れを決定的に方向付けてしまったように論者には思えるのであるが、ともあれ、まずは、その問いを見ていくことにしたい。

三

その問いはあまりに素朴である。そして、その答えはあまりに素っ気ない。

〈帝謂文王、予^{*12}〉懷爾明德、曷、誠謂之也。有命自天、命此文王、誠命之也、信矣。

〔詩〕大雅・皇矣に「天帝は文王に謂った、わたしはそなたの明らかなる徳に心を寄せている」と言うが、どういうことか。「誠」なる形で謂ったのだ。〔詩〕大雅・大明に「天から下った命があった。この文王に命が下ったのだ」と言うが、(どういうことか)「誠」なる形で命じたのだ。本当である。

これだけである。大雅の皇矣に「帝、文王に謂う」とあり、大明に「命有り天よりす、此の文王に命ず」とある。『詩』のこの記述を素朴に信ずるならば、「天(帝)」は文王に実際に「謂い」、現実に「命じた」とになる。一方、「天」の声を聞いたことがある人はふつうはいないのである。『論語』陽貨篇の「天、何をか言わんや」を引くまでもなく、「天」はふつう直接に人に語りかけてくるようなものではない。にもかかわらず、『詩』には「天(帝)」が語り命じたところから、「どうい

ことか」と素朴な疑問を発しているわけである。

われわれは、もはやこのような素朴な問いを発しないから、どうしてもばかげたことのように感じてしまうのであるが、この問いに対してどのような答えを返し得るのか、一度は考えてみる必要はある。一度はこれをまじめに考えてみないことには、「誠に之を謂う」「誠に之を命ず」という素っ気ない答えがいかにとんでもないものであるかを実感できないからである。

「天」が文王に命ずる命じ方が、人が人に語る語り方と異なるであろうことはわれわれにも察しがつく。「天」が文王に話しかけたとすれば、文王の周囲の人もその声を聞き得たはずであるが、そのような伝承はないからである。後漢の王充は、天地の距離を考えれば一人の声が「天」に届くはずがないというが^{*13}、逆もまた然りであって、一人の耳にだけ聞こえるように天上から語るとするのは無理がある。「天」が文王の耳元でこっそりささやいたとすれば、他の人にその声は漏れないかもしれないが、「天」がお忍びで地上に降りてきたという伝承もない。たとえ、お忍びで地上に降りていたのだとしても、同じく王充が言うように^{*14}、今度はどうのような言語を用いたのが問題となつてこよう。「天」は音声を紹介した言語によって文王に語りかけたわけではないようなのである。では、何か図像的なシンボルによって、そのメッセージを伝えたのであるか。『書』(今文尚書泰誓)の「白魚、王舟に入り、火有りて王屋に復し、流れて烏と為る」を「受命の符」と解するのは董仲舒の「対策(第一策)」であるが、これはあくまで「命」を「受けた」ことの「符」であって「受命」それ自体ではない。そもそも、『史記』周本紀の記載を信ずるならば、この「受命の符」は武王の伐紂の際に降ったものであり、この時すでに文王は亡くなっている。非音声的なシンボルによって

「天」は文王にメッセージを送ったわけでもないようなのである。とす

ると、「天」は聴覚、視覚等の感覚を介さずに、いかなる形で文王に語りかけたのであろうか。われわれは、ここで答えるすべを失ってしまうのである。

話しかける、微笑みかける、肩に手をかける、等々、われわれのコミュニケーションは、必ずいずれかの感覚器官を通じて行われる。あるいは感覚器官を介さないコミュニケーションの手段があるのかも知れないが、その人間的な手段によって「天」もまた文王に語ったという保証はない。上の素朴な問いかけは、われわれには本来どうにも答えようのないもののはずである。この答えようのない問いに対して、『孔子詩論』は「謂」「命」の前に、その動作のしかたを形容する副詞^{*15}をひとつ付け加えるだけで答えてしまっているのである。「とんでもない」と論者が形容する所以である。一方、われわれはと言えば、この「誠」の中身を知ろうと思っても、それを穿鑿するすべを持たない。ここでの「誠」が示しているのは、「天」が文王に語った語り方であるが、その語り方がいかなるものであったか、われわれには知り得ないのである。上の訳で「誠」を訳していないのはそれ故である。

そして、これは実は『孔子詩論』の作者にしても同じことだったのである。『天』からの「命」を受けたことのある文王や、『天』からの「命」を知ったことのある孔子ならばともかくとして、『孔子詩論』の作者が「天」の命じ方を具体的に知っていたとは思われない。ただ、それが人と人との間におけるふつうの語り方とは違うことを形容するのに適当な言葉として「誠」の語を当てているだけである。「誠に之を謂う」「誠に之を命ず」という答えに対して、では「誠」で形容される語り方とはどのような語り方なのかと、『孔子詩論』の作者に尋ねても、はかばかしい答えを期待することはできないであろう。しかし、『孔子詩論』の作者が「誠」についてどのように考えていたにせよ、このような形で、答

えを与えることのできないはずの問いに答えを与えてしまっていること
の思想史的な意味は大きい。おそらくは、ここではじめて「天」に「誠」
が結び付けられたのである。

「天」と「誠」を結び付けるものとしてよく知られるのは、『孟子』
離婁上篇の「是故誠者、天之道也。思誠者、人之道也（是の故に誠なる者
は、天の道なり。誠を思ふは、人の道なり）」と『礼記』中庸篇の「誠者、
天之道也。誠之者、人之道也（誠なる者は、天の道なり。之を誠にするは、
人の道なり）」である。両者の先後は定めがたいが、伝世の文献において、
「天」と「誠」を結合した初出の例でもある。しかし、ここでは「天の
道」が「誠」であることが天下り的に記されているだけであって、なぜ、
「天」に「誠」が結びつくのかは全く説明されない。これは、他の先秦
文献においても同様である^{*16}。われわれは、これまで、なぜ「天の道」
が「誠」とされるかについて、それを探求するすべを持たなかったのだ
がある。それに対して、『孔子詩論』の場合は、どのような問いが「天」
と「誠」の結合を導いたのかについて、われわれに情報を与えてくれて
いるのである。

もちろん、このことは、『孟子』や『礼記』中庸篇よりも『孔子詩論』
の方が、文献として古い成立であることを、ただちに意味するわけでは
ない。『孔子詩論』は『詩』についての様々な言説を寄せ集めた形の編
纂物であるから、その個々の言説の成立は時代的に幅のあるものである
うし、中には成立のかなり遅い言説が含まれている可能性もある。そ
の文献としての成立はあるいは『孟子』などよりも新しいものであるの
かも知れない^{*17}。しかし、この「誠」の用例に関しては、これを『孟子』
等の後ろに置いて考える必要はない。大雅の皇矣や大明の詩句を見て、
「天」が文王に語る語り方を疑問とするというのは、十分に素朴な問い
であると言えるし、このような素朴な問いかけを抜きにして、『孟子』

や中庸篇のような断定がいきなりに下されるとは考えがたいからである。^{*18}

とは言え、『孔子詩論』の言説が、はじめて「天」と「誠」を結び付けたものである、と言い切ることもまた武断に過ぎよう。われわれがもはや手にするのできない資料の内には、「天」と「誠」を結び付ける別の言説が存在していたのかも知れないし、そこに示された「天」と「誠」の結合の契機は、『孔子詩論』のそれとは全く異なるものであるかも知れないのである。しかし、われわれは現在われわれが手にしている資料をもとにして思想史を構成していくより他はない。「天」と「誠」の思想史の書き換えを迫る新資料が将来出現した時には、そこでまた改めて思想史を書き起こせばよいだけのことである。ここでは『孔子詩論』の言説が、「天」と「誠」が結びつく最初の契機を示しているとの前提で論を進めていこう。

四

さて、まず考えるべきは、『孔子詩論』の作者が、なぜ他ならぬ「誠」の語を以て「天」の語り方を形容したか、である。このことに明確な答えを与える資料は存在しない。だが、『子思子』累徳篇の遺文と言われ次次の言葉は、われわれに何ほどの暗示を与えてくれている。

語曰、同言而信、則信在言前。同令而行、則誠在令外。（後漢書

王良伝^{*19}）

語に曰く、同じ言葉を言いながら（一方の言葉だけが）信頼されるといふのは、「信」がすでにその言葉の前にあるからだ。同じ命令を下しながら（一方の命令だけが）実行されるといふのは、「誠」がすでにその命令の外にあるからだ。

同じ言葉を発しながら、一方は信頼され、他方は信頼されないならば、信頼されるものになつてゐるものは、表面的な言葉の内を求めることはできない。そう考えて、ここでは、その言葉を発する人の内なる「信」や「誠」に、信頼されるものと人を動かすもとを求めている。言葉の使用における、意味の伝達のレベルと、それが受け手の信頼を得られるか否か、受け手を動かすか否かというレベルとを区分し、後者のレベルにおいてほたらくものとして「信」「誠」が語られるわけである。言語の第一の機能を意味の伝達の部分に見いだすような言語観よりすれば、このような「信」や「誠」は言語にとつて余分な要素でしかないが、言語をその効用において考えるならば、この「信」や「誠」こそが、その本質的なほたつきを担つてゐると言える。意味が伝えられても、相手がその言葉を信頼せず、その言葉を受け入れなければ、コミュニケーションとしては失敗であるし、その言葉が命令等であれば、それが相手によつて実行されて、はじめてその言葉は効力を發揮するからである。千言万語を費やしても、相手がそれを受け入れず、相手がそれによつて動かない限りは、その言葉は無に等しい。漢代の資料であるが『淮南子』繆称篇は、上引のものとほとんど同じ言葉^{*20}に続けて次のように語つてゐる。

聖人在上、民遷而化、情以先之也。動於上、不應於下者、情與令殊也。：三月嬰兒、未知利害也、而慈母之愛諭焉者、情也。故言之用者、昭昭乎小哉。不言之用者、曠曠乎大哉。

聖人が上にいて、民衆が教化されていくというのは、心中の「情」が教化に先立つてあるからだ。君主が上で号令をかけるのに、民衆が下で応じないというのは、心中の「情」と号令とが異なつてゐるからだ。：生まれて三ヶ月の赤ん坊には利害を知る智慧などないが、慈母の愛がその子を導くことができるのは、心中の「情」によるのだ。だから発せられる言葉のはたつきはまことに小さなものであり、言葉として発せられな

いもののはたらきははるかに大きなものなのだ。

「信」「誠」が心中の「情」に置き換えられているが、この「不言」のものの「用」の方が、現実^{まじり}に発せられる「言」の「用」よりも大きいのである。注目したいのは、「嬰兒」と「慈母」のたとえである。「嬰兒」は言葉を解さないから、このたとえにおいてコミュニケーションを担っているのは「情」(「信」「誠」)だけである。場合によっては、言葉を介することなく「誠」だけでコミュニケーションが成立すると考えているわけである。もし、このような考え方が背景にあったとすれば、言語を介した語り方とは異なる「天」の語り方が「誠」によって形容されるのは、それほど不自然なことではないであろう。それが「天」の語り方を正しくとらえているか否かは別としてもである。

もちろん、この後世の例をもって、『孔子詩論』の背景にそのまま当てはめることはできない。『孔子詩論』の作者が「誠」を持ち出した理由は、これと全く異なるものであったのかも知れない。それを語る資料が存在しない以上、われわれにはその真の理由は知り得ないのである。しかし、彼らがいかなる意味で「誠」の語を用いたにせよ、これが「天」の語り方と結び付けられることにより、逆に、「誠」が言語を超えたコミュニケーションの力にかかわるものとして理解されていくのは必然の流れであろう。思想的に重要なのは、彼らが与えたこの影響の方である。

「天」は人が用いるような言語を用いない。にもかかわらず、「誠」という形で、文王に「命」じた。ならば、「誠」であることは、言葉という目に見え耳に聞こえる手段を介さずに、直接にコミュニケーションを成立させるようなものでなければならぬ。「天」は物言わぬという命題と、「誠」という形で文王に「命」じたという命題を両立させる限り、「誠」にはこのようなはたらきが読み込まれていくことになる。『誠』

抜きの「之を謂う」「之を命ず」だけでは、人の語り方と変わらない。「誠に之を謂う」「誠に之を命ず」と「誠」であることによって「天」は言語を介さないコミュニケーションの力を發揮しているのである。

そして、見まわせば、「天(地)」の化育もまた、目に見え耳に聞こえる手段を介することなしに行なわれているのである。「芽を出せ」と命ずる声を聞くわけでもないのに、春になると草木は一斉に芽吹き、「実を付けよ」と命ずる声を聞くわけでもないのに、秋になると結実する。それを命ずる「天」の声は人には聞こえないし、草木もその声を聞き入れる耳を持つようには思われない。にもかかわらず、草木は従順に「天(地)」の化育に従うのである。ここで、「なぜか」と素朴に問うならば、やはり、「誠であるが故に」と答えられることになる。

この問いかけ自体を文献の中に求めることはできない。だが、その答えの方、万物の化育を成立させる条件として「誠(信)」を語るものの存在は、よく知られている。

天地爲大矣、不誠則不能化萬物。(荀子「不苟篇」)

天地はすぐれて大きなものであるが、「誠」であることを失っては万物を化育することはできない。

天行不信、不能成歲。地行不信、草木不大。…天地之大、四時之化、而猶不能以不信成物、又況乎人事。(呂氏春秋「貴信篇」)

天のあり方が「信」を失えば、一年の化育を完成させることができない。

地のあり方が「信」を失えば、草木は成長しない。…大いなる天地、四時の化育でさえ、「信」を失えば万物を育成することができないのであるから、まして人の行う事についてはなおさらである。

「誠(信)」であることによって、「天(地)」は万物を化育する力を発するのであり、「誠(信)」であることを失っては、「天(地)」であってもその力を発し得ないのである。

「天」と「誠」が結びつく、その端緒は文王の受命という限定的な場面にあったにせよ、目に見えず耳に聞こえない「天」のはたらきかけの一つが「誠」の語によって形容されると、今度は、「天」の他のはたらきかけについても、それを成り立たせるものとして「誠」が語られるようになっていく。「天」に結び付けられることによって、「誠」の含意が広げられていくのである。そして、「誠」の含意が広がることにより、やがてはそれが「天」のあり方を代表するものとして意識されることになったのであろう。先に引いた「誠なる者は、天の道なり」という断定は、おそらくは、このようにして導かれてきたのだと思われる。

そして、「天」を経由することによって、その含意を広げた「誠」は、そのまま「人」へと跳ね返ってくることになる。「誠」であることによつて「天」が万物の化育を行うのであれば、「人」もまた「誠」であることによつて万物の化育に参与できるとまで考えるようになる。それを最も明確な形で語るのが『礼記』の中庸篇である。

唯天下至誠、能爲盡其性。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。可以贊天地之化育、則可以與天地參矣。(第二十二章^{*21})

ただ天下で至上の誠であるものだけが、その性を十分に發揮することができ、自らの性を十分に發揮することができれば、他人についてもその性を十分に發揮させることができる。他人についてその性を十分に發揮させることができる。万物についてもその性を十分に發揮させることができる。天地の化育を助けることができる。天地の化育を助けることができる。天地と並び立つことができるのだ。

もちろんここには論理の飛躍があろう。「誠」であることにより「天」が万物を化育する力を發揮するということと、人もまた「誠」たり得る

ということから、人もまた「誠」であることにより万物を化育する力を發揮するということは導けない。ふつうの人は万物の化育に参与していないわけであるが、これはその人が「誠」であることを失っているからではない。「天」が「誠」であることを失うことにより万物の化育の力を發揮できないのとは違うのである。この違いを乗り越えて、人もまた「誠」であることにより天地の化育に参与し得ることを導くには、なんらかの前提あるいは先入観が必要である。この先入観を導いたのも「受命」に対する素朴な問いであったと推定されるのであるが、このことについては少し説明を要しよう。

五

上の中庸篇の文章では、人が「誠」であることと、天地の化育に参与することの間には「性を尽くす」ことが介在させられている。この「性」とは、もちろん中庸篇冒頭の「天の命ずる、之を性と謂う」の「性」である。これもまた天下りの断定で、「天」の「命」じたものが、なぜ「性」であると言えるのかは特に説明されていない。しかし、この断定の背後に、「天」の「命」じたもの、その中身は何であるのかという素朴な問いが隠されているのは間違いない。そう、われわれの問うことのない、かの問いである。中庸篇冒頭部との類似句は新出土の『性自命出』^{*22}や『性情論』^{*23}に見えているから、この問いは中庸篇の作者に固有のものではなかったことが知られるが、この問いに対する答えの古代における一つの終着点として、次の董仲舒の「対策」の一文を指摘するのは、それほどはずれなことではないであらう。劉宝楠が『論語』の「知天命」に注する際に引用している部分である。

天命之謂命。…人受命於天、固超然異於羣生。…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。

(董仲舒「対策」(第三策))

「天」の下す令を「命」と言う。…人は「命」を「天」より受けていて、(その「命」により)他の生き物よりも抜きんでて優れているのだ。…だから孔子は言う。天地の「性」のうちでは、人が最も貴いのだ、と。この「天」の与えた「性」を見極めるならば、自らが他の生き物よりも貴いことを知ることになる。自らが他の生き物よりも貴いことを知って、その後に(その貴い所以である)仁義を知るので、仁義を知って、その後に礼節を重んじるのだ。礼節を重んじて、その後に安んじて善道に身を置くことになる。安んじて善道に身を置いて、その後に道理に従うことを楽しむようになる。道理に従うことを楽しむようになって、その後に「君子」と呼ばれるのだ。だから孔子は言う。「命」を知らなければ、君子とはなれぬ、と。それはこのことの言いだ。

ここに見える「性」は「性、生なり」と顔師古が注するように、もろもろの生き物の「生」のあり方と考えてよい。「天」が与えたもろもろの生き物の「生」のあり方、それを観察するならば、「人」が最も優れていることがわかる。なぜ、優れるかと言えば、「人」には「仁義(誼)」が備わっているからであり、それゆえ「人」はその「仁義」にもとづく「生」のあり方を発揮していかなければならない、という方向の論である。この論が『論語』末章の「命を知らざれば、以て君子と爲るなし」の解釈として妥当であるかは問わないとして、ここでは、「天命」を「天」が類としての「人」に「命」じたものと解しているのが知られよう。その上で、「天命」を、「仁義」という「生」のあり方(≡「性」)の賦与、もしくは、その「性」を発揮せよという命令であるとして理解し

ているのである。中庸篇冒頭部は、その「性」の中身を明らかにしていないが、これもまた、類としての「人」に「命」じられたものとして「天命」を解するものと考えてよい。

もちろん、このような「天命」の理解は、受命説における「天命」を問題とする問いからは直ちには導かれぬ。受命説における「天命」はあくまで特定の個人に下される「命」であって、類としての「人」全体に下される「命」ではないからである。

しかし、両者は接点を持たないわけではない、劉宝楠が省略した部分を補って、上の「対策」の最初の部分を引いておこう。

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。

「天」の下す令を「命」と言う。「命」は聖人によるのでなければ実行されない。加工されていないものを、これを「性」と言う。「性」は(聖人の)教化によるのでなければ完成されない。人の欲望、これを「情」と言う。「情」は抑制されるのでなければ節目が付けられない。だから王者は上に向かつては謹んで「天」の意思を承けて、「命」に従い、下に向かつては教えを定め民を教化して、民衆の「性」を完成させ、制度のよろしきを定め、身分の上下の区別を付けて、人々の欲望の逸脱を防ぐのだ。この三つのことを行って、為政の根本が固められることになるのだ。

ここで「命」が「聖人に非ざれば行はれず」とされる時、受命説の「命」がそこに重ね合わされているのは間違いない。「天」から特定の「命」を受けた特定の人物だけが、その「命」を実行できるのである。一方、「天」は類としての「人」にも「命」を下している。そこで、類としての「人」に下された「命」を民衆達は自力では実行できないとすること

によって、その「命」の完成者として受命の聖人を位置づけるのである。このような論理の構成に、董仲舒の政治的な意図、たとえば「強大なる君主権を基礎附ける^{*24}」といった思考が反映されているのは確かであろう。しかし、そのような政治的な思考が無ければ、このような論理が構成されないか、と言え、そうではなからう。受命説における「命」の中身を問うような素朴な問いと、「治」に対する一定のイメージがあれば、このような論理はおのずと導かれるように思われるのである。董仲舒の論理はその一つの完成態に過ぎない。

そこで、「天」が文王に降した「命」の中身は何であったか、とわれわれも素朴に問うてみよう。その「命」の中身を具体的に知ることはかなわぬまでも、それが一言で言えば「天子たれ」というものであったことはまずは明らかである。いや、「命」の具体的な中身を知り得ない以上、これも言い過ぎであるのかも知れないが、古代の中国人が受命説の「命」にそのようなメッセージを読み込んでいたのは確かであろう。この「天子たれ」は二重の意味を持つ。一つは「天の子となれ」であり、一つは「(天子として)世を治めよ」である。ここで、「父これを作し、子これを述ぶ」(中庸第十八章)と、父の業を継いで完成させ父を顕彰するのが子としての務めである以上、前者の「天の子となれ」は「父」たる「天」の業が何であり、その何を継いで「子」として完成させるのかという問いを誘発することになる。生まれながらにして子である者に対してさえ、その父の業を継ぐことが求められるのであれば、わざわざ新たに「子」として「命」じられたものについてはなおさらであろう。「天の子となれ」という問いは、そのまま、「父」たる「天」はいかなる業のあと継ぎとして「子」たることを「命」じたのかという問いに転ずるのである。一方、後者の「世を治めよ」が誘発するのは、その「治」の内実についての問い、すなわち「父」たる「天」が要求する「治」と

は何か、である。もちろん、「天」の意向を直接知ることにはできないから、その「治」にはその思想家の理念が反映されることになる。

この「治」の内に、ある種の調和された世界を読み込んでいった儒家の一派があったことは確かである。中庸篇に、

萬物並育而不相害。道並行而不相悖。(第三十章)

万物はともに生育して、互いに相手を損なうことがなく、さまざまな道はともに行われて、互いに食い違いを生ずることがない。

と見えている。万物がそれぞれにその「生」を発揮しながらも、互いにぶつかり合うことがない調和した世界。これを人間の社会に降ろせば『論語』顔淵篇に「君、君たり。臣、臣たり。父、父たり。子、子たり」と言われるような、それぞれの人がそれぞれに与えられた役割を果たしながら、全体としての調和を実現した社会となろうか。中庸篇はこれを「治」の定義として語っているわけではないが、その作者がこのような調和した世界を理想的なものとしてイメージしていたのは間違いない。

ここで、万物がそれぞれに発揮するその「生」のあり方とは、そのものの「性」に他ならないが、その「性」が発揮されることを「天」が要求しているとすれば、それはかくあるべきことを「天」が「命」じていることになる。すなわち、「天の命ずる、之を性と謂う」である。そして、それが「天」の「命」ずるものである以上、その「性」は実現されなければならないが、もし、これがおのずから実現されているのであれば、「天の子」としてなすべき役割は何もない。万物において、特に「人」の類において、その「性」が実現されていないから、言い換えれば「父」たる「天」の業が未完成であるから、それを完成させよとの「命」が特定の人に降るのである。これが受命の天子である。万物の化育という「天」の業を継がせるために、「天」は特定の人に「子」たることを「命」ずるのである。そして、これが「天」の業を継ぐものであ

るから、受命の天子は「天」の業を助け得るだけの力を持つことが要請されることになる。この要請を前提として、「天」の業を助ける力を發揮する条件として「誠」が語られているのが、「至誠」なるものが「天地の化育を賛く」とする、先の中庸篇の文章なのであろう。成立年代のはっきりした資料をつなげて実証的に論ずることは望むべくもないが、中庸篇の「誠」の思想は、その背後に受命説に対する素朴な問いかけがあったと想定する時、その展開を最もよく記述できるように思われるのである。

六

周知のように、中庸篇は受命説を前面に押し出して語るものではない。受命説を比較的明確に語るのは朱子の分章でいうと第十七、十八章だけで、特に、「誠」を中心として語る部分では、その受命説との関係はほぼ完全に消されている^{*25}。「至誠」なるものが受命の聖人であると語られているわけでもない。だから、その文章を前にして、なぜ「天」と「誠」が結び付けられるのか、「誠」であるものが、なぜ「天」の化育に参加できるとされているのかを問題にしても、それを受命説と関連づけて考える発想に結びつくことはまずない。そのような問題に解答を与え得るだけの情報がそもそも中庸篇の中に書き込まれていないのである。他の伝世の資料にしても同様である。『孔子詩論』という新資料が現れなければ、われわれは、「天」と「誠」が結びつく契機として、『詩』の記載に対する素朴な問いがあったことを知ることにもなかったであろうし、受命説を母体として「誠」の説を考えることもなかったであろう。二十数字の断片に過ぎないが、『孔子詩論』の記載が「誠」の思想史についてわれわれに教えてくれるものは決して小さくはないのである。

その記載がさらにわれわれに教えてくれているのは、素朴な問いの持つ力の大きさであろう。『詩』の文王受命の記載を前にして、その「天」の命じ方を問うたり、その「命」じた内容を問うたりする素朴な問いがなかったとしたら、「誠」の思想が中庸篇にみられるような形でどこまで展開され得たかわからない。「天」の命じ方などわかるはずがないとして、それに答えることを放棄してしまつては、「天」と「誠」が結びつくこともおそらくは無かつたであろうし、その後の「誠」の思想の展開も無かつたであろう。また、「天」の「命」じた内容などわからないとしてそれを問わないならば、中庸篇冒頭のようにそれが「性」であることとされることも無かつたはずである。素朴ではあるが、本来答えを与えることのできない問いを問いかけ、その問いに何とか答えを与えていくとする努力が、ひとつの思想を展開させていったのである。

そして、その素朴な問いの源泉として『詩』が機能していたこともまた改めて注意してよいであろう。『詩』『書』が孔門のテキストである以上、『詩』『書』をベースにした問いかけが存在することは当然であるが、われわれが想像する以上に、それは自由なものようだったのである。その自由な問いかけの中から『詩』それ自体にはその片鱗さえも含まれていなかったような思想が展開されていく。中庸篇にも多数の『詩』が引用されているが、これも単に当時の文章の作り方がそのようなものであったというだけではなく、彼らが『詩』に問いかけ、そこから思想的な養分を得ていたことのあらわれでもある。

ひるがえって我が身を考えるならば、われわれはもはやそのような素朴な問いを真剣に問うことができなくなっている。同じく『詩』を前にしても、文献学的な態度でそれに向かう限り、われわれは『詩』の中の記述に対して、原理的に答えの与え得る問いしか立てない。資料の不足から現実的には確定した答えを出し得ない問いを立てることはあっても、

「天」がいかなる形で文王に命じたのかというような、そもそも答えの与え得ない問いは立てないのである。これは他の古典に対しても同じである。『論語』の「知天命」にしても、われわれは、われわれにとって合理的と思われる問いかけしか行わないのである。もちろん、われわれの営為が思想史の記述にある以上、このこと自体は別に非難されるべきことではない^{*26}。しかし、われわれの営為があくまで思想史の記述にとどまり、あらたな思想の展開に寄与することが少ないことの原因の一つが、この問いのあり方にあることは見すえておいてもよいであろう。原理的に答えの与え得る問いは確かに学問を進展させはする。だが、思想を鍛え上げるのは原理的に答えの得られないような素朴な問いの方なのである。

注

*1 括弧内は金谷治「孔孟の「命」について——人間性とその限界——」（『日中中国学会報』第八集、一九五六年）。

*2 注1前掲論文。

*3 吉川幸次郎『中国の知恵——孔子について——』（『吉川幸次郎全集5』筑摩書房、一九七〇年）九七頁。なお吉川氏はこの部分の「命」に「運命」と「使命」の二重の意味を読み取っている。

*4 『上海博物館藏戦国楚竹書（二）』（上海古籍出版社、二〇〇二年十二月）所収。

*5 現時点で論者が想定している冊書としての『子羔』全体の復元案を本論末に附録として示しておく。各簡末のアラビア数字は『孔子詩論』の簡号、ローマ数字は『魯邦大旱』の簡号、丸数字は『子羔』の簡号を示し、Ⓢは『香港中文大学文物館藏簡牘』（香港中文大学文物館、二〇〇一年）所収の戦国楚簡3を示す。

*6 かりにこう補って訳しておく。

*7 季旭昇「〈子羔〉 訳注」（『上海博物館藏戦国楚竹書（二）』読本）台湾・万卷楼、二〇〇三年七月）により、この八字を補う。

*8 張富海「上博簡〈子羔〉篇 后稷之母 節考釈」（『上博館藏戦国楚竹書研究統編』上海書店出版社、二〇〇四年七月）に従い、「之母」二字を衍字と見なす。

*9 小寺敦「上海博楚簡『子羔』篇 訳注」（上海博楚簡研究会編『出土文献と秦楚文化』創刊号、二〇〇四年三月）は子羔の問いを「子羔が孔子にたずねて言った。『三王が現れましたが、みな人の子です。それではその父親の身分が賤しいのであれば、登用される資格はないのでしょうか。それとも天子となるのでしょうか。』と訳して、「ここでは、3人の王はいずれも人の子であったが、卑賤の生まれでも、挙げられて天子となり得るのか」という質問が子羔によりなされる。つまりこれも「下克上」は正當かという、いかにも春秋末から戦国時代にかけての政治状況を反映した質問である」と評するが、ここでの「天子」は明らかに「人子」と対にされているから、単に「天子（帝王）」の義ではなく、「天の子」と解するべきであると考える。小寺氏が「不足稱」の対象を「三王」とするのも、「天子」を「帝王」の義で解するところから生じた無理であろう。前掲の季旭昇「〈子羔〉 訳注」が「他們的父親地位都卑賤不足稱道嗎？（彼らの父親の地位はみな卑賤であつて言うに足りなかつたのか）」と訳するように「（三王の）父親」と解するのが文意において順である。

*10 『上海博物館藏戦国楚竹書（二）』参照。なお、禹の出生を感生帝説によつて語るとは、禹の父を鯀であるとすると伝承と対立するから、『子羔』は鯀を禹の父とする伝承が伝承として確固たる地位を占める以前の著作であるのかも知れない。

*11 大雅・生民「履帝武敏」に対する毛伝（帝、高辛氏之帝也。武、迹、敏、疾也。）のように、それを感生帝説として解さない『詩』の解釈もあるが、

それを感生帝説と解する鄭箋(「帝、上帝也。敏、拇也。」)が『爾雅』釈詁篇の古訓(「履帝武敏、武、迹也。敏、拇也。」)にもとづくことから、『詩』の当該部分を感生帝説として理解するのがより古い解釈であったと考えられる(馬瑞辰『毛詩伝箋通釈』参照)。というより、『子羔』の存在自体がそのような形の『詩』の解釈が秦漢以前に存在していたことを傍証していると言えるであろう。

- *12 李零『上博楚簡三篇校讀記』(台湾・万卷楼、二〇〇二年三月)に従い、この五字を補う。

- *13 『論衡』変虚篇「天之去人、高數萬里、使耳附天、聽數萬里之語、弗能聞也。」

- *14 同上「四夷入諸夏、因譯而通。同形均氣、語不相曉、雖五帝三王、不能去譯獨曉四夷、況天與人異體、音與人殊乎。」

- *15 廖名春「上博《詩論》簡的天命論和『誠』論」(『哲学研究』二〇〇二年第九期)は「簡文的『誠』、『誠謂之』、即『謂之誠』、『誠』顯然是一名詞。『簡文の『誠』、『誠謂之』はすなわち『謂之誠』の意味であつて、ここでの『誠』は明らかに名詞である。」と云うが、語法的に無理がある。先秦文献とされるもので「○謂之」の形で「之を○と謂ふ」の意味をあらわす例を論者は知らない。ちなみに、龐樸「上博藏簡零箋」(『上博館藏戰國楚竹書研究』上海書店出版社、二〇〇二年三月)、鄭玉珊・季旭昇「孔子詩論」訳釈(『上海博物館藏戰國楚竹書(一)』讀本、台湾・万卷楼、二〇〇四年六月)、黄懷信「上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義」(社会科学文献出版社、二〇〇四年八月)等は、ここでの「誠」を副詞として解釈している。

- *16 先秦文献とされるもので、「天」「誠」を結合する例はほとんどない。上の『孟子』と中庸篇の例の他は『荀子』不苟篇の「天不言而人推高焉、地不言而人推其厚焉、四時不言而百姓期焉。夫此有常、以至其誠者也」、『莊子』徐無鬼篇の「吾與之乘天地之誠而不以物與之相櫻、吾與之一委蛇而不與之

爲事所宜」の例を指摘できる程度である。

- *17 池田知久「上海楚簡『孔子詩論』に現れた「豊(礼)」の問題―関雎篇評論における人間の欲望を規制するものとしての「豊(礼)」―」(『東方学』第百八輯、二〇〇四年七月)のように、「孔子詩論」の成立を荀子以降に引き下げる説も存在する。

- *18 『孔子詩論』の成立が『孟子』等より遅れるか否かはこの議論とは直接関係がない。ここで問題にしているのは、『孔子詩論』に示された問いと、「誠」を「天之道」とする思考のいずれが、思想の展開の順序として前にくるかであり、その問いや思考を保存するテキストの成立の前後とは一応独立の問題だからである。

- *19 李賢の注は「此皆子思子思子思累德篇之言、故稱語曰」と言う。また、これとは同文が、徐幹『中論』貴驗篇に子思の語として引かれ、馬總『意林』巻一に『子思子』の語として録されている。ただし、これらの語が子思その人に帰せられるか否かはわからない。なお、論者はこの『子思子』の語を用いて『礼記』中庸篇の「誠」について考察したことがあり(『礼記』中庸篇の「誠」の説について、『中国の礼制と礼学』朋友書店、二〇〇二年一月)、以下の記述には、それと一部重なる部分がある。

- *20 同言而民信、信在言前也。同令而民化、誠在令外也。

- *21 朱子の分章による。以下同じ。

- *22 『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年五月)所収。

- *23 『上海博物館藏戰國楚竹書(一)』(上海古籍出版社、二〇〇一年一月)所収。

- *24 重沢俊郎『周漢思想研究』(弘文堂、一九四三年)一三三頁。

- *25 第二十六章に『詩』周頌・維天之命「維天之命、於穆不已」を引くが、受命説と結び付けて語られているわけではない。

- *26 ただし、素朴な問いの上に成り立つ思想について、それを記述しようとするならば、われわれもまたその素朴な問いを自ら問うてみる必要はあろう。

〈附録〉冊書『子羔』の復元要素

§…第一の編み縄の位置

＝…第二の編み縄の位置

と…第三の編み縄の位置

(…上端が保存されていることを示す

)…下端が保存されていることを示す

□…欠字(欠字を補った部分は四角で囲んである)

〃…空白部

■…墨節

☆…未解説文字

〔關雎之改椽木之時漢

〔兩矣其四章則喻矣

求不可得不攻不可能

□□□□也燕燕

□□□□也甘棠之報美

(以絺綌之故也后稷之

木瓜得幣帛之不可去

□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□

□□□□如此何斯雀

□□□□忠恕柏

□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□

(十月善諱言雨無政節

(實谷於己也天保其得

(貴也將大車之囂也

之昊天有成命吾

§廣之智鵲巢之歸甘棠之報綠衣之思燕燕之情

§以琴瑟之悅擬好色之願以鐘鼓之樂□□□□之

§不亦知恒乎鵲巢出以百兩不亦有儷乎甘棠思

§□□□□□□□□□□情愛也關雎之改則其思益

§召公也綠衣之憂思古人也燕燕之情以其獨也孔子曰

§見貴也則以文武之德也吾以甘棠得宗廟之敬

§也民性固然其隱志必有以喻也其言有所載而後

§志既曰天也猶有怨言木瓜有藏願而未得達也

§□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

§之矣離其所愛必曰吾奚舍之賓贈是也孔子曰燕

§舟閔谷風負蓼我有孝志隱有長楚得而悔之也

§惡而不閔牆有茨慎密不知言青蠅知□□□□

§□□□□□□□□□□東方未明有利詞將仲之

§南山皆言上之衰也王公恥之小旻多疑矣言不中志

§綠蔑疆矣贊寡德故也析父之刺亦有以也黃鳥

§則以為爲不可如何湛露之益也其猶馳與孔子曰宛

§之宛丘曰洵有情而無望吾善之猗嗟曰四矢變以

＝曷曰動而皆賢於其初者也關雎以色喻於禮□□

＝好反入於禮不亦能改乎椽木福斯在君子不

＝及其人敬愛其樹其報厚矣甘棠之愛以召公也綠

＝矣椽木之時則以其綠也漢廣之智則知不可得

＝吾以葛覃得祇初之詩民性固然見其美必欲反

＝民性固然甚貴其人必敬其位悅其人必好其所

＝入或前之而後交人不可捍也吾以杜杜得爵□□

＝因木瓜之報以喻其怨者也杜杜則情喜其至也■

＝鹿鳴以樂始而會以道交見善而做終乎不厭人

＝蟀知難齋斯君子北風不絕人之怨子立不□□□

＝陽陽小人有鬼不逢時大田之卒章知言而有禮小明不

＝卷耳不知人涉溱其絕采芣苢角幡婦河水智□

＝言不可不畏也揚之水其愛婦烈采芣苢之愛婦□□

＝者也小宛其言不惡小有仁焉小弁巧言則言讒

＝則困而欲反其故也多恥者其病之乎菁菁者我則以人

＝丘吾善之猗嗟吾善之鳴鳩吾信之文王吾美之清

＝禦亂吾喜之鳴鳩曰其義一只心如結也吾信之文王

と□□□□其第二章猶

と亦□□時乎漢廣知不

と衣□□□□□□□□

と也鵲巢之歸則儷者

と其本夫葛之見歌也則

と爲惡其人者亦然吾以

と□□□□□□□□□□

と兔置其用人則吾取

と□□□□□□□□□□

と□□□□□□□□□□

と□□□□□□□□□□

と□□□□□□□□□□

と□□□□□□□□□□

と人之害也伐木之咎

と益也裳裳者華則以人

と廟吾敬之烈文吾悅

と在上於昭于天吾美之

清廟曰肅雝顯相濟濟	§多士秉文之德吾敬之烈文曰亡兢維人不顯維德於乎	前王不忘吾悅之昊天有成命二后受之貴且顯矣頌	と	6
其用心將何如曰大雅	§曰詩其猶平門與賤民而豫之其用心也將何如曰邦	風是已民之有戚患也上下之和者其用心將何如	と	4
帝謂文	§是已有成功者何如曰頌是已清廟王德也至矣	敬宗廟之禮以爲其本秉文之德以爲其業肅雝	と	5
小雅德	§王子懷爾明德曷誠謂之也有命自天命此文王誠	命之也信矣孔子曰此命也夫文王雖欲已得乎此命也	と	7
魯邦大旱哀公謂孔子	§時也文王受命矣頌平德也多言後其樂安而遲其	歌伸而易其思深而遠至矣大雅盛德也多言	と	2
之何哉孔子曰庶民知說	§也多言難而怨對者也哀矣少矣邦其納物也	薄觀人俗焉大斂材焉其言文其聲善孔子曰唯能夫	と	3
出遇子贛曰賜而聞	§行此者其有不王乎孔子曰詩無隱志樂無隱	情文無隱言	と	1
幣帛於山川毋乃不可	§子不爲我圖之孔子答曰邦大旱毋乃失諸刑	與德乎唯	と	I
爲民如天不雨水將	§之事鬼也不知刑與德汝母愛珪璧幣帛於山	川正刑與德以事上天	と	II
公豈不飽粱食肉	§夫山石以爲膚木以爲民如天不雨水將焦	子若重命其與如夫正刑與德以事上天此是	と	III
子羔問於孔子曰三王者	§涸魚將死其欲雨或甚於我又必待吾名乎	木將死其欲雨或甚於我又必待吾名乎夫川	と	IV
氏之女也觀於伊而得之	§哉繁無如庶民何	孔子曰於呼	と	V
三年而割於膾生乃	§之作也皆人子也而其父賤而不足稱也歟抑亦	誠天子也歟孔子曰善爾問之也久矣其莫語之	と	VI
亦☆先王之遊道不奉	§懷三年而割於背而生而能言是禹也契之母	有娥氏之女也遊於瑤臺之上有燕衛卵而錯諸	と	9
得其社稷百姓而奉守之	§呼曰欽是契也后稷之母有邠氏之女也遊於	玄丘之內冬見笑拳而薦之乃見人武履以忻	と	11 + 10
有虞氏之樂正告	§是后稷之母也三王者之作也如是子羔曰然則三	王者孰爲其父	と	13
與之言悅而與	§☆王則亦不大☆孔子曰舜其可謂受命之民矣	舜人子也	と	7
	§舜之子也子羔曰何故以得爲帝孔子曰昔者而弗	世也善與善相受也故能治天下平萬邦使	と	1
	§堯見舜之德賢故讓之子羔曰堯之得舜也舜之	德則誠善歟抑堯之德則甚明歟孔子曰均也舜	と	6 + 2
	§之之言樂悅☆而和故夫舜之德其誠賢矣抽諸賦	孔子曰吾聞夫舜其幼也每以孝待其親	と	3 + 4
	§而三天子事之	也從諸草茅之中與之言禮悅而不逆	と	5
		畝之中而使君天下而稱子羔曰如舜在今	と	8
			と	14

(附記) 本論の一部は科学研究費補助金基盤研究(C)(2)課題番号一五五二〇〇四一の成果の一部である。