

Title	かがみ
Sub Title	Kagami (exemplar in historical literature)
Author	保坂, 三郎(Hosaka, Saburo)
Publisher	三田史学会
Publication year	1948
Jtitle	史学 Vol.23, No.3 (1948. 11) ,p.94(354)- 114(374)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19481100-0094">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19481100-0094</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# かがみ

保坂三郎

## はしがき

所謂漢學儒學といふ面からでなく、孔子の教が如何に日本人に吸収されたかを考へてみようと思つたのは、随分以前のことであつた。それはいはゞ漢字から假名を創作した様に、この高度に發達した、古代中國の思想を如何に自分のものに爲し得たかを知りたかつたからである。勿論兩者の間に、判然した線を畫すことは出来ない場合もあるけれども、何かなしに、從來の「日本儒學史」といふ様な問題の取り上げ方に對する不滿のあつたことは覆ふ可くもない。其の頃恩師間崎万里博士の御推舉によつて、財團法人風樹會から研究金を授けられることになつた。しかるに戦火身邊に及び、その問題に専念することもならず、年余に及び遂に敗戦となつたのである。世の移り變りは譬へる言葉もない。しかしその間にあつてもこの問題のみはいよ／＼ますます／＼念頭を去ることはなかつた。唯假名の研究には一應は從來の研究方法を基として達成し得たが、この度はそれは出来ないことであつた。何故ならば『論語』の字句の解釋の變遷を檢べることに不滿であるといふ出發點は、孔子その人の實證體驗を對象とすることであつて、そ

れはとりもなほさず孔子の批判をすることにもなるからである。それには少くとも孔子と同じレベルに立たない限り、正しい意味での研究にならないからである。その點を失したればこそ、朱子學、陽明學等の各派が生じ、夫の何れにもあきたらぬ古學派は、孔子に直下に突入するといふ立場を取つたといふことを熟知するからである。

しかし天才孔子にして七十三年間に開拓した思想を、この青き下愚に解し得る筈がない。しかし又これは一生の仕事としても悔ゆることなき研究題目である。そして又人間と生れて最も爲し甲斐のあることでもある。あせらずにぶつかつて行くよりすべのない仕事である。この間にあつてこの鈍根に不斷の教示を賜つたのは富永半次郎先生である。今日この小文を草し得たのも偏にそのお陰である。従つて此處に記す所も先生の孔子批判を基として、日本の史上の人物を測つたのである。であるから、この小文に於いては文面を通じて達人の境地が一致する點を示し得たのみであつて、その内容の味得は到底實證體驗の伴はざる余の爲し得可からざる所である事は云ふ迄もない。兩々編とした所以である。しかしこの分野に於ける從來の研究の標準からは、問題の所在を明確にすることと雖も、一步前進と云ふことが出来ると思ふものである。さればこそ力の限り努力を捧げてゐる所以である。しかし餘りにも問題が大きすぎて、推薦して頂きながら一頁の小文さへ作し得なかつたのであつた。然るに『史學』復刊第三號に、執筆を許されたので驚鈍に鞭打つて小文を草したのである。本稿はその一部である。

今「はしがき」を書くに當り顧みて危惧の念なきを得ないのは、從來の論語の解を讀み直しつゝ、論旨を進めねばならなかつた爲、

論旨多岐に互る趣を文が構してしまつたことである。それは筆者の文技未熟の爲である。大方の叱正を俟つものである。

我が國に『論語』が齎らされたことは、劃期的なことであつたと思はれる。記紀の傳へる所に從へば、それは應神天皇の御代であつた。これは一方から見れば原史文化の最高潮に達した頃であつて、考古學的に云へば前方後圓墳の最盛期である。そしてこの年代は『高句麗好太王碑』の示す事實から推して、西曆五世紀初頭のことと肯かれる。又『宋書』夷蠻傳の昇明二年（西紀四七八年）倭國王武上表の内容から察するに、少くともこの頃までに或る程度の國內統一が完成してゐたものと察せられる。

そしてその頃原史人の常として經驗的には日常生活から次第に對人關係、對他民族關係處理の智能・技能はかなり發達してゐたものゝ、それを保證する爲の精神的基礎への反省に迄は及ばず、その範圍のことは、特異な天才が極く單純な方法で處理してゐたものと思はれる。

この様な時に當つて大學たる『論語』と小學たる『千字文』が渡來したのであつた。従つて此處に道德判斷の基礎的態度に對する反省が起つたことが察せられる。即ちこれを境として以前の傳承が素朴な美しさを發揮してゐるに對して、以後のものには道德判斷が一段と精彩を増してゐるかに思はれるからである。

始めて『論語』を學ばれた宇遲和紀郎子は、その教ふる通りを文字道り實行され、皇位を大雀命に讓つて遂に自ら薨せられるのである。『論語』には

子曰志士仁人無求生以害仁有殺身以成仁（衛靈公三七〇）

冉有曰夫子爲衛君乎子貢曰諾吾將問之入曰伯夷叔齊何人也曰古之賢人也曰怨乎曰求仁而得仁又何怨出曰夫子不爲也

〔述而一六一〕

とある。身を殺すとはあながちに生活を止めるといふばかりではない。理が非でも兎に角生き延びようとする、所謂動物的な考を統制する意味にとるべきである。

今一つの例としては顯宗・仁賢天皇の所謂「御陵の土」の物語であらう。因に此の舞臺の御陵には、丘陵の如き前方後圓墳をその背景にしなければならぬ。

勿論この物語は今日の「史學」といふ立場からそのまゝが史實とは云へないであらう。しかし此處にこそ記紀編纂の態度も窺はれて興味深いものがある。しかも今日の我々にさへもよき讀み物として感激の新たなるものがある。

## 二

此處に記紀の編纂が特に天武朝を契機として爲されるに至つた事情が考へられなければならない。惟ふに近江朝に於いて採られた唐式の制度・政策が餘りにも急であつた爲、當時の國內事情に甚しき不調和を來し、幾多の破綻が生じたことが考へられる。その顯著な例が壬申亂（西紀六七二年）となつて露はれたのであると云はれよう。

その様なさし迫つた時局に當つて皇位に即かせられ給うたのが天武天皇にまします。前後二卷に跨る天皇の紀を繕くに、前卷が筆を全くこれにのみ費すばかりでなく、後卷に「壬申年功」による贈位が十八回にも及んでゐる事實は、亂の平定後と雖も如何に永く之に御心を用ひさせられ給ひしかが想像されるのである。又『古事記』の序文にこの事が祖宗の功業と共に、否それにも増して

特筆大書してあることからも察せられるのである。

この様な時に當つていはゞ一種の復古的な精神が國內に醸し出されるに至つたことは、天武紀の記載を俟つまでもなく推察される所である。そしてそれが國史への反省、「かゞみ」としての修史の企へと發展したのであらう。『古事記』の序文には天皇が渾く上古を探り給ひ、明かに先代を觀はしたまうた由が記されて居る。又祖宗の功業を

雖步驟各異、文質不同莫不稽古以繩風猷於既類、照今以補典教欲絶

と述べてゐる。この文章は既に倉野博士が明示(一)して居られる様に、唐の長孫無忌の「上五經正義表」に倣つて作つたものである爲か、今日の「史學」的な立場からは肯き難い文面の構成といはれるかも知れないが、谷崎氏の「間隙」と謂はれる様な(文章讀本)、文章としての味はひは感ぜられる。又安萬侶の態度は決して剽竊といふ様な單純なものではないのであつて、然うすることによつて、文章に權威をつけることであり、寧ろ其れに對する嚴肅なる敬意の念より出でたものと解すべきである。まして古典中の古典、五經に對するのである。そして安萬侶の抱負は『秋津書經』の撰録ではなかつたであらうか。その巻頭を飾るに「上五經正義表」を範としたことは極めて自然なことであつたと思はれる。

### 三

この文中樞軸をなす語は云ふまでもなく「稽古」の二字である。これは『書經』(二)に於いては、堯・舜・禹に形容詞(三)として冠せられてゐる古い傳統を持つた字句であつて、其處では俊徳を明かにし得た原因の態度が、この語に豫想されてゐる。之は『詩經』

烝民の仲山甫徳を「古訓是式」と贊へてゐるものに通ふ。即古來實證しつゝ傳へられた萬々謬りなき法、準則に我が行をあてはめて向上して行く意味である。

之は又孔子が好古と言つてゐる態度と照應される。『論語』には

子曰述而不作信而好古(述而一四八)

子曰我非生而知(四)之者好古敏(五)以求之者也(述而一六六)

とある。かゝる用意態度は、上代の聖賢といはれた人は、周圍の事情が素朴單純であつたので、神話的信念から自ら稽古・好古の風を成したと考へるべきではあるが、實に之が徳を實習する態度であつたのである。

孔子が許した唯一人の弟子顔淵が仁を問うた時の答に「克己復禮爲仁」なる一句がある。

顏淵問仁。曰克己復禮爲仁。一日克己復禮天下歸仁焉。爲仁由己而由人乎哉。

顏淵曰請問其目。子曰非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。(以下略)〔顏淵二六二〕

この四字を何と讀む可きか今に定訓がないのであるが、之は孔子といふ人の思想的內容から、「好古」と結びつけて解せばよいのではなからうか。「克」字は『說文』(六)の解明瞭を缺くのであるが、金文の字形から推すに、上は「古」即ち「十口」であり、下は「ふしづくり」で、「節刀」等と熟す「節」字、即信のしるしである割り符と解される。「古」は「古訓」、それに合せる意で、自分の行ひを古訓に照して謬りがない様に實踐につとめる。即古聖賢の示した模範に則り、自分の野性を陶冶し淨化して行くといふ様な精神的内容を表はした意と解される。

復禮の「復」字は『說文』には「往來也」とあるが、つくりの意未

は本来同書に「行故道也」とある如く、最初行つた道を再び通過して歸る意味である。此處に「克己復禮」なる字句を忖度するならば、克己は往路である。即古聖賢の示した古訓を身に體して進み、その極その古訓を示された聖賢と同じ境地に迄修養向上する。而して一旦かゝる境地を體得すれば、先人の貽した形式は己がものとなり、行ふとして盡く古訓に適ふことになる。云ひかへるならば禮を創作し得る人になる。これが復り道である。この様な關係にあればこそ、「一日克己復禮天下歸仁焉」といふ斷案も生れて來るのである。此の文の意味は、一度仁を體得すれば、自己に迫る環境を總て仁によつて取り捌くことになるといふことであつて、俗解の如く、天下の衆人も亦其の人の仁德に歸服するに至るなどといふ意味では決してあり得ない。それは孔子も顔淵も決して榮達もせず、王侯等からも敬はれなかつたことが歴史的事實であつたことから明かである。それでも終食之間も仁に違ふこと無く、造次にも顛沛にも必ず是に於いてしてゐた（「里仁七〇」人々であつたのである。更に顔淵が仁の要目を問うたのに對して、人間としての知覺・感覺を使用するに當つては、苟も非禮である勿れと戒められた言葉が右に續いてゐることは決して故なきことではないのである。

#### 四

義に引用した様に、子貢が伯夷叔齊について問うた時、孔子は

一往「求仁而得仁」と言つてゐる（九五頁參照）。又『論語』の中

には

子曰伯夷叔齊不念舊惡。怨是用希。（公治長一四）

齊景公有馬千駟、死之日、民無德而稱焉。伯夷叔齊餓首陽之下、民到于今、稱之。其斯之謂與。（季氏四一五）

なる條もみられる。又孔子が流浪の擧句陳蔡の野に糧を絶たれ、飢乏た時のことである。『史記』孔子世家によれば、

於是乃相與發徒役圍孔子於野。不得行。絕糧。從者病莫能興。孔子講誦・弦歌不衰。

子路慍見曰、君子亦有窮乎。孔子曰、君子固窮。小人窮斯濫矣。（論語・衛靈公「三六三」參照）

子貢色作。孔子曰、賜、爾以予爲多學而識之者與。曰然。非與。孔子曰、非也。予一以貫之。（同右「三六四」）

孔子知弟子有慍心、乃召子路而問曰、詩云、匪兕、匪虎、率彼曠野。吾道非耶。吾何爲於此。子路曰、意者吾未仁耶。人之不我信也。意者吾未知耶。人之不我行也。孔子曰、有是乎。由、譬使仁者而必信、安有伯夷叔齊。使智者而必行、安有王子比干。子路出。

と。此處にも亦伯夷叔齊が姿をみせてゐる。しかし伯夷叔齊に關する孔子の言としては寧ろ微子篇「四五二」に

逸民伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連。子曰不降其志、不辱其身、伯夷・叔齊與。謂柳下惠・少連。降志辱身矣。言中倫、行中慮、其斯而已矣。謂虞仲・夷逸。隱居放

言、身中清、廢中權。我則異於是、無可無不可。

と見ゆるものゝ方が注目すべきものであらう。一往「求仁而得仁」と許された伯夷叔齊ではあつたが、再往の批判に於いて脱落して

ある趣を此處に感得しなければならぬ。「我則異於是、無可無不可」。此の様な境地の前に、彼等も光彩を放ち得べくもないのである。何か當時の史的事實に、この故事に符合するものがあつた爲、稽古の教材として屢々用ひられたのではなからうかと思はしむるものさへある。流石は司馬遷もそれには氣がついてゐたのであらう。該列傳の末尾に近く、

同明相照、同類相求。雲從龍、風從虎。聖人作而萬物覩。伯夷叔齊雖賢、得夫子而名益彰。

と述べてゐる。司馬遷がこの列傳を記すに當つては、特に意を注いだ趣は全文にわたつて見られる所である。古來名文と謳はれた所以であらう。而して問題を、所在へ追ひ込みながら其の解決に至らなかつたことは次の文に明示する所である。

或曰、天道無親、常與善人。若伯夷叔齊可謂善人者非耶。積仁絮行、如此而餓死。且七十之徒、仲尼獨薦顏淵爲好學。然回也屢空、糲糠不厭而卒蚤夭。天之報施善人其何如哉。盜跖日殺不辜、肝人之肉。暴戾恣睢。聚徒數千人、橫行天下。竟以壽終。是遵何德哉。此其尤大彰明較著者也。(中略)余甚惑焉。儻所謂天道是邪非邪。

## 五

此の様な態度は陳蔡の野で孔子に食つてかゝつた子路の態度に通ずるものである。子路とすれば、孔子の如き君子が眞に道を知り、行はんとし、又行つてゐる者であつても、實際としては、天の顧みる所とは考へられない。今孔子程の人が諸方に流浪の擧句陳蔡の野に飢ゑ困んでゐる。子路の考へてゐる常識的天命と正反對な事が起つてゐる譯である。夫れで孔子に苦情を述べたのであ

つた。慍とは心に怒を抱くことである。此れに對して、孔子は「君子固窮」と答へた。そして今更始めて陳蔡の野で、窮したのではないのである。一般に小人といふ者は、得失是非に惑つてゐるから窮すると亂れる、と。

之が孔子の知天命である。孔子の知天命といふのは我々の智慧では天命は計り知られぬと知つたといふことで、何か天命といふものが、かくくしかくくといふことではなかつたのである。『中庸』(七)や朱子(八)などの様な概念規定の出來ないものであつた。勿論孔子も時代の子として、殷周以來の天命觀が本來根底にはあつたには違ひない。しかし漸く傳統的な權威は失はれつつあるのが眼前の事實である。

道之將行也與命也。道之將廢也與命也(憲問三三)

自分の唯一の後繼者として期待した顏淵は陋巷の生活に終始して死ぬ。

顏淵死。子哭之慟。從者曰、子慟矣。曰、有慟乎。非夫人之爲慟而誰爲。(先進二四五)

とまで悲しまれた。從者の問も尤もなことである。「道之將行也與命也。道之將廢也與命也」(憲問三五三)と教へる孔子にしてこの態であつたのである。しかし之は孔子の顏淵に對してのみ「仁」であつたのであつたと解さねばならぬであらう。又

顏淵死。子曰、噫天喪予。噫天喪予。(先進二四四)

と言はれて嘆かれた。「天之未喪斯文也。匡人其如予何」(子罕二一〇)と云はれた氣魄もこの時ばかりは窺へなかつたのではあるまいか。孔子にしては、自分の體驗して開拓した學問の道は、最早これで喪はれてしまつたと考へざるを得なかつた。決して漢學的傳統の解の様に曾子や子游に傳はるとなどは考へられない。孔子以前に

仁義忠信禮節の事實が無く、又云々されてゐなかつたのではない。然しながら若しそれで済むのであつたならば、今更に孔子の道學は起る必要はない筈である。又多くの錚々たる弟子が凡て更めて質問するやうなこともないであらう。然も顔淵を失つてかくも繰返し言はれた孔子の言を如何に聞くべきであるか。孔子の學の後繼者に他に其の人無し、といふ意味でなければならぬ。それはとりも直さず、天意は分明らないといふことでもある。

冉伯牛といふ徳行家として傳へられる弟子が、惡質の病氣で死なうとしてゐる時、

伯牛有疾。子問之。自牖執其手曰、亡之命矣夫。斯人也而有斯疾。斯人也而有斯疾。〔雍也二二七〕

と。傳統的な一般天命説からは矛盾である。徳の秀れた者を天が採り上げて天子に任じて、治國安民を命ずるといふのが所謂天命説である。それならば孔子の弟子達からみれば、今春秋の末、天が命ず可き人といへば孔子より外にないことになる。その孔子は諸國を流浪してゐる。「曩曩然若喪家之狗」(九)とまで云はれた。又顔淵も、孔子が汝王者たらば我仕へんとまで期待してをつた徳行の天才であつたが、陋巷にあつて遂に飢ゑるが如くにして死んでゐる。傳統的な天命説は孔子と顔淵二人の上に於いて實際上否定的に實證されたのである。普通のものならば自暴自棄になるか、懷疑論者になる所である。子路の問「君子亦有窮」には大いに疑問を持つて、孔子に問ひ迫つたことが見られる。

## 六

惟ふに孔子の「五十而知天命」なる心境の表現は孔子なりの思索思辨の方途を亡失した意識に外ならないのである。

一體孔子の様に天命を畏むことが強ければ強い程、反省する動機も強くなり、天に對しては絶対に畏み慎むばかりである。この絶対條件によつて我執が次第に放擲される。また我執が全く消滅しなければ、天の命と合一しないことになるので、かやうな動機に我執が次第に陶冶されて行つた結果が、「知天命」の境地ではあるまいか。人間の理知のみを以て總てを理解し、處理せんとする形而上學とは違ひ、傳統的な天の信仰があつて、之が原因となつて人格陶冶が出来たわけである。孔子が理智的な矛盾を全く天に投げかけて澄まして居られる所以である。博學多識と云はれ、自らもそれは認めて居りながら、その一切の智識を擧げて、

吾有知乎哉。無知也。〔子罕二二二〕

と言はれた所以である。吾々が今日考へても之は正に然うである。自分の知性を何か絶対な機能と自惚れて、それに飽くまで立脚して主張する。それは唯單に當人の我執に外ならない。一體我の知能とか知性が絶対な機能であるといふことを、何時誰が實證し論證したか。そんなものではない。而もいつの間にか、人間は然ういふ風に考へ來つただけである。

才氣縦横な子貢を教へるための或る時の孔子の言に、

子曰、予欲無言。子貢曰、子如不言則小子何述焉。子曰、天何言哉。四時行焉。百物生焉。天何言哉。〔陽貨四三六〕

と、子貢の主智主義を奪つて居られる。同じ子貢に「予一以貫之」と言はれた謎の様な言葉。其れは我執を處理し得た境地に於いてこそ、實踐的結果として、道が一貫すると云ひ得る事實があるといふことなのである。これこそ眞の問題の解決である。誰の謂ひであるか、それを思はせる條がある。

子絶四。毋意。毋必。毋固。毋我。〔子罕二〇九〕

と。孔子を頌し得てゐる。伯夷叔齊を評して後、「我則異於是。無可。無不可。」と語られた心境たる所以である。

此處に吾々の反省を促がされる言がある。それは里仁篇(八二)に  
子曰參乎。吾道一以貫之。曾子曰、唯。子出。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道忠恕而已矣。

とみゆる條である。曩に引用した様に、子貢に云へると同じきを曾子にも言はれてゐる。曾子は忠恕なる二徳目を以て孔子を理解してしまつた。曾子道統の誤は此處に始まつてゐるのである。孔子の道たる「一」は忠恕と謂ふやうな徳目で言ひ盡せるものではないことは明かである。吾々は子張が令尹子文と陳文子を例にとつて仁を問うたのに對し「公治長一〇」

(令尹子文) 子曰、忠矣。曰仁矣乎。曰未知焉得仁。

(陳子文) 子曰、清矣。曰仁矣乎。曰未知焉得仁。

と言はれたのを想ひ起す可きである。又次の子貢の問に對する孔子の説明によつて知る可きである。

子貢問曰、何如斯可謂之士矣、子曰行己有恥、使於四方不辱君命可謂士矣、曰敢問其次、曰宗族稱孝焉、鄉黨稱弟焉、曰

敢問其次、曰言必信行必果、硜硜然小人哉、抑亦可以爲次矣、

曰今之從政者何如、子曰、噫、斗筭之人、何足算也(子路三〇五)孔子の「一」は忠でも清でも恕でもないと同時に、忠でも清でも恕でもあり得るもの、即人間の判斷行爲が自ら道を爲す所以のものである。「一以貫之」で凡ての凝りを叩き落さねばならなかつたのである。

## 七

この謎の様な言葉「一以貫之」を解すに手懸りとなるもう一つ

の文献は『書經』(一〇)である。その篇名が示す様に「咸有一徳」篇に最もよくみることが出来る。又同じ様な用例が「泰誓」篇にもある。

扱此處で先づ問題になるのは「徳」(一)字である。現今の吾々の使つてゐる意味は、何かしら立派な人間の判斷行爲を豫想するものである。しかしその様な内容では此の頃の文は讀むことが出来ない。當時の用例を顧みるに必ずしも然うでなかつたからである。此處に其の顯著な例をとれば『書經』無逸篇には「酒徳」といふ用例があり、『禮記』哀公問には「淫徳」といふ熟語がある。

其の字の示す通りの内容である。それと共に「俊徳」(堯典)・正徳(大禹謨)・懿徳(詩經番民)なる用例があり、それに對して否徳(堯典)・惡徳(禮記表記)とも熟す。かくの如く現今普通に考へられてゐる様に價值的に善とは限らないのである。即これから推すといはゞ吾吾が生れてから現在まで經驗して來たその蓄積が徳といふことになる。結局それは、その人柄、即性質を意味することになるのである。

因に近年洛陽金村の古墓より發見された點で、從來のものより確實な資料である「嗣子壺」は、西紀前四世紀上半頃の遺物とみられるものであるが、この銘文中に「純徳」なる字句をみる。用語例上の年代的標準となる點で貴重な資料である。字形は直・心に從ふ。即『說文』心部下の字形に一致する。

『詩經』には「二三其徳」といふ用例が、「衛風氓」と「小雅魚藻白華」との二箇所にみえる。これは『書經』の「徳一」・「徳二三」を解すに最もよい手懸りとなるものである。此の場合前者は「徳を二三にす」と動詞に讀み、「徳二三」とは徳が二三である状態と解さねばならない。「一徳」・「徳一」の場合も同様に徳を一にす、



一徳となる。篇の内容は「小雅」にあつては幽王の褒姒に迷へるを刺るものであり、「衛風」のは何處にもありふれた戀愛結婚の危険期に於ける愚痴である。煩を避けて句の前後を引用して置く。

「衛風」女也不爽。士貳其行。士也罔極。二三其徳。

「小雅」鴛鴦在梁。戢其左翼。之子無良。二三其徳。

扱この部分の意味を忖度するに、眞の夫婦は偕老同穴、克く初あり、克く終りなければならぬのに、内の人は「女房と疊とは新しい程よい」といふ態度である。これ程の意味である。即自己を中心にした利害・好悪に委せて判断取捨する態度である。然しそれでは人間が集團生活をして行く上に、平和的秩序を維持して行くことが出来ない。そこにどうしても道義といふことが保たれなければならぬ。その秩序が維持され、道義をして常に有終美あらしめる保障がなければならぬ。それにはどうしても徳を一にしなければならぬ。この古典の大意はここに盡きると思はれる。

「咸有一徳」篇に於いては、政治指導の原則といふ點に之が發揮されてゐる文献とみればよいのである。

## 八

此處に想起されるのは述而篇(一四八)の

子曰。志於道。據於徳。依於仁。游於藝。

といふ一條である。これはまた孔子の自叙傳ともみられる爲政篇

〔一〇七〕

子曰。吾十有五而志於學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲不踰矩。

といふ一條と表裏の關係にある。即「志於學」と「志於道」とは

一である。その内容は云ふ迄もなく古聖賢の判断行爲を記録したものを學ぶのであつて、古、即「古訓」を學ぶのである。即人格の完成を期す所に孔子學の出發點がある。『説文』道字下の解に、

所行道也。一達謂之道。

とある。造字本來の意義よりかなり進歩した時代の解であらうが極めて注目すべきものである。そしてその道を速得する迄の方法が、「克己」といふ關係になるのである。その具體的な實修法としては、「好古敏求」と述べられてゐる。その結果「知天命」といふ實證的な心境が訓練されたのであつて、之が「據徳」に一致せねばならない。そしてそれが判断の基礎になる心境で、その實踐的結果が仁なのである。而して藝に由(一)こることは、結局最初に志した目的の實現達成で、即社會生活に必要な智能技能が道になる、道を満足することになる意と解される。之は實踐的效果である。藝は技である。それはたゞの技であつてはいけない。人間生活に必要な智能技能であるから徳仁に依據し保障されてゐることを要するのである。

従つて此處に云ふ「徳」は『書經』的用字に於ける「徳一」の内容と一致してゐること明かである。この一條は『論語』に遺された孔子の言葉の中で最も肝要なもの一つである。今日迄の漢學儒學の道統では、孔子を論ずるに仁を中心にして、孔子の意味する所の仁は實にこの據徳に實踐的根據のあることが失却されてゐたのである。

「吾道一以貫」といはれた、その「一」こそはこの徳を豫想しなければならぬのである。『書經』の用例に於ける「徳一」なのである。さういふ根據に立つて初めて人らしい情味が行はれるのである。仁とは節度ある情味、頃合の情味でなければならぬ。こ

の間の消息を最もよく示すものは子路篇「三〇三」の次の條であらう。

葉公語孔子曰、吾黨有直躬者。其父攘羊、而子證之。

孔子曰、吾黨之直者、異於是。父爲子隱、子爲父隱。直在其  
中矣。

又天下の儀表たる『春秋』を著すに當つて、

隱桓之間則章、至定哀之際則微。爲其切當世之文。而罔褒。

忌諱之辭也。『史記』匈奴列傳

と傳へられてゐる。この用意こそ眞の情味であらう。

一體仁は通俗的には愛である。親が子を、子が親を愛す等々それである。しかしそれは昆蟲にもみらるゝ動物本來の本能であつて、それならば文字も「けものへん」に従つて可いのである。その爲にこそ善い場合ばかりでなく弊害もかなり多いのである。むしろ仔細に觀察すると弊害の根源は皆之であるとも云へる。それは徳二三の故である。「徳一動罔不吉」「徳二三動罔不凶」とは千古の鐵則である。眼に一丁字のない者であつても、春秋時代の人であるならば仁といふその音を聞けばそれなりに分つてゐた筈である。それを顔淵始め錚々たる弟子が皆之に憑かれた様に質問してゐるのは、要するにこの問題のみは實證體驗を持つて居ないといふことであつたのではなからうか。

かく考へ來ると、「御陵の土」の物語はよし、それが眞福寺本『古事記』が書かれた時代に作爲されたとしても、その作者に敬意を表すことが出来るであらう。

## 九

「溫故知新」。言ふ迄もなく「爲政」篇「二七」に見ゆる孔子の言であ

る。未だ漢學儒學にこの定訓も無い。然し以上考察し來つた所より、此處の「知」にも「知天命」の内容を入れて讀まねばならぬことは明かであらう。而して「溫」は「蒞」の假借に讀む可きである。『說文』の解左の如し。

溫 水出犍爲涪南入黔水

蒞 積也從艸溫聲春秋傳曰蒞利生孽

昭十年傳

尙『中庸』鄭注には

溫讀如溫燁之溫、謂故學之孰矣、後時習之謂之溫

と。又何晏集解には

溫尋也、尋釋

と。朱熹は之に従つてゐる。

又故は古訓である。従つた、「克己復禮」と照應さるべき條なのである。「威有一徳」篇中の

今嗣王新服厥命。惟新厥徳。

終始惟一、時乃日新。

なる文とも相應す可きである。

かく觀じ來るならば、大化改新(大化二年―西紀六四五)に先立つて、その前年七月十一日に孝徳天皇が、特に當時の左大臣阿倍倉梯萬侶と右大臣蘇我石川萬侶に詔して、

當遵上古聖王之跡治天下。復當有信可治天下

とのたまはされ、又改新之詔(二年元日―西紀六四五)を出された後、東國國司等に(三月十二日)下された詔の中に

凡將治者、若君如臣、先當正己而後正他。如不自正、何能正人。是以不自正者、不擇君臣、乃可受殃。豈不慎矣。汝率而正、孰敢不正。今隨前勅、而處斷之。

とのたまはせられた所は極めて注目さる可き處でなければならぬ

い。これが幾多の改革する可き制度政策の先行条件として必須の事であることを明示されてゐるのである。「つまり政治において誤らず、また空虚な空想家の立場におちいらぬために」は少くとも指導的位置にある人が、徳一無我の完成に率先す可き旨を諭されたものと拜察すべき所であつたのである。

尙又此處に示された「信」字は明かに「顔淵」篇「二六八」に、

子貢問政。子曰、足食、足兵、民信之矣。

子貢曰、必不得已而去、於斯三者何先。曰、去兵。

子貢曰、必不得已而去、於斯二者何先。曰、去食。自古皆有

死。民無信不立。

と極言された孔子の内容を内容としなければならぬ。

孔子の言として又此處に想起されるのは、

子曰、苟正其身矣、於從政乎何有。不能正其身、如正人何。

〔子路二九八〕

子曰、其身正不令而行。其身不正雖令不從。〔子路二九二〕

季康子問政於孔子。孔子對曰、政者正也。子帥以正、孰敢不

正。〔顔淵二七八〕

等の條々である。三月十二日の詔は「顔淵」篇の字句を其のまゝ、斷章取義して居られる。

一體「正」といふことは誰しも分りきつてゐる様なことでありながら、更めて考へて見ると分らなくなつてしまふものである。

『説文』は之に明解してゐる。曰く、

是也。從止。一以止。

と。即正は一と止の會意といふ説明である。この解は思想的にはかなり高度に進歩した段階に於けるものではあらうが、正に之で誤りではないと思はれる。

今參考に甲骨文以來の傳統を概観すると、文字の構成は、兩足の印象する畫、即眞直に立つてゐる姿である。人間の基本的な姿勢をそれによつて示すかに思はれる。然しながら一月に對して、「正月」又「月一正」〔殷墟書契後編・下・一・五〕なる用例が既に存ることによつて、基準的な内容をもつて使はれてゐることは見逃されない。しかし征の音の假借が多いことは時代的である。尙『前編』(六・五八・六)に「正」と「我」の二字を刻せるものがあつて、特に興味を惹かるゝが、小斷片のこととて前後の關係も分明でない。金文には更に御正・正吏等と熟し、官の長を示す用例も増して、樂正・大射正等の用例と通ふものがある。かくの如き用例が次第に思想的に洗煉されて、『説文』の解に傳へられる「一以て止る」といふ様な精神的な義を持つに至つたものであらう。此處の「一」とは上來縷述して來つた「一以貫之」・「一德」・「協于克一」・「一達」等の「一」と同様に、德を一にした結果を稱する德一のこととでなければならぬ。即德一と稱する基本的態度に吾々の精神が立脚してゐる情態を一に止る、即ち正と稱するに至つたものと解す可きである。かくて人間として狂ひのない保障が茲に確立されるが故に『書經』「大禹謨」には、「正德、利用、厚生、惟和」と正德の二字を頭に冠してゐるのである。その保障の下に「利用、厚生」が可能であり、眞の和をもたらし得るのである。「正德」と「德一」とはかくて全く同じ意味なることを知る。

因に『殷注』正字の條には

江沅曰一所以止之也如乍之止亡母之姦皆以一止之と。これ態の解が代表的なものなのである。

「正」字の内容をかく正して、上掲諸文献の内容の深刻さに改めて想到するのである。實際にこれ程の内容を持つに至つた年代が何時頃であるか、又日本でそれを借りて表現した時何處まで原典の内容まで立ち至り得たか、今の處之を徴す可き史料を缺くのである。しかしかゝるものこそは、古代中國の聖賢が發揮した、人間として、この上もなき高等な精神的體驗の結果なのである。人間完成といふ方途の永い間擽まず、開拓して、遺して置いて呉れた所の眞の文献なのである。凡そ人類の遺産として尊重さるべきものゝ中で、かゝる眞の文化的なものこそ、人類の文明として最も尊重されなければならぬものゝ尤でなければならぬ。

又我等の祖先が古より傳承した信念を表現するに苦しみながら、これらの字句に想到したのは、決して見逃さる可き事實ではないのである。高い文化を消化する能力のない民族ならば、幼児に大人の榮養食を與へた様に、衰亡することは歴史の語る所である。「古事記」序文に

上古之時、言意並朴、敷文構句、於字即難。已因訓述者、詞不逮及。全以音連者、事趣更長。

と。その苦勞の程は、今日の我々の察し得べくもないのである。我々はゲーテの『ファウスト』の中に、「ロゴス」といふ語をドイツ語に譯すことに苦しんでゐる場面を想起すべきである。

扱上述の様に孔子の政治思想の根本にはかくも徹底した基礎的なものがあつたのである。されば爲政篇「二七」に

子曰、爲政以德、譬如北辰居其所而衆星共之。

と述べ、又同篇「一九」には

子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無耻。道之以德、齊之以禮、有耻且格。「二三」

とある。民を教へ導くに政策本位で、過罪を正すに刑罰主義で行ふ政治の結果は、多くの場合は、悪い事をやつても法網にかゝりさへしなければよいといふ破廉恥なものになる。之に反して民を教へ導くに治者が自ら徳を以てし、過を正すに禮を以てすれば、その結果は、大勢の禮に依つて人の履むべき道を反省させ、過を犯さぬ様につゝしみ、未然に過惡を防ぐことが出来るといふ意味である。

巍巍乎。舜禹之有天下也。而不與焉。「泰伯二〇二」  
無爲而治者、其舜也與。夫何爲哉。恭己正南面而已矣。「衛靈公三六」

「與らず」とは政治の事務に煩はしく關係せぬといふことであり、之は徳が保障そのものになつて居れば、百官は自ら己を慎んで政務に當る様になる趣を言つたものと思はれる。又一無爲にして治むる」とは何もしないといふことではなく、極端に云へば、政策本位の様な本を失却した精神で政治をしたのではないといふことである。それは政治の根本的態度を論じたのであつて、従つてその下に夫れ何をか爲せるや、己を恭しんで正しく南面するのみと言つて、終始一貫した根本的態度を以て、政治を處理したことを述べてゐるのである。之が孔子の考へた政治の理想であつた。

子張曰、書云、高宗諒陰三年不言、何謂也。子曰、何必高宗。古之人皆然。君薨。百官總己、以聽於冢宰三年。「憲問三五八」

孔子はかく三年の服喪を嚴格に考へてゐたらしい。それは又陽貨篇にみゆる宰我との問答「四三八」からも察せられる。そして當時次第にこの風習が崩れかゝつてゐる状態にあつたことが推察される。その間に在つて孔子はかく答へて、王者は政治の事務を執るのでなく、徳の府たる可きことを強調してゐることが窺はれる。

これ等の章は政治の理想として、統治者の徳といふことが、如何に必須重要な條件であるかといふ孔子の思想の最もよく顯はれてゐる條々である。

此處に注意すべきは、同じく「政」字を以て、今日の『論語』に表はされてゐるが、讀む場合には必ずや、「政者正也」の内容と制度・政策を意味する場合を區別しなければならぬ。それは子路篇(二九九)に

冉有退朝。子曰、何晏也。對曰、有政。子曰、其事也。如有政、雖不吾以、吾其與聞之。

と、機會を促へては政の内容を冉有に反省せしめ正してゐることによつて明らかであらう。

是く考へ來つて、孝徳天皇の詔を再び拜す時、政治指導の原則としての、天皇の出發點には正に誤はなかつた。しかし天皇の期し給うた政治が、果して諸臣によつて成し遂げられたであらうか。曩に引用した大化二年に東國國司等に下された詔の一節には、

夫君於天地之間而宰萬民、不可獨制。要須臣翼。由是代々之我皇祖等、共卿祖考俱治。朕復思欲蒙神護力、共卿等治。

とさへ述べて居られるのであつた。しかるに大化五年三月十七日(西紀六四九年)には先づ左大臣阿倍倉梯萬呂が薨じた。書紀には天皇いたく哀しまれたことが記されてゐる。即

阿倍大臣薨。天皇幸朱雀門舉哀而慟。皇祖母尊(皇極天皇)皇太子(中大兄皇子)等及諸公卿、悉隨哀哭。

とある。桐始めて華さくの頃、天沈陰多く、淫雨頻りに至る。袖未だ乾かざるに同月廿四日、「蘇我臣日向日向身刺倉山田大臣を皇太子にしこちて曰く、僕の異母兄麻呂、皇太子の海邊に遊び給ふを伺ひまつりて、將に害はんとす。反きまつらむこと其れ久しか

らじ。皇太子信じたまふ。」かくて石川麻呂は濡衣のまゝ、南大和の山田寺に自ら經りて、あへない最期をとげてしまつたのである。「是の月、使者を遣して、山田大臣の資材を收めしむ。資材の中、好書の上に皇太子の書と題し、重寶の上に皇太子の物と題す。使者還りて收むる所の狀を申す。皇太子始めて大臣の心の猶眞淨きを知りて、追ひて悔い恥ることを生して、哀れ歎くこと休み難し。」と書紀には傳へてゐる。

## 十一

更に溯つて我が國の文献を徵するに、神武天皇紀己未年三月に載する、所謂國都經營の令の一節に

上則答乾靈授國之徳。下則弘皇孫養正之心。

とある。神武天皇紀をそのまま史實と見ることの出来ないことは云ふ迄もない。又漢字傳來後と雖も、これ程の文章を綴り得る迄には餘程の年次を要したものと思はれる。又諸先學の指摘せらるる様に、この文の典據は『易經』にある。殊に文の樞軸をなす「養正」なる字句は、易の蒙の卦の象傳の「蒙以養正、聖功也」に據つたものであることも明白である。又この字句は御東征の大御言の中にも使はれてゐる。即

是時運屬鴻荒、時鐘草昧、故蒙以養正、治此西偏。

と。これは瓊瓊杵尊が、日向の地方を治め給うたことを述べてゐる條である。この場合字句は『易經』のそのままを用ひてゐる。然し此處で注意しなければならぬことは、この作者が、この「養正」の二字を如何に内容的な期待を持つて使つてゐるかといふことである。即上にしては天照大神の肇國の御趣旨に答へ、之を下にしては皇孫の養正につくし給ひし御心を弘める所以であると

述べ、天皇治國の精神を反省してゐる點に意を注ぐ可きなのである。この點に關して聊か考察してみよう。重ねて斷つて置くのは、これが『日本書紀』編纂當時の思想であつても、一向差支へないといふことである。

此處に顧みる可きは、『日本書紀』卷二所謂天孫降臨の條の「一書の二」に

是時天照大神、手持寶鏡、授天忍穗耳尊、而祝之曰、吾兒視此寶鏡當猶視吾。可與同牀共殿以爲齋鏡。

復勅天兒屋命・太玉命、惟爾二神亦同侍殿内、善爲防護。

とある所である。同處を『古事記』には次の如く記述してゐる。

於是副賜其遠岐八尺勾瓊・鏡・及草那藝劍、亦常世思金神・手力男神・天石門別神而詔者。此之鏡者、專爲我御魂而、如拜吾前伊都岐奉。

次思金神者、取持前事爲政。

何れも人口に膾炙せる所である。今此の文を前後二段に分けて即引用に當つて別行となした所を境として考へてみる。即前段に期す所は「正」を内容とする政治。後段は「事」を内容とする政治。かく解す可きではあるまいか。

この物語は實際には原史時代に於ける、先進國たる中國から傳來した銅鏡そのものに對する、原史人的な魅力が、背景となつて出來たものであらう。

しかし鏡に映る我が像の何處となく似通つた容貌に、感なきを得ないのは人の常ではあるまいか。光學的理解、遺傳學的智識等が基礎となつても、そこに人間として、頃合ひの情味が出て來なければならぬ。この前半に象徴されてゐる内容は、後半の「政」字や、原史時代にあつて、その生活に最も重きを爲した「防護」

なる字句によつて示されてゐる所と照應して、かく解す可きではなからうか。

『古事記』の記述と、『日本書紀』の「一書の二」に内容的に、この一致をみたことは興味あることと云へるであらう。そして「建都の詔」の「正」に對しても亦この内容を以て解す可きは改めて言ふ迄もない處である。

五風十雨順調に天候が續かなければ豊年は期待し得られぬのであつた、それが人力のよく左右する能はざることであるとすれば、豊年を祈る爲の祭祀こそは實に我が神祇祭祀の中心を成すものであり、この神祇祭祀は國民生活安定の爲めに缺くべからざることであつた、いはば國民の安定は一に神祇祭祀に、頼つて豊年を獲る以外には得られなかつたといへよう。國民生活の安定は政治の要諦である、従つて我が國は祭祀そのものが先づ政治であり、祭祀によつて國民生活が安定したのであつた。こゝに祭政不二または祭即政の意義がある。

〔岩波講座東洋思想黒板博士「日本政治思想の特質」〕

これか從來の解である。又歴史的事實はこの様な形態をとつてしまつた時代も多かつたであらう。しかし如何に原史的であつても、原始信仰が中心をなす祭祀に於いても、如何に豊年を祈ることが切實に要求される時に當つても、それを以て祭祀の中心となすとするならば、それは明かに瞭かに、傳へられる御主旨には副はないのである。原始時代に豊年を祈ることは、なさなければならなかつた「事」ではある。しかしそれは、あくまでも「事」である。その「事」の前提となる根本條件としては、原史的な「齋鏡」こそ中心でなければならぬのである。上文は然う解さなければならぬ。

大化元年七月十一日阿倍倉梯萬侶と蘇我石川萬侶の兩人に下された詔に答へ奉つて、石川萬侶が、十四日に、

「先以祭鎮神祇、然後應議政事」

と奏上してゐる所を、善意に解せば之の態度に當るかと思はれる(二四)。何か兩記事の間に照應さる可きものがある様な記述ではなからうか。そして之は石川萬侶の人格を考へる上に、又書紀に傳へられた大化改新乃至近江朝の史的事實、又曩に引用した山田大臣資材中の「皇太子書」なる意味、或は又白雉四年(西紀六五三年)の條下の紙背より讀み取り得らるゝ所と共に、吟味さるべき問題が尙殘されてゐるのである。それなくしては眞に「厥政惟新(二五)」といふ實質を伴はないからである。其角の句に

天 智 天 皇

打おさむ入鹿の首に四海波

と。

## 十二

然しあの國都經營の令を何時誰が書いたのであらうか。之は科學的證明は不可能に違ひない。前言往行能く存して忘れることになかつた傳承とはいへ、非凡な學識と體驗とを有するに非ざれば、あれだけの内容を持つ字句に想到する事は及びもつかぬことであらう。我々は『日本書紀』の記者輩にそれを比定すること等は言下に否定するであらう。この時想ひに浮ぶのは誰しも聖德太子その人ではあるまいか。推古天皇がその廿八年に天皇記・國記等を撰ばしめられた經緯からしても、又太子の思想からも首肯されるものがあるからである。以下それを考へる。

太子の思想の詳細は之を他日に譲らねばならぬが、特に孔子の

教に對する態度が如何に徹底してをられたかを中心として考察を進める。

推古天皇の十一年(西紀六〇三年)十二月三日太子の御齡三十。冠位十二階を定められた。その時の名が、「德」「仁」「禮」「信」「義」「智」。之に各々大小があつて十二階になるのであるが、その文字典據勿論古代中國に端を發するのである。人或は五行思想の稱に借りたるかと言ふかもしれない。然し彼にあつて「德」を以て之に冠せるものあるを聞かない。まして『翰苑』に引く『括地志』によれば、この冠位十二階の『大德』を「末卑騰吉寐」と書し、「華言大德」と註してゐるのである。マヒトキミと訓むのであらうが、「ま」は純粹の意味を現はす接頭語である。例へば「まごころ」「まこと」の「ま」である。そして「まごころ」の働いてゐる姿が「たゞし」(正)である。そしてその人こそ「まひとときみ」の名にふさはしい。文字は明らかに漢字であるが内容は太子の創作といふべきか、或は御内證といふ可きか。將又正解といふべきか。この配列「德・仁・禮・信・義・智」に、孔子の思想の樞軸となる「據德・依仁」(述而二四八)、又「人而不仁如禮何」(八佾四二)の二條が遺憾なく指摘されてゐるのである。

此處に想起さる可き孔子の言は、

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。(子路二八八)

である。この「正名」とはたゞ單に名前を變へるのではない。人間の概念を正すのである。唯制度を更めたり、新規な施設をする事ではない。勿論それも沈滞や積弊を打開し、更新するに必要な事ではある。しかしその先行條件として、「正名」をしない限り、百般の施設は砂上の樓閣たるを免れないからである。

翌十二年四月三日十七條憲法を定め給うたのである。御齡三一。この逐語的な典據は河村秀根の名著『書紀集解』に詳しいから、此處に再述の要は認めぬが、特に注意すべきものを述べる。

一曰、以和爲貴、無忤爲宗。人皆有黨、亦少達者。是以或不順君父、乍違于隣里。然上和和睦、諧於論事、則事理自通、何事不成、

「以和爲貴」は學而篇「二」の有子の言葉として傳へられてゐるものであるが、それにあつては、「禮之用和爲貴」とある。そして普通に、「禮の用は云々」と訓んでゐる。恐らく『説文』

「用」字下の解「可施行也」によつて、かく訓んでゐるのであらうが、同書「以」字下の解には「用也」とあつて、以と通ずるのである。従つて、『論語』も本來「禮は和を用て云々」と訓む可きものと思はれる。所謂先秦の文献と傳へらるゝものの中には用以、相通するもの屢々あるのである。曩に引用せる、「不念舊惡、怨是用希。」（二一四）（九七頁參照）又如有政、雖不吾以、吾甚與聞之。」（一九九）（一〇五頁參照）等その例である。

若くして十七條憲法を讀んだものは、誰しも然うであらうかと思はれるが、ひどく失望するのである。あまりにも露はであり、當時の政治の墮落、人心の頹廢を見せつけられる爲めである。しかし再往之を吟味する時、それが現實に即し、活きた政治であり實際に即してゐる教訓であることを痛感するであらう。平群・大

伴・物部・蘇我の足跡を顧みれば尙更である。そして又内容の入れ次第では何處までもこの原理を推し進め得る點に於いて、今日と雖も、否遠い將來に至るまで範とするに足るものである。複雑になつたのを人は進歩したと誤解し易いけれども、この一條を守られるならば、人類の不幸は有り得ぬであらう。

然か考へて第二條の篤敬三寶を以て臨まれた理由も解される。當時一般の民衆化されてゐた佛教は、偶像崇拜の眞に批判すれば釋尊の意を失し墮落せしめた佛教である。それを方法としてあてがはれたのであつた。しかし一般大衆には少くとも形式的には、孔子の教を興へるより、佛教の方が入り易かつたと思はれる。そして人間はつまらないものでも、神秘的なもの、エキゾチックなものを敬仰する性も多分にあるから、効果も直接的である。そして又それは太子の人間觀「人鮮尤惡、能教從之」に基くものである。孔子は「性相近、習相遠也」〔陽貨四一九〕と性は善でも惡でもない皆一つに近いものと考へたが、實際に當つては

（一）孔子曰、生而知之者上也。學而知之者次也。困學之其次也。

困而不學民。斯爲下矣。〔季氏四二二〕

（二）子曰、中人以上可以語上也。中人以下不可以語上也。〔雍也一三八〕

（三）子曰、唯上知與下愚不移。〔陽貨四二〇〕

（四）子曰、民可使由之。不可使知之。〔泰伯一九三〕

と。人間を上様の様に四段階に分けて考へてゐる。この中で、「上知」「生知」は問題にならない。「學知」とは他人の指導に由らず、常日頃から先哲の禮を參考として、克己して行く人物であらうし、困學は順境の場合に深く己を反省することをしないが、一旦逆境に立つと始めて、自分の勇氣を發揮して克己に努めるものゝ



謂ひである。孔子の教育の對象はこの二者にあること之で明白である。それ以下が下愚即民である。此處に特に上掲の(四)に對しては從來の解を正さねばならない。この「知」も「上知」等の知も曩に縷述した様に、「知天命」の意味に讀む可きである。決して民を愚にして置かねばならぬと云ふ政策的な劣等なものではないのである。「不知命無以爲君子也」(堯曰四八二)とある様に、「知天命」たることは民には不可能であるといふ意味である。勿論理想としては、全部に期待したいが、事實は大部分の者にとつて不可能であるから、政治が必要となるのである。もし總ての人にそれが期待出来るならば、政治は手のやけるものでなく、最も簡單な事務的なものになる筈である。「語上」といふ意味も「知天命」の問題を談ずることに他ならない。社會は自治能力に乏しい人間の集りであることを斷じた所に、孔子の觀察の鋭さを見なければならぬ。政治において誤らず、空虚な空想家の立場におちいらぬためにはこの人間觀が基礎にならなければならない。

太子の當時、智識階級である官吏に對してさへ第八條程度のことをお戒めにならなければならなかつたのである。

八曰、郡卿百寮、早朝晏退。公事靡盬、終日難盡。是以遲朝不逮于急、早退必事不盡。

「頃治訟者、得利爲常、見賄聽讞」とは第五條の一節である。これ程の人間が政治に參與してゐたのであつた。

此の間にあつて推古朝は日本の黄金時代であつた。それは全く攝政としての聖德太子の徳が至れるものであつたことに歸するのである。これは從來も考へられて來た所である。しかしその後には「無爲而治者」としての推古天皇が坐したのである。決して何もしなかつたといふ意味ではない。「恭己正南面而已矣」であつた。さ

ればこそ太子の薨くなられた後も嚴然たるものがあるのである。

廿二年冬十月一日。(蘇我馬子)大臣、阿曇連關名阿倍臣摩侶の二臣を遣して、天皇に奏さしめて曰く、葛城縣は、元、臣の本居なり。故れ其の縣に因りて姓名を爲す。是を以て冀くは、常に其の縣を得りて、以て臣の封縣と爲さむと欲す。是に於いて、天皇詔して曰く、今朕れ蘇我より出でたり。大臣亦朕が舅たり。故に大臣の言をば、夜に言はゞ則ち明さず、日に言はゞ則ち日も晚さず、何の辭か用ゐざらむ。然れども、今朕が世に當りて、頓に此の縣を失ひては、後の君曰はむ、愚癡なる婦人、天下に臨みて、頓に其の縣を亡へると。豈に獨り朕が不賢のみならむや、大臣も亦不忠からむ。是れ後葉の惡名ならむ。則ち聽めしたまはず。」とは『日本書紀』の語る所である。

さればこそ隋煬帝をして狙ふことなからしめたのである。彼の記事は『隋書』「東夷傳」倭國の條に記されてゐる所である。時に隋大業三年、推古天皇八年。憲法制定後三年のことなのである。「西紀六〇七年」。國內のことは傳統の力等でも、一時は或る程度の誤魔化しはきくであらうが、當時の隣大國隋に、唯の嚇し文句だけでは効く可くもなく、又隋に對する無知より出でた暴舉でもなかつたことは、同書には更に、前代文帝の開皇二十年、推古天皇八年「西紀六〇〇年」に日本使節訪隋のことを記してゐることによつても知られるであらう。又朝鮮半島より渡來せる人々からも、當時の狀勢は聞き及ばなかつたこともなかつたであらう。尤も文帝の時の記事の内容には書紀の傳と出入があるから、吟味の餘地は残るであらうが、しかしこれ程の記事を隋代の史料として存せしめたことは極めて大きな出來事であつたと思はれる。因に『隋書』の撰者の歿年は唐貞觀十七年「西紀六四三年」である。

四曰、群卿百寮、以禮爲本、其治民之本、要在乎禮、上不禮而下非齊、下無禮以必有罪、是以君臣有禮、位次不亂、百姓有禮、國家自治。

此處には爲政篇の「道之以德、齊之以禮」(一九)が豫想されなければならぬ。又子路が「衛君待子爲政將奚先」の質問に答へた時の孔子の言(一〇七頁参照)が想起されるであらう。此處に示された所は民には或る所まで規範を與へて、それに依らせるのが政治家の務たることを示されたものである。

一體禮なる規範は何處から來たものなのであらうか。人間集團生活の必要からではあるが、其の必要に應じた人間の判断からより以外にない。併し人間であれば誰も判断し得るであらうか。『詩經』烝民の詩に中山甫の徳を頌して「古訓是式」とある。孔子の克己の方法も即ち此の中山甫の「古訓是式」の態度に學んだ事は考へられる。中山甫と云ひ孔子と云ひ稽古、好古と古訓を稽好し克己したのである。孔子が顔淵の問仁に答へたのは、古人も、亦自らも實踐した體驗の方法であつたのである。それならば此の方法を誰でも實踐し得、又孔子や中山甫の様な人格の完成を實證體驗し得るか。今は孔子門下の場合についてだけに見ても、從來の解は別として、『論語』そのものの吾々に物語る事實は、其の方法即ち克己復禮を以て答へられた顔淵一人だけが成功者であると云ふ事である。此の事は『論語』中にある弟子卅餘人に對する孔子の言行を、對照比較して見れば誰にでも明かな事である。十五、六章に亘つて、而かも常に最上級の賞讃を以てされた弟子が顔淵

の外に誰が居たか。誰も居ないのである。而かも他の弟子の多くの場合は非難か訓誡である。

其の内最も多く常に非難と訓誡を蒙つた者は子貢であらう。此の子貢は顔淵の次に孔子の道を成したのではないかと考へられる一人である。此の事は元より子貢の個性素質才能に因るとは云へ、遂に道を成すべき期待を以て、孔子が他の弟子よりも薰陶したものと考へられるのである。極端な賞讃と極端な非難を受けた顔淵と子貢が、一人は明瞭に、一人は不明瞭ながらも、孔子門下に於て道を成し得た人と考へられる位なものである。

繰り返して考へるに、顔淵問仁の條の答「克己復禮。」この克己の結果復禮する事は理解されるが、克己の極は如何であるか。孔子は「不知命無爲君子」(堯曰四八二)と云つてゐる。孔子の教理上此の知命は全く致命的なものである。知命の實がなければ仁の實證はない。仁の實證がなければ「如禮何」(八佾四三)である。復禮の意義には當然往復の往が豫想されなければならぬ。往の場合に於ける禮は、如何なる意義と如何なる用を爲してゐるであらうか。それは孔子、顔淵が物語つてゐる。即ち「約禮」(子罕)である。「非禮勿視云々」である。往は即ち「約禮」とすれば、「復禮」は如何なるものか。克己の極は知命であり、知命の結果は仁の實證である。其の結果は「依仁游藝」である。禮は六藝を總括してゐる。即ち仁徳の環境に對する創作的活動である。「一日克己復禮天下歸仁」と其の結果たる復禮の趣を説明してゐる。此の如き結果は、人間の精神内に於いて起る「知命」を樞軸とする事件で、孔子の教理の致命的な核である。之が無ければ仁もなければ禮もないのである。

此れ程のものを太子の當時の官吏に能へ得べくもないことは明

瞭である。太子が第一條に『論語』から斷章取義され人間の集團としての條件、而して最後まで條件たるものを指摘され、その目的達成の根本方法として第二條に佛教をとられたことは深く考へる可きことである。

即下根の民衆から、上根の者にまで適用出来る佛教なる宗教に意味があるのである。それは實に單なる他力的手段にのみ終始するものでなく、「佛とは何か」、「法とは何か」と問題を突込んで行けば最後には自ら成佛へと道が開かれてゐる方法であるからである。

太子の佛教に對するお考へを最もよく示すものは、三經義疏、就中『法華義疏』である。該書の初、總序に

夫妙法蓮華經者、蓋是摠取萬善爲一因之豐田、七百近壽轉成長遠之神藥。

と解して居られる。孔子の思想から云へば、萬善は道の諸相、即ち禮であり、一因は一徳に配當されるのである。人間の日常の適正な行爲、即道であつて、其の原因は唯一、萬善に對して各萬因があるのでなく、孔子の「吾道一以貫之」を表現した所に歸するのである。之は正に方便品に指摘する所である。

諸佛世尊、唯一大事因緣故出現於世、(中略)舍利弗如來但以一佛乘故爲衆生說法、無有餘乘若二若三、(中略)舍利弗如此皆爲得一佛乘一切種智故、舍利弗十方世界中尙無二乘、何況有三。(據羅什譯)

と法華述作者が言ふ所は、二乘は佛陀の正法が、常に唯一佛乘へ指導するための方便であつて、他に第二第三等の別乘などはない。換言すれば正法の、幾多の如何なる佛言も、唯皆一乘即佛乘の同意語に外ならぬので、即ち佛陀になる所以のものに外ならぬ

のに、それを汝等は汝等當分の理性理智を以て理解し得るとなし、自ら不可能な徒勞に努力してゐる。其の態度では永久に、幾人集合して其の理智を以てするも、不可能な事は可能になる道理はないぞと訓誡されて、始めて其の理に迷へる非を覺るに至つた。此れだけが法華經一部のうち「方便品」本來のテーマであつて、其の他の般若的説明に屬する部分は、後世の添加挿入とみなければならない。

乗と譯した原語は、*yana* であつて、*leading, conducting: a path, course; a vehicle of any kind, carriage;* (據 *A Sanskrit-English Dictionary by M. Monier Williams*. 以下同) である。本來の意味は「導く」で、それによつて目的に達する所以のもの、即ち「道」と譯してもよいのである。具體的には解脱正覺するための觀心の方法である。又「如來但以一佛乘故」は梵文によれば(一六)

*ekam evāhaṃ Śāriputra yānam ārabhya  
sattvānaṃ dharmāṃ desayāmi yad idāṃ  
budda-yānam*

とある。この *ārabhya* は *a-vrabh*, (to lay or take hold of, keep fast, cling to) であつて、一乘に終始し、一貫してと讀む可き所である。「終始惟一」「吾道一以貫之」とも云はるべく、言葉として右と云はうと、左と云はうと結局一貫してゐるのであつて、一乘に貫いてゐる。「それは即ち佛乘である」といふのが次の句の意である。それが佛陀の道である。佛陀 *Buddha* (*awakened, awake, vōudh to wake up, wake up, be awake*) 「眼がさめた」といふのは、自我といふ概念妄想の桎梏からの解脱であり、人間としての眞の自由な心地心境でもあり、人間の一切の

問題の根本的解決でもある。「方便品」に於いては一貫の一乗のみ佛乘佛道であると説き、二乗等の誤れる佛陀觀に警告を與へたのである。

太子は傳統的な解釋の中にあつて、よくこの間の批判をなされ此の品の眞のテーマが般若化の爲に失はれてゐた時、左の如く指摘されたのである。

然今此品、並説昔三卽是方便令一爲實、則應言方便實相品、何意偏舉方便爲品目者、凡制品目、是出經者意、非如來語、然所以出經者、偏舉方便爲品目者、一乘教、但昔日不顯、本來卽是實說、今亦自一、更無所改、但三乘教、昔日不名方便、稱爲實說、但今至此、方顯非實、故云方便品而若具爲目、亦應言方便實相品、但略而不存也。

太子の佛教思想を窺ひ得るもう一つの史料は中宮寺の天壽國繡帳銘に見える「世間虛假、唯佛是眞」の一句である。銘文によれば、太子が常に橘夫人に云ひきかして居られた言葉であるから、云はゞ閨房に於ける家庭教育の言葉であり、見方によれば太子の爲人を赤裸々に現してゐる一番直接的な史料でもある。そして薨くなられた後までも、夫人たる人が太子を偲ぶよすがとして居られる効果の點から見ても、太子の平素の爲人を想見するに足るのであると思はれる。これを大抵は太子の現世の否定未來信仰位に解して居るけれども、此の字句は太子の爲人を深く考へて、太子が自解佛乘の方であつたといふ假定のものによまなければ、あの様に文化施設にお骨をお折りになられた事が意味をなさなくなる。勿論一往は『維摩經義疏』等を御製になつてゐる所から、該經に於ける世間なる用例も考へられなくはない。卽卷八に

世間性空卽是出生間

等とあり、空は大乗家の使ひならはしてゐる *Sūnyata* emptiness, loneliness, desolateness, absence of mind, nothingness, non-existence, non-reality, 何れも無い意味で全くの虚無である。しかし歴史的事實から推せばかう考へることは出来なう。世間の原語は *loka* √ *lok* to see, behold, perceive, to know, recognize 我々の認識經驗の範圍と云ふ意味である。

此處には「如實知見 *yathabhūtam nanadessanam*」といふ釋尊の言葉を配當すれば、一般の凡夫が世間眞實と考へてゐるのに對して、世間は眞でない實でないといふ意味で虚假と云はれたと解され、世間を全然否定した虚無的な意味ではないことと解される。若し然う讀まぬならば、從來の二乗の空觀に墮して、太子の意に副はないことは、曩に引用した方便品の御解によつて明かである。この一句四字こそ、實に、釋尊の最期の詞である、*“vayadhammā samkhara”* (「八」)と合致するものと云はねばならない。達人の境地の自ら揆を一にするのを見得る。かくてこそ太子にして篤敬三寶と教へられた時には、太子の爲人に保證されてゐるが故に、鈍根より上根に至るまでの道が開かれてゐるのである。

此處に更に阿育王の事蹟が想起されるならば一段と感深きものがあるであらう。就中 *Pairāt-Bhābrāt* (一九)に太子と同様三寶を指摘されて居る。

扱上の様な一致は慧星の如き出現なのであらうか。傳統的な縛繩の下に於いて、且は又國史上最も暗黒な時代ともいふ可き南北朝に今一つの燦きを見る。それは花園天皇宸記元亨二年九月七日の條に

七日。壬寅。晴。談尙書。具良卿。公時。家高。國高等朝臣。

師夏侯。師夏談本書。公時讀正義。咸有一德篇談了。此間久不談。自然依差合也。咸有一德誠以肝要篇歟。論語一以貫之。是同義歟。若有一德者何物不攝之乎。乃至法花所謂唯此一事實。餘二則非眞。亦何謂外物乎。讀書典義誠宜忘肉味乎。

\*『列聖全集』所收『宸記集』本によれば唯字蟲損の爲か空白に殘してあるが、後述の如く羅什譯方便品中の偈の文なるを以て、此處には補つて引用する。

と。深く之の問題に反省して居られるのを拜すことである。この一節の發見こそ、この文を爲さしめた重なる動機でもある。因に「法華所謂」を羅什譯によつて引用しておく。

十方佛土中 唯有一乘法 無二亦無三 除佛方便說  
但以假名字 引導於衆生 說佛智慧故 諸佛出於世  
唯此一事實 餘二則非眞

一體兩統迭立といふ語は言ひ換へるならば政權を自分の所へ保持せんとする我執の謂ひに他ならない。皇室自らその渦中に投ぜられたことを常に深く嘆くのであるが、その間にあつて、花園天皇の宸記を拜すに、これこそ眞に晴雲秋月である。

太平記の繙讀は藤原藤房の生涯について景仰の念を起させたに過ぎない。(二〇)  
といひ、

大厦の覆る時、一木は支へる力がない。(二一)  
と涙し、日本の史上に最も尊崇する人物の二人として、史家ならざる永井荷風氏が頌さるゝのを常に敬意を表すものであるが、之の發見に面識なき氏も、喜びを共にされるであらう。

微子去之。箕子爲之奴。比干諫而死。孔子曰殷有三仁焉。

屏風に藤房卿住すつるの所

迷ひ子の三位よぶ也時鳥

其角

〔註〕

一、岩波講座日本文學『古事記の研究』

二、堯典「曰若稽古帝堯」

三、孔傳には、「若順、稽考也、能順考古道而行之者帝堯」とあるが熟さない。若は發聲の助辭として訓み、稽古の二字は形容詞とみる可きである。

四、知は知天命の意。

五、敏は勉の意。敏は速なりとなす俗解取る可からず。皇本敏と以との間に而字あり。

六、克肩也、象屋下刻木之形。

七、『中庸』天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。

八、『朱熹集註』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。

九、『史記』孔子世家。

一〇、『書經』の史料價値は古來問題とされてゐる所であるが、此處に指摘する様な文字の使ひ方は、即『詩經』にのみ見ゆる様な文字の使ひ方は、後世の整理を経たことありとしてもむしろ逆に先秦時代の面影を充分存してゐるものと考へてよいと思はれる。

一一、德『說文』升也とある。淨瑠璃『淀鯉出世灌德』の德字を「のぼり」と訓ます所以である。甲骨文に羅氏が此の字に比定したものを近年では循字に解す傾向にある。(葉玉林『殷墟書契前編集釋』孫海波『甲骨文編』等)『說文』には「一心」部下に「惠」字あり解に「外得於人內得於己也」とある。

二、游は由の音の假借と解す可きである。文選卷十二詠懷詩十七首阮嗣宋籍の中に「素質游商聲」等によつても明かである。四部叢刊本註曰「遊字應作由古人字類無定也」

尙 B. Karlgren. Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese によれば、由游共に 'ieu' である。

一三、格 朱子集註「則民恥於不善、而又有以至於善也。」說格正也。書曰格其非心。」

至とよめば、孔子の所謂「困不學」級迄全部君子に成れるといふ意味になる。これは現段階に於ける人間の素質に對する認識を誤れるものであつて、孔子の思想と合はない。同書用例「繩愆糾謬、格其非心」の場合は、格式などの如く規範的意味の訓で、その場合には正しい。爲政篇の場合は窓、格等字の假借と解す可きものと思考さる。

一四、此處に左大臣たる阿倍倉梯萬侶の積極的に現はれ出でぬことが注目されなければならない。即全く天皇の正治を補佐する役たる意義を示すものである。

一五、大化二年三月二十日皇太子使使奏請曰、昔在天皇等世、混濟天下而治、及逮于今、分離失業、屬天皇我皇可牧萬民之運、天人合應、厥政惟新、是故慶之尊之、頂戴伏奏。

一六、聖語研究會本三七頁二二—二三行。

一七、Mahavagga, The Vinaya Pitaka I. 6. 29. ed. by H. Oldenberg.

一八、Mahaparibbāna-suttanta. VI. 7. The Digha Nikāya.

一九、E. Hultzsch. Inscription of Asoka.

二〇、『まよか』所收隨筆「西瓜」

二一、『勳章』所收「冬日の窓」

○敗戦後の印刷事情の下充分に文献を引用することの出来なかつたことは筆者の遺憾に思ふ所である。讀者諸氏の寛恕を乞ふものである。

## 紫香樂宮に關する二

### 三の考察

清水潤 三

我國文化史上その水準の高さに於て、また大陸的性格の強さ、即ち世界的意義を有する點に於て、特異な位置を占める奈良時代の文化は、ほゞ平城京を中心になされたのであつたが、その最高潮に達した國分寺造立の前後に於て、慌しい遷都が相次ぎ、恭仁、難波、紫香樂の諸宮が營まれた事實は、それが當代の不安定な政治状態の表われであり、簡単に「咲く花の匂ふが如し」といつた表現でこの時代を扱うことに反省の要を教えると共に、文化の上にも少からぬ影響を與えたと考えられるにも拘らず、從來あまり注意されて居らぬようである。筆者は、嘗て卒業論文に於て、この問題に就き、些か論考を試みたのであつたが、今回は特に、紫香樂宮に關する二三の問題に就いて管見を述べ、大方の示教を仰ぎたいと思ふ。

#### 一、遷都に關する疑問