

馬一浮「泰和宜山會語」訳注 (2)

早坂俊廣

訳注を始める前に

本稿は、「馬一浮「泰和宜山會語」訳注 (1)」¹ (以下「前稿」と称す) の続編である。『馬一浮集』(浙江古籍出版社・浙江教育出版社 1996年) で言えば、第一冊の12頁目からの訳注となる。確認のために記しておけば、「泰和宜山會語」とは、1938年に江西省泰和県に、次いで広西壮族自治区宜山県に疎開していた浙江大学の「国学講座」のために馬一浮(1883—1967)が行なった講義の記録である。この會語が馬一浮の思想を考える上で大切な資料であることは言うまでもないが、今回の訳注部分は、彼の「六芸論」が集中的に述べられている箇所であり、とりわけて重要である。なお以下の訳注で、() で括られているのは訳者による補足、番号をふって注がつけられている箇所も訳者による注である。馬一浮本人がつけた原注には、見やすくするために【 】〔 〕を附した。

—訳注—

「六芸は一切の學術を包摂することを論じる」

「六芸²は一切の學術を包摂する」と言うのはなぜか。要約すれば、次の二点となる。(一)「六芸は諸子を包摂する」。(二)「六芸は四部を包摂する」。

【諸子については『漢書』『芸文志』に依拠し、四部については『隋書』『経籍志』に依拠する】

「(一) 六芸は諸子を包摂する」

諸子が六芸から出たものであることを理解しようとするならば、まず、六芸の「流失」(つまり、六芸の本旨が失われてどのように墮落したのか)について明らかにせねばならない。(『礼記』「経解」篇に「詩の失は愚(『詩』の教えはその本旨が失われたら愚昧なものとなる)、書の失は誣(『書』の教えはその本旨が失われたら誣妄なものとなる)、楽の失は奢(『楽』の教えはその本旨が失われたら奢恣なものとなる)、易の失は賊(『易』の教えは

¹ 『北九州工業高等専門学校研究報告』第35号(2002年1月)105—112頁。なお、前稿発表後に、藤復『馬一浮思想研究』(2001年、中華書局)および『西冷名家系列 国学大師馬一浮』(2000年、浙江文芸音像出版社)を入手した。前者は初の本格的な馬一浮思想の研究書であり、後者は馬一浮の生涯や思想を紹介したVCDである。どちらも今後、馬一浮について論じる際には欠かせない必読(必見)の資料である。

² 「六芸」とは馬一浮の理解では「六経」、つまり『詩』『書』『礼』『楽』『易』『春秋』のことである。前稿を参照。

その本旨が失われたら賊虐なものとなる), 礼の失は煩(『礼』の教えはその本旨が失われたら煩瑣なものとなる), 春秋の失は乱(『春秋』の教えはその本旨が失われたら錯乱したものとなる)」とある。学ぶ者は、六芸それ自体にはもとより「流失」などなく、「学んで、自己の性分に近いものを獲得す³れば、ともに「道に適く⁴」ことはできる⁴、ということを知らねばならない。「流失」(本旨を失ったがための退落形態)があるのは、習性のためである。心の習性に偏重するところが少しでもあると、(その心は)たちまち習^{なれしたしみ}熟^{なれしたしみ}の一方向にひたすら向かって行き、習^{なれしたしみ}熟^{なれしたしみ}していない部分は取り残されてしまう。(もともと能力の)高いものは(そのような習熟によって)賢し^べらな知識が過剰になってしまい、(もともと能力の)低いものは(そのような習熟によって)愚か^かで至らないものとなる。かくして「流失」に陥る。仏氏のいう「辺見⁵」、荘子のいう「(百家が勝手な方向に)往^いって反^{かえ}らない」(「天下」篇)という状況がそれであり、「流失」の淵源は、実は「学んで、自己の性分に近いものを獲得する」(という、全体性を喪失して部分的な知解にとどまる学問)態度にある。くれぐれも、六芸それ自体の失態であると間違えないようにしてもらいたい。この点は、明確に理解しなければならない。

『漢書』「芸文志」に「諸子十家のうちで、観^べる可^べきものは九家に過ぎない」とある。その実、九家のうちで、肝要なものを挙げるならば、「儒」「墨」「名」「法」「道」の五家に過ぎない。「(諸子十家は)王官より出た」とする説⁶は、依拠することはできないので、今は用いない。

【(『礼記』)「学記」篇に「師に尊厳が有ってこそ(学問の)道は尊く、(学問の)道が尊いものであってこそ民は学問を敬うことを知る。だから、君主がその臣下を臣下扱いしない場合が二つある。(一つには、その臣下が)尸(つまり祭主)となっている場合は、臣下扱いをしない。(二つには、その臣下が自分の)師となっている場合は、臣下扱いをしない。大学の礼では、(師が)天子に詔^つげるときにも北面をしない。師を尊ぶやり方である」とある。これは官と師には区別があり、師が告^つげ述べることと官として守るべき分限とは決して同じ次元のものではない、ということ^を明らかにしたものである。【『周礼』「地官司徒」篇によれば、「師氏は善美なる道を王に申し告^つげること^を掌^{つか}り、「保氏は王の悪を諫めることを掌^{つか}る」。およそ(師氏・保氏ともに)「王の行くところには付き従い、このような任務を執り行^とう」。師氏は「その属僚に、四方の異民族の奴隷を率いさせて、それぞれ本国の兵器と衣服で王の門外を守らせ、なおかつ行幸の先払いをさせる」。保氏は「その属僚に宮中の小門を守らせる」。これ(ら師氏・保氏の役割)は後世の侍従の官のようなものである。鄭玄は(『周礼』)「天官冢宰」篇の(「大宰」の)「九両を以て邦国の民を繋ぐ。……(三に曰く)師、賢を以て民を得、……(四に曰く)儒、道を以て民を得」とい

³ 韓愈「送王秀才序」。前稿に既出。

⁴ 『論語』「子罕」篇の語で、孔子が「ともに学ぶ」「ともに適く」「ともに立つ」「ともに権^{はか}る」という学問の段階を語った際に使った。「学んで、自己の性分に近いものを獲得する」ことは、全体的な理解ではなく、部分的な理解に過ぎない。ここでの「道に適く」も、ある程度までは到達しているものの不十分だという、『論語』本文の語感を意識しながら読む必要がある。

⁵ 五見の一つ。辺執見とも言い、かたよった極端なことに執着する見解の意味である。

⁶ 儒家の流派は司徒の官から出、道家は史官から出、陰陽家は羲和の官から出、法家は理官から出、名家は礼官から出、墨家は清廟の守から出、縦横家は行人の官から出、雑家は議官から出、農家は農稷の官から出、小説家は稗官から出た、という『漢書』「芸文志」の説。

う部分に注釈をして、(この部分の「師」を)「諸侯の師氏」(に配当し、同じくこの部分の「儒」を諸侯の)「保氏」に配当して(解釈して)いる⁷。この解釈は、保氏を儒者に変えてしまっているわけで、実にでたらめな解釈であり、従うわけにはいかない。]『論語』で(孔子は)「故きを温ねて新しきを知る、以て師と為るべし」(「為政」篇)と言い、また子夏に「汝は君子の儒と為れ。小人の儒と為るなかれ」(「雍也」篇)と語っている。これらの「師」や「儒」という語を官職名として解釈できるだろうか。(劉歆の)『七略』の旧文に「某家の流は某官より出づ」とあるのも、(その学問が)政治に関わっていることを言わんとしたただけである。換言すれば「某家は(思想的に類似性の高い)某官にさせることができる」というのと同じことである。(『論語』「雍也」篇の冒頭に)「雍や、南面せしむべし」というようなもの(つまり、雍は南面させてもいい、政治家にしてもいいぐらいの人物だという比喩)に過ぎない。どうして「書吏が档案を抱くようなものだ」と言えようか⁸。例えば(『漢書』「芸文志」では)「道家は史官より出づ」というが、今の『老子』五千言は周の国史だろうか。「墨家は清廟の守より出づ」というが、今の『墨子』の内容は籩豆の事柄(つまり祭りの供え物の器物などを論じたもの)ではない。このことは実に明々白白である。わが郷里の章実齋⁹は『文史通義』を著し、「六経は皆な史なり」の説を創作した。「六経はすべて先王の政典」(『文史通義』巻1「易教上」)であり、(その六経は)王官の分限に属するものであり¹⁰、古に私家著述の例はないとして¹¹、ついに孔子の業績をすべて周公

⁷ 具体的に言えば、鄭玄は「師とは諸侯の師氏、徳行有りて以て民に教える者なり。儒とは諸侯の保氏、六芸有りて以て民に教える者なり」と注している。

⁸ 直接的な典拠は見つからなかったが、官吏が経書を守り継承していくという理解をこのように皮肉まじりに喩えたものと思われる。諸子学派が王官に淵源するとの説を批判する馬一浮であるが、この直後に出てくる章学誠の六芸観を強く念頭に置いているのだろう。

⁹ 清代中期の思想家である章学誠(1738—1801)のこと。馬一浮と同じ会稽(いまの紹興市)の出身である。ここで、郷里の先達に対して馬一浮がかなり詳細に批判を加えていることは、注目に値すると思われるので、以下、私の探し得た典拠をできる限り詳しく示すことにする。

¹⁰ 『文史通義』巻2「原道中」に「舜の朝廷における教化には、教化を担当する専門の官が置かれていた。……何を習うかといえ、それは『大学』にいわれる「修身・齐家・治国・平天下」の道であり、誰を師とするかといえ、官職をしっかりと守り、天下を治める「法」—規準—をつかさどる役人以外になかった。つまり政治と教化とは二つに分かれず、役人と教師とは一体であった。そのような理想状況では、事実に密着せぬ空疎な抽象的言辞によって、私的な説を立てる余裕など全くなかったのである(虞廷之教、則有專官矣。……其所習者修齊治平之道、而所師者、守官典法之人。治教無二、官師合一、豈空言以存其私説哉)」(川勝義雄訳。朝日文明選『史学論集』364頁)、「六経のうち、まず『易』という書は、それによって「人間の智慧を開き、あらゆる事業を成就させる」(繫辞上傳)ものであるが、周の制度では、もともと春官に属する太卜の官が『易』をつかさどっていた。……官吏が代々その職掌を守っており、そのことが、古来のしきたりになっていた。『尚書』は外史のところ、『詩経』は太師によって管理され、『礼』は宗伯の管掌から出るものであり、『楽』は司成の官がおり、『春秋』については、それぞれの国で担当する史官があった。ということは、周代以前、夏・殷・周の三代においては、『詩』『書』などの六芸をあらゆる人に教えたわけで、後世に六経を尊び、これを奉ずるものだけが、一般から別かれて儒学という一部門となり、彼らだけがこれを「道のしるされた書」とよぶごとき状態では、元来なかったのである。(易之為書、所以開物成務。掌於春官太卜、則固有官守而列於掌故矣。書在外史、詩領太師、礼自宗伯、楽有司成、春秋各有国史。三代以前、詩書六芸、未嘗不以教人。非如後世尊奉六経、別為儒学一門、而專稱為載道之書者)」(同上369—370頁)、巻3「史釈」に「学者は六経を尊崇して『聖人が言葉を述べて教えを垂れた』と考えるが、三代の盛時にはそれぞれ専門官が掌故に義務を負っており、聖人が勝手に文章を作成したのではないということが分かっている(学者崇奉六経、以謂聖人立言以垂教、不知三代盛時、各守專官之掌故、而非聖人有意作為文章也)」とある。

に属させてしまった¹²。孔子が「堯舜を祖述し文武を憲章した」（『中庸』第30章）のは、「道」という観点から言ったのである（が、章実斎はその）ことが分かっていないのである。「政典」と言うけれども、（禹・湯・文武の）三王は（それぞれ夏・殷・周というように王朝を異にするから）同じ礼を有していたわけではなく、五帝も同じ楽を有していたわけでない¹³。また、孔子は詔の音楽と武の音楽とを賞賛してはいるが、（その賞賛の仕方には）明らかに抑揚がある¹⁴。（『論語』の）「十代先（の王朝のことまで分かりますかという質問）」のことを論じるならば、（その問いに対して孔子の答えは）「（礼制度を）廃止したり増設したりしたことは分かる」と語っているけれども¹⁵、それは決して何もかも「周に従う」ということではない¹⁶。本当に章氏の

¹¹ 章学誠『校讐通義』巻1「原道」に「理は偉大で事物は広博であり、極めつくすことはできない。そのため聖人は官を立てて分限を守らせ、文字もまたこれに従って秩序づけられた。……官の分限と学業とはすべて一つに統一され、天下は共通の文字言語で統治されていたため、個別の学派が独占するような文字著述はなかった。個別の学派が独占するような文字著述がなかったから、官の職分がそのまま群書の項目となり、あらためて著録の法を打ち立てる必要もなかった（理大物博、不可殫。聖人為之立官分守、而文字亦從而紀焉。……官守学業皆出於一、而天下以同文為治、故私門無著述文字。私門無著述文字、則官守之分職、即群書之部次、不復別有著録之法也）」、『文史通義』巻1「詩教下」に「古には個別学派の著述などなかったから、内にしまいこむ言語もなかった（古無私門之著述、未嘗無達衷之言語）」とある。

¹² 『文史通義』巻1「経解下」に「六芸はすべて周公の政治典籍である。だから〈経〉として立てられたのだ。孔夫子の聖人ぶりは周公に劣るものではないが、『論語』諸篇を〈経〉と称さないのは、それが政治典籍ではないからである（六芸皆周公之政典、故立為経。夫子之聖、非遜周公、而論語諸篇不称経者、以其非政典也）」、巻1「詩教上」に「六芸は周公の旧典籍を保存したものであり、孔子は著述していない（六芸存周公之旧典、夫子未嘗著述也）」、『校讐通義』巻1「原道」に「後世の文字は必ず六芸に淵源する。六芸は孔氏の著書ではなく、周官の旧典籍である。易は太卜に掌られ、書は外史に所蔵され、礼は宗伯の、楽は司楽の、詩は太師の管掌にあり、春秋は国史に保存された。孔子自ら『述べて作らず』と語ったのも、官司が義務を果たしていない点を明らかにしたのである（後世文字必淵源於六芸。六芸非孔氏之書、乃周官之旧典也。易掌太卜、書蔵外史、礼在宗伯、楽隸司楽、詩領於太師、春秋存乎国史。夫子自謂述而不作、明乎官司失守）」、巻2「原道上」に「一言で孔子を尽くすとは、いかなる言葉によってであるか。一周公を学ぶ、この一言のみ（何以一言尽孔子、則曰学周公而已矣）」、「原道中」に「孔子が周公の道をきわめつくして、その教えを万世の後にまで明示した……しかし、……孔子自身が「説を為し」、議論を立てたことはなかったのである。ただ六経を表彰して世にあまねく知らせ、周公の定めた古い典礼を大切に保存したのである（夫子尽周公之道、而明其教於万世、夫子未嘗自為説也。表章六籍、存周公之旧典）」（川勝訳362頁）とある。

¹³ 『莊子』「天運」篇に「夫れ三皇五帝の礼義法度は、同じきを矜ばずして治まるを矜ぶ。……故に礼義法度は時に応じて変ずる者なり」とあるのを踏まえていよう。

¹⁴ 『論語』「八佾」篇に「子 韶を謂く、美を尽くせり、又た善を尽くせり、と。武を謂く、美を尽くせり、未だ善を尽くさず、と」とある。「韶」は舜の音楽、「武」は周の武王の音楽である。「美を尽くす」という点では同じだが、「善を尽く」しているか否かで賞賛の仕方に抑揚があると言うのである。

¹⁵ 『論語』「為政」篇に「子張問う、十世知る可きや。子曰く、殷は夏の礼に因る、尊益する所知る可きなり。周は殷の礼に因る、損益する所知る可きなり。其れ或いは周を継ぐ者は、百世と雖も亦た知る可きなり」とあるのを踏まえる。それぞれの王朝の礼制度は前の王朝を継承しているから、制度を廃止したり増設したりしたことは比較すれば分かることである。だから、周のあとを継承するものは百代先でも分かる孔子は言っている。ただ、だからと言って、何もかもひたすら「周に従う」（この語については次注を参照）ことを孔子が説いているのではないと馬一浮は主張している。

¹⁶ 『文史通義』巻1「易教中」に、「吾れ周の礼を学ぶ、いま之を用う、吾れ周に従わん」という『中庸』第28章の文章を引用した後に「易を学ぶのは周の礼を学ぶやり方である。……孔子は易を学び春秋に志した。これがいわゆる『周の礼を学ぶ』である（学易者、所以学周礼也。……夫子学易而志春秋、所謂学周礼也）」とある。

説のようであれば、孔子は太卜¹⁷でなかったから、『易』に言葉を繋げることはできず、魯の史官でもなかったから、『春秋』を編修することもできなかったはずである。「十翼」の文章は広大で尽く備わっているが、太卜はただ卜筮を掌っているだけであるから、一体どうしてこれ（つまり「十翼」の高遠な哲理）を知るのにふさわしかろうか。筆削の趣旨は、子游や子夏のような弟子でも（一言も）批評を加えることができなかつた。これもまた断じて魯の史官の関与できることではない¹⁸。「吏を以て師と為す」のは秦の弊法である。章氏は必死にこれを弁護して「三代之遺制」だとしているが、一体どういうつもりであろうか¹⁹。今の人が「思想の自由」と言う方がまだ理にかなっている。秦の法は「古を以て今を非る者は族」（『史記』「秦始皇本紀」というものである。つまり極端に自由を抑圧する思想であり、非道きわまりなく、また愚かであることこの上ない。経済は統制できるが、思想はどうやって統制できようか。かつて三王の治世にして思想を統制するなどということがあったらどうか。『莊子』「天下」篇には「古の道を説く學術には、このようなもの²⁰が存在した。誰それ²¹はその学風を聞き喜んだ」とある。つまり、「思想の自由」の自然な結果である。（同じく「天下」篇において）「道德は本来の全一性を失い、世のなかの人間ほとんどがその一面だけを把握して得意がるようになった」、「世のなかの人間すべてがめいめい好き勝手なことをして自分の教えを立てることになった」、「道術は天下の学者によって四分五裂されるという危機に直面している」という²²のは、「該ねず遍ねからず²³」ということ

¹⁷ 太卜とは官名で卜筮官の長のこと。周官では「大卜」と記し春官に属す。

¹⁸ 『史記』巻47「孔子世家」に「至於為春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭」とある。岩波文庫『史記世家』中冊324頁で「『春秋』を作ったときには、書くべきことは書き、削るべきことは削った。子夏などの〔学識のすぐれた〕弟子たちでも一言も批評を加えることはできなかつた」と訳されている。

¹⁹ 『史記』「秦始皇本紀」で、李斯が「臣請う、史官の秦紀を非るものは皆な之を焼くことを」と奏上した際に、「若し法令を学ぶこと有らんと欲すれば、吏を以て師と為せ」と語った。このことに関して、『文史通義』巻2「原道中」には「かつて秦の始皇帝は、紀元前二一三年、丞相・李斯の意見に従って、二人以上が集まって話しをすること、『詩経』や『書経』など（医薬・古い・農業以外）の書物を所持することを禁止し、「もし法令を学びたいと思うものがあれば、官吏を師として習え」と命令した。……そもそもこの秦の措置において、古の美風にそむいたのは、『詩』『書』などの書物を禁じたという一点である。「法令を学ぶものは吏をもって師とせよ」と命じた点は、むしろ、古の美風に返ったのであり、これはやはり、「道」と「器」と合一し、官と師と、すなわち政治と教化とが、いまだ分かれて二とならない至上の道理に他ならぬ。（秦人禁偶語詩書，而云欲学法令，以吏為師。夫秦之悖於古者，禁詩書耳。至云学法令以吏為師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分岐為二之至理也。）」（川勝訳373—374頁），巻3「史釈」には「『官吏を師とする』のは三代之旧制である。秦人が古に背いたのは、『詩』『書』を禁じたことで、これは法律を師とただけである。……東周以降，君と師，政治と学問とが一体でなくなった。そこで，學術が尽く官吏の分限から出るといふわけにはいなくなつた。秦人は『官吏を師とする』ことで，始めて古の制度に返つたのである。……秦が古にもとっていることは多いが，それでも古に合致しているのは、『官吏を師とする』ことである（以吏為師，三代之旧法也。秦人之悖於古者，禁詩書而僅以法律為師耳。……東周以還，君師政教不合於一，於是人之學術，不尽出於官司之典守。秦人以吏為師，始復古制。……秦之悖於古者多矣，猶有合於古者，以吏為師也）」とある。

²⁰ ここでは「自由な氣風にあふれた思想」を指すのであろうか。原文で「このようなもの」に当たるのは、「質実剛健な勤儉力行主義のすすめ」（福永光司氏による要約。朝日新聞社『莊子 雜篇下』198頁）である。

²¹ 『莊子』の原文でここは「墨翟禽滑釐」となっており、『馬一浮集』も校正を加えている。

²² 以上の「天下」篇の語は、前掲の福永訳によつた。前掲書195—196頁。

²³ これも「天下」篇の語である。「（それぞれにみな長所はもち、時に応じて効用性は發揮するが、しかし）全体を兼ねそなえず、普遍的な妥当性をもたず（、要するに一局部に釘づけされた人間なのである）」（前掲書195—196頁）。

を（莊子が）病弊と考えたからであり、だから莊子は「道術」と「方術」の二名を立てたのである²⁴。〔後世の「方術とは方伎のこと」という理解とは異なる。〕これは、道術を「該・遍」（総合的学問）の呼称とし、方術を一家の学（専門に限定された学問）とみなしたものである。「方術は道術より出づ」（古の道術が分裂したのが方術である）という（莊子の）理解は、「九流は王官より出づ」という（劉歆の）説よりもよほど優れている。劉歆を信ずるよりも、莊子を信ずるべきである²⁵。実齋の論は実に卑しく、視野が狭い。公羊家の「孔子改制の説」²⁶と同じ間違いである。さらに、『漢書』『芸文志』の「王官より出づ」の説は、単に九家を指しているに過ぎず、六芸については記述がない。にもかかわらず実齋は、六芸をも王官の分限に属するものとするが、これは決して劉歆の意図するものではない。あらましここに弁別修正しておいたので、承知しておいてもらいたい。】

六芸に通じなければ儒とみなすわけにはいかない。このことは、言うまでもない。墨家は『礼』によって包摂され、名・法家も『礼』に包摂される。道家は『易』に包摂される。その得失を判別するならば、四点に分類できる。(一)「得ることが多く失うことも多い」、(二)「得ることが多いが失うことは少ない」、(三)「得ることは少ないが失うことは多い」、(四)「得ることは少ないが失うことも少ない」一。例えば、道家は、体裁は大きく、変化を観察することが最も深遠である。だから、『老子』は『易』に得ることが多いのであるが、流れて陰謀に走ることもあるから、その失うところも多い。これが『易』の失は賊【賊は害という意味である】である。莊子は「斉物」篇で、果てしのない言辞を好んで弄しており、天下で一緒に大議論をするものがないと考えている。『楽』から得た意趣は多いけれども、放蕩に陥ることは免れ得ず、これもまた「得ることが多く、失うことも多い」である。これが『楽』の失は奢【奢は広大の意味である】である。墨子は音楽を非難したけれども、「兼愛」「尚同」各篇は実際には『楽』から出ている。「節用」「尊天」「明鬼」諸篇は『礼』から出ているけれども、「短喪」篇は『礼』に悖っている。（このように齟齬がある点で）『墨子』は読みにくい書であるけれども、名家を兼ねている点も『礼』から出ている（点ではある程度の一貫性はある）。墨子の『礼』『楽』に対する関係は、「得ることが少ないが、失うことは多い」である。法家は、まま道家を兼ねた発言があるが、それは『管子』や『漢書』『芸文志』が道家に属しているようなものである。韓非にも「解老」「喻老」篇があり、自ら道家に託している。その『礼』と『易』に対する関係も、「得ることが少なく、失うことは多い」である。その他の恵施や公孫竜子の類は、弁舌を極めてはいるけれども、道に対して無益である。「得ることが少なく、失うことも少ない」と言えよう。「得ることが多く、失うことは少ない」ものは、ただ荀卿のみである。荀はもとより儒家であり、身は六芸に通じていたが、「性悪」「後王に法る」という主張は（彼の）「失」である。「誣」「乱」という「失」は、縦横家が兼ね有している。ただ、その王覇を談じたものはすべて遊説の言葉であり、得ると

²⁴ これもまた「天下」篇の語。冒頭に「天下の方術を治むる者は多し。皆な其の有を以て加うべからずと為す。古の所謂道術は、果して悪くにか在る」とある。前掲福永訳186頁。

²⁵ 『校讐通義』巻1「原道」に「思うに劉歆は古人の『官師合一』の道を深く明らかにした（劉歆蓋深明乎古人官師合一之道）」とある。また、同上には「宗劉」という篇まである。馬一浮のこの発言が章学誠を強く意識していることは確かである。

²⁶ 康有為（1858—1927）の『孔子改制考』を指す。孔子が王朝制度の改革案を古代の聖人に仮託して述べたのが六経であると主張されている。

ころがないので、論判するに足らない。雑家もまた「得ることが少なく、失うことも少ない」である。農家と陰陽家は『礼』と『易』から出ているけれども、末流になればなるほど卑陋であり、論評するに足らない。五家の得失を見れば、その学がすべて六芸に包摂され、(わざわざそれとは別に)「諸子学」の名は立てない方がよいことが分かるだろう。

〔二〕 六芸は四部を包摂する

「六芸は四部を包摂する」と言うのはなぜか。いま(四部分類の)経部では「十三経」や「四書」(という分類)を立て、「小学」をこれに附しているが、これは本来正しくない。六経では『易』『詩』『春秋』のみが完書である。『尚書』は、今文は完全でなく古文は偽託されたものである。『儀礼』は「士礼」を存するのみ²⁷、『周礼』も「冬官」部分を欠いている²⁸。『楽』経はその書物自体が無いし、『礼記』は(経ではなくその解説である)伝であって、大載を捨てて小載のみを取る(つまり、同じく伝であるのに、『大戴礼記』を経扱いせずに『礼記』だけを経扱いする)べきではない。『左氏』『公羊』『穀梁』の三伝もまた(文字通り「伝」なのだから)経と名づけることはできず、『爾雅』は諸経に出てくる事物の名称を解釈するものである。『孝経』だけが「経」を名のっているが、その文章は『礼記』の諸篇と類似している。『論語』は孔子門下の弟子が記録したものであるし、『孟子』はもともと『荀子』と同じく儒家に並べるべきもの、(大戴すなわち戴徳と小戴すなわち戴聖の)二載の採取した曾子、子思子、公孫尼子といった七十子²⁹以後の学者の書物と部門を同じくするものであり、諸子の列に並ぶべきである。ただ、その言辭が最も純粹だったので、『論語』と並べられた。しかし、曾子、子思子、公孫尼子の言辭も純粹なものであるから、どうして『孟子』と並べることができないのであろうか。(このように「十三経」「四書」という分類方法は不十分である。)

【二載の記録した曾子の語がとりわけ多かったので、後人は『曾子』十篇を編修した。『中庸』は子思子から出、『楽記』は公孫尼子から出ていることは、どちらも『礼記』の「正義」に出ている³⁰ので、信用できる。しかし、『礼記』に採集されている七十子以後の学者の書物にも純粹なものは多い。『大学』は曾子の遺した書物であると結論付けることは必ずしもできないけれども、七十子以後の学者の記録したものであることは間違いない。(逆に)二載が併せて採録した秦、漢の博士の説は、すべてが純粹というわけにはいかない。この点は了解しておかねばならない。】

いま経部の書を「宗経論」「釈経論」の二部に整理して、すべてを経に包摂すれば、整然となるだろう。

²⁷ 漢代に魯の高堂生の伝えた「士礼」十七篇が今の『儀礼』とされる。また、士の礼を多く伝えることから、『儀礼』は「士礼」と呼ばれることもある。

²⁸ 『周礼』が発見された時点ですでに「冬官」部分が欠落していたので、「考工記」という別の文献をそれに充てている。

²⁹ 公孫尼子は戦国の儒者。『漢書』『芸文志』に著書二十八篇とあるが、亡失している。「七十子」は孔子の弟子の中でのすぐれた者のことで、「七十二弟子」とも言う。

³⁰ 『礼記注疏』巻1に「正義曰く、……孔子没後、七十二の徒は共に聞く所を撰し、以て此の記を為る。……中庸は是れ子思子の作所、緇衣は公孫尼子の撰する所なり」とある。「楽記」については未詳。

【「宗経」「釈経」³¹の区分は、もともと義学家が仏書の題目を判定するためのものである。しかし、この地（中国）と彼の地（インド）の著述は、概ね相通じている。これもまた「門庭施設」（門口で仮に名づけること）であるが、自然にこの二例となった。無理やり配当したわけではないのだから、諸君は（私が勝手にこしらえた）創見であると疑ってはいけない。孔子は晩年に『易』に「十翼」の文を繋げて、この二例を開いた。「象」「象」「文言」「説卦」各伝は「釈経」、
「繫辞」「序卦」「雜卦」各伝は「宗経」である。熟読玩味すればそれが分かる。】

六経の趣旨は、『論語』に散在し『孝経』に総括される。これが「宗経論」である。『孟子』および二載の採録する曾子、子思子、公孫尼子の諸篇も同じく「宗経論」である。『儀礼』『喪服伝』は子夏の作であるが、これは「釈経論」である。（春秋の）三伝および『爾雅』も同じく「釈経論」である。『礼記』はすべてが伝というわけではないから、「宗」も「釈」もある。『説文』は『爾雅』に附すべきものである。この書は、もともと保氏が公卿太夫の子弟に六書³²を教えた際の名残である。このように（宗旨と解釈とに分類できるものの、すべては経として集約されるわけであるから）、「経学」と「小学」の名を（別々に）立てるべきではない。諸子が六芸に包摂される点については、すでに前文に見える。

次に史について論ずる。司馬遷は『史記』を作り、自ら『春秋』に付託した。班固の『漢書』『芸文志』はこれに困っている。紀伝体³³は司馬遷の創り出したものであるけれども、実際は編年法³⁴も兼用しており、詔令奏議を多く採録しているのは、『尚書』の遺した意向（に従ったもの）である。（『史記』の）諸志が典制に特に詳しいのは『礼』から出ている。例えば、「地理志」が「禹貢」を祖とし、「職官志」が「周官」を祖としているのは、この点から推測できることである。紀事本末体³⁵は左氏の遺した法則である。史学の大作といえば、『通典』『通志』『（文献）通考』に勝るものはない。世に「三通」と称するが、『（資治）通鑑』を加えて「四通」とすべきである。（この「四通」が）年次ごとに記事を記す体裁であるのは『春秋』から出ているが、論議を多く含んでいる点は『尚書』から出ているし、典制を記録しているのは『礼』から出ている。その「失」を指摘するならば、「誣」「煩」「乱」の三点である。このことを理解すれば、諸史がすべて（六経である）『書』『礼』『春秋』に包摂され、（わざわざそれとは別に）史学の名を立てるべきでないということが分かる。

次に集部について論ずる。文章の体裁・流派は複雑であるけれども、すべて『書』、『詩』に包摂される。『漢書』『芸文志』はこのことがやはり分かっていたので、単に「詩賦略」とだけ掲げて、それで（つまり「詩」「賦」という概念だけで、文学の）すべてを包括していた。六朝では、韻のあるものを「文」とし、韻のないものを「筆」とするようになった。後世では再び駢文と散文とに分けられたが、（韻の有無で文章を分類する）どちらも視野の狭い意見である。「『詩』以て志を道い、『書』以て事を道う」³⁶、文章が変転を極めても、この二門を出るものではない。志に浅い深いとがあるから、（その発露である）言葉に粗雑なも

³¹ 「宗論」とは、一般的には宗派の優劣や真偽に関する議論をいう。ここでは六経の宗旨を総括的に述べたものを指す。「釈論」は経論の字句や意味を注釈・解釈したものを言う。

³² 漢字の組み立ておよび字義に関する六つの法則。象形・指事・形声・会意・転注・仮借。

³³ 天子の伝記である「本紀」と、臣下の伝記を記した「列伝」とを主体とする歴史叙述の体裁。

³⁴ 年月の順を追って史実を記述する歴史叙述の体裁。

³⁵ 一事件ごとにその起源から結末に至るまでを書き記した歴史叙述の体裁。

³⁶ 『莊子』『天下』篇の語。前稿に既出。

のと絶妙なものとが出る。事態に利得と損失とがあるから、(それと相関関係にある)言葉に純粹なものと雑駁なものとが出る。言葉を知るには(まずそれを発する)人を知らなければならず、人を知るにはさらにその世を論じるべきであり、だから文章の正変を見れば、治乱の実情は見て取れる。このことは自覚してもらいたい。「文学」という場合、『詩』に包摂されるものが多い。『詩』「大序」にある「治世の音は安くして以て楽しむ。其の政 和すればなり。乱世の音は怨みて以て怒る。其の政 乖そむけばなり。亡国の音は哀しみて以て思う。其の民 困くるしめばなり」という三句は、あらゆる文学を判別し尽くしている。『論語』(「子路」篇)に「『詩経』三百篇を暗誦しても、政務を与えられてそれを上手にこなせないようでは、……たとえ多く暗誦したとしても何の役に立とうか」とある。『詩』は政治に通じていることが分かる。「『書』以て事を道う」というが、『書』の教えこそが政治に他ならない。だから、『詩』の教えは『書』の教えに通じていることが分かる。『詩』の教えは仁を基とし、『書』の教えは知を基とする。古では『詩』を南学で教え、『書』を北学で教えたが、それは仁と知を表象したものに他ならない。(『礼記』「郷飲酒義」篇に「仁に向かう」「蔵に背く」、「聖を左にす」「義を右にす」という³⁷。蔵とは知に他ならぬ。【(『易』繫辞上传に)「知以て往を蔵す」とあるから、知は蔵という意味だと分かる。】『楽』を東学で教えて、聖を表し、『礼』を西学で教えて、義を表した³⁸。だから、知・仁・聖・義は、『詩』『書』『礼』『楽』の四教に他ならない。さきに、「六芸の流失」という観点から諸子を判定したが、『詩』の教えだけは残しておいた(ので、今から論じよう)。「『詩』の失は愚」、これは、ただ屈原と杜甫にのみ当てはまる。いわゆる「古の愚や直」(『論語』「陽貨」篇)である。六つの「失」のうちで、ただ「愚に失する」ことだけが、仁を実践する上での支障にはならない。だから、『詩』の教えの「失」が最も(欠点が)少ないのである。後世は「辞を修めてその誠を立て」ず(『易』乾卦)、浮偽虚飾であって胸の奥のまごころに基づかない。このことを「今の愚や詐」(『論語』「陽貨」篇)と言ったのである。この点から古今の文学を判定すれば、取舍(選択の基準)は分かる。兩漢の文章は(「文」といいながらも、『論語』などで「文」と対比される)「質」に近く、辞賦は沈博極麗であるけれども、風論を主とするものが多い。その『詩』『書』に得るところは最も多く、後世に及ぶものがない。唐以後は、集部の書は汗牛充棟であるが、その存すべきものは一代に数人に過ぎない。その変化展開に至っては、すべて説明することはできないので、今は講義しない。ただ根源を一挙に抉り出して、文学の大要がすべて『詩』『書』に包摂されることを、諸君に知ってもらいたい。そうすれば、あらゆる文学は『詩』『書』の教えの遺産であり、(六経とは別に)「集部」の名は立てないほうがよいことが分かる。

以上、述べてきたことは、言葉は簡略であったが、諸君が、国学に関する明確な観念を獲得し、六芸があらゆる学術を包摂するのだということを理解し、その後に自ら講究してくれることを願ってのことである。道を行くことに譬えるならば、始めに方向性が定まっております。

³⁷ 『礼記』「郷飲酒義」篇に「北方は冬、冬の言為る、中なり。中は蔵なり。是を以て天子の立つや、聖を左にして仁に郷い、義を右にして蔵に背くなり」とある。

³⁸ この部分の出典未詳。『大戴礼記』「保傳」篇には「学礼に曰く、帝 東学に入り、親を上とし仁を貴ぶ、……帝 南学に入り、齒を上とし信を貴ぶ、……帝 西学に入り、賢を上とし徳を貴ぶ、……帝 北学に入り、貴を上とし爵を尊ぶ……」とある。

これから行く方向が分かっている、これに従ってゆくからこそ帰着点があるようなものである。そうでなければ、広いけれども要点が少なく、苦勞するけれども成果が少なく、ふらふらと捜し求めるけれども、まったく大海を渡るようなもので、茫洋として行方も分からない。一生読書をして博聞強記であるけれども、要領を得ずまったく享受するところがなく、単なる書庫になっていて、「知類通達」³⁹することができてない。こんな有様でなんの役に立つのか。次に、六芸を究明することは空理空論ではなく、実践してみなければならぬ、ということを知らねばならない。今の人の日常生活は、ひたすら習気の中に埋没し、自己の本性的の中にあらゆる義理が具足しているということを知らない。だから、六芸の教えは、聖人がこしらえたものではなく、実に、本性の中にもともと備わっている道理なのである。『礼記』（「楽記」篇）に「天は高く地は低いもの。万事万物は多様であり、それゆえ礼制が行なわれる。流行して息まず、合同して化して、楽が興る」「礼とは天地の秩序」「楽とは天地の調和」とある。だから、「礼楽は一瞬たりとも身から離れることはできない」（『礼記』『祭義』『楽記』篇）「仁者はこれを見て仁だと言ひ、知者はこれを見て知だと言ひ、人民は日々用いていながらそれに気づいていない」（『易』繫辭上傳）というのである。自己の本性はもともと仁・智を備えている。それは眼に見えないから、日々それを用いていながら気づかない。習性に溺れ、流されて仁や知から程遠くなる。（だが、それは本来のあり方ではないのであって、）『礼』『楽』はもともと整然としており、一瞬たりとも（わが身から）離れることはできない。それに従おうとしないから、結局、秩序がない不和な状態に陥るのである。今の人も「人類は合理的な生活を求める」ということを知っており、また「正常な生活」と言ったりする。六芸の教えこそが人類の合理的で正常な生活に他ならないことを知らなければならぬ。このことは、考古趣味に偏重し、いたずらに言説を弄して実際の生活とかけ離れた事柄なのではない。いま挙げた事柄は、まったく初歩のことで、簡略に簡略を重ねた。しかし、「海を祭るには先ず河から」で、言語の順序としてこうせざるを得なかった。

「六芸は一心を包摂することを論じる」

「網を挙げるものは必ずその網を引き、衣を振るものは必ずその領^{えり}をとる」という言葉がある⁴⁰。まずその綱領を了解した後で、その条目に及ぶことができる。先に「六芸の教えは一切の学術を包摂することができる」と論じたが、このことが全ての綱領であり、まことに「天地の化育を困い込んで中庸を過ぎず、万物をきめ細かく成就させて取りこぼしがたい」（『易』繫辭上傳）のである。学問をする者は知ってほしい。一六芸はもともと我々の本性の持ち前として具わっているものであり、聖人があれこれしてできたものではない。我々の本性はもともと分量が広大であり、徳性は本来的に十分具わっている。だから、六芸の道はまさにこの徳性が自然に流れ出たものに他ならず、性以外に道はないのである—ということ。従来の「性徳」（道徳本性）に関する議論で言えば、一言で全てを兼ねるものとして「仁」（という概念）がある。これを二文字に開くならば「仁知」「仁義」となり⁴¹、三文字に開く

³⁹ 『礼記』『学記』篇に「一年 経を離れ志を弁ずるを視、……九年 類を知りて通達し、強立して反かず、之を大成と謂う」とある。

⁴⁰ 出典未詳。

と「知仁勇」⁴²、四文字に開くと「仁義礼知」⁴³、五文字に開くにはそれに「信」を加えて五常とし⁴⁴、六文字に開くと「知仁聖義中和」と並べて六徳⁴⁵とする。その真実無妄なさまから言えば「至誠」と言い、その究極の道理という点から言えば「至善」と言う⁴⁶。だから、「仁」という一つの徳であらゆる行為を兼ねることができ、あらゆる行為は一つの徳を離れない。「知」とは「仁」の中の「分別」のあるもの、「勇」とは「仁」の中の「果斷」（思い切りの良さ）のあるもの、「礼」とは「仁」の中の「節文」（適切な秩序）のあるものである。「信」とは「實在」（本当にそれがそれとして在る）のことに他ならず、「聖」とは「通達」（あらゆる物事に通曉している）のことに他ならない。「中」とは偏りのない本体、「和」とは順応する作用のことである。どれも我々の心がもともと具えているものである。

（張横渠の言うように）「心は性と情を包摂する」（『近思録』巻1）ものであり、性は「理の存」（人に内在している道理）、情は「気の発」（発露している気）である。「存」とは普遍的に在ることを言い、「発」とは流れ行きとして現れることを言う。理は気の中に行われ（つまり、気と共に流れ行き）、気があれば理がある。気の分け前に偏りが無いわけにはいかないので、剛と柔、善と悪の違いが生じる。

【『通書』（師第七）に「剛なる善を義と為し、直と為し、断と為し、厳毅と為し、幹固と為す。悪を猛と為し、隘と為し、強梁と為す。柔なる善を慈と為し、順と為し、巽と為す。悪を懦弱と為し、無断と為し、邪佞と為す」とある。】

先儒はこれを「氣質の性」と呼んだ。聖人の教えは、人に自らその悪を変えさせ、自ら「中」に至らせる、つまりこれが、氣質を変化し本然の善に復らせることである。この本然の善は、「天命の性」と呼ばれ、純粹に天理そのものである。

【「氣質の性」という名称は張横渠が始めて用いた。漢儒が性について言及する場合、みな荀子を祖述しており、単に氣質の性を見ているに過ぎない。しかし、氣質の性のもっぱら悪だということでもない。悪とは「過不足」をさす名称に他ならない。だから、天命の性は純粹至善で、氣質の性には善も悪もある。これが定論である。孟子が「性善」を唱える場合、氣質も含めて「悪がない」としている。例えば、「豊年には良い子供が多く、凶年には荒れた子供が多くなる。天が『才』を賦与する仕方にこのような違いがあるのではない。本来の道徳的な心が陥溺させられているから、こうなるのである」（『告子上』篇）と言っている。「そういった不善をしでかすのは、『才』の罪ではない」とも言っている（同上）が、「才」とは「氣質」を指したものに他ならぬ。孟子の意図は、不善は完全に「習」に由来するものであり、氣質にはもともと不善はない、ということである。漢人が性を説く場合、しばしば「才」と「性」とを連結させていうけれども、混乱を免れないので、張子に従うべきである。もっとも、「天命の性」と「氣質の性」とは決して二層に分かれたものではない。程子は「『性』だけ論じて『気』を論じないのであれば、議論として不備がある。『気』だけ論じて『性』を論じないのであれば、議論として不明瞭である。

⁴¹ 仁と知を対比的に述べる発想はすでに『論語』に見えるが、「仁知」と熟した形での使用例は『荀子』「君道」篇に見える。「仁義」は『孟子』に頻出する。

⁴² 『中庸』第20章。

⁴³ 『孟子』「告子上」および「尽心上」篇。

⁴⁴ 『漢書』巻56「董仲舒伝」

⁴⁵ 『周礼』「地官・大司徒」篇。前稿に既出。

⁴⁶ 「至善」は『大学』に、「至誠」は『書経』『中庸』『孟子』に見える語。

これ（『性』と『氣』）を二つのものとして扱うのは間違いである」と語った⁴⁷。「氣質の性」に善も不善もあるのは、水に清濁があるようなものである。清水も濁水ももともと同じ水である。氣質を変化させることは、砂利を取り去って、濁ったものを清くすることである。清くなってしまえば、単にもともと水に過ぎないのであって、他に清い水を持ってきて濁ったものと取り替えたわけではないのである。】

この天理は自然にさまざまな徳へと流出する。だから、「天徳」とも言うのである。これを事実に現せば⁴⁸、王道である。六芸は、この「天徳」「王道」が顕現したものである。だから、一切の道術は六芸に包摂され、六芸は一心に包摂される。これこそが一心の全体大用⁴⁹に他ならない。「『易』は隠れたものを本として顕れたものへと向かう」、つまり「体」から「用」を立ち上げるのである。「『春秋』は見れたものから推し測って隠れたものに至る」⁵⁰、つまり「用」を包摂して「体」に帰着するのである。だから、『易』は「完全なる本体」であり、『春秋』は「大いなる作用」である。程伊川は『明道行状』を著し、「神を窮め化を知るは、礼楽に通ずるに由る。性を尽くし命に至るは、必ず孝悌に本づく」と言った⁵¹。だから以下の点を理解せねばならない。—『易』は「神化」を言う⁵²。これこそが、礼楽がそれによって生ずるものである。『春秋』は人事を明らかにする。これこそが性道の流れ行きである。『詩』『書』はどちらも文章であり、

【孔子は堯を「煥として其れ文章有り」と賞賛し（『論語』『泰伯』篇）、子貢は「夫子の文章」という表現をした（『公冶長』篇）。ここでいう「文章」とは実は聖人の大業であり、作文や文字解釈と取り違えてはならない。】

文章は性道を離れない。だから、『易』は『礼』『楽』を包摂し、

【張横渠の『正蒙』に「一なるが故に神なり、二なるが故に化す」とある⁵³。礼は区別を主たる原理とするので、「二なる化」である。楽は和同を主たる原理とするので、「一なる神」である。礼は減少を主たる原理とし、楽は増加を主たる原理とする。礼は減少して進み、進むことを「文」とする。楽は増加してたち返り、たち返ることを「文」とする。すべて陰陽と徳を同じくする道理である。】

『春秋』は『詩』『書』を該摂する一ということ⁵⁴。

【孟子は「王者の迹 熄みて 『詩』 亡び、『詩』 亡びて然る後に『春秋』 作る」と言った（『離婁下』篇）。だから、『春秋』は『詩』を受け継ぐ。『詩』は好悪の公平、『春秋』は褒貶の正確さ（をその本領とするもの）である。『尚書』は二帝三王がその政治を極めたことをたたえ、『春

⁴⁷ 『程氏遺書』巻6、『近思録』巻2。

⁴⁸ 原文は「見諸行事」。『史記』『太子公自序』に「不如見之于行事之深切著明也」とある。

⁴⁹ 朱熹の有名な「大学章句補伝」の語。「完全なる本体にして大いなる作用」の意味。

⁵⁰ 『漢書』巻57「司馬相如列伝」に「贊に曰く、司馬遷稱、春秋推見至隱、易本隱以之顯」とある。

⁵¹ 『程氏文集』巻11、『近思録』巻14。原文では「尽性至命」云々のほうが前に置かれている。「窮神知化」「尽性至命」という高度な境地もすべて日常的・現実的な「礼楽」「孝悌」に起因するとするこの認識を、明道は「老釈に出入すること幾んど十年」の末に「六経」に立ち戻って獲得したとされる。

⁵² 『易』繫辭下伝に「黄帝堯舜氏作り……神にして之を化し」、あるいは「神を窮め化を知るは徳の盛んなり」とある。

⁵³ 『正蒙』『参両』篇に「一物にして両体なるは気なり。一なるが故に神なり。二なるが故に化す。此れ天の参たる所以なり」とある。

⁵⁴ この箇所を図式化するならば、<『易』=全体→『礼』『楽』>/<『春秋』=大用←『詩』『書』>となる。

秋』は五伯がその乱行を極めたことをそした。乱世を治めて正しい世に戻し⁵⁵、成し遂げた事柄によって王の心に評価を加えた⁵⁶。すべて『書』を受け継ぐ所以である。】

一つの徳という点で言えば、すべて仁に帰結する。(先に述べた「仁知」あるいは「仁義」という)二つの徳という点から言えば、『詩』『楽』は陽に属し、「仁」である。『書』『礼』は陰に属し「知」あるいは「義」である。三つの徳という点から言えば、『易』は聖人の大いなる「仁」、『詩』『書』『礼』『楽』はすべて聖人の大いなる「智」であり、『春秋』は聖人の大いなる「勇」である。四つの徳という点で言えば、『詩』『書』『礼』『楽』は「仁義礼智」そのものである。【ここでは『書』を「義」に配当し、『楽』を「智」に配当した。】(この四徳に「信」を加えた)五徳という点から言えば、『易』は天道を明らかにし、『春秋』は人事を明らかにする。どちらも「信」であり、実理である。六徳で言えば、『詩』は「仁」を主とし、『書』は「知」を主とし、『楽』は「聖」を主とし、『礼』は「義」を主とし、『易』は大本を明らかにするもの、つまり「中」であり、『春秋』は達道を明らかにするもの、つまり「和」である⁵⁷。『中庸』に「ただ天下の至聖のみ、能く聡明叡智にして以て臨む有るに足り【これは徳の総相である】、寛裕溫柔にして以て容るる有るに足り【仁徳の様相である】、発強剛毅にして以て執る有るに足り【義徳の様相である】、斉莊中正にして以て敬する有るに足り【礼徳の様相である】、文理密察にして以て別つ有るに足り【智徳の様相である】、溥博淵泉にして時に之を出だす【「溥博」とは大なるさまを言い、「淵泉」とは深きさまを言う】」と言うが、これは、聖人の「果上の徳相」である。「経解」篇に「溫柔敦厚」「疏通知遠」「広博易良」「恭儉莊敬」「潔静精微」「属辞比事」という⁵⁸のは、学者の「因地の徳相」⁵⁹である。(「経解」篇で『易』の教えとされる)「潔静精微」の因徳は、『中庸』の)「聡明叡智」の果徳とともに「総相」(全体的な様相)に属し、その他は「別相」(個別的な様相)である。「聖」といい「仁」という概念も、因と果とが相向き合うもので、ともに「総相」である。「総(相)」は「別(相)」を離れず、「別(相)」は「総(相)」を離れない。六つの様相は一つの徳に包摂される。だから六芸は一心に包摂される。聖人は何をもって「聖」たり得るのか。六芸に対して聖であるだけである。学者は何を学ぶのか。六芸を学ぶだけである。偉大なるかな、六芸の道よ。偉大なるかな、一心の徳よ。学ぶ者が、このところに心を尽くさないでおられようか。

⁵⁵ 原文は「撥乱世反之正」。『春秋公羊伝』哀公14年に「君子は曷為れぞ春秋を為めん。乱世を撥め、諸を正に反すは、諸に春秋より近きもの莫し」とある。

⁵⁶ 原文は「因行事加王心」。この部分の訳には全く自信が無い。

⁵⁷ 言うまでもなく、『中庸』第1章を踏まえる。

⁵⁸ 『礼記』「経解」篇に「溫柔敦厚なるは詩の教えなり。疏通知遠なるは書の教えなり。広博易良なるは楽の教えなり。潔静精微なるは易の教えなり。恭儉莊敬なるは礼の教えなり。属辞比事は春秋の教えなり」とある。前稿に既出。

⁵⁹ 菩薩が仏になるための因としての行を修めている間の地位を因位あるいは因地といい、その地位における徳を因徳という。因位の修行を達成して得た仏の位を果位あるいは果地といい、その地位における徳を果徳という。

「西洋伝来の学術もまた六芸に包摂されることを論ずる」

六芸は単に中国のあらゆる学術を包摂するのみならず、現在の西洋伝来のあらゆる学術もまた包摂することができる。その概要を言うならば、例えば自然科学は『易』に包摂することができ、社会科学【あるいは人文科学】は『春秋』に包摂することができる。『易』は天道を明らかにするものだから、自然界のあらゆる現象に関する研究はすべてこれに属す。『春秋』は人事を明らかにするものだから、人類社会のあらゆる組織形態を研究するものはすべてこれに属す。董生が「『易』に明らかならざれば、『春秋』を明らかにする能わず」と言った⁶⁰が、今の社会科学を治める者は自然科学をも明らかにせねばならない。道理は一つだからである。物が生じて、その後象がある。象が生じて、その後滋がある。滋が生じて、その後数がある⁶¹。今の人は数学と物理を基本科学とみなしているが、これらはすべて『易』の支流末裔である。その言はすべて「象数」を源とし、その用は「制器」（道具の作製）にある。『易』の「（繫辞上）伝」に「以て器を制する者は其の象を尚ぶ」という。およそ「象数」をいうものは、『易』を度外視することはできない。人類の歴史過程はみな野蛮から文明へと進み、乱世から治世へと赴く。その間の盛衰興廃、離合存亡の形跡は錯綜を極めている。その成り行きの妥当性、正となるか変となるかの道理を知ろうとするならば、かならず比較類推をしてこれを求めねばならない。これは『春秋』の「比事」に他ならない。根拠を説明するのは『春秋』の「属辞」に他ならない⁶²。「属辞」して名を正し、「比事」して分を定める（つまり、種々の証明を行なってそれが一体何なのかを正確に定義し、さまざまなものと比較対照することでその特性を把握する）。社会科学の意義もまた、「名分」を帰結とする。およそ「名分」をいうものは、『春秋』から離れることはできない⁶³。文学や芸術は、『詩』『楽』に包摂され、政治・法律・経済は、『書』『礼』に包摂される。この点は最も明らかである。宗教は（それぞれの宗派によって、その）信仰（のあり方）が同じではないけれども、これもまた『礼』に包摂される。（宗教は）いわゆる「礼の規定にはない礼」⁶⁴である。哲学思想は流派の違いがあるけれども、浅深小大さまざまな中にもそれぞれ見所がある。おおむね、本体論は『易』に近く、認識論は『楽』に近く、経験論は『礼』に近く、唯心論は『楽』の遺産、唯物論は『礼』の「失」である。宇宙観を語る言葉の中にはすべて『易』の意図がある。人生観を語る言葉の中にはすべて『春秋』の意図がある。ただ、それらはすべてそれぞれ「封執」（縄張り意識）があって（『易』「繫辞上」伝にいう）「会通を観る」ことができないのである。荘子のいわゆる「世のなかの人間ほとんどがその一面だけを

⁶⁰ 出典未詳。春秋繁露研究会のホームページ (http://www.rockfield.net/hanro/index_jp.htm) や中央研究院漢籍電子文献のページ (<http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3>) 等を利用して検索したが、見出しえなかった。御示教を乞いたい。

⁶¹ 「滋」は原文のままである。「辞」のことであろうか。もしそうだとするならば、「物→象→滋（辞）→数」は、「存在→象徴→言語→数」というこの世界の構造を表している。

⁶² 注58を参照。「比事」は関連ある事件を順序立てて並べること、「属辞」は類似の言辞を併せ並べて説明すること。ここでは、類比と証明とでもいうべき意味で使われている。

⁶³ 『荘子』「天下」篇に「春秋は以て名分を導く」とある。

⁶⁴ 原文は「亡於礼者之礼」で、『礼記』「檀弓上」篇の語。

把握して得意がるようになり「めいめい好き勝手なことをして自分の教えを立てることになった」(「天下」篇。前出)というもので、その習性がそうさせているのである。もし(先に述べた哲学思想の諸学派が)聖人の道を進むことができたならば、もちろんすべて六芸の素材である。道は一つしかない。(真理を)得たり失ったりすることがあるから(諸学派の)同異が生じる。(六芸の道と)同じものは(真理を)得ており、異なるものは失っている。『易』(繫辭下伝)に「天下は、帰着点は同じだが道程を異にし、真理は一つなのにあれこれ苦慮している。天下において何を思い煩う必要がある」とある。離れていながらも同類を見分け⁶⁵、異なっていながらも通じ合うものを知る(のが真実のあり方なのだから、同じく真理を究めた学問同士に)一体何の隔たりや妨げがあろうか。細かく言えば⁶⁶、すべての人類の心霊が表現するものは、六芸を離れることができない。あらゆる人類の生活の様々な展開変化は、六芸を離れることができない。だから、「道の外に事無し。事の外に道無し」(『陸九淵集』巻1「与趙監(2)」,同書巻34「語録上」)というのである。その心智が明晰だったり暗愚だったりするために、現実の場で得失が生じるのである。『孟子』(「尽心上」篇)に「自ら行なっていながらその道理が明らかでなく、習性となっていながらその道理に詳しくなく、一生涯それによっていながらその道理を知らない者は多い」とある。そのような人は、得たり失ったりするその当の道理が六芸の中にあるにも関わらず、六芸こそが道理であるということを自覚していない。『易』に「人民は毎日それを用いていながら気づいていない」というのは、このことである。蘇軾が詩の中で「廬山の真面目を識らず、只だ身の此の山中に在るに縁る」⁶⁷と言ったのは、まったくその通りである。

学ぶ者は以下の点を理解せねばならない。一六芸の教えはもちろん中国の至高かつ特殊な文化である。全人類に推し及ぼし、四方の海に至ってもすべて規準たり得る、だからこそ至高である。現在の人類の中にはまだ理解できないものが多数おり、「人民は毎日それを用いていながら気づいていない」、だからこそ特殊なのである—ということ。だから、今日において六芸の道を広めようとすることは、狭義の国粹文化の保存では決してないし、自己の民族精神を単独で発揮するに止まることでもない。それは、このような文化(つまり六芸の道)を普遍的に全人類に推し及ぼし、全人類が習気によって(真のあり方を)失っている現状を革新して、その本来固有の善性に復帰し、その真実の徳性を完全に発揮することなのである。このようであってこそ「自己を完成する」「世界を完成する」⁶⁸である。自己の本性を存分に発揮し人の本性も存分に発揮する、このようであってこそ聖人の「盛んなる徳・大いなる業」(『易』繫辭上傳)である。もしもこの点で信じ切れていないならば、六芸の道にまだ入っておらず、この至高で特殊な文化をまだ正しく認識できていないのである。諸君よ、ずいぶん多く見積もったものだ、などと疑わないでもらいたい。聖人の道は実にこのようなものである。世界は尽きることなく、衆生もまた尽きることはないが、聖人の願力もまた尽

⁶⁵ 原文は「睽而知其類」。『易』睽卦に「万物睽いて其の事 類す」を踏まえる。

⁶⁶ 原文は「尅実言之」。仏教で、諸宗派を比較してそれぞれの勝れた点のみを要略して述べることを「據勝為論」と言い、要点だけではなく細かく事実について全般的に述べることを「尅実通論」と言う。

⁶⁷ 『蘇東坡全集』巻14「題西林寺壁」。廬山の真の姿が分からないのは、廬山の中にいるからだ、という禪問答めいたこの句で、道理と人間の関係を説明しようとしている。

⁶⁸ 『中庸』第25章「誠は自ら己を成すのみに非ざるなり。物を成す所以なり。己を成すは仁なり。物を成すは知なり。性の徳なり。外内を合するの道なり」とある。

きることはないのである。人類の未来の生命は実に長く、歴史の経過時間はまだ短い。天地の道はただ「至誠にして息むこと無し」（『中庸』第26章）であり、聖人の道はただ「純にして亦た已まず」（同上）である。往くものは通り過ぎ、来るものが後に続く、もとより一瞬の停止もない。この理は決して中断することはなく、人心もまた絶対に同じである⁶⁹。もし西方に聖人が出現することがあったとしても、（その聖人が）実践するのはやはりこの六芸の道である。（仮に違うように見えたとしても）単に言語や表現の仕方が異なるだけである。

諸君は、六芸の道は前進的なものであって後退するものではないことを理解せねばならない。くれぐれも車を後退させることと間違えないで欲しい。これ（つまり六芸の道）は「日に新た」（『大学』）なものであり、決して陳腐なものではない。くれぐれも誤って、保守を重んじるものだとみなさないで欲しい。これは普遍的、平民的なものであり、貴族的なものではない。くれぐれも誤って、封建思想だとみなさないで欲しい。解放を説こうとするのであれば、これこそが真正の解放である。自由を説こうとするのであれば、これこそが真正の自由である。平等を説こうとするのであれば、これこそが真正の平等である。西方の哲人が説く真善美はすべて六芸の中に包含されている。『詩』『書』は至善であり、『礼』『楽』は至美であり、『易』『春秋』は至真である。『詩』の教えは仁を主とし、『書』の教えは智を主とする。仁と智を合わせ有して、どうして至善でないことがあろうか。『礼』は大いなる秩序であり、『楽』は大いなる調和である。秩序と調和を合わせ有して、どうして至美でないことがあろうか。『易』は「神を窮め化を知り」（前出）、天道の恒常性を明らかにする。『春秋』は「名分を正し」「乱を治めて」（前出）、人道の正常なあり方を示す。正常さと恒常性とを合わせ有して、どうして至真でないことがあろうか。諸君がもし六芸の道に「深く造り自ら得る」（『孟子』『離婁下』篇）ことがあれば、まったくそれは、「至る所で根源に出逢う」（同上）こと、「万物がみなわが身に備わる」（同「尽心上」篇）ことである。いわゆる「虚空を尽くし法界を遍くし、未来の際を尽くす」⁷⁰ことについてはなおさらであり、（仏学で説かれる道理においても）一事一理として六芸の外に出られるものはない。私はあえて断言するが、天地が一日として壊れず、人心が一日として滅びないのであれば、六芸の道は燦然と常に存在している。世界人類のあらゆる文化は、最後に必ず六芸に帰着する。この文化を領導する資格を有するのは中国である。今の人は、自己の無上の家宝を捨て去り、他人の出したごみやガラクタを拾って来て宝としている。自らを卑下し、西洋人を奉って神聖視している。愚かで哀れなことこの上ない。諸君よ、努めよ。卑屈固陋な状態に安住し、経済で落伍していることを恥と考えて、国際的な地位を上げることができてやっと誇りが持てる、というようなことではいけない。しっかりと理解して欲しいのだが、今日、一等国と呼ばれている国も文化面では疑問が残り、六芸の教えへと進んで始めて有道の邦になることができるのである。わが国人の奮起を望むのみならず、全人類が奮起して、ともにこの道を突き進むことを望んでいる。勉めよ、勉めよ。

⁶⁹ 原文は「人心決定是同然」で、「理が決して中断しない」と同じだとも取れるが、『孟子』『告子上』篇の「心の同じく然りとする所」という表現を踏まえていると考えるならば、人心はいついかなる場合でも「同然」である、とも解釈できる。恐らく後者であろう。

⁷⁰ そのものずばりの出典は見つからなかったが、『華嚴経』巻27や巻34などに散見する表現である。

「六芸を掲げて統類を明らかにすることが『条理を始める』ことである」

荀子は「聖人の知，士君子の知，小人の知，役夫の知がある。多く語ってもその言葉に文と類があり，一日中議論する時でも，語り口は様々に変化しながらも，統類は一貫している—これが聖人の知である。少しだけ語る時は徑省であり，秩序だったさまは墨なわを佚いたかのよう【「佚」は引くという意味である】—これが士君子の知である」と言った（「性悪」篇）。いま「六芸はあらゆる学術を包摂する」と言ったが，表現がおおまか過ぎて，（荀子の言う）「徑省」なやり方ではない。この点は友人から忠告や批判をかなり受け，「先儒はこのようではなかった。この言い方だと，実に謹厳さを欠き，（君があればだけ批判した）『流失』を招くだろう。再検討すべきだ」と言われた。この友人に対して，私は切実な友情を深く感じた。だから皆に向かって，古の道はまだ存在しているが，それは今日において多く得ることができないものである，ということをあえて言わなければならない。しかし，義理は窮まることがない。先儒の教えは詳細であるけれども，しばしば（弓は）引いても（矢を）発しないように（巧みに誘導して）学ぶ者が「優柔自得」するように仕向ける⁷¹。学ぶ者があることの意義を尋ね行く場合，（細かいところに気を奪われて）その主要なところを粗略にしがちである。工夫を長く続けて，わが身において本当に体験工夫するのであれば，その条貫を得ることはできない。もし単に先儒の旧説を持ち出して来てひとしきり解釈するだけであれば，おそらく学ぶ者の理解力は集中することができず，意識も散漫になって識別することがなく，（道理への）入り口を見つけることは難しいだろう。だから，「統類」を抽出す必要がある。荀子の「語り口は様々に変化しながらも，統類は一貫している」という言葉のようなものである。『易』伝の佚文に「其一を得れば，万事畢る」とある（出典未詳）。「一」とは何か。「理」に他ならない。事物は多様で変転極まりないけれども，その理は一つである。これ（つまり一なる理）を明らかにすれば，目の前に並んでいる事物も，「最もごたごたした事柄であっても嫌にならず，あわただしい動きでも混乱することはない」（『易』繫辭上傳），心に惑うところはない。孔子は自ら「下学にして上達す」（『論語』「憲問」篇）と語ったが，「下学」とは事実を学ぶこと，「上達」とは道理に到達することである。（この「下学上達」という語に関して）朱子は「理は事の中にある。事は理の外にはない」と語った⁷²。一物にはみな一理が具わっており，その物の中にこの道理を見て取るのが，「上達」である。（下学と上達の）二つは，実は一つである。だから，「下学」と「上達」とを別々の門閉じだとすることはできない。事物は古と今では変化しているが，理は未来永劫，変化することはない。事物の中に道理を見ることは，変化の中に不変を見ることに他ならない。もしも道理を捨てて事物だけを語れば，偏った見方に凝り固まることになるし，事物を離れて道理を語れば，暗闇の中を探し求めることになる。一理は万事を貫徹し，変化はもともと不変である⁷³，ということが分かって，始めて聖人の「一貫」の学たり得る。

⁷¹ 「引いて発せず」とは巧みに衆生を導くさまを言う。「優柔自得」は前稿に既出。道理をじっくりと自らのものにしていくことを言う。

⁷² 『朱子語類』巻44。

⁷³ これは、『易』の意味を「易簡・変易・不易」ととらえる考え方に基づく。

【仏教の華嚴宗に「四法界」の説がある。「一、事法界。二、理法界。三、理無礙法界。四、事事無礙法界」⁷⁴というものである。孔子門下の六芸の学は、実はこの「四法界」を具えている。（四法界と六芸の学とは）異なるものだと考えたい人もいようが、それはできない。先儒はただ説かないだけである。】

学ぶ者は、時に取り付く島がないような目にあつたとしても⁷⁵、まず大いなる本体を識得しないわけにはいかない。「本」を捨てて「末」だけ求めてもだめだし、「末」を遺して「本」だけ言ってもだめだ。いま六芸の道を提示したが、これはこの統類^{すじ}を抜き出してきたことに他ならない⁷⁶。「統」とは、一理が（万事を）^か該^とね^と撮る点について言い、「類」とは、事物の種類という点について言う。

【「統」は『説文解字』に「紀なり」とあり、「紀」は「別絲也」とある。俗にいう「糸の端」のことである。道理という糸は、必ずその端を引いて「紀^{いとぢ}」とする。多くの糸の端を総合することを「統」という。だから、その意味を引き伸ばして「本始」に対する呼称とし、また「該撮」という意味とする。「類」には二つの意味がある。一つは「相似する」という意味で、「万事 睽^{そむ}いて、其の事 類す」（『易』睽卦）がそれである。一つは「分別する」という意味で、「君子は以て族を類し物を弁ず」（『易』同人卦）がそれである。『説文』に「種類相似る、唯だ犬を甚しと為す」、故に「犬に従う」、とある。】

天下の事物の種類は多いけれども、すべてこの一理が該^かね^と撮るものである。そうであつてこそ、互いに通じて互いに妨げることがないようになる。「人間こそが道を弘めることができるのであつて、道が人を弘めるのではない」（『論語』「衛霊公」篇）と言う。この点にこそ「弘」の意味がある。聖人は逝き（すでにこの世にはいないが）、その道は六芸にこめられており、全く消滅することがない。六芸は聖人の道であり、まさに聖人の知である。その知るところを行なう、これが道である。いま学んで聖人の道に至りたいのであれば、先ず聖人の知を明らかにしなければならない。知とは智である。孟子は「条理を始めるのは智のことである。条理を終えるのは聖のことである」と言った（「万章下」篇）。「統類」は一つであり、これがすなわち「条理を始める」ことである、聖人の道は本末一貫している、これがつまり「条理を終える」である。『易』（乾卦）に「至るを知って之に至る、ともに幾を言うべきなり。終わりを知って之を終り、ともに義を存するなり」とある。多くのことを詳細に説いたとしても、それは最後に結論がないということではない⁷⁷。言葉は必ず宗旨に帰着する。聖人の言を目指して、離れ違ふことがない。「条理を始める」のは「博文」のこと、「条理を終える」は「約理」のことである。

【（『論語』「雍也」篇では「博く文を学び、之を約するに礼を以てす」となっているが）礼は理に他ならない。経籍中でこの二字は通用しており、区別されない。】

孟子は「博く学んで詳しく説明するのは、逆に要点を説こうとするからである」（「離婁下」

⁷⁴ 「事法界」は差別的な現象界のこと、「理法界」は平等な本体界のこと、「理無礙法界」は現象界と本体界とは一体不二の関係にあること、「事事無礙法界」は現象界そのものが絶対不可思議であることをいう。唐の澄観『大方広華嚴經疏』等に見える。

⁷⁵ 原文は「雖一時輾泊不上」。輾泊は舟が岸辺に停泊することで、接近する意味。あるいは集まること。

⁷⁶ 原文は「即是拈出這個統類來」。

⁷⁷ この部分の訳には自信が無い。原文は「今雖周遮浩汗、不是下稍没収煞」。

篇)と言った。これは学者に順序を越えさせようとしたのではない。学ぶ者に、しっかりと考えることを求めたのである。(『論語』「為政」篇に)「学んで思わざれば則ち罔し、思いて学ばざれば則ち殆し」というが、朱子は(『論語集註』で)「罔し」を「昏にして得る無し」、「殆し」を「危なくして安からず」と解釈した。

【『論語或問』ではさらに「罔しとは、その心が昏昧で、安んずるべきところに安んじてはいるけれども、自ら得た見識がないこと。殆しとは、その心が切迫していて、得るべきところを得てはいるけれども、よるべき安寧がないことである」と言っている】

もしも思索しなければ、あらゆる知識はすべて見聞に従って外から鍍金したものであり、結局は道理と呼応することはできない。呼応する時があったとしても、それは偶然であり、理と一つになることはできない。だから、いま言葉を費やすことを避けず、丁寧に反復したけれども、それは、学ぶ者に、思索を用いることや思索を用いればすぐに理に入り得ることを、今すぐ知ってもらおうと思ったからに他ならない。しかし、道理を説くことばかりが多く、事実を説くことが少なかった。事実の位相は繁多であるから、学ぶ者が自ら一つ一つ体験していくことが必要である。道理は簡易であるから、人の啓発があって始めて入り口が得られるし、類例に触れて別の展開をすることもできる。『易』(繫辭上傳)に「引いて申べ、類に触れて之を長ずれば、天下の能事は畢る」という。

『周礼』「司徒之官」に「大司楽」篇があり、「成均の法を掌り、建国の学政を治め、国の子弟を合す」という。

【『楽経』という書物は存在しないが、先儒に「大司楽」篇をそれに当てるものがある。】

(その箇所)鄭玄の注では、董仲舒の「成均とは五帝の学なり」という語を引いている。『礼記』「文王世子」篇にも「成均」とある⁷⁸。古の大学は、どうして「成均」と名づけられたのか。いまその意味について略説しよう。「成」とは成就のこと、「均」とは周遍ということである。

【『説文』に「均は平遍なり」「遍は周布なり」とある。】

これはもと『楽』の教えを名としていた。「楽」の一終を一成とし、また一変と言った。【「楽」が成れば更に演奏する、だから「変」というのである。】「均」はいまの韻字である。「八音 克く諧ぎ、相い奪ふ倫無し」(という『書経』舜典の言葉は)、和の至りである。大学の意味がこのようであることから、当時の徳化の盛んなさまが想像できる。孟子は「孔子を之れ集大成と謂う」と言ったが、これも「楽」で譬えている。だから「集大成すとは、金 声べて 玉 之を振むるなり。金 声ぶとは、条理を始むるなり。玉 之を振むるなりとは、条理を終うるなり。条理を始むるは、智の事なり。条理を終うるとは、聖の事なり」(「万章下」篇)と言ったのである。

【「條」とは木に條があるようなものである。理は玉に理があるようなものである。朱子の注に「條理とは脈絡というようなものである。衆音を指して言う。智とは知識が十分に到り及んでい

⁷⁸ 「凡そ郊に語る者は、必ず賢を取り才を斂む。或いは徳を以て進め、或いは事を以て挙げ、或いは言を以て揚ぐ。曲芸は皆な之を誓い、以て又た語るを待つ。三にして一有れば、乃ち其の等を進め、其の序を以てす。之を郊人と謂い、之を遠ざく。成均に於ては、以て爵を上尊に取るに及ぶ」とある。郊外に設置された学校で試験を受けて官吏に登用された人物でも、「成均」すなわち大学で天子が饗宴を催す際には列席が許される、という記述である。

ること、聖とは人徳が円満成就していることである」とある。『文集』には「智とは徹底的に見通せていることで、聖とは徹底的に実践できていることである」とある⁷⁹。】

朱子のこの章に対する注釈は、最も精密である。「孔子が三聖【三聖とは上文の伯夷、伊尹、柳下恵をいう】の事業を集約して一大聖のことは行なった、というのは、音楽を演奏するのが小さな衆音を集約して一大成を為すようなものである。「つまり、音楽には八音⁸⁰があり、……ただ一音だけを演奏すれば、その音はそれだけで完結し、一小成を為す。三子の見識が一面に偏っていて、その成果も一面に偏っているようなものである。八音の中では、金と石とが重い。だから、これらの二つを特に衆音の綱紀とする。また金で始めに震わせ、玉で終りにびたっと止む。だから八音を同時に演奏する時には、まだ演奏が起らないうちに、まず罇鐘を撃って、その衆音の声を宣べ、演奏がすべて終わった後に特磬を撃って、その衆音の余韻を収めるのである。(金が) 宣べて衆音を始め、(玉が) 収めて余韻を終える。金と玉との間には、脈絡が貫通していて備わらないことがない。だから、衆の小成を合わせて一大成をなすのである。これは、孔子の知が尽くさないことがなく、孔子の徳が成就していないことがないようなものである。「伯夷はもともと見識が清澄なものに過ぎなかったので、身を終えるにあたって、単に清澄なことを成就したに過ぎなかった。伊尹はもともと見識が責任感にあふれたものに過ぎなかったので、身を終えるにあたって、単に責任感にあふれたことを成就したに過ぎなかった。柳下恵はもともと見識が穏和なものに過ぎなかったので、身を終えるにあたって、単に穏和なことを成就したに過ぎなかった」(『朱子語類』巻58)。これがつまり「小成」である。孔子はもともと衆理をすべて統合し、あらゆる徳を成就した。これがつまり「大成」である。知識に大小があり、言辞にも大小がある。我々は聖人を学ぼうと思っている以上、小知に安んじ曲学に蔽われていてはならない。もともと規模を大きく、心量を広くしようとしなければならない。これもまた、音楽で、八音が同時に演奏されながら、一貫して心地好い調べを醸しだし、金が始めを告げ、終わりに玉が余韻を収める(ことに譬えることができる)。このように成し遂げてこそ、ちっぽけなものではなくなるのだ。いま六芸を掲げて「統類」を明らかにしたのは、実は、まさに「條理を始める」ことだったのである。古人の「成均」の教えは、その意義もまたこのようである⁸¹。諸君には、わが言を銀河の如くとめどない事柄だとみなさないでもらえれば幸いである。

⁷⁹ 『朱子文集』巻58「答張敬之(1)」に「智は是れ見得て徹するの名なり。聖は是れ行い得て到れるの号なり。先後有れども深淺無し」とある。

⁸⁰ 金・石・絲・竹・匏・土・革・木

⁸¹ 「成均」云々に論が移ってから、論旨の展開が私にとっては不分明であった。「統類」を明らかにすることも、古代の「成均」の精神も、ともに「條理を始める」ことである、という趣旨であるとするならば、多少、蛇足の感がしないでもない。

* 本稿は、平成15年度科学研究補助金(基盤研究B1「宋代士大夫の相互性と日常空間に関する思想文化学的研究」〔代表・佐藤慎一〕、および若手研究B「清代後期紹興地方の思想文化に関する研究」〔代表・早坂俊廣〕)による成果の一部である。