The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	孟子の作俑について
Author(s)	北村, 良和
Citation	懐徳. 1977, 47, p. 29-44
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90552
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

孟子の作俑について

北村良和

はじめに

孟子なる書は、時に難解な語を含む。梁惠王篇上に見える「始作俑」の解もそれでこれまで思想史に於いて正面切って取り擧げられた事は聞かない。これは理由がある。つまり孟子を孤立した思想家として考える事が、方法的に難かしいからに他ならない。この「始作俑」の語も、朱子の集註は、禮記檀弓を援用して説明し優れた解説であるが、實はこの檀弓自體が、孟子の主張を色濃く反映している以上、眞相は孟子で孟子を解くという事となる。これは甚だ遺憾な事態だと言わねばならない。本稿では、「始作俑」をその始源に還し、一體そこに何が語られているかを考えてみたいと思う。

一

我々の普通の意識では、埴輪や人偶は、古代殉葬者を生き埋めにする代わりに用いたものと考えている。卽ち古代にあって殉死が行われており、その悲慘を認めた人々が、殉死者を形取った人俑を墓に入れる事で殉死の制度を廢止したと。つまり代用品として人俑を思いついたという譯である。

ところが、孟子梁惠王篇上の孟子は、人偶を作るからこそ殉死を生むという正反對の發想を抱いている。これは非常に奇妙な發想である。誰も知る有名な個所だが、引用する。

梁惠王曰、寡人願承教、孟子對曰殺人以挺與刃有異乎、曰無異也。以刃與政有異乎、曰無異也。曰庖有肥肉、廐有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率獸而食人也。獸相食且人惡之、爲民父母行政、不免於率獸而食人、惡在其爲民父母、仲尼曰始作俑者其無後乎、爲其象人而用之也。如之何其使斯民飢而死也。

これに對して趙岐の古注は次の解を示す。

俑偶人也。用之送死。仲尼重人類。謂秦穆公時以三良殉葬、本由作俑者也。夫惡其始造、故曰此人其無後嗣乎。如之何其使此民飢而死邪、孟子陳此以教王愛民。

ここで注意すべきであるのは、俑を作る事が、引き金となって殉葬を生むと考えられている點である。卽ち孟子は梁惠王に教えるには、今の政治は恰かも獸を引いて人を食わせる樣な殘忍な政治である。孔子は言った、俑を作れば殉死を呼ぶ故、俑を作ってはいけないと。人に象(かたど)った俑を作る事でさえ惡い事であるのに、今の政治の樣に獸を引いて來て人民を食わせるなど言語道斷で王のするべき事では決してない。

所が朱子の集註は、禮記檀弓を消化しながら、

俑從葬木偶人也。古之葬者束草爲人以爲從衛、謂之芻靈、略似人形而已。中古易之以俑、則有面目機發而大似人矣、故孔子惡其不仁而言其必無後也。孟子言此作俑者、但用象人以葬、孔子猶惡之、況實使民飢而死乎

とする、後に我々は檀弓の當該個所では、實は殉死を呼び込む故に作俑は否定されているのを見るであろうが、朱子は非常に手ぎわよく檀弓をダイジェストしているものの、殉死と關係させる點が弱く、多少後退している事は否めない。張栻の南軒先生孟子說では、その點を補って次の如く述べる。

古者塗車芻靈有形而不備也。至爲木偶則象人而用之、亦云不仁矣。故夫子因殉葬之禍而嘆作俑之無後、以其不可

長世也、象人而用之猶不可、而況於使斯民飢而死者乎。

この點に關する限り、これは妥當な見解だと言うべきであろう。

さてこの人俑を作る事が、殉死の風習を開く起爆劑になる見方は、單に趙岐の作爲に出でざることは、前漢初期の淮南子繆稱訓に、

紂爲象箸而箕子唏、魯以偶人葬而孔子歎、見所始則知所終。

とあるを見れば、古代人の共通意識としてあったと見るべきであろう。又後漢の高誘の注は、

偶人相人也。歎其象人而用之。

とし、明らかに孟子を意識している。趙岐の獨善の解でない證據は、他にもある。それは禮記檀弓である。檀弓は禮運などと同じく、劉向の別錄では、「通論」に屬するものだが、雜駁な內容ながら全體は禮の起源をほぼ論じている。

孔子謂、爲明器者知喪道矣、備物而不可用也。哀哉、死者而用生者之器也、不始於用殉乎哉。其曰明器、神明之也。塗車芻靈、自古有之、明器之道也。孔子謂爲芻靈者善、謂爲俑者不仁、殆於用人乎哉。

この鄭注に、

殆幾也。殺人以衛死者曰殉、用其器者漸幾用人。

とする。ここで注目すべきは、芻靈（卽ち束茅を以って人馬の形をなしたもの、藁人形）の歷史段階から、人俑（卽ち偶人、埴輪）への轉落を認め、——この點は朱子集註は正しい——更に人俑制作とそれを葬に伴う事が、殉死への引き金となる人間の深層心理への考案がある。芻靈と偶人との對立の圖式である。

さて檀弓は、この常識——卽ち我々の意識では殉死の代用品として人俑や偶人を考える常識を誰しも持つが——を轉倒せしめる人間知を、素描する。殉死そのものに關しては、檀弓下に二條を錄す。

○陳子車なる者が、衛で死んだ。其の妻と家大夫が、殉葬しようと謀り、手はずが整った。その後弟の陳子亢が來た

ので、妻と家宰は「故人は病氣だったので、黄泉の世では誰も病を治す者がいませぬ。そこで殉葬をし、地下で病氣を愈してあげたいと思うのですが」と弟に言った。子亢が言う「殉葬で病氣を治すのは禮ではない。然し兄も病疾に羅っていた事は本當だから、病を養うのは、妻と家宰であるお前達二人が一番適當である。殉葬が止められるなら私は止めたいと思う。止められないのなら、私はお前達二人に殉死して貰おう」と。そこで取り止めになった。

○陳乾昔なる者が、病が重く、その兄弟に託して子供の尊己に命じて言うに「私が死ねば、私の棺を大きく作り、私を中にして二人の婢子を入れる樣にせよ」と。陳乾昔は死んだが、子供は「殉葬するのは禮でない。また婢子を兩側に侍らせるなど、父の命でも許されぬ」として、殺さなかった。

この同質の說話は、春秋戰國期に、遺族の側からも當人の側からも殉死への誘惑が强烈であり、それを超克する事が、難かしく、禮という概念を整備する必然があった事を意味する。つまり殉死への誘いは、當然權力の立場から導き出されるが、それを禮という合理主義で乘り切るには、餘程の人間性の暗部への洞察がなければ出來ない。その强い誘惑を斷ち切る爲に、檀弓上で、孔子は次の樣な方法を用意した事とされる。

孔子曰、之死而致死之、不仁而不可爲也。之死而致生之、不知而不可爲也。是故竹不成用、瓦不成味、木不成斲、琴瑟張而不平、竽笙備而不和、有鐘磬而無簨虡、其曰明器、神明之也。

卽ち埋葬する際に、死者に、生前との關係を斷ち切ってしまうのは、不仁であり可哀そうであるが、かと言って生前の遺愛品をその儘持ち込んではならない。竹も善い竹を用いず、瓦も素燒きものであるべきで、琴瑟や竽笙の如き樂器も、調子を狂わせておかねばならぬ、簡單に言えば、幽界と現實とを分離する必要がある。この分離をいい加減にすると殉、死の誘惑に人類は負けてしまう。つまり如何に、方法的に死への誘惑を斷ち切るかが課題なのである。

この文章を、先に見た芻靈と人俑との對立の圖式とを重ねて讀むと全てが明らかとなろう。芻靈とは藁人形であり、非常に不完全なもので、これは、明器であり、幽界にふさわしい。所が、人俑を代わりに使うと、幽界と現實との境

界がぼけてしまい、更にこの爲、齒どめがなくなり、人を俑の代りに使う事になる。つまり方法的に、嚴密な區別を設ける必要があるというのである。

論理は、墓場に生れる。[1] ヘーゲルは、「十字架と薔薇」と言い十字架を自力で背負わないと、知惠の薔薇は手に入らないと述べる。十字架を背負うとは、キリストの苦惱と地獄を一身に自分で擔うことである。この場合、もし中國人が十字架を背負わされば中國の古代人が惱まねばならなかった權力者、或は親族への殉死への誘惑は斷ち切れる。つまり問題ではなくなる。代用品があるからである。然し、異敎徒たる我々から（或は古代人から）言えば、十字架自體ひとつの抽象的な墓場に他ならぬ。ヘーゲルの場合は、この墓場に、論理も世界史も成起する。世界史の激烈なドラマの本質は（事實はリアルな舞臺で眞劍に行われたのだが）言わば十字架という墓場でその意味を開く。世界史という戰鬪虐殺の修羅場の無意味の總體が、十字架である。それ故、西洋人から十字架を根こそぎ引き拔いたら、恐らく赤裸の人間性の世界に直面せざるを得まい。

それ故若しヘーゲルの如く、世界史の本質が墓場で開示されるとしたら（この意味でヘーゲルはパスカルを高く評價するが）古代中國というひとつの世界に住む人にとっても同じであろう。卽ち墓場或いは墳墓についての記述について滿ち滿ちた檀弓こそ、歷史哲學そのものであったのである。

さて孔子は、論語八佾篇で、

夏禮吾能言之、杞不足徵、殷禮吾能言之、宋不足徵、文獻不足故也。

と言う。然し檀弓は、夏禮、殷禮について種々の比定を行う。決して「文獻足らず」とは信じていない。それは、終局的には、「丘や殷人なり」と吐いた孔子の死樣の說話に見える原像から發出しているが如くである。[2]

二

さて「始作俑」についての趙岐の注を今想起したい。そこには、秦穆公の三良を殉死せしめたのが、實は人俑を秦で作った事に原因があると言う。實に秦を野蠻視したものであるが、舊記には一切この秦が人俑を葬具として使ったという記載はない。元の記錄とすれば、春秋經にはなく、但だ左傳文公六年に、

秦伯任好卒、以子車氏之三子、奄息、仲行、鍼虎爲殉、皆秦之良也。國人哀之、爲之賦黃鳥。

とあり、その後に君子の穆公に對する嚴しい批評と、秦國の沈滯への豫想がつけ加えられる。史記秦本紀では、これを踏まえつつ、

穆公卒、葬於雍、從死者百七十人。

と、多少變化させている。つまり人俑を使ったからそれが發展して殉死を生んだという事實は全然ない。詩經秦風の黃鳥は、三良の實名入りの詩で、大雅雲漢などと共に、珍らしく記錄性を帶びたものである。

交交黃鳥、止子棘
誰從穆公、子車奄息
維此奄息、百夫之特
臨其穴、惴惴其慄、
彼蒼者天、殲我良人
如可贖兮、人百其身

これが一節で、二節三節も奄息の人名を仲行と鍼虎に代え、特をそれぞれ防と禦とに代えただけで後は全くの繰り返しである。言わば修飾を被らぬ素朴な詩であり、それだけ古代人の殉死への悲憤がよく表現されている。しかし何

處にも、漢代人が持った様な「作俑」への言及はない。さすれば、作俑が殉死を生むとは、經學イデオロギーと見るしか道は残されていないのではないか。つまり事實は、イデーに昇化される——そして事實と逆の相貌を取る地點が何處かから始まるのである。それは或る種の大事件でなければならない。政治的な、或は心情の琴瑟をかき亂すが如き出來事でなければならないと考えられる。

前章で見た通り、禮記檀弓にあっては、このイデーは、孔子を援用する事で定在している。黄鳥の故事を引き合いに出したのは、趙岐に始まるが、恐らく趙岐は檀弓を讀み、檀弓の記事の中に春秋のこの穆公の說話が潛在するのを見て取ったのではないか。つまり孟子の原文からは、秦穆公は豫想出來ないからである。しかも檀弓の說話群の中には、一見して公羊傳、穀梁傳或は左傳を語る部分がかなりある。卽ち、敢えて言うなら檀弓は、春秋の釋義書の性格を持つからである。

——○——○——○——

それでは何故檀弓は、春秋の釋義書なのか。それは、禮の緣起を說くからである。例えば、

○邾婁復之以矢、蓋自戰於升陘始也。

○魯婦人之髽而弔也、自敗於臺鮐始也、南宮縚之妻之姑之喪、夫子誨之髽曰、爾毋從從爾、爾毋扈扈爾、蓋榛以爲笄、長尺而總八寸。

○魯莊公及宋人戰子乘丘、……士之有誄自此始也。

この様に「何々は何々から始る」という形式を多くの場合取る。禮の起源を、春秋時代の出來事に關係づける事で說明する。又或は左傳や公穀二傳を直接引用する。始源が唯一の關心であるとさえ言い得る。所が孟子は、

始作俑者其無後乎。

と始に力點が置かれる。ここに言わば、孟子に既に、春秋イデオロギーの觀念性を我々は讀む。この觀念性が、檀弓

に於いては或は具體的な事實を伴って、或いは、證明なしに三代の禮への割り振りとして表わされる。春秋イデオロギーは、禮の思想としてしか說得力を持たぬかの樣である。少くも檀弓禮運等に於いては。

更に詳しく考えてみる。趙岐が用意した秦穆公の殉死が、その原因を作俑にあったとの說明は、事實ではない。それは經學イデオロギーにとって事實でなくても一向構わぬのである。それは前章で見た人間性の深層への洞察が——例えそれが秦穆公の殉葬という大事件を契機にして生れたとしても——逆にその前提なり起源になる事實を作って行くからである。卽ち、人間性の深層に對する洞察が先行している。むしろ人俑なり偶人を葬具に使うことが、殉死の悲劇を救う代用品であるとの考えは、現在にあっても、又中國先秦期にあっても、敎養ある啓蒙の思想であったのである。强調せねばならぬのは、孟子の作俑說話は、すぐれて啓蒙批判の姿を取って立ち現われていることである。さて啓蒙とは何か。それは、時代の信仰なり傳統なりへの批評の外見を取る。墨家がそれである。それは知識と敎養に立脚したもので、一應時代の病葬を救おうとする。然しそれはあくまで時代の外在批判でしかない。時代を批判する事激しければ激しい程、外在批判である以上、その批判は、むしろ時代の內面を寫すに過ぎない。むしろそれは、信仰と傳統との自己表出であるという矛盾を孕む。儒家は、この啓蒙の敎養主義への批判を孟子の中に始める。儒家の言う異端とは啓蒙主義である。

それは如何にして行うかと言えば、人間性への內在的な洞察つまり人間性の深層への分析を通して行われる。言わば敎養の突破であり啓蒙の突破なのである。殉葬に關して言えば、殉死から作俑へと理解する啓蒙の眼から言えば、儒家の作俑から殉死への方向づけは、轉倒した逆しまのものと寫る。(3) 啓蒙たる異端學派にとりこれは、大きな挑戰であった筈である。つまり「悟性論理」を「存在＝歷史論理」が破碎するプロセスだと見てよい。先に見た墓場の論理——つまり墓場に於ける制度の回想が、實は歷史そのものの內的な意味である——は、悟性論理たる啓蒙に打ち勝った後の記念碑なのであった。

そしてこの儒家の存在・歴史論理こそ、春秋學に於いてその純粋の表現を見るであろう。

三

我々は、春秋を觀察する前に、作俑に關する趙岐の解釋は誤っていなかった證據を孟子の言說に於いて跡づける必要があろう。

その例の代表として勝文公篇の墨者夷子との對論を考察してみたい。

墨者夷子は、孟子の弟子である徐辟を介して孟子に會見を求めて來た。孟子が言う「私はもとから會いたかったが、今病氣の故、病氣が治ったらこちらから出かけよう」そのため夷子は來なかった。後日夷子は又會見を求めて來た。孟子が言う「今なら會うことが出來る。墨者に直接語らねば、道は明らかにはならぬ。私は聞いている、夷子は墨者で、墨家は喪を治めるのに、薄喪をその道としていると。夷子は、この薄喪を天下に弘めようとしている。さすれば、薄喪を貴ばぬ筈はない。然し夷子は、自分の親を葬ったときは厚く葬った。これは日頃賤しむ厚葬で親に事えたという矛盾になる」と。

中介者の徐辟がその旨を夷子に告げた。夷子は言う「儒家の言では、古人が民を治めるのは赤子を安んずるが如しとある。これは一體どういう意味なのか。私の考えでは、愛には今の儒家の言葉の様に本來等級差次はない。但だ愛を施すのは、親から始めるに過ぎない」と。

徐子は又孟子に夷子の言を傳えた。孟子は言った「一體夷子は本氣で、人が兄の子を愛するのが、隣人の赤子を愛するのと同じだと信じているのか。夷子は恐らく、次に例を取るのだろう。卽ち赤子がはって行き井戸にはまろうとする時、他人の子でも人は驚いて助けるのが人間性だと。それ故に愛に差次はないと言うのだろうが、實は赤子に知覺がないから人は助けるに過ぎないのだ。一體天が物を生ずるのは、基づく所は一にある。所が、夷子は、

他人への親愛と自己の親愛と基づく所を二に求めるからこの様な考えになるのだ。」と。

人類という普遍概念に對する愛とは、今日の言葉で言えば、啓蒙である。啓蒙主義者の夷子は尚書康誥の「若保赤子」を引き、自說を衛らんとするが、實は「施すこと親より始む」と言う點に關しては、孟子との間に牴牾はない。つまりこの地點までは、夷子は說得されてはいない。作俑についての如く、事實の側の論理つまり悟性論理の立場から言えば、夷子の立場は整合的なのである。丁度梁惠王が、死所に赴く牛が哀れだとして羊に代えさせた例を想起すればよい。悟性論理から言えば、牛も羊も殺されるという側面から言えば同じであり、惠王の行爲は仁ではない。仁であるが爲には、どの種の犧牲も廢されねばならぬ。悟性論理は、それを要求せねば止まぬであろう。孟子は、梁王の行爲を「今眼前に羊がおらぬ」から仁の行爲とするが、悟性論理から言えば、それは逆立ちしたものと映ずる。

それ故、孟子は、悟性論理を突破する何かを用意せねばならない。それは、歷史の始源という形を取る。それは客觀的に實證することは出來ぬ、歷史そのもの、或は歷史の意味自體である。後續する部分を原文で引くと、

蓋上世嘗有不葬其親者、其親死、則擧而委之於壑、他日過之、狐狸食之、蠅蚋姑嘬之、其顙有泚、睨而不視、夫泚也非爲人泚、中心達於面目、蓋歸反虆梩而掩之、掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親亦必有道矣、徐子以告夷子、夷子撫然。爲間曰命之矣。

この孟子の上世とは、尙世であり、單なる上古である。堯舜三王の敎學的古代とは無緣の上古である。(4) 勿論孟子の創作に違いない。ここで語られている內容を翻譯が許されるなら次の樣になろう。

孟子が言う。「實は夷子が自分の親を厚葬したのは、正しい事でこれには緣起がひそんでいる。人類の長い發展の歷史では、元來埋葬という事もなく、死體は野ざらしで、その事に人類は疑問を抱かなかった。親が亡くなっても同樣に谷に投げ捨て野ざらしにしていた。所が或る人が自分の親の死體が狐狸や、蠅蚋に食われ、腐爛しているのを見て、自然な形でショックを受けた。これは人間の眞心から出たことで、誰かから敎えられたのでもないが、

この事が起源になって埋葬という制度が生じ、これが廣まって現在に至っている。埋葬という制度も、人類の長い歴史の中では、最初からあったのではない。實は人間の誠というモメントが、或る時に作り出したものである。それ故夷子が親を厚葬したのも、人類の長い歴史の壓縮した復習であり、そこには人間のこれ迄たどって來た全てが、意味として含まれているのである」。

夷子が撫然として命に服したのは、歴史の意味つまり歴史の事實を支える背後の眞の意味であった。孟子のこの說には、事實の裏づけは期待出來ない。これは優れて歴史の哲學なのであるからである。つまりここに於いて悟性論に對する存在・歴史論理の優位の有樣が、浮き出されているのを我々は見る。

―○―○―○―

孟子では、三年喪こそ、墨家の薄葬に對する重要な歴史的論據である。これは超歴史的に行われた筈のものである。三代を一貫する人間が人間となる爲の必須の條件である。所がこれも、現實の戰國春秋の時代には、行われてはいない。滕文公の次の一節は、淸儒毛奇齡が最初に注目した折紙つきのものだが[5]敢えて引く。

滕定公薨。世子謂然友曰、昔者孟子嘗與我言於宋、於心終不忘。今也不幸至於大故。吾欲使子問於孟子。然後行事。然友之鄒問於孟子。孟子曰、不亦善乎。親喪固所自盡也。曾子曰、生事之以禮。死葬之以禮。祭之以禮。可謂孝矣。諸侯之禮、吾未之學也。雖然、吾嘗問之矣。三年之喪、齋疏之服、飦粥之食、自天子達於庶人、三代共之。

然友反命。定爲三年之喪。父兄百官皆不欲也。

孟子の滕世子に勸めた三年喪は、滕國の父兄百官に依って反對される。彼等は世子に次の樣に忠告する。「三年喪は、滕國の宗國たる魯の先君もやって來なかった。吾が先君もやらなかった。貴方の代になって慣例に反するのはよくない。然も物の本にある、喪祭は先祖のやり方を變えるなと。」世子は、父兄百官の言葉に打たれ、「承知しまし

た」と言わざるを得ない。そこで、

（世子）謂然友曰、吾他日未嘗學問。好馳馬試劒。今也父兄百官不我足也。恐其不能盡於大事。子爲我問孟子。

父兄百官は、自分が學問が足らぬから、三年喪など突飛な事をすると思って信用して呉れぬ。然友よ、再び孟子に問えと。然友は復た鄒に行き孟子に問うた。

孟子曰、然。不可以他求者也。

そうである。他人に贊同を求める事の出來ぬ性質の課題なのだ、この三年喪とは。それ故に自分自身の課題として擔わねばならぬのだ。更に孟子は續ける。

孔子曰、君薨、聽於冢宰。歠粥、面深墨。卽位而哭。百官有司莫敢不哀。先之也。上有好者下必有甚焉者矣。君子之德、風也、小人之德草也。是在世子。

事柄は、父兄の反對を押し切って斷行する世子の決意にかかっている。然友は再び滕に反命する。世子は言う。「本當だ。これは自分の決意の問題である」と。そこで

五月居廬、未有命戒、百官族人可謂曰知。及至葬、四方來觀之、顏色之戚、哭泣之哀。弔者大悅。

毛奇齡は、滕の宗國魯も滕も、古來行って來なかったという三年喪を、周代の成俗ではなく、むしろ殷禮なりとの斷案を下したが、兎も角、三年喪なる當時にとっての假託が、三代の事實であるとの經學イデオロギーに轉化して行く過程が美事に描かれている點に我々は注目せねばならない。經學イデオロギーは、成立の後は、逆にそれが、社會を規定し、社會を構成する。皇帝もそのイデオロギーの支配下にある。それが二十世紀に垂んとする期間强制力を持つのだが、そのイデオロギーたる禮が、滕文公の喪儀という特定の歷史的事實に於いて發出する。これはその發出の過程を非常に正直に描いたドキュメントなのである。これは檀弓の先驅と見なければならない。

さて、既に多少明らかになったと信ずるが、今迄觀察して來た三件、卽ち㈠作俑、㈡夷子との對論に於ける埋喪の

發生、更に今述べた㈢三年喪の實驗、とそれぞれニュアンスを異にしながら共通の特點を持つ。それは、

㈠ 事實に依って實證する事が出來ない。

㈡ 全て、始まりを問題にしている。

この二點である。今少しく説明を試みよう。

㈢は如何にも始まりを問題にしていぬ樣にも取れるけれども、㈡に見る如く歴史の眞の意味は、超歴史的な譬喩としてしか語り得ない。㈡は㈢と當然補足關係にあり、㈡に見える譬喩としての原人間（Urmensch）を、啓蒙の立場にある父兄百官から孤立する事で、主體的な意志を軸に實演しなければならない。㈡は決して悟性論理の立場では出來ない。實は滕世子は宋で嘗って孟子の話を聞いた時、㈢の夷子が受けた原人間の恐怖[6]――それは歴史の眞の意味だが――の話の内容は、聞き及んでいた筈である。それが忘れられず、父定公が薨じた際に孟子の教を受けんとした譯だが、その原人間の恐怖を克服せんとする時、それは始まりの姿を取る。それは禮の始まりなのである。

四

史記太史公自序は言う「春秋は禮儀の大宗」と。然しこれ程分りにくい言葉はない。何故なら春秋とは、亂臣賊子つまり否定の記錄とほぼ考えねばならぬからである。しかし「春秋は禮儀の始源」と言い直す時、事柄は多少明るさを帶びて來る。つまり禮儀が人間性の認識を意味するなら、更に「春秋とは、人間性の認識の始源である」と言い換え得るからである。ここに公羊傳の「託始」の概念が生れる。今隱公二年と五年の經傳を引く。

○九月紀履繻來逆女（隱二春秋經）

外逆女不書。此何以書。譏。何譏爾。譏始不親迎也。始不親迎昉於此乎。前此矣。前此則曷爲始乎此。託始焉爾。

春秋之始也。

○九月考仲子之宮、初獻六羽（隱五經）

初者何、始也。六羽者何。舞也。初獻六羽何以書。譏。何譏爾。譏始僭諸公也。六羽之爲僭奈何。天子八佾。諸公六。諸侯四。諸公者何。諸侯者何。天子三公稱公。王者之後稱公。其餘大國稱侯。小國稱伯子男。天子三公者何。天子之相也。天子之相則何以三。自陝而東者周公主之。自陝而西者召公主之。一相處乎內。始僭諸公昉於此乎。前此矣。前此則曷爲始乎此。僭諸公猶可言也。僭天子不可言也。

託始は、前例に止まらぬが、今一應これを代表とする。さてこの兩例は、公羊の義例の適應或は演繹を語っているが、義例を適應すべく、待ち構えていた傳者にとって、「春秋の始まり」とは、異様な緊張を孕む事柄であろう。然し傳者にとって、非禮の事實は、この時始まるとは考えられぬ程度にはリアリズムは備わっていた。周室の東遷という半ば神秘のヴェールにつつまれた事件以來四十九年に隱公元年は當る。されば、諸惡が、東遷以後に始源し、西周時代は、諸侯が非禮を犯す事なき平天下の時代なりとの教學的夢想は必至の筈である。しかし公羊では、轉落の開始を春秋の始まりだとは決して見ていない。隱公二年の前例を見るに、諸侯の親迎せざるは、これ以前に始まるのである。ではそれは何時始まるかと言えば、腐儒ならば、不親迎の非禮は東遷より隱公元年までの四十八年間にあったが、つまりその間に始まるがそれは春秋前史である故記錄されず、故にここに始まると書かざるを得ないのだと言うだろう。然し決してそうではない。この文を精讀すれば分るが、何時の時代でも不親迎の非禮を諸侯は犯し續けている。それは、西周時代にも當然あった筈の性質のものである。それ故に「託始焉—始まりを焉に託す」のである。これなくば、「看秋之始也」は、殆んど誤解に暴されよう。

隱五年の後例にも同様の論理がある。「初者何、始也」は、單なる語釋ではない。實は、初を始と言い換えながら、始めて諸公を僭するのは、「これに先だつ」と言って始の釋義を否定する。明らかに始は、否定される爲に用意されているのである。始は、始でありながら、事實は始でない。これも前例と同様に託始と解せられる。

我々は遲まき乍ら孟子を再び見る必要がある。

始作俑者其無後乎

既に考察した孟子の他の二例と共に、ここで語るべきは、事實として作俑は、副喪品として常に行われていたのである。丁度諸侯の僭禮が常に行われた如く。人間性の深淵への洞察が生む當爲が、始を冠する。これは人間に對する呪詛である。そして又人間性の再發見でもある。且又春秋イデオロギーの始源でもあった。

注(1) ヘーゲルを半可通で持ち出すのは、突飛な事だが、ドイツイデアリズムが、プロイセン帝國と奇妙な關係を示す事は知られている。極端な言い方をすれば、ナポレオン戰爭で解體し、ウィーンが統一の現實性を失った段階に於いて、理念的に考察されたヘーゲルの理想化された國家像、これがプロイセン帝國の成立の媒體となる。とすると、これは分裂時代の思想的理念と現實化した統一帝國の中でのその理念の變容と言い現わしてもよい。これは原始春秋學との對比に置きかえる。事が出來る。中江丑吉の中國古代論には、この視點がある。

(2) 墓場に於ける制度の回想と名づくべき檀弓篇の次の說話に注目したい。

孔子既得合葬於阪、曰吾聞之、古也墓而不墳、今丘也東西南北之人也。不可以弗識也。於是封之、崇四尺、孔子先反、門人後。雨甚至。孔子問焉曰爾來何遲也。曰防墓崩、孔子不應。三。孔子弦然流涕曰、吾聞之。古不修墓。

この有名な說話の中の「古」とは、超歷史的な過去である。これは、實證出來ない性格を持つ。文獻足らざるが故に言えなかったのは、八佾の眞相である。所が檀弓の書かれる段階になると、歷史の根元的な意味が問われる。殷俗である章甫の記述は、勿論論語先進篇に見える。莊子儀禮にもあり、わずかながらも傳承としてあったのだろう。然し夏禮となると何の影の如くおぼろげな事か。それでもなお比定されねばならなかった。この禮記の方向は、この說話に見える弦然と流涕する孔子の制度の回想が鍵ではあるまいか。卽ち墓場でしか開示されぬ歷史の意味についての言わば原像なり原體驗が、この說話なり後續する殷人說話であり、これが逆に文獻なき筈の夏殷の禮について恣意的な比定を呼ぶ。これに關して言えば、「理念が事實を並べかえてもよい」(ヘーゲル歷史哲學、序論)という有名なテーゼが想起せられる。漢代經學になると「春

秋繁露」にあって、「據魯親周故殷」なる主張を擴張して、九皇五帝三王の遞減の理論を創作する。而して黄帝以前のありもしない無數の王朝の歴史的實在を作り出す。これこそ歴史哲學的理念が、事實を生む典型でなくして何であるか。「並べかえる」どころか、作り出すのである。

(3) 例えば、墨子節葬下に

若送從曰天子殺殉、衆者數百、寡者數十、將軍大夫殺殉、衆者數十、寡者數人

とあり、殺殉の習慣は、儒家の厚葬の儀禮の中に組み込まれているのを見る。體制と儒家とを同質のものと見、同じ啓蒙の對象と考えているのである。作俑から殉死への儒家の方向づけは、全く視野に入り得ないと言うべきであろう。そこに孟子の墨者夷子への對決の意義がある。

(4) この孟子の上古説話は、檀弓や或は禮運に挿入しても少しも奇異な印象を與えぬ筈である。手近の例を取ると、禮運の

夫禮之初始諸飲食。其燔黍捭豚、汙尊而抔飲。蕢桴而土鼓、猶若可以致其敬於鬼神。及其死也、升屋而號、告曰皐某復、然後飯腥而苴孰、故天望而地藏也。體魄則降、知氣在上、故死者北首、生者南鄉、皆從其初。

全體として禮の始まりを説くこの文章は、非常に孟子のこの説話に近い事は、否定出來まい。つまり制作者たる先王以前の過去である。それ故、この個所に續いて、先王が起って民に樣々な文明を敎え、その結果鬼神上帝先祖に事える方法を知った事が述べられる。これぞ筆者の所謂る先驗的理念的歴史であり、古代に於ける歴史哲學である。この歴史哲學を武器に孟子は墨者を批評する。つまり孟子は、墨家の弱點が歴史哲學の缺如にある事を見拔いていた。つまり墨家は一種の啓蒙の側にあったと見なければならない。

(5) 皇清經解（續）所收の「四書賸言」に詳しい。

(6) 夷子と滕文公とに放った孟子の説敎の内容は、實は同質のものである。つまり先王の制作以前の、或は先王と無關係の原人間の狀態についてである。兩者ともに歴史化されねばならぬのである。