

中国古代歴史意識の一考察

— 孟子と荀子とを手がかりに —

内 山 俊 彦

「これらの文明（ヨーロッパとアジアの大文明地域の）は自らを歴史によって説明することを選択したのであり、……」

クロード・レヴィ・ストロース『野生の思考』（大橋保夫訳、みすず書房、二七九ページ、カッコ内引用者）

一

中国古代の歴史意識のひとつの側面についてのひとつの見解、というべきものを書き記すつもりであるが、歴史意識なる語は、さまざまな意味を与えられているようなので、この語ないしは概念についての私なりの解釈を、前もって示しておくこととする。

歴史意識とは、もちろん大まかには、人が歴史をいかに考えるかということ、したがってまた、歴史的なものの考え方と

いうことでもある、とは申せよう。ところで、人が歴史について思索を行おうとするとき、人はすでに歴史のなかにいる。人が、自己の周囲にある歴史的状况（自己の属する諸種の集団から国家・世界に至るさまざまなレベルでの）、すなわち現在の状況を、感じたり考えたり理解したりする所から出発して、現在の状況に繋がるものとしての過去の歴史に関心を抱き、過去の歴史に遡り、そして再び現在に立ち帰って、そこで、自分自身が歴史のなかにあつて何ものであるかを自らに問い、明らかにしようとする——そのとき、この精神の営みこそが歴史意識である、といえるのではないか。歴史意識なる語もしくは概念の、やや立ち入った解釈のひとつとして、このようなことがいえるのではあるまいか。とすれば、歴史意識とは、歴史を通しての、人の自覚、自己認識、あるいは自己規定である、ともいえるのではあるまいか。

歴史意識なるものを、かように解してよいとすれば、それは、人が歴史を対象化（客体化）しようとすること、すなわち客観性と、人が歴史のなかで自己の位置・あり方を思索すること、すなわち主体性とを、よし素朴で萌芽的ながたであつても、また時にドグマティックな性質を雜えてであつても、含んでいなければならぬであろう。もし、歴史が思索の主題ときれながら、かかる客観性と主体性が欠如している場合があれば、そうした思索は、歴史意識と呼ばれうる十分な条件を有せぬであろう。

そして、右のように解せられたものとしての歴史意識は、歴史についての人の思索であるが、しかもそれ自体当然にも、社会・文化の歴史の総対的な変化・発展のなかで、変化し発展する（その意味では人の思想・意識の他の諸領域と同様に）のであり、したがって、思想上の問題として考察されるべきものであることはいうまでもない。（歴史意識として十分な条件を欠くものについても、そのようなものとしての考察が必要であろう。）

ちなみに、歴史観なる語があり、歴史意識なる語と類似した意味を持つが、これはおおむね、歴史の本質・構造・基本法則・発展段階などに関する、相当に体系化された思想を指すのが普通である。私としては、前述のような、歴史についての

人の精神の営みをば、必ずしも体系的・学問的に整合されていないものをも含めて、中国思想史の上で考察することを試みたい（またそうした試みが必要である）とおもっているので、歴史観なる語を原則的に避け、歴史意識なる語を用いるのである。¹⁾

他に一、二、付言しておくべきことがある。

第一に、歴史上に生起した事実、出来事、すなわち史実は、歴史叙述の、ないしは学問としての歴史学の対象となるものであるが、²⁾しかし、史実に関する知識は、前述したごときものとしての歴史意識と、相互に関連しあうことは明らかである。史実についての知識が、民族内・社会集団内で伝承、記録され蓄積されてゆく過程は、それ自体、歴史意識の萌芽・成長を呼び起こすが、それとともに、後者はまた前者を刺激、促進するであろう。そしてこの場合の史実には、もちろん、神話・伝説（事実として信ぜられていたものとしての）の類も包含される。

第二に、歴史意識なるものは、時間についての意識あるいは感覚の問題を度外視しては、考察されえない。歴史そのものが本質的に時間的なものである以上、それは自明のことであろう。しかもまた、時間についての意識（感覚）は、たとえば中国古代の人々にあつては、現代人が抱くそれと、必ずしも同じではないであろう。その意味では時間意識（感覚）も、歴史意識と関連しつつ、思想史的考察の対象となりうる。

——以上を、不十分ながら前置きとする。

さて、以下に主として取り扱うのは、孟子と荀子における歴史意識の問題である。この二人がともに戦国時代の儒家の思想家であることはいうまでもないが、彼らの歴史意識は対照的なかたちを呈しつつ、中国古代の歴史意識の流れをさぐる手がかりをも示しているとおもわれるのである。そこで、この二人の思想家の歴史意識のかたちを考えた上で、その前後の時期について、若干の模索を及ぼしてゆきたいとおもう。先走っていえば、中国古代における「歴史の発見」といふべき事

柄にも、踏み入ってみるつもりであるが、そこで述べることには、若干の仮説も含まれるであろう。

二

戦国中葉の思想家、孟子は、孔子を継承しつつ、「天」を宇宙の理法（さまざまの現象の背後にあってそれらをしかあらしめるもの）として解し、理法としての「天」の、人における現れが「性」であると考え、そして、「性」の内部に「善」的＝道徳的要素が生得的に存するとして、「性善」を主張した。「善」は、理法としての「天」に由来するものであり、その具体化された形態が「仁義」、「仁義」が政治に結合されることによって成立するものが「王道」、「王道」の政治を行う君主は、「天」の働きによって天下を与えられる、とされた。かくして孟子の思想は、「天」の理法性によって貫徹されており、それ故に観念的ないしはメタフィジカルな性格を持つ。かつまた、倫理や政治の理想的状态を、理法にもとづいて究極的には自然に成立するものと見なす、オプティミズムの性格を持つ。³⁾

その孟子は、「一治一乱」説と呼ぶべき、観念的な歴史意識を抱懐していた。

周知のように、『孟子』滕文公下第九章（以下、引用は四部叢刊影印南宋刊本による）において、孟子は、公都子（趙岐注によれば孟子の弟子）の「外人皆 夫子辯を好むと稱す。敢へて問ふ、何ぞや」という問いに答えて、「予 豈辯を好まんや、予 已むを得ざるなり」といい、「邪説」「淫辞」をなす者に対して「辯」（議論）をなすことの「已むを得ざる」所以を、長長と語っている。そこでは孟子は先ず、

天下の生あるや久し、一治一乱す。

といい、ついでこの「一治一乱」の内容を四つに区分して述べるのであるが、これを段落に分けて示せば次のようになる。

(よく知られた文章なので刪節して引く。)

1 堯の時に当り、水逆行し中国に氾濫す。蛇竜之れに居り、民定まる所無し。……〔乱〕

禹をして之れを治めしむ。禹地を掘りて之れを海に注ぎ、蛇竜(四部叢刊本竜蛇に作る。諸本に依り改む)を驅りて之れを涸に放つ。……險阻既に遠ざかり、鳥獸の人を害する者消ゆ。然る後に人平土を得て之れに居る。〔治〕

2 堯・舜既に没し、聖人の道衰ふ。暴君(かほろがは)代る作り、宮室を壊ちて以て汙池と為し、民安息する所無し。……園囿・汙池・沛沢多くして禽獸至る。紂の身に及び、天下又大いに乱る。〔乱〕

周公武王を相けて、紂を誅し、奄を伐ち、三年にして其の君を討つ。……虎豹犀象を驅りて之れを遠ざく。天下大いに悦ぶ。……〔治〕

3 世衰へ道微にして、邪説暴行有作る。臣にして其の君を弑する者之れ有り、子にして其の父を弑する者之れ有り。〔乱〕

孔子懼れて春秋を作る(本論文末の補説Iを参照)。……〔治〕

4 聖王作らず、諸侯放恣なり。処士横議し、楊朱(四部叢刊本揚朱に作る、諸本に依り改む)・墨翟の言天下に盈つ。天下の言、楊氏に帰せずんば則ち墨に帰す。楊氏は我が為にす、是れ君を無みするなり。墨氏は兼ね愛す、是れ父を無みするなり。父を無みし君を無みするは、是れ禽獸なり。……楊・墨の道息まずんば、孔子の道著はれず、是れ邪説民を誣ひ、仁義を充塞するなり。仁義充塞せば、則ち獸を率ゐて人を食ましめ、人も將に相食まんとす。〔乱〕

そして、孟子自身の役割は「乱」の世にあつて、「先聖の道を閑ひ、楊・墨を距ぎ、淫辭を放ち、邪説の者作るを得ざらしむ」ることであるとされ、そのためにこそ「辯」が必要なのだ、とされる。

さて、この「一治一乱」の周期は、孟子によればほぼ五百年とされていて、それは『孟子』今本末尾、尽心下第三八章の、

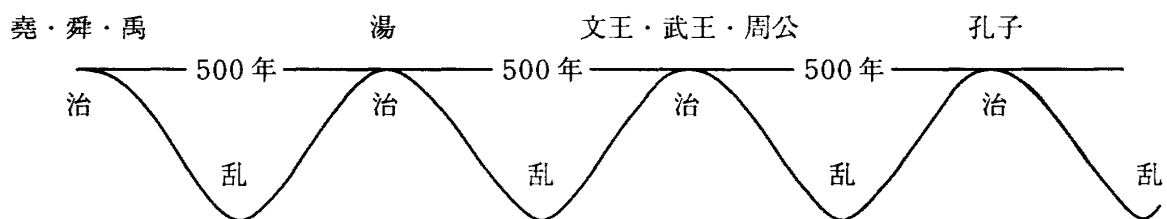
堯・舜由り湯に至るまで、五百有余歳、……湯由り文王に至るまで、五百有余歳、……文王由り孔子に至るまで、五百有余歳、……孔子由り而^{このかた}来、今に至るまで、百有余歳。

という言葉に見られる。そして、この章の最後の、「聖人（孔子）の世を去ること、此くの若く其れ未だ遠からざるなり、聖人の居に近きこと、此くの如く其れ甚だしきなり、然うして有ること無くんば、則ち亦有ること無からん。」⁽⁵⁾という言葉は、孟子が孔子の後継者をもって自ら任じていたことを、前引の滕文公下の語とともに、よく示すものである。また、公孫丑下第一三章にある、孟子が斉を去るとき充虞なる人（公孫丑下第七章趙注には孟子の弟子とする）に語った言葉のなかに、

五百年にして必ず王者の興る有り、其の間必ず世に名ある者有り。⁽⁶⁾周由り而^{このかた}来、七百有余歳なり。其の数を以てすれば則ち過ぎたり。其の時を以て之れを考ふれば則ち可なり。夫れ天未だ天下を平治するを欲せざるなり。如し^も天下を平治せんと欲せば、今の世に当りて、我を^お舎きて其れ誰ぞや。

というのも、五百年を周期とする考え方にもとづく。右に引いた『孟子』の三つの章にいう所は必ずしも精密ではなく、多少のくいちが⁽⁷⁾いもあるが、総合して図式化すれば、下に示すようになろう。

なお、孟子のいう五百年の年数自体は、必ずしも懸空のものではない。『春秋左氏伝』（宣公三年）の、周の王孫滿が楚の荘王に対えた言葉なるものなかに、「商は載祀六百」⁽⁸⁾とあり、『竹書紀年』には、夏は禹より桀に至るまで四百七十一年、殷は湯より受（紂）に至るまで四百九十六年、としている（『史



記』夏本紀集解・同索隱・殷本紀集解・『太平御覽』卷八二・『資治通鑑外紀』卷二に引く。また『韓非子』顯學篇には、「殷周は七百餘歳、虞夏は二千餘歳、……今乃ち堯・舜の道を三千歳の前に審らかにせんと欲す」とあるが、これは、殷末・周初から韓非の時代まで七百餘年、舜の末・夏の初めからは二千餘年、堯・舜からは三千年とするものである。後にも述べるが、古代における紀年意識というべきものと、それにもとづく紀年の傳承が育ちつつあり、歴代の紀年の集積がなされていたのであって、それは曆法と不可分のものであるが、また、歴史意識の萌芽・成長と相互に関連するものである。孟子の五百年周期説も、かかる紀年の發達を、その發想のひとつの背景とするであろう。

孟子は、堯・舜・禹、等々の、史実（として信ぜられていたもの）についての傳承を、戦国中期という時点に立って彼なりに整理しつつ、右のように、いくつかの「治」のピーク、その間の「乱」、五百年の周期、という「一治一乱」の振幅の枠組、いわば歴史の構図を作りあげた。

この歴史の構図において注目すべきものは、それを貫いている、強烈な主観的傾向である。孟子は、史実や紀年の傳承を素材として、堯・舜・禹、湯、文王・武王・周公、そして孔子、の各時期を「治」のピークとして描くことで、何よりも、これら儒教的聖王・聖人（として觀念されていた人びと）に象徴される、彼自身の政治理念を強調しようとする。この政治理念とは、彼の用いる語によれば、「仁義」「王道」的なそれである。この構図のなかで、史実の評価、歴史の解釈は、かかる政治理念（が具現されていたか否か）を、基準・指標としてなされる。帝王でなかった孔子の時代を、孔子による「治」の時代と見なすのも、孔子が、『春秋』制作をもつて「邪説暴行」に對抗し、「乱臣賊子」を「懼」れさせる（滕文公下第九章の末尾の段落）ことにより政治理念を具現した、と考えられたことにもとづく。他方、「治」のピークの中間の谷間にあたる「乱」は、それが「乱」世であることが力説されるのに比例して、「治世」を浮き出させることとなる。¹¹⁾

かように孟子の歴史の構図は、その儒家的政治理念のもと、史実に枠組を設定するもの、ないしは、史実を構成しなおすものというべく、著しく主観的、観念的であると評しうる。

そして孟子は、この歴史の構図に、彼自身の思想的意欲・自負を託する。「聖人の世を去ること其れ未だ遠からず、聖人の居に近きこと其れ甚しき」立場にいる自分だからこそ、孔子にまで断続してきた「先聖」たちの系譜を受けとめ、それを後代に伝えることができる、とする。滕文公下代九章の末尾の段落に、

昔者禹洪水を抑めて、天下平らかなり。周公夷狄を兼せ、猛獸を駆りて、百姓寧し。孔子春秋を成して、乱臣賊子懼る。

と、前段までの論旨を要約し、彼自身の、「邪説」「淫辞」に対する抗争は、「三聖者を承がん」とするものだ、という。「三聖者」の役割が、治水・誅伐・『春秋』制作にあつたのに対し、彼自身の役割は、「楊墨を距ぐ」ための「辯」をもって、現在の「乱」を克服することにある、と自負するのである。

かくて孟子においては、彼自身の生きていく「乱」世を克服した次なる「治」世、それがやがて出現する可能性が望見されている。孟子は、史実を「一治一乱」の振幅の枠組に構成しつつ、そのなかに彼自身を位置づけ、あるいはむしろ自身を投入している。そして、孔子の後継者、聖人の系譜の媒介者——将来への、すなわち次なる「治」世への——たるべきものとして、自らを規定、確認しているのである。したがって彼の歴史の構図には、彼自身の政治理念（過去の聖人たちに象徴されるものとしての）への、ほとんどパッションイットな、信仰と表現してもよいほどの強い思い入れ、もたれかかりが含まれており、その意味でも著しい主観的傾向が認められる。

孟子の「一治一乱」の歴史の構図は、かように、やがて出現すべき「治」世、彼のいわゆる「王道」の世への、強烈な憧

憬を内在させている。それが、彼がまのあたりに見た戦国中期の社会・政治の混乱への実感と、そして、衰退しつつある周王朝に代つて天下を統一すべき新しい国家への関心とから、醸成されたものであることはいうまでもない。(孟子が、梁の襄王の「天下悪くにか定まらん」との問いに、「一に定まらん」と対えた(梁恵王上第六章)のは、有名な逸話である。)

しかも、この歴史の構図のなかで、「仁義」「王道」の政治理念の具現された姿として、——いいかえれば将来あるべき「治」のモデルとして、孟子が提示しているのは、いうまでもなく堯・舜・禹以下、過去の聖人たちの世なのであって、その意味において「託古」とも呼ぶべき発想が見られる。孟子にとって、歴史は、「一治一乱」の(サインカーブに似た)うねり、振幅で進行するものであるが、しかし、質的に変化、発展するもののではない。ピークとしての「治」は、等質あるいは等価なのである。(滕文公下第九章では、禹・周公・孔子の事業の内容は異なるとされているが、聖人の事業、「王道」の実現であることにおいては等質、かつ、おのおの「治」の間の「乱」による中断があるため、「治」の累積による歴史の発展が考えられていない。また「乱」の世について、「蛇竜之れに居り」(堯の時)、「禽獸至る」(堯・舜より後)、「此れ禽獸を率ひて人を食ましむるなり」(孔子より後、公明儀の言葉として)と、三回まで類似の表現がされている事実は、「治」の中間の「乱」もまた等質と考えられていたことを示唆する。)

……先聖・後聖、其の揆は一なり。(離婁下第一章、先聖・後聖は、ここで直接には舜・文王を指す)
という言い方がなされるのは、まさしく、聖人たちの「治」の事業を等質、等価とすることにもとづくものであるし、孟子自身の立場もまた、「先聖の道を閑ふ」という言葉で表明される。彼がしばしば「先王の道」「先王の法」をいう(滕文公上第四章・同下第四章・離婁上第一章)ことも、もちろんこれに関連する。孟子にあって歴史は、聖人たちの系譜を骨格とした、等質、等価なるものの「一治一乱」的な断続、と見なされていたのであり、その意味において、歴史的時間が等質視されていたといえよう。ただし彼にあって、歴史的時間は、歴代の聖人の事業の内容が区別されていることに示されるように、不可逆とされているのであって、したがって、歴史の循環(田環)とする見方とは異なる。(このことについて後にまた触れたい。)

以上のように、孟子は、(史実の伝承を整理しつつ)「一治一乱」の歴史の枠組・構図を組み上げ、そしてそのなかに彼自身を位置づけた。枠組・構図をつくること自体は歴史の対象化であるといえるが、その方法・実態、そのなかでの自己の位置づけ(むしろ歴史への自己投入)のしかたは、著しく観念的、主観的であった。聖人たちによる「治」世の断続として、歴史を解釈し史実を構成しなおすことがなされ、歴史的時間を等質視することがなされ、その上に、次なる「治」世(すなわち「仁義」「王道」の具現された世)に向って聖人の系譜を媒介するものという、彼の自覚、自己規定がなされているのである。

孟子には、かかるかたちでの歴史意識が存在した。孟子の歴史意識は、現状としての「乱」¹⁶のかなたに次なる「治」を望見し、かつ、「治」の実現に彼自身も(聖人の系譜の媒介者として)参加しようとする点において、彼の政治思想としての「王道」論・またそれを倫理面で裏づける「仁義」論と不可分のものであること、すでに見て来たごとくである。そしてまた同じくその点において、孟子の歴史意識は、彼の政治思想・倫理思想と共通するオプティミズムをも含んでいる。孟子の思想を貫き、彼のオプティミズムをも支えている「天」の理法性は、彼の歴史意識にあっても、「天」如し天下を平治せんと欲せば、……」(公孫丑下第三章、前引)というように、機能しているのである。¹⁷

三

戦国末期に活動した荀子は、孟子を批判しつつ儒家の思想に新しい内容を与えるとともに、先秦の諸系統の思想を集約する立場に立った人である。荀子の思想は、「天」を、純粹な自然 nature として捉え、自然に対する人為(作為)の意義に着眼し、(いわゆる「天人の分」)、人間観においても、「性」を、自然の存在としての人の本質として捉えて「性悪」を唱え、それに対する人為としての「偽」の意義を指摘し(「性偽の分」)、「偽」の社会化された形態としての「礼」を重視し、「礼」によつ

て秩序づけられた国家を構想し、……というように極めて多面にわたる。¹⁸ 荀子の時代には、孟子の時代に較べて、新たな統一国家の出現が、更に間近く迫っていた。彼は、その国家のあり方を、儒家の理念を固守しつつ、思索してゆこうとする姿勢を強く持っていた。彼の思想を総じての、客観的、また唯物論的性格は、しばしば指摘される所である。

歴史意識に関連しては、先ず、荀子の思想のなかの、社会・国家の起源・成立を問題にしている部分が、とりあげられるべきであろう。

『荀子』の疆国論・天論篇（以下、引用は王先謙『荀子集解』による）に、「人の命は天に在り」というが、これは、人もまた自然の一環をなすもの＝自然存在として自然の世界のなかに生れるものであり、したがって、「天」すなわち自然に対して被制約性を持つものであることを意味する。しかも荀子によれば、王制篇に見られるごとく、人は自然世界において他の動物＝「禽獸」と区別され、「天下の貴」とされているが、その理由は、人が「羣」すなわち集団を形成しうることにあり、とされる。彼は、「水火」（氣有りて生無し）・「草木」（生有りて知無し）・「禽獸」（知有りて義無し）・「人」という自然世界の序列もしくは階段を提示して言う。

人は氣有り生有り知有り、亦且つ義有り。故に最も天下の貴為るなり。力は牛に若かず、走るとは馬に若かず、而るに牛馬用を為すは何ぞや。曰く、人は能く羣し、彼は羣すること能はざればなり。¹⁹

この「羣」の発生について、荀子は、「人の生ずるや羣する無きこと能はず」（王制篇の右の文の後の文中にあり、富国篇にもほぼ同じ語がある）というように、人が生まれ、生きてゆく上での必要性にもとづき、自然発生的に出現する、と考える。そして、この「羣」は何によって維持されるか、といえ、王制篇に、

（……彼は羣すること能はざればなり。）人は何を以て能く羣するか。曰く、分。分は何を以て能く行はるるか。曰く、義。……

というように、「分」による、とする。荀子のいう「分」とは、身分・職業・年齢などにもとづく区別（差等）であり、彼は集團の秩序を、この「分」の概念において捉えていた。

ところで荀子によれば、「性は天の就^なせるなり、情は性の質なり、欲は情の応なり」（正名）というように、人の「性」は、自然存在としての人の本質であり、「情」（欲望・感情）をその実体とするものであって、自然状態にある限りは道德規範に合致しえず、その意味において「悪」である（性悪篇に詳しい）。⁽²⁰⁾それ故、人が自然に形成した「羣」は、「分」の秩序を自律的に造出することができない。「分」は、自然にはなく人為によって、——具体的には、いわゆる「聖王」（先王「聖人」の「偽」）によって実現する、とされる。（彼のいう「偽」が、人為・作為の意であるのはいうまでもない。）すなわち、聖王が制作（作為）した「礼」の実質的機能として、「分」が実現される、というのである。前引の王制篇の文に、「分」は「義」によって行われるとあるが、この「義」は、この文のすぐ後で「少頃^{しばらく}も礼義を舍^すつ可からざるの謂ひなり」のように「礼義」といいかえられており、そして荀子の場合、「礼」と「義」との区別は明確ではなく、むしろ「義」は「礼」に包括されるものとなっている。⁽²¹⁾（次に引く礼論篇・性悪篇等の文についても同様である）。

礼は何に起るや。曰く、人生まれて欲有り。欲して得ずんば、則ち求むること無きこと能はず。求めて度量分界無くんば、則ち争はざること能はず。争はば則ち乱れ、乱れば則ち窮す。先王其の乱るるを悪むや、故に礼義を制して以て之れを分かち、以て人の欲を養ひ、人の求めを給し、欲をして必ず物（の不足）に窮せず、物をして必ず欲に屈^つきず（楊倞注、風、竭なり）、両者相持して長ぜしむ。是れ礼の起る所なり。（礼論）

古者^{いにしへ}聖王人の性の悪なるを以て、以為^{おも}らく偏險にして正しからず、悖乱にして治まらずと。是れを以て之れが為に礼義を起し、法度を制し、以て人の情性を矯飾して之れを正し、以て人の情性を擾化して之れを導けり。皆治に出で道に合せしむる者なり（使皆出於治云云の使字、集解本始に誤まり作る、諸本に依り改む）。（性悪）

荀子がかように、聖王の作為した「礼」によって、「度量分界」、端的にいえば「分」が、「羣」に付与されるとし、「礼」——「分」により、集団の、ひいては国家（聖王に統治されるものとしての）の秩序が維持されるとする。²²すなわち彼にあっては、政治の作為性が認識されていた、といいうる。「聖王」（先王）「聖人」とは、君主の理想化された表象にほかならないから、政治の作為者は君主とされているわけである。

右は、荀子の「礼」論・政治思想の核心ともいうべきものであるが、さてこれを、歴史意識という問題領域から見ると、それは、社会・国家をば発生史的に考察しようとする思想である、ということが出来る。人間生活の必要上から自然に発生するものとしての集団——「羣」が先ず出現し、この集団の秩序——「分」を維持するために、「礼」の制作者・与え手としての（すなわち政治の作為者としての）君主が、いかえれば国家が出現した、とするのであるから。——この思想は、社会や国家を、歴史的に発生し形成されてゆくものとして見る観点、ないし、歴史の開始、ないしは起点を考えようとする視座を含んでいる。荀子は、政治を作為性において把握していた故にまた、政治を歴史性において捕捉することができたのであった。

孟子の「一治一乱」説の、著しく主観的、観念的な歴史意識（前節参照）と対照とするとき、荀子の歴史意識の、歴史の開始、社会・国家の発生とその原因を考える見方は、冷静であり客観的であるといえる。²³また荀子は、自然存在としての人の本質（性）の問題から出発して、人の集団生活と物質的条件との関係の問題（礼論篇の前引の文に「欲」と「物」とをめぐって論ぜられて²⁴いるとき）に注目しつつ、集団（羣）自体の内部に国家出現の契機を求め、国家を歴史的に捉えており、そうした意味において彼の見方は、唯物論的であるといえよう。

孟子の場合、史実についての伝承を「一治一乱」の振幅の枠組、構図に組み上げ、聖人の系譜を提起し、そして彼自身をこの枠組のなかに位置づけ（むしろ投入し）、聖人の系譜の媒介者として自らを規定した。彼の歴史の構図には、彼自身の政治

理念への激しいもたれかかりがあった。したがってそこでは、歴史意識の対象としての歴史そのものと、主体としての自己との間の切れ目は、実はなお、明瞭ではない。対象と主体とが、相互に完全に自立して自立していない。これに較べ、荀子の冷静な視角は、歴史を対象化し、歴史意識の主体と客体とを相互に自立させる働きを、非常に強力に持っていたといえよう。この間の対比は、孟子と荀子との人間観や政治思想の間のそれにも、通底するものである。²⁵⁾

社会や国家を発生史的に考える荀子の思想はまた、孟子の、歴史を等質(等価)なるものの断続とする見方(前節参照)に比較して、歴史をばより動的に、変化の過程を含むものとして見るものであったといえる。彼の説くごとく、集団の秩序を維持するために、君主・国家が出現し、存在しているのであるとすれば、政治のあり方、政策にしても、特定の形に固定、拘泥するのでなく、現実の状況に即応して決定されてゆくべきもの、とされよう。

先生の道は、仁の隆(さかんなるもの)なり。中に比^{したが}ひて之れを行ふ。²⁶⁾ 曷をか中と謂ふ。曰く、礼義是れなり。道とは天の道に非ず、地の道に非ず、人の道なり。²⁷⁾ 君子の道^ゆく所なり。(儒效)

これは、天地と人との区別(天論篇にいう「天人の分」に当る)を踏まえつつ、政治の基準を「礼(義)」に求める立場を示すものであるが、かく、政治とは「人の道」、人間的現象であるとする所から、荀子は、

凡そ事行の理(治に同じ)に益有る者は之れを立て、理に益無き者は之れを廃す。夫れ是れを之れ中事と謂ふ(久保愛増注に、中は礼義の中を謂ふと)。凡そ知説の理に益有る者は之れを為し、理に益無き者は之れを舍^すつ。夫れ是れを之れ中説と謂ふ。(同)

——政治に有益な行動や言説(中すなわち礼に合した「中事」「中説」)は実施、採用し、無益なものは廃止、無視せよ、と主張する。有効性に照らして、為政者の行為決定・選択がなされねばならぬ、とするのである。荀子における「礼」が、状況への即応、政治的有效性という発想と連なり合っていることを知りうる。彼にあつてはかように、国家・政治のあり方は、固定したも

のとしてでなく、変動するものとして考えられた。歴史的時間を等質視する孟子に対比して、彼には、右のことから知られ

るように、社会や国家の歴史的变化に対しての、リアリスティックな、囚われぬまなざしがあつた。⁽²⁸⁾

しかしまた荀子は、歴史の変化への無原則・無限定な随順を、よしとしたのではない。荀子はしばしば、「古今一なり」という。たとえば議兵篇では、

……故に曰く、徳を以て人を兼^{あは}せる者は王たり、力を以て人を兼せる者は弱く、富を以て人を兼せる者は貧しと。古今一なり。

といい、非相篇では、「古今情を異にし、其の治乱する所以（所字、王念孫雑誌に従って補ふ）の者は道を異にす」とする「妄人」の説を斥け、「古今一なり（二の下にもと度字有り、王念孫雑誌が衍とするに従って削る）」として、現在から過去を類推することが可能であることをいう。疆国篇では（楚の子発なる人物の話に関連して）、「賢を尚び能を使ひ、有功を賞し有罪を罰する」ことは「先王の道」、「人（民）を一にするの本」であり、「治必ず之れに由るは、古今一なり」という。⁽²⁹⁾——荀子は、政治の根本理念は「先王」以来、歴史を通じて不変である、とするのである。現実の状況への即応と併せて、不変の理念・原則を認めようとする所に、法家の思想家などと異なつた、彼の独自の姿勢があつた。

百王の法は同じからざるも、帰する所の者は一なり（不同の下、もと若是の二字有り、久保愛が衍とするに従って削る。）（王覇）

百王の変ずる無き、以て道貫と為すに足る。一廃一起、之れに應ずるに貫を以てす。貫を理^まめば乱れず、貫を知らずんば変に應ずるを知らず。⁽³⁰⁾（天論）

理念・原則（いわゆる「道貫」）の不変性と、その範囲内での具体的政策・制度の可変性（「一廃一起」）が考えられていた。理念・原則とは、一言にしていえば「礼」であり、こうした姿勢が、荀子を、儒家の内部に踏みとどまらせていた。

荀子の創つた概念に、「後王」というのがある。「後王」とは、言葉の意味の上では、楊倞が「当今の王」（不苟）「当世の

王」(王制)などと注しているように、現在(同時代)の君主を指す。

……故に曰く、聖王の跡を觀んと欲せば、則ち其の粲(粲)然たる者に於てす、後王是れなりと。彼の後王なる者は、天下の君なり。後王を捨てて上古を道(道)ふは、之れを譬ふるに是れ猶ほ己の君を捨てて人の君に事(つか)ふるがときなり。(非相)

……故に千人万人の情は、一人の情是れなり。天地の始めなる者は、今日是れなり。百王の道は、後王是れなり。君子後王の道を審らかにして、百王の前を論ぜんに、端拱して議するが若し(楊注に、其の從容として勞せざるを言ふなりと、端拱はもと端拜に作る、王念孫雜志に従つて改む)。(不苟)

——「聖王」(「先王」)の政治の跡が「後王」に表われている、とし、「百王」(「先王」)以来の歴代の王の「道」は「後王」のそれから遡つて類推しうる、という。これはしかし、実態としての現在の君主たちを、そのままの姿で是認し、「先王」と等置することではない。荀子において、右の類推を成立せしめるものは、「古今一なり」といわれているごとき、歴史を通じて不変な理念である。「先王」以来「百王」を通じて存続してきたものとしての不変の理念・原則、それがそこに具現されている限りでの現在の君主が、「後王」なのであり、それ故にそれは「粲然たる者」といわれる。この意味で「後王」とは、いわば、現在の君主のあるべき姿なのである。「礼」という不変なるものに沿いつつ、しかも、「百王の法は同じからず」、現実の状況に即応して政治行為を決定、選択してゆくことが、現在の君主のあり方として要請されている。荀子はここでは、過去の聖王から百王を経て現在の後王に至る歴史の総体のなかで、現在の君主、現実の支配者たちを、理念の側に引き付けて考えようとしている、ともいえる。

荀子はまた、「霸」について論じている。

孟子が、「王道」論の見地から王者を尊び覇者を否定したのに対し、荀子は、王者に次ぐものとして覇者を位置づけた。

「王道」「霸道」「彊道」というランク(王制)を設定してもいる。それ自体は、春秋時代以来の歴史的事実への認識と不可

分のものである。ただし彼は、春秋の五霸のような、現実存在した覇者を、そのまま肯定したのではない。³¹⁾

国を用むる者は（富国篇に仁人之用国、楊注に用、為なりと、義立ちて王たり、信立ちて覇たり、権謀立ちて亡ぶ。王覇）

人君なる者は、礼を隆たふとび賢を尊びて王たり、法を重んじ民を愛して覇たり、利を好み詐多くして危く、権謀傾覆幽険にして亡ぶ。（疆国）

聖を尊ぶ者は王たり、賢を貴ぶ者は覇たり、賢を敬する者は存し、賢を慢あなどる者は亡ぶ。古今一なり。（君子）

——「信」「民を愛する」「賢を貴ぶ」などという、儒家的倫理・政治理念のもとに指定された要件、それが、荀子によれば、「王」者に次ぐものとしての「覇」者にとって必須であるとされている。そしてこの「覇」者のあるべきイメージは、もちろん、彼自身の周囲の現実と無関係に発想されているのではない。戦国末期という時代にあつてまさに実現しようとしている、強力な統一国家の像と、それはオーバーラップしている。

かく、「覇」についての彼の論にも、「後王」論と同様、現実の君主に対する要請がこめられており、そうした形での理念と現実との結合が伏在していた。

以上見てきたように、荀子にあつては、歴史は、開始（あるいは起点）を有するもの、変化の過程を含むものとして動的に捉えられ、そのなかで、国家・政治・君主の発生とそのあり方が考察されていた。現実状況に即応する政治・政策の変化が主張されたとともに、「先王」（聖王）以来の、すなわち国家・政治が出現して以来の、不変の理念・原則が確認されており、そこに、儒家としての彼の立場が保持されていた。理念・原則とは究極的には「礼」であり、それは、「先王」から「百王」を経て現在に伝わるものとして不変であるが、他方、「事行」「知説」の政治的有効性という発想に繋がることにより、現実状況に接続せしめられており、理念と現実との結合がそこで媒介されているのである。理念と現実との結合は、「後

王」や「覇」の意味づけにも、顕著に現れている。

そして、この理念と現実の結合は、荀子の歴史意識のなかでの自己認識・自己規定にあい渉るものである。「先王」より彼自身の現在に至るまでの歴史を、所与の事実として対象化した上で、儒家的立場・理念を固持しつつ、彼自身が正しいとする国家・君主のあり方を現実に向って提起すること、すなわち、「礼」——「分」の秩序を中核とする国家を設計しようとする、そこに、彼が自らに与えた課題があった。新たな統一国家の出現が間近に迫っているとき、その国家をあるべき形において実現させようとする、それは意味する。たとえば、王制篇に見られる国家制度・政策のデッサン——そこでは「四海の内一家の若く」ならしめることをいう——にしても、この課題への回答のひとつなのであった。³²

四

孟子と荀子の歴史意識について、私の考える所を前二節に述べ記したが、さて以下には、その前と後の時期をめぐって、仮説をも含めつつ模索し、中国古代の、といっても戦国時代末までの歴史意識の流れへの、ひとつの見通しをつけることを試みたい。

中国古代の人びとの心性メンタリテイを遠く遡ってゆくとき、そこには、他の民族についてしばしば指摘されることがあるのと同様に、歴史的に継起する時間、逆にいえば時間的に継起する歴史、——より根本的にいえば、直線的・不可逆的に持続する時間、そうしたものの未だ考えられていなかった段階が、存在したのではあるまいか。すなわち、不可逆の時間という見地から歴史を考えることが未だなされていなかった段階が、存在したのではあるまいか。

人間をとりまく外的自然の世界は、人間にとって先ず第一には、季節の循環として現れる。そして、自然に依存し自然の影響をこうむること非常に大であった、遠い古代の社会の人びとの心性においては、時間なるものが感覚されるのは、先ずは、気象・天文・植物・動物等々に現れる季節の循環、すなわち自然世界のリズムと、人間の社会生活（農耕をはじめとする生産活動、それに結合した祭りなどの行事）のリズムとの、一致・共鳴を通してであつたらう。そこでは時間とは、直線的・不可逆的に継起するものではなくして、円還（循環）的な、したがって可逆的なものとして、感得され、思念されたであらう。

かかる段階における、自然世界のリズムとの一致・共鳴のもとでの、円還（循環）的な時間意識（あるいは時間感覚）は、そのままの姿では、中国古代の文献に求めがたい。しかし、その痕跡とおぼしいものを、文献に探ることは可能である。

たとえば、『詩』の豳風の「七月」の篇に、農村の一年の生活がうたわれていること、『書』の堯典の羲仲・羲叔・和仲・和叔の記事に、四季の天象と人間・鳥獣の状態が語られていること、更に、『大戴礼記』の「夏小正」・『逸周書』の「時訓」・『管子』の「幼官」「四時」等の篇・『呂氏春秋』の十二紀、その他多くの書に見られる時令説、曆法における二十四節気・七十二候、また、四季の祭祀や狩猟に関して、儒家の経伝（『周礼』『礼記』その他）にいう諸説⁴⁵、を考えてみよう。これらの考え方の形成された時期は幅広い範囲にわたるであろうが、それにしてもこれらには、季節の循環、自然のリズム、そしてそれと共鳴する生活のリズムのなから感得された、円環する時間⁴⁶という古い根源が、通底しているのではあるまいか。

あるいはまた、時間に関する意味を持つ文字のうち、「年」⁴⁷は、もと穀物がみれることを示す文字であるのが、成熟・收穫のひとめぐりを表すものとなったのであり、「祀」⁴⁸は、「まつり」の意から、祭祀がひとめぐりすることを表わすものであること、『爾雅』釈天（歳名）、「商には祀と曰ひ、周には年と曰ふ」の魏の孫炎の注（『尚書』堯典疏・『毛詩』雲漢疏・『左伝』宣公三年疏・同昭公七年疏・『史記』五帝本紀正義・『爾雅』疏に引く）に、「祀は四時の祭祀の一訖するに取るなり、年は禾穀の一熟するに取るなり」と、つとにいうごとくである。「歳」⁴⁹について、許慎が『説文』に「木星なり」というのは、徐灝『説文解字注箋』の

いうごとく転倒の解であるが（実は、一年に十二次の一つを通過する木星が紀年に利用されて歳星と呼ばれたもの）、近く藤堂明保氏の、歳ともと鉞に似た器具で、それを用いて収穫することから一収穫期間の意に転じ、やがて年歳の意となった、とする説³⁷があることは注目される。—これらの事柄は、古代の人びとにより、時間なるものが、収穫・祭祀などの周期がくりかえされる円環のイメージにおいて感じられ考えられていたこと、そうした段階があったことを、示唆するであろう。

清の顧炎武の『日知録』（卷二〇、「古無一日分為十二時」）にはいう。

古には所謂る時無し。凡そ時と言ふは、堯典の四時、左氏伝の三時（原注、桓公六年、三時害あらず）の若き、皆春夏秋冬を謂ふなり。……漢自り以下、曆法漸く密、是に於て一日を以て分けて十二時と為す。

これは、文献中の「時」の語義を論じたものであり、『説文』など、「時」を「四時」と解する多くの例を承けるものであるが、しかし、季節のめぐりのリズムのもとで、円環する時間を感じていたのであろう中国往古の人びとの心性を、はしなくも言い当てているともいえるのではあるまいか。（本論文末の補説IIを参照。）

中国においても、遠い古代の人びとの心性にあつては、円環的時間意識というべきものが存在していた、という仮説を設定するとすれば、さて、これとせめぎあい、これを乗り越えながら次第に出現したものは何か。それは、直線的に不可逆的に、継起し進行する時間、という意識であり、そして、人間世界のもろもろの事実、出来事を、この直線的な時間の進行という軸の上に載せて、時間的にそれらの継起を考えようとする意識であつたらう。

歴史の直線的・時間的継起、いかえれば、時間の歴史的継起、不可逆なるものとしての時間と歴史、—そうした意識が、漢民族においていつごろ発生、成立したか、などという事柄は、けだし実証のかなたにある問題であろう。しかし、そうした意識の一つの表現、ないしは、そうした意識を成長せしめた要因としての、紀年あるいは紀時（年・月次の記録）という

事実ならば、古くは殷の甲骨文、殷・西周の金文⁽³⁸⁾、『尚書』洛誥あたりに遡ることができるし、歴代の紀年を通算する考え方も、先に孟子の五百年周期説に関連して述べた(第二節)ように、戦国時代までに生まれている。年代記である『春秋』(経文)や『竹書紀年』が存することはいうまでもなく、他に、「晋の乗・楚の檣杙」(『孟子』離婁下第二章)、「周・燕・宋・斉の春秋」(『墨子』明鬼下)、「百国の春秋」(『隋書』李德林伝「重答魏收書」及び『史通』六家篇に引く「墨子』逸文)などというものがあつたことも伝えられている。⁽³⁹⁾これは、歴史意識の成長を考える上で、ひとつの重要な事柄であろう。

ところで、西周金文のなかには、「大孟鼎」をはじめ、「大豊殷」「宗周鐘」の銘文のように、周王室の功業を誇らかに語るものがあり、『尚書』周書中の西周初期に作られたと考えられるいくつかの篇では、過去の夏・殷の歴史や殷周交代の史実に教訓が求められており、『毛詩』の大雅のいくつかの詩篇には、周王室の起源・来歴についての叙述を読むことができる。これらを、文字による史実の記録の始まりとすることは正しいであろう。しかしながら、西周時代になされた、かかる史実に関する知識の伝承・記録・叙述は、王室とその周囲にある氏族制的⁽⁴⁰⁾「封建」制的貴族階層とのなかで行われていたのであり、史実の知識を保有し管理していたのは、周王室という氏族共同体そのもの、せいぜい、王室と氏族制的貴族とを合せた、「封建」制国家を構成する支配者集団(氏族共同体群)だったのである。史実を伝え、それに誇りや教訓を見出す主体は、氏族共同体から離脱していず、むしろ、氏族共同体そのものがその主体をなしていた、というべきであろう。共同体の内部に共有される意識(たとえば帰属・団結意識、支配者集団としての政治的意欲)が、史実の叙述に託されて表現されていたのである。したがって、歴史のなかで自分自身が何ものであるかを自らに問おうとする個としての主体は、ここでは未だ存在していない。――そして、春秋時代に至り、氏族制⁽⁴¹⁾「封建」制の崩壊の過程のなかで、共同体の共有する意識ではなく、個々の人間の思索としての歴史意識が、萌芽し形成されはじめたのであり、『春秋左氏傳』や『国語』に見られる人びとの言説中にあるものがそれを示していると、私は考えている(詳しくは、別の機会に論じたい)。

さてこのことと、前述した、不可逆なものとしての時間と歴史という意識の成長ということとを併せて考えてみると、一つの重要な位置を占めるものは、やはり『論語』の思想であろう。

『論語』為政篇によれば、孔子は、子張の「十世知る可きか」⁴⁰との問いに答えて、

殷は夏の礼に因る、損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、百世と雖も知る可きなり。

といったとされる。孔子自身の言葉でなくとも、孔子学団のなかでの見解を示すものであろう。「封建」制の崩壊とともに、周に代る新しい国家の出現が、春秋末期すでに予想されはじめていたこと、そして、孔子（学団）において、夏・殷・周の「礼」への知識という資料にもとづき王朝の交代にある原理的なものを発見することで、この予想への対処がなされていたことを、為政篇のこの章は語っている。ここでは一応、史実に関する知識を根拠としつつ、歴史を対象化し、それに解釈を加える思索が行われている。明らかにこの思索は、個としての歴史意識の成長を示すものといつてよい。

しかも『論語』の右の章にあつて、夏・殷・周の「礼」の差異が認められているように、歴史は不可逆とは考えられているが、しかし、歴史における変化は、「損益」（具体的には説明されていないが）という部分的なそれにとどまる。夏から殷へ、殷から周への交代のなかに発見されている原理的なものは、「損益」と「因」（踏襲）なのである。「周を継ぐ者」としての新しい国家にしても、周の「礼」、「封建」的の制度・文化に、「因」るものでなくてはならぬと考えられていたであろう。それは、『論語』に見られる、「吾は周に従はん」（八佾）というごとき周の政治・文化の理想視や周公への思慕によつても知られる。『論語』の歴史意識は、「封建」制崩壊期を背景として生まれながら、「封建」制が有する（と信ぜられた）諸価値を、将来において恢復され延長されるべきものとしてしているのであり、伝統重視の立場に立つ。ここでは、歴史は不可逆であるが、しかし

その質的变化は発想されていない。

かくて、西周から春秋へ、氏族共同体における史実の伝承・記録・叙述から個としての歴史意識の形成へ、という道程のなかで、直線的に不可逆的に継起し進行する歴史という觀念が、歴史意識として一応のかたちを整えた段階を、『論語』に見出すことができる。そしてこれを継承したものが、戦国に入つての孟子なのであつた。

孟子が作り上げた「一治一乱」の歴史の構図においても、歴史的時間は不可逆（歴代の聖人の事業の内容に相違が認められているように）であり、円環するものではないが、歴史に質的な変化・発展が考えられておらず、等質、等価なるものの断続と見なされ、その意味で歴史的時間が等質視されていたことは、先に述べた通りである（第二節参照）。そのように構図された歴史は、したがつてまた、開始・起点の考えられていない歴史であるといえる。——孟子の「一治一乱」説は、「堯の時」から語りはじめられるが、堯・舜・禹より以前は、彼にとつては恐らく、伝承が乏しく知られえない（ないしは構図のなかに加えられえない）ものだったのであり、堯の時代から歴史が始まったとされているのではない。「天下の生あるや久し」の語は、歴史の起点を意味するのではなく、かえつて、起点の不明確、歴史の悠久性の想念を暗示する。⁽⁴⁾

『論語』や孟子の歴史意識を、批判あるいは否定することによつて現れてきたというべきものが、これも先に見た荀子の、社会・国家を発生史的に捉えるという観点を具えた歴史意識であつた（第三節参照）。ここに、開始・起点を持つ歴史、という考え方が生まれたのである。そこでは、歴史はもはや、等質（等価）なるものの断続なのではない。そこでは、歴史が動的に見られ、歴史的状況の変化に即応すべき政治のあり方が考えられていた。かくて荀子において、歴史の直線的・時間的継起、不可逆なるものとしての歴史、という觀念が、完全に明確にされた。彼の歴史意識は、したがつて、孟子のそれを乗り越えた新たな段階の創出を意味するものである。

そして荀子より少しく後、戦国最末期に、彼の歴史意識を引き継ぎつつ、儒家的思考の枠の外においてこれを展開させたのが、彼の弟子、韓非であり、更には、『呂氏春秋』の書であった。⁴²

韓非は、荀子の、政治を歴史性において考える見方を受けながら、徹底して現実状況に即応する政治の方法を説く法家的権力理論を構築しようとした。

『韓非子』五蠹篇は、冒頭の部分で、「上古」「中古」「近古」「当今（当世）」なる変遷、「古者丈夫耕さず、草木の実食ふに足ればなり。……」という原始の状態から、人口の増加・物資の不足により争奪が生じ賞罰が必要となること、「古」と「今」との状況の違い、を説き、その上で、「世異なれば則ち事異なる」「事異なれば則ち備へ変ず」と、社会の変遷に即して政治のあり方が変化すべきことを主張する。そして、「上古は道徳を競ひ、中世は智謀を逐ひ、当今は氣力を争ふ」と総括しつつ、儒・墨の「仁義」「兼愛」を排斥し、「急世」（急迫した当世）に即応したものであるとして、「勢」や「法」「刑」の理論を開陳する。荀子が認めていた不変の理念・原則は、韓非においては切り捨てられる。社会・国家の歴史的变化を踏まえながら、現実への即応のみを理論化したのが、彼であった。⁴³

『呂氏春秋』は、雑家とされる書であるが、荀子の歴史意識からの影響を一つの大きな要素としつつ、変法論や君主論を組み立てようとした跡が見られる。

同書の慎大覽察今篇では、「己を察せば則ち以て人を知る可く、今を察せば則ち以て古を知る可し。古今一なり。人と我とは同じき耳。」と、荀子の「古今一なり」を受けつぎながらも、古の「先王の成法」に法るのでなく、「今を以て古を知り」、「其の（先王の）法を為れる所以に法る」べきことを説いて、「時に因り法を變ずる」こと、「今」に即応するための変法を正当化する。また恃君覽では、人が生活する上での「羣」の意義から、「羣の聚まる可きは、相与に之れを利とすればなり。利の羣より出づるは、君道立てばなり。」と、君主の存在・「君臣の義」の必要性を導き出し、孟秋紀蕩兵篇では、「民

の威力有るは、性なり。性は、天より受くる所なり。」として、人が「性」にもとづきあい闘争することから君主が必然的に出現すると論ずるが、ともに、荀子の思想からの強い影響を示している。

——荀子が到達した歴史意識の新段階に、彼の直後、かく更なる展開が加えられたことは、彼の歴史意識の思想史的重要性をよく証するであろう。

以上は、中国古代（戦国末まで）の歴史意識の流れを、円環的・可逆的な時間という意識から、直線的・不可逆的な時間と歴史という意識へ、なる道程の上に載せ、かつ儒家を中心として、照し出すことを試みたのである。

五

孟子の「一治一乱」説における、歴史を等質、等価なるものの断続と見る意識の、根底あるいは背後には、もちろん、史実（と信ぜられていたもの）としての歴代の王朝の興亡についての伝承、また紀年の伝承があった。そのみでなく、そこには、周「封建」制の崩壊が激しく進みつつある戦国中期の社会的・政治的混乱と、それを克服しようとする意欲とが、強力に作用していた。すでに『論語』において、「周を継ぐ者」が問題とされ（前節参照）、「吾は其れ東周を為さんか」⁴⁴（陽貨）といわれていることにも、かかる意欲は暗示されているが、孟子にあつてはそれは、「治」のピーク（堯・舜・禹、文王・武王・周公）と等質のもの、「仁義」「王道」の具現された世の恢復への強烈な憧憬と、それに向けての自己規定（聖人の系譜の媒介者としての自己規定を通しての）を意味していた。

荀子におけるごとき、社会・国家を発生史的に考察することによって、歴史の開始ないし起点を考えようとする歴史意識

を産み出したものは、戦国末期の社会・政治の激動の状況のもとで、国家権力の存在意義・あり方・目的を、その発生の原点、形成の過程にまで遡上しつつ、探求してゆこうとする立場であり姿勢であったろう。それはまた、現実の国家・政治に向つての問題提起を含みつつ（注32参照）、間近かな将来にその出現が迫っている新たな統一国家、そのあるべきかたちを設計しようとする立場・姿勢であった。荀子にとって、統一国家実現の予兆は、孟子に較べても、より切迫したものであったのだ。そして、荀子を直接に継承するものとして、権力の思想家韓非の政治理論やそれを支える歴史意識もまた、形成されたのである。

春秋末期に起り、戦国に入つて多様に展開したいわゆる諸子百家の思想は、「封建」制崩壊から統一国家出現に至るまでの社会的・政治的変動の所産でないものは一つとして存せず、その意味においてはすべて政治的であつたともいえるが、歴史意識はとりわけ、文字通り歴史の現実（立場の相違はあれ）に向きあうことを前提・根源とするだけに、すぐれて政治的たゞざるを得なかつた。

本稿冒頭に私は、歴史意識とは歴史を通しての自己認識、自己規定でもあつて、客観性と主体性とを含んでいねばならぬ、と記した。そうしたものとしての歴史意識は、西周までを前段階とし、春秋時代に萌芽的形成をなし、戦国時代の思想家たちによりひとまず確立されたと、私は考えているのであるが、この歴史意識の確立とは（主体と対象という問題に即して表現するなら）、歴史意識の主体の一応の自立、他方において歴史意識の対象という意味での歴史の成立であり、主体の側からの対象への関わりとしては歴史の発見である、といえるであらう。

歴史は、出来事・存在としてのそれと、認識・叙述としてのそれとの二重性を有し、後者は前者を前提とするが、しかし前者は後者に媒介されて始めて歴史として意味づけられる、とはしばしば言われることである。このことを歴史意識と

この観点から見れば、存在としての歴史は、本稿の始めに述べたような意味での、歴史についての人の思索の確立——すなわち歴史意識の主体の自立——に媒介されることによって、歴史意識の対象として成立し、その限りにおいて思想的意味を与えられる、と表現することができよう。歴史意識とは存在としての歴史を思想化するもの、ともいいえよう。そして、すでに述べてきた所から明らかのように、右の歴史の発見への道程のなかで、荀子が占める位置は極めて大きい。歴史の対象化、歴史意識の主体と客体との相互の自立、歴史の直線的・時間的継起すなわちその不可逆性の觀念の明確化、歴史の動的な捉え方、等において。——大まかな展望としては、「封建」制の崩壊とともに萌芽し成長した歴史意識が、新たな統一国家のあり方への模索と相即しつつ、より深化されていったこと、統一国家出現を目前にした荀子に至って、そのあるべき形を探り、国家権力の意義を発生・形成過程に遡って考えることのなかで、歴史の発見が明確になしとげられたことが、いわれうるであろう。

本稿は、儒家を中心とし、特に孟子と荀子に焦点を絞ったため、言及しえなかった問題も多い（道家・墨家・五行説、儒家の内部でも『春秋公羊伝』等）。本稿で扱った時代の直後、統一専制国家としての漢帝国が出現し、そのなかでは、漢代儒教の歴史意識としての、三統（三正）説・「忠」「敬」「文」説・五徳（五行）説などの循環論が形成されてゆく。ただしそれは正確にはむしろ、非歴史的歴史意識あるいは疑似歴史意識と呼ぶべきものである。その内容・性格の一斑については私も別に論じたが、戦国時代までに成長し確立されていた歴史意識が、漢帝国のもとでそうした新たな循環論に収束されてゆく経緯とそれが意味するものは、それ自体ひとつの思想史上の問題として、改めて検討されるべきものであろう。本稿においては、円環（可逆）から直線（不可逆）への時間意識の変化という仮説を設定しつつ、中国古代における（筆者のいわゆる）「歴史の発見」までの道筋をいささか模索しようとしたその意図が、何らかの成果を産みえていれば幸いである。

〔補説 I〕

第二節で、『孟子』滕文公下第九章の原文「孔子懼作春秋」を「孔子懼れて春秋を作る」と訓読しておいたことについて、補説する。

原文の解釈に関し、これが旧説（趙岐注・朱熹集注等）のように「孔子が春秋を制作した」の意ではないとした学者に、つとに劉師培（『左龔集』卷二「孔子作春秋説」、「作春秋」は「孔子古史に因り以て春秋を為む」の意であるとする）、馮友蘭氏（『中国哲学史』八八―八九ページ、劉説を引きつつ、『作春秋』は「春秋を講ず」の意であるとする）がいる。特に比較的最近に、渡辺卓氏は、「春秋著作説話の原形」（『叙説』五、一九五〇、『古代中国思想の研究』にも収める、創文社）において、「作春秋」とは「春秋を講説した」という意義をもち「春秋をおこす」と訓ずべきものだとし、日原利国氏も、『春秋公羊伝の研究』（創文社、一九七六、一〇―一四ページ）で、「作春秋」は「『春秋』を作（著作）った」ではなく「作（作興）した」と訓ずべく、「講説することによって春秋を作興した」の意であると論じている。

渡辺・日原両氏の所説には共通点も多く、両氏の提起した問題は重要であるので、多くの論者の言及する所となった。山田琢「孟子の『王者之迹熄』章の解釈について」（『東京支那学報』五、一九五九、『春秋学の研究』にも収める、明德出版社）・佐川修「春秋・春秋義・春秋義例」（『東北大学教養部紀要』二五、一九七七、『春秋学論考』にも収める、東方書店）は渡辺説に批判的、後藤延子「春秋公羊伝の研究」書評（『東洋史研究』三五―三三、一九七六）は日原説に批判的、岩本憲司「春秋学に於ける『孔子説経』説話について」（『東方学』六五、一九八三）は渡辺・日原説に批判的な立場をとる。近藤則之「孟子における孔子と『春秋』の関係」（『九州中国学会報』二八、一九九〇）は、「作春秋」は「春秋をおこす」であるが、各国の史官の記録としての『春秋』を孔子が公然化したことだとする。斎木哲郎「『春秋穀梁伝』の基礎的研究（一）」（『鳴門教育大学研究紀要』人文・社会科学編七、一九九二）は日原説を支持する。私としては、「作春秋」の訓解に限っては、岩本氏がいくつかの理由を挙げてこれを旧説どおり『春秋』著

作の意とするのに左袒するものである。

いま渡辺説について、二三の私見を記しておく。

渡辺氏は、滕文公下のこの章における、孟子の「辯を好む」ことの弁明は、孔子を「春秋について辯をふるった」人とすることによって完全に成立する、と論ずるが、孔子の「作春秋」は「邪説暴行」に対置され、孟子自身の「辯」もまた楊朱・墨翟の「邪説」「淫辞」に対置されているのであるから、「作春秋」が「春秋を作る」ことであっても、「邪説」の横行に対抗するものという意味を持つ以上、それは、孟子の行動を正当化する効果を失うことはあるまい。むしろ、禹・周公・孔子の役割が治水・誅伐・『春秋』制作に振り当てられ、孟子自身の役割は「辯」にあるとされている所に、この章全体の構想、その蔭にある孟子の自負（本論参照）を見てとるべきではなからうか。そもそも渡辺氏は、この章の孟子の言葉を「辯明」として解するが、「辯」をなすことの「已むを得ざる」所以を長広舌を振って弁ずる孟子には、同氏のいう「辯明心理」よりもむしろ、弟子の質問を好機とばかりに日ごろの抱懷を顕示しようとする「宣明心理」がうかがわれよう。同氏は、孟子が非難や問難に対して孔子を楯にとつて答えている例としていくつかの章（公孫丑上二・滕文公下七・万章下四・告子下六）を挙げるが、それらと滕文公下のこの章とは、対話のなされているシチュエーションが異なるのである。（右のうち、公孫丑上二は、孟子が「夫子は既に聖なるか」と問われて謙退を余儀なくされた場面、他の三章は何らかの程度において弁明を迫られ、孟子の意気必ずしも揚らぬ場面である。）

次に渡辺氏は、滕文公下のこの章において、「作」の字が（「作春秋」を別にしても）ことごとく「おこる」と訓ずべきものであること、『孟子』全書を通じて、引用文を除いた地の文では「作」が「つくる」の意で用いられている例はなく、すべて「おこす」「おこる」であること、「つくる」の意味では「為」字が用いられていること、を指摘して自説の証とする。同氏による「作」の用例の解釈には若干の疑義なしとしないが、それよりも、ごく珍しい訓ならば知らず、「作」を「つ

くる」とするとき常訓（たとえば『爾雅』釈言、『春秋穀梁伝』僖公二〇年・文公二年その他）について、その例が『孟子』の他の箇所にも皆無あるいは希少という理由をもって、「作春秋」の「作」もこれに非ずとすることは、説得性を欠くであろう。まして、同氏のいう引用文に「つくる」と訓すべき例あるにおいてをやではあるまいか。

更に、渡辺氏は、滕文公下のこの章の末尾の段落にある「成春秋」を、『春秋』の価値を完成せしめた孔子のしわざを讚美したもの、と説明するのであるが、「作」が「おこす」、講説する、の意であれば、それが「成」といいかえられているのは不自然であろう。「春秋を作る」が後段で再び言及されるときに、「春秋を成す」と、より強調されて表現されている所に、この章のレトリックの一端を見るべきであるとおもう。

右のような私見をも加えて考えるとき、「作春秋」の訓解は、旧説が「春秋を作る」とするのにはやはり従うべきであると、私は判断する次第である。滕文公下のこの章の解釈にかかわる重要な問題であるので補説しておく。（渡辺・日原両氏とも物故され、両氏の教示を得る機が失われたことを深く遺憾とする。）⁽⁴⁷⁾

〔補説 II〕

第四節で、中国古代において、直線的に持続する時間が未だ意識されず、季節のめぐり、自然のリズムのもとで、円環する時間が感得されていた段階が存在したであろうと述べたことに関連して、補説する。

殷代の甲骨卜辞に、「春」「夏」「秋」「冬」の四時の名が存在するかいなかについては、学者の見解が分れる。かつて葉玉森氏は『殷契鉤沈』『研契枝譚』（ともに富晋書社、一九二九年）で、「春」「夏」「秋」「冬」の四字はすべて卜辞中に存存るとした。董作賓氏も「卜辞中所見之殷曆」（『安陽發掘報告』三、中央研究院歷史語言研究所專刊、一九三一年、いま『董作賓先生全集』甲編一に収める、台湾芸文印書館）で、葉氏説をほぼ支持しつつ、卜辞中におけるこの四字の演変をも論じた。（ただし董氏は、のち『殷曆譜』へ中央研究

院歴史語言研究所專刊、一九四五年、下編卷九「今春」、「全集」乙編一に収める。これは對し、郭沫若氏は「金文所無考」(『金文叢考』に収める。文求堂、一九三二年)で、西周・春秋時代の金文に四時を記すものなしとするともに、葉氏説を批判し、卜辞中の四時の名についても確徴はないとした。(郭氏は「卜辞通纂」攷積(文求堂、一九三三年、一三葉)でもこのことに触れる。)商承祚氏も『殷契佚存』攷積(金陵大学中国文化研究所叢刊、一九三三年、五一六葉)で、葉・董両氏の説を批判した。また孫海波氏も「卜辞歴史小記」(『燕京學報』一七、一九三五年)で、葉・董両氏の説を批判しつつ、卜辞には「春」「夏」「秋」「冬」の四字は現れず、それは殷人には四季の区分がなかつたことを示すもので、一年四時の区分は周人に始まつたとした。(孫氏編『甲骨文編』旧版(哈仏燕京社、一九三四年)にも四時の名の項はない。)

ところでこの問題に関して、唐蘭氏は『殷虛文字記』(原刊、一九三四年、増訂版、中華書局、一九八一年、一一九ページ)で、卜辞には段借による「春」「秋」はあるが、「夏」「冬」を加えた四時の分は後に起つたものであるとし、陳夢家氏も『殷虛卜辞綜述』(科学出版社、一九五六年、二二四ページ以下)で、四季の区分は春秋時代以後に起り、それより前は一年二季で、卜辞ではそれが「春」「秋」と称されており冬・夏はないとする。特に于省吾氏は「歳、時起源初考」(『歴史研究』一九六一—四)で、卜辞には「春」「秋」があるのみで「冬」「夏」はなく、それは一歳が二時に分けられていたことを示すもので、この二時制が西周前期まで沿用され、四時の劃分は西周末葉に萌芽したと、文献資料(『尚書』『詩經』)をも引きつつ論じ、更に四時の次序排列の來歴にも言及している。(于氏は『雙劍謠殷契駢枝』(著者刊、一九四〇年、五一八葉)でもすでにこの問題に触れており、『甲骨文字積林』(中華書局、一九七九年、一一二ページ)でも同旨のことを略述している。)

右の、一年を二季節に分かつ段階が、中国古代にかつてあつたとする見解には、当然、反論も存するであろうが、それ自体、極めて興味深いものである。それはただに、于氏も触れる、紀年の史書が『春秋』と称されること、あるいは、清水茂氏によつて指摘されているごとき、後代の詩においての「春」「秋」と「夏」「冬」の用法の相違⁽¹⁸⁾、などの事柄と古代

の季節感との繋がりを考えさせるだけではない。——イギリスの人類学者エドモンド・リーチは、「時間の象徴的表象に関する二つのエッセイ」(青木保訳、『人類学再考』、思索社、および、『現代人の思想』一五、山口昌男編『未開と文明』、平凡社、に収める、原著 E. M. Leach, "Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time", in *Rethinking Anthropology*, London, 1961.) で、「いくつかの未開社会において」時間を直線として、あるいは円、循環として感覚するのではなく、

……時間は、持続しない何か、繰り返す転倒の反復、対極間を振動することの連続として経験される。すなわち、夜と昼、冬と夏、乾燥と洪水、老齡と若さ、生と死という具合にである。

といい、この「振動」する時間こそが、時間に関するすべての考え方のうち最も基本的なものである、とする。かつ、この時間概念を、デュルケーム学派社会学の見方採って、聖と俗との二つの異質な時間の交代として解する。⁽⁴⁹⁾ さて中国において一年を二季節とする段階があったとする前述の見解は、リーチのこの説の(全部ではないが)一面を、容易に想起させるであろう。

もし、古代の中国人の季節の観念が、二季(春・秋)から四季(四時)へと複雑化したのであるとすれば、それはまさしく、リーチの語を借りれば「振動」から「循環」への時間の概念の変化というべきものであり、本稿でその存在を考えた「円環する時間」の意識よりも更に先行する段階の存在を、想定しうることとなる。(併せてまた、たとえば「陰陽」の概念の起源などにも、新しい解釈をなしうる可能性が生じよう。) しかしながら、甲骨文における四季の名については、葉玉森氏以来甲論乙駁といわれており(加藤常賢『漢字の起原』、角川書店、一一八ページ)、⁽⁵⁰⁾ 卜辞という限定された資料から、かかる大きな問題への確言的な判断を導き出すことは冒険的であるとおもわれるし、加えて筆者自身は甲骨文について知る所僅少でもあるので、ここに付けたリとして以上のことに言及しておくにとどめる。

注

- (1) 中国に関し、「歴史意識」なる語を用いた論文としては、本稿と立場および取扱う資料は必ずしも共通しないが、山田統「中国と日本における歴史意識の成立」(『古代史講座』一、学生社)・西嶋定生「中国における歴史意識」(『岩波講座 世界歴史』三〇、『中国古代国家と東アジア世界』にも収める、東京大学出版会)・川勝義雄「中国人の歴史意識」(『中国人の歴史意識』に収める、平凡社選書)がある。
- (2) 歴史は、出来事ないし存在としてのそれと、認識・叙述としてのそれとの二重の意味を持つと常にいわれる。このことの、歴史意識という観点からの見方については、後に少しく触れる。(第五節参照)
- (3) 詳しくは、拙著『中国古代思想史における自然認識』(創文社、二八ページ以下)に私見を述べた。
- (4) 禹・周公・孔子という「先聖」の道を受けつぎ習うという意に解し、趙岐注の「閑、習也」を採り(なお『爾雅』積詁「閑・習也」条郝懿行義疏参照)、朱熹集注の「閑、衛也」には従わない。
- (5) 「然うして」以下の文については諸解があるが、「今ここに聖人孔子を受けつぐものがいなければ、将来永久にどこにもそれはいないだろう。(自分こそそれである)」と解しておく。なお孫奭音義の引く陸善經本に「然而無乎爾、則亦有乎爾」に作るのには従いたくない。
- (6) 原文「必有名世者」、趙岐は「名世は次聖の才、物来らば能く名づけ、一世を正す者」と、正名論的見地から注するが、ここではほぼ朱熹に依り、一世に名声ある者と解する。
- (7) 滕文公下第九章で、殷の湯の時代のことが脱し、堯の時代が洪水による「乱」の世のようにいわれていることは、尽心下第三八章とくいちがう。ただし滕文公下第九章で挙げられている禹・周公・孔子は、臣下の地位にあった人であることにおいて共通し、それなりの整合性がある。(滕文公上第四章の、孟子が許行の説を批判する語に、堯の時についていう所も、滕文公下にはほぼ一致する。)他方、公孫丑下第一
- (8) 三章に「周由り而來、七百有餘歲」として孔子の時代が脱しているのは、孔子が現実の王者でなかったことによるものであるから、他の二章との相違には理由がある。
- (9) 王肅(『史記』楚世家集解に引く)・杜預に従い、「載」「祀」ともに年をいうと解する。
- (10) 『晋書』束皙伝に「竹書紀年」のことを記して「夏年 殷より多し」とあり、現存逸文と齟齬するのでしばしば問題とされるが、方詩銘・王修齡『古本竹書紀年輯證』(上海古籍出版社、三九ページ)は、和嶠・荀勗と束皙との読解の違いであろうとする。なお、『紀年』の殷の年数は『易稽覽図』のと一致するが、陳夢家『殷虛卜辭綜述』(科学出版社、二一一―二一三ページ)は、この年数は漢代に伝えられていた「殷曆」とも一致し、湯元年より文王元年前までを指すもの、とする。またかりに、『晋書』束皙伝の記事によつて、『紀年』の年数が晋以後に書き改められていると考えるとしても、束皙伝の記事そのものが、『紀年』に夏・殷の年数の記述があったことの証となる。
- (11) 陳奇猷『韓非子集釈』(下、中華書局、一〇八四―一〇八五ページ)参照。《韓非子》校注組『韓非子校注』(江蘇人民出版社、六八四ページ)もほぼ同説。
- (12) 孟子は覇者を非難しつつ、「五覇は、三王の罪人なり、今の諸侯は、五覇の罪人なり」(告子下第七章)という。これももちろん、「王道」的政治理念を基準とする評価であるが、周の文・武・周公より後、春秋戦国に当る時代に「乱」が次第に激化したことを強調するものともなっている。
- (13) 「兼」は趙注に「兼ね懐く」とし朱熹は「并」と解する。本文の「(周公) 国を滅ぼす者五十」や、『詩』(閔宮)の「戎狄是れ膺ち(滕文公上第四章にも引き、趙注に膺は撃なりと)……」の引用から考え、朱説に従う。
- 重沢俊郎『原始儒家思想と経学』(岩波書店、一九四九、一三一―一

三二ページ、二四六―二四七ページ)に、孟子の一治一乱の歴史観は尚古ではなく、理想を過去に投射する託古であるとする。ただし、同氏が、孟子の歴史観を社会進化論と解した(同書一二八ページ以下)ことには、本文で述べるごとく私見からして、賛同しがたい。なお重沢氏も、『中国歴史に生きる思想』(日中出版、一九七三、三六一―三八ページ)では、孟子の歴史観は、「聖王」系譜をささえる不変の最高理念という観念的ものが中心におかれているので、発展史観と評価することはできない、としている。

(14) 趙注に「揆は度なり、聖人の度量の同じきを言ふなり」、章指には「一軌を通ずるが由し」という。なお藤堂明保氏は『漢字語源辞典』(学燈社、七二三ページ)で、「揆」に、円心を中心に同じ半径で円を描く意味があることにより、『孟子』のこの語につき、半径が同じであることから、「同じ類だ」との意味を派生したものと、とする。

(15) 孟子は君位の継承について、堯・舜が「賢に伝えた」(禪讓)のと、禹より後「子に伝える」(世襲)ようになったのとは、「唐、虞は禪り、夏后・殷・周は継ぐ、其の義は一なり」(孔子の語として引く)といひ、後者を「徳の衰えた」ものとする見解を非とする(万章上第六章)。歴史意識という観点からすれば、これも、聖王の事業を等質、等価とする考え方を示すものといえる。

(16) 渡辺卓氏は、『戦国的儒家の遍歴生活』(『史学雑誌』六〇―八、『古代中国思想の研究』にも収める、創文社)で、「孟子に従えば、前四世紀末の民衆は、虐政的賦役とうちつづく戦乱のため正視しがたい惨状に陥っていた」として、『孟子』に浮彫りされているそのなまなましい状況を簡潔に紹介している(同書三四九ページ)。孟子が直面していたものとしての「乱」(いわゆる「仁義充塞」とは具体的にはそのような状況なのであり、滕文公下の「一治一乱」論では、それを「楊朱・墨翟の言」という言論面にかたよせ集約することで、彼自身の「辯」の必然性に結合している)のである。

(17) なお、孟子の「一治一乱」説における聖人の系譜が、いわゆる道統論の原型であることはいうまでもない。また彼が尽心下第三八章で孔子を堯・舜等の帝王と同列に扱っていることには、後の漢代春秋学派の「素王」説との思想的な繋がりが考えられよう。趙岐は『孟子』の『春秋』論(滕文公下第九章・離婁下第二二章)を素王説によって解するが、逆に、孟子の論が素王説を導いたものの一つであった。

(18) 詳しくは、拙著『荀子——古代思想家の肖像——』(評論社)・『中国古代思想史における自然認識』(前掲、七九ページ以下)に私見を述べた。簡略にはあるが、「荀子——統一国家前夜の儒家」(日原利国編『中国思想史』上、ベリカン社)にも記した。なお本稿の以下の若干の部分では、行論上の必要から、これらの拙著ですでに論じた事柄との多少の重複を避けがたい。この点を許容されたい。

(19) 荀子のかかる序列、階梯の考え方と、アリストテレスの植物・動物・人の区分(高田三郎訳『ニコマコス倫理学』上、岩波文庫、三二―三三ページ参照)との類似を指摘するのは、ジョセフ・ニーダムである。(Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge, pp. 21-23. 邦訳、東畑精一・藪内清監修『中国の科学と文明』二、思索社、二六―二八ページ。)しかし、荀子の場合において重要な意義を持つものは、この考え方の背後にある、自然観とそのなかでの人の位置づけ(彼は人を自然の一環―自然存在とし、かつ、自然に制約されながらも自然に対して能動的に作為するものとした。詳しくは前掲各拙著で論じた)であり、そして、人と「禽獸」とを区別するものとしての「羣」(集団)の出現から、君主・国家の発生までを考えてゆく(したがって歴史的思考を含む)、後述のごとき思想構造であろう。

なお、荀子の序列、階梯の考え方は、彼の名実論(主に『荀子』正名)とも繋がるものであるが、それについては拙稿「荀子の名実論」(前掲『中国古代思想における自然認識』附論一)で私見を述べた。

(20) 「人の性」に「利を好む」「疾悪」「耳目の欲」の働きがあり、それらが原因となって「争奪」「残賊」「淫乱」が生起する、とし、「然れば則ち人の性に従ひ人の情に順へば、必ず争奪に出て、犯文乱理（文もと分に作る、兪樾平議に従つて改む）に合して、暴に帰す」といい、これを「性悪」の一証とする。

(21) 加藤常賢『礼の起源と其発達』（のち『中国原始觀念の発達』と改題、中文館、一七二ページ）参照。同氏は、「春秋学」（『中国古代文化の研究』に収める、二松学舎大学出版部、七〇五―七〇七ページ）では、「義」などの徳目は発生的には儀礼から抽象化されたものであり、「礼義」といういい方はこの歴史的变化による、として、中国古代における「礼」と「義」との類縁性を指摘している。

(22) 他に榮辱篇にも、「……先王案（すなは）ち之れが為に礼義を制して以て之れを分かち、貴賊の等・長幼の差・知愚能不能の分有らしむ」といい、王制篇にもほぼ同旨のことをいう。

(23) 荀子は、歴史上の具体的な史実についても、客観化して探求する姿勢を持っていた。『荀子』正論篇に「世俗の説を為す者」を批判するなかで、「治古には肉刑無くして象刑（のみ）有り（楊注に、象刑は章服を異にして其の形象を恥辱すと）」との説について、もし古が治世であったとすれば、罪に触れる者はおらず、肉刑のみならず象刑も不必要であつたらうし、もしまた罪に触れる者がいて象刑しか行われなかつたとすれば、「罪は至重にして刑は至軽」なる「乱焉れより大なるは莫き」結果を生じたであろうとして、象刑は「治古」ならぬ「乱今」に生じた説であるという。そして、「治古」には「爵列・官職・賞慶・刑罰」が正確に運用されていたのだ、とする。これは刑罰肯定論であるとともに、いわば論理的方法により歴史的事実を明らかにしようとする態度を示すものといえる。また儒教篇に、ある人が孔子の言葉として、「周公は其れ盛んなる乎、身貴くして愈いよ恭、家富みて愈いよ儉、敵に勝ちて愈いよ戒む」というのを引くのに対して、

「是れ殆ど周公の行に非ず、孔子の言に非ざるなり」と応じ、周公の行跡がそうした賛辭に合致せぬことを具体的に詳論する。孟子が聖人の系譜に列した周公を、荀子はここではむしろ批判的な目で見ているが、これも、史実への客観的で因われぬ見方の表れである。

(24) 荀子を唯物論思想家として評価する現代中国の学界では、荀子の歴史観についても、当然、そうした角度からの論じ方がなされる。比較的最近の一例を挙げれば、方立天『中国古代哲学問題発展史』（中華書局、一九九〇）は、荀子の「社会起源論」の「唯物主義思想因素」を論じ、それは「社会歴史観中の天命神權思想とあい対立する」という（同書下、第九章、中国古代歴史観、五二五―五二六ページ）。

(25) 孟子の性善説によれば、善的要素は、「天」に由来するものとして、人に生得的に内在する。善性の具体化としての「仁義」、更に「王道」の治の実現は、本来的には自然に帰される。荀子の性悪説では、善は人の自然の性に加えられる作為（偽）の所産である。国家・政治も、前述のように作為によつて形成、維持される。孟子の主観的傾向と荀子の客観的傾向とが対比的であるのは明らかであろう。詳しくは前掲拙著『中国古代思想史における自然認識』（第二章・第四章）に私見を述べた。

(26) 王念孫が「此れ先王の道は乃ち仁道の至隆なるを言ふ者なり」（『説書雑誌』八補、「比は順なり、従なり」（同八之二））というのを参照。

(27) 原文「人之所以道也」、桃井源藏『荀子遺秉』が所以の二字を衍とするのに従う。近く楊柳橋『荀子詁訳』（齊魯書社、一五八―一五九ページ）も同説。

(28) 荀子のしばしばいう「先王」「聖王」にしても、前述のように、君主の理想化された表象であり、それが「礼」の制作者として、国家・政治の出現の起点に位置づけられていたのであつて、過去における特定の政治制度・政策などを体現するものとして言われているのではない。他に、正論篇・君子篇にこの語がある。

(29)

- (30) 「道貫」につき、楊注は「道の条貫」であり「礼」がそれであるとする。「一廃一起」は、楊注にも「損益」をもって解するごとく、政策や制度の改廃の意。原文の「理貫不乱、不知貫……」につき、猪飼彦博『荀子補遺』に「或いは曰く、理は当に知に作るべし」という。知が類音の治に誤られ、ついで唐の高宗の諱を避けて理に改められたとも見られるが、しかし、理(治)と乱との対応からすれば原文のままで可か。
- (31) 彼は、「仲尼の門(門字の下にもと人字有り、王念孫雜志に従って削る)、五尺の豎子も、言五伯を稱するを恥づ」(仲尼)と、孟子(梁惠王上第七章)と似た口吻を示し、齊の桓公を「小人の傑」と評する(仲尼)。楚將臨武君との対話でも、齊桓・晋文らの用兵は「未だ本統を有せず」という(議兵)。なお五伯(覇)として彼は、齊桓公・晋文公・楚莊王・吳闔閭・越句踐を挙げる(王覇・議兵)。
- (32) 先王の「礼」制作によって国家が出現したと考える限り、国家・政治の存在目的は「礼」——「分」の維持に置かれる。この理念は、国家の存在の正当性を主張するものであるが、しかしそれが現実の国家・政治に向いあわされるとき、現実に対して正しさを要請する問題提起がなされうる。荀子の歴史意識は、かく、問題提起の力源を本質的に含む。「後王」論や覇者論にしても、かかる問題提起の線上にあるものである。彼において、国家・君主のあり方の提起は、現実を理念の側に引き寄せ、両者の結合を保つ試みであった。しかしながら、現実に対する問題提起が、現実自体に対して十分有効でないのであれば、理念と現実との結合は、ついに虚構に終るであろう。このあたりの事柄については、前掲各拙著ですでに述べた。
- (33) 前掲各拙著で私は、荀子の国家構想を、「礼の王国」と名づけておいた。
- (34) 時令が循環の思想に支えられていることについては、町田三郎『秦漢思想史の研究』(創文社、五一ページ)に指摘がある。
- (35) 『周礼』春官大宗伯に、君主の宗廟で行われる四時の祭祀の名稱なるものを挙げ、『春秋公羊伝』(桓公八年)・『爾雅』(釈天、祭名)も同説であるが、『礼記』の王制・祭統では部分的に説を異にする。また、『周礼』夏官大司馬に、君主の四時の田獵の名稱を記し、『春秋左氏伝』(隱公五年)・『爾雅』(釈天、講武)も同説であるが、『春秋穀梁伝』(桓公四年)では部分的に名稱を異にし、『公羊伝』(桓公四年)では四時のうち春・秋・冬のみ、『礼記』王制でも「歳に三たび田す」とする。これらは、経学上では煩瑣な論議の対象となる事柄であるが、しかしこれらに共通して存する、季節ごとの祭祀や狩獵という考え方自体は、儒家の経伝が形成されるより以前の、古代社会の人の生活様式ないしは習俗の実態に根ざすものである。ここでの論点に関連しては、そのことを重視しておく。
- (36) 「年」については、『説文』に「穀の孰(小徐本は熟に作る)するなり」。加藤常賢『漢字の起原』(角川書店、七四九ページ)・藤堂明保前掲書(七六二ページ)参照。白川静『字統』(平凡社、六七三ページ)は、「祈年としひのための農耕儀礼を示す字」とする。なお、『今茲』などのように用いられる「茲」も、「年也」(『呂氏春秋』士容論任地高誘注)と訓ぜられるが、『説文』に「草木多益す」とあるように、もと植物の成長をあらわす文字である。
- (37) 藤堂前掲書(六三七ページ)参照。劉文英『中国古代時空觀念的産生和發展』(上海人民出版社、七ページ、邦訳、堀池信夫ほか『中国の時空論』、東方書店、一四ページ)や温少峰・袁庭棟『殷墟卜辞研究——科学技術篇』(四川省社会科学院出版社、九五ページ)も類似の説を述べる(ただし、劉氏が「歳」の本来の意味は「年穀之成」であるとする典拠『左伝』哀公一六年は、同杜注の誤り)。なお白川静氏は、「歳」は祭名で、一年に一歳祀が行われたものとする(前掲書、三四〇ページ)。
- (38) 陳夢家前掲書(二三三ページ以下)には、殷末の帝乙・帝辛(紂)の

時代に、卜辞・獣骨刻辞・銅器銘文は共同の比較的整った紀時法を有するようになった、とする。殷代の紀年金文については、赤塚忠「殷金文考釈」(『中国古代の宗教と文化』に収める、研文社)に解説がある。なお、甲骨文・金文の紀年・紀時法についてはつとに、董作賓「卜辞中所見之殷曆」(『安陽発掘報告』三、中央研究院歴史語言研究所專刊、一九三一年、いま『董作賓先生全集』甲編一に収める、台湾芸文印書館)・同『殷曆譜』(中央研究院歴史語言研究所專刊、一九四五年、上編卷三、『全集』乙編一に収める)・胡厚宣「殷代年歲称謂考」(『甲骨学商史論叢』初集に収める、齐鲁大学国学研究所專刊、一九四四年)・島邦男「殷墟卜辞研究」(著者刊、一九五八)・呉其昌「金文曆朔疏證」(国立武漢大学叢書、一九三六年)、等があることはいうまでもない。金文の記事法全般については、近く、林巳奈夫「殷—春秋前期金文の書式と常用語句の時代的変遷」(『東方学報』京都一五五)・同「殷周時代青銅器の研究」(吉川弘文館、二九七—三〇八ページ)がある。

(39) なお、紀年に関係ある書として、漢代の文献に言及されて存在を伝えられているものを挙げると、『史記』三代世表序に『諫記』、十二諸侯年表序に『春秋曆譜諫』、六国年表序・秦始皇本紀(始皇帝三四年)に『秦記』、『漢書』芸文志六芸略(春秋)に『太古以来年紀』、同数術略(曆譜)に『古来帝王年譜』、律曆志上に『帝王録』、溝洫志に『周譜』、等の名が見える(なお『周譜』のことは『梁書』文学伝下劉杳伝・『南史』劉杳伝・『史通』表曆篇の引く桓譚『新論』にも見える)。また出土資料としては、湖北省雲夢縣睡虎地秦墓竹簡『編年記』・安徽省阜陽縣双古堆漢墓竹簡『年表』(ともに仮題)等がある。古代の紀年については、藤田勝久氏に、『史記』戦国紀年の再検討」(『愛媛大学教養部紀要』二〇)・『史記』韓世家の史料の考察」(同二)その他一連の論考がある。紀年意識については山田統前掲論文に触れられている。

(40) ここにいう「世」とは、鄭玄注のいうように、「易姓の世」、王朝を意味すると解すべきであろう。この注は『太平御覽』卷五二三に引かれているが、新疆ウイグル自治区トルファンから出土した唐卜天寿写本により、鄭注であることが確認された。『唐卜天寿抄写鄭氏注論語』(平凡社)・金谷治「唐抄本鄭氏注論語集成」(平凡社)・王素「唐写本論語鄭氏注及其研究」(文物出版社) 参照。

(41) Derk Bodde は、孟子の「一治一乱」説では古代の称揚(尚古)と循環論との調和が試みられていたとし、そして、他の循環論と同様に孟子のそれには、(1)歴史は静的でなく動的であり、超時間的に一様なものでなく持続する進行である、(2)その変化はしかし散発的でなく、一定した、それゆえ可知的なパターンに従う、という考え方が暗に含まれている、とする。また、彼のごとき歴史への態度は孔子にすでに存していたと推論されるとし、『論語』為政の、本文にも引いた章を挙げる。("Harmony and Conflict in Chinese Philosophy," in Arthur F. Wright ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago, pp. 28-29.) 本文にすでに論じてきた事柄からして、私はこの見解の多くには同意しない。

(42) 韓非・『呂氏春秋』の思想の性格については、前掲拙著『中国古代思想史における自然認識』(一一五—一四六ページ)にも私見を記した。ここでは、本稿の主題に関係する問題についてのみ略述する。

(43) 荀子の「礼」の起源についての論と、韓非の人口増加・争奪発生論、荀子の「中事」「中説」の論と、韓非の「世」「事」「備」の論、のよりに認められる両者の共通性は、歴史を動的に、変化の過程を含むものとして考える荀子の見方が、韓非に受けつがれていることを示す。それとともに他方、荀子が「古今一なり」とし、「古今情を異にす」を「妄人」の説としたのに対し、韓非が「聖人は古に循ふ(循もと修に作る、松皐円纂聞・依田利用校注に従って改む)を期せず」といい「仁義は古に用ゐらるるも今に用ゐられざるなり」という(五

(44) 蠹)のは、前者における不変の理念が、後者において切り捨てられたことを、よく表現している。韓非により提起されている、「当今」の「新聖」(同)にしても、荀子の「後王」と異なり、上古・中古・近古の政治、「先王の政」の否定の上に立つ、文字通りの「新時代の聖人」であった。

(45) 何晏『集解』の「周道を東方に興す、故に東周と曰ふ」との解釈に従う。

(46) 拙稿「董仲舒における歴史意識の問題」(『哲学研究』五五九、京都哲学会、一九九三)。

(47) 梁惠王下第四章の「民乃作慝」について、渡辺氏は、朱注「慝、怨悪也」と同じく慝を「うらみ」と訓ずるが、趙注「作慝悪也」を採れば、「作」は「なす」と訓ぜられねばならぬ。同章の「為我作君臣相説之楽」の「作」を、同氏は、「作曲よりも、むしろ演奏の意を含むので『おこす』と訓ずべきであろう」とするが、この句に続けて「蓋微招角招是也」とその楽章名を記し、ついでその詩句をも記す書き方からすれば、作曲・制作の意と解するのがむしろ自然であろう。(なお、日原氏は、この句は斉景公の言として述べられたもので引用文に準ずる、とする、同氏前掲書四五ページ)。

(48) なお、近く吉本道雅氏は、『礼記』檀弓を、紀元前四世紀中葉の編集にかかり『孟子』よりも先行するとしつつ、檀弓の「仲遂卒于垂」条・「有焚其先人之室」条が『春秋経』(宣公八年・成公三年)を引用しているのを、檀弓は『春秋経』の存在を示す最古の文献となる、とする。更に、「諸侯伐秦」条・「齊穀王姬之喪」条に関して、『左伝』に見られるような春秋学が、檀弓に先駆的に現れている、とする。(『檀弓考』、『古代文化』四四―四五) 吉本氏は『孟子』の「作春秋」には言及していないが、孟子以前の儒家の「春秋」に対する見方をめぐる同氏の提言は、間接的に、「作春秋」の解釈にも一石を投ずるものといえよう。

(49) 清水茂「『春』『秋』之詞性」(『中国詩文論叢』に収める、創文社)に、初盛唐詩では「春」「秋」の語が用言性を持って使用されることがしばしばあり、そうした用法は齊・梁ごろまでさかのぼれるが、「夏」「冬」にそうした例は皆無に近い、と論ずる。同氏は、「春」「秋」がある感情と結びついているのに反し、「夏」「冬」の季節が感情にうったえることが少なく、連想される範囲が狭いことを、その主な理由とする。

(50) なお、真木悠介『時間の比較社会学』(岩波書店、一四ページ以下)参照。

(51) 加藤氏は、葉氏・董氏説を部分的に支持する(同書一一八―一九ページ)。他方白川静氏は、「四季の名は、西周の金文に至るものなおその徴がなく、卜辞中に四季の名に擬せられているものは、にわかには信じがたい」とする(前掲書、四二二ページ)。なお中国の諸家の説については、李孝定『甲骨文字集釈』(中央研究院歴史語言研究所專刊五〇)参照。

—— 本論文は、一九九一年一月三日の京都哲学会公開講演会で「中国古
代歴史意識の一面」なる題目のもとに行った講演の内容を増補したもので
ある。——