

古代中国の言語思想・言語分析への覚え書き¹

—『墨子』・「名言類」の解釈を中心に—

李 長波

1. はじめに

文法学、言語学の由来は遠く印度やヨーロッパにあると言われる。果たして印欧語の一端を担うサンスクリットには、パーニニの文法があっても、東アジアにはそれに類するものは同時代はおろか、かなり時代が降っても見あたらない。しかし、一体西洋的な意味での「哲学」か否かは暫く不問に付していえば、哲学或いは哲学らしきものが東アジアにも古くからあったということはおおかたの一致するところであろう。或いは老荘といい、或いは孔孟というのがそれである。両者の間に同じく「哲学」と称する余地があるとすれば、それは同じく人間の、世界認識(=世界観)、自然認識(=自然観)、人間認識(=人間観)、等々に対する知的な営みの結晶であり、「知」への渴望の現れであるからに他ならない。論理学においても印度には「因明」があり、中国には「墨辯」というのがある。言語の学もそれがかたや哲学的な思想に関係し、かたや論理学に密接な関連を持つものであるとすれば、哲学的な思想のあるところにはやはり言語への関心がなければならないし、論理学のあるところにもそれを見出すことができるはずであろう。ここにまとめられた言語思想ともいうべきものなども、それがただすべて一人の所産であることもあれば、幾人もの人によるものを総合してはじめて形のまとまるものもあるであろう。一人の思索によるものはもちろん貴ぶべきであるが、たとえ一人でなくとも、幾人もの人の思索が同時代、又は時代を前後しても同じコンテキストの中に現れているということは、やはり共鳴しあわなければならない。それぞれ一言ずつ発言しているようではあっても、全体をまとめれば一つの調和^{ハルモニエー}を成すのである。

¹本稿はかつて類型学研究会(平成14年9月28日、於京都大学)において口頭発表した、「古代日本語の動詞における「自・他」の問題(断章)」の導入部分にその後の調べで明らかにしたところを加え、今回山口巖先生の古稀記念に捧げるために書き直したものである。既に三年も歳月を闊したにも拘わらず、かつての「断章」は未だ「覚え書き」の域を出ず、肝心な本論は未だ手つかずのままであることを思えば、研究会に於いてご指導いただいた先生方には誠に披露できるものではないが、ここに自らの不勉強への戒めとして論集の末席を汚すことを、お許しいただきたい。

2. 「名」をめぐる問題

「名」といえば、まず思い起こされるのは「名物学」といわれる、物の「名」とその「実物」との異同を辨じる学のことであろう。『周禮・天官・庖人』に曰く、「庖人ハ六畜・六獸・六禽ヲ共スルヲ掌ル。其ノ名物ヲ辯ズ。」と。実際、この意味に用いられる「名」は字書の「爾雅」、専門書の『毛詩草木鳥獸虫魚疏』（三国時代・呉・陸璣の作）から更に後々の類書の類に至るまで、延々と考証、訓詁の中心にあったのである。しかし、これに平行して行われたのは、例えば『爾雅』に部立てされた、「釋詁」、「釋言」の二篇が、主として名詞・動詞の訓詁解釈を集め、「釋訓」篇は主として形容詞・副詞を集めているところから見れば、「名」は、単なる物の名だけではなく、「言葉」という意味をも持ち合わせていたことが分かる。いや「物の名」・「言葉」という意味が未だに未分化のまま同居していたというほうが相応しいのかもしれない。しかし、この未だ分かつたれざるものはやがて分かつたねばならなかった。実際、先秦の諸子においてもすでに「名」を「言葉」の意味において用いられていたのもいわば当然であった。もっとも有名なところは、老子の『道德經』であろう。

道可道、非常道。名可名、非常名。無名、天地之始、有名萬物之母。（道の道とすべきは常道にあらず、名の名とすべきは常名にあらず、名無し、天地の始め。名あれ、万物の母にこそ）。²『老子道德經上篇一章』

道常無名。（道は常に名無し。）³『老子道德經上篇三十二章』

の意味するところは、王弼の注によれば、

可道之道可名之名、指事造形、非其常也。故不可道不可名也。（道とすべきの道、名とすべきの名は、事を指し、形を造り、其の常に非らざる也。故に道とす可からず、名とす可からざる也。『老子道德經上篇一章王弼注』

という。これを言語論として解釈すれば、「道」とは言語に表現することが不可能な絶対的なものであり、言語に表現することが可能なものはもはや「道」とは範疇を別にす

²読み下し文は、武内義雄『中国思想史』岩波書店による。因みに、井筒俊彦はこれを、“The way which can be designated by (the word) “way” is not the eternal Way. The name which can be designated by (the word) “name” is not the eternal Name.”と訳し、更に、“The Way which truly deserves to be called “way” is not an ordinary way. The Name which truly deserved to be called “name” is not an ordinary name.”とも解しうるといふ。

³井筒俊彦訳：The way in its eternal reality is nameless. 更に一説として The way is eternal and nameless. の訳を挙げている。

るものでなければならない。ここでは「名」は命名行為とともにその命名の結果としてある「名」の意をかねているとはいえ、これはすで「物の名」を超えて、言葉そのものの限界を意識しての発言であることはいうまでもない。井筒俊彦が「名」を“name”と訳しているのもその含みを理解してのことに違いない。

3. 『墨子』の言語分析

3.1. 文の種類と存在表現

先に見てきたように「言葉」の意に用いられる「名」に対応するのは、先の「名物学」の「物」ではなく、「實」である。以下の『荀子』、『墨子』に用いられるのはその例である。

①『荀子・正名篇』：名聞而實驗、名之用也。（名聞きて實は驗る、名の用なり）⁴

②『荀子・正名篇』：累而成文、名之麗也。累ねて文を成すは、名の麗なり）

③【經】名。達、類、私。（墨子・上經：78）⁵

【說】名○“物”、達也、有實必待文多也命之。

“馬”、類也、若實也者必以是名也命之。

“臧”、私也、是名也止於是實也。

聲出口俱有名。

若姓自儷。

【經】名。達と、類と、私となり。

【說】名。物は達なり。實有れば必ず文多を待つて之に命ず。

馬は類なり。實ある者の若きは、必ず是の名を以て之に命ず。

臧は私なり。是の名は、是の實に止まる。

聲口を出づれば俱に名有り。

姓自の儷くが若し。⁶

⁴以下『荀子』のテキストの読み下し文は、その解釈についてすべて同意するためではないが、便宜上藤井尊英『荀子』（新釈漢文大系、明治書院、1969年）によった。私意に従ったものはその旨注に記した。

⁵ここで「名詞」を、一般名詞、類名詞、固有名詞に分類したということは、『春秋繁露・天地・陰陽篇』：「萬物載名而名、聖人因其象而命之。然而可易也、皆有義從也；故正名以名義也。物也、洪名也；皆名也；而物有私名、此物也、非夫物。」を引くまでもない。

⁶ここに採用した本文は山田琢『墨子』のものと僅かに異なるが、読み下し文は概ね従った。因みに、山田琢『墨子』（上・下、新釈漢文大系、明治書院、1987年6月）は次のような本文に基づいて、通釈を施している。

【經】名。達、類、私。

【說】名。物、達也、有實必待文名也命之。馬、類也、若實也者、必以是名也命之。臧、私也、是名

④『墨子・小取篇』：「以名舉實、以辭抒意。（名を以て實を挙げ、辭を以て意を述ぶ。）⁷

⑤『莊子・人間世篇』：名者實之賓也。（名なる者は實の賓なり。）

ここに見た①は②に、③は④によって、その意味は狭くは「名詞」、広くは「言葉」という意味に用いられていることが一層明らかになる。そして、特に③の【説】が示しているように、この意味の「實」にはすでに名物の「物」が含まれていることは明らかである。つまり、③の意味するところは次のように考えられる。「物」という名詞は、一般的なものであり（荀子：物也者、大共名也；（物なる者は、大共名なり。）、現実世界にあるものについてはかならず「名（単体の字と合体の字）」（譚戒甫によれば、「文」は「字」の複雑なものを言う。）を以てそれを命名しなければならない。対する「馬」は馬という種類の「動物」を指し示すものであり、「臧」は正に一個人（「荀子：而物有私名、此物也、非夫物。（而して物に私名有り。此の物なり、夫の物に非らず。」の「私名」のように）にしか該当しない名のことである。そして、ここの「名」にも、「墨子・上經：聲出口俱有名。（聲口を出づれば俱に名有り。）」のようにその背後には「言葉」という意味が控えていることは明らかである。とすれば、この「名」ももはや「物名」から「言葉」までの広がりをも、その内実としてこの「物の名・名詞」と「言葉」との区別を前提しつつ持っていることになる。かかる「名詞」と「言葉」の意味に用いられる「名」と「實」は、従って同じ『墨子』においては、さらに「認識すること・知ること」の一環として「なにかによって語られるもの」と「何かについて語られるもの」との関係に発展するのも必然であった⁸

也、止於是實也。聲出口俱有名、若姓字麗。

通釈：「經」名。名に達名と類名と私名との三種がある。「説」名。物というのが達名であり（万物を含む）、その実体があれば必ずそれにふさわしい名で称する。馬というのが類名であり（馬という同類）、その実体があれば必ずこの名で称する。臧（奴隸）というのが私名であり、この名称はこの実体だけに止まる。声音が口から出るとすべて名をもつが、姓名が人に附くようなものである。（475頁）

⁷ この読み下し文は筆者による。

⁸ 『荀子』には更に、

『荀子・正名篇』：「故萬物雖衆、有時而欲偏舉之、故謂之物；物也者、大共名也。推而共之、共則有共、至於無共然後止。有時而欲偏舉之、故謂之鳥獸；鳥獸也者大別名也。推而別之、別則有別、至於無別然後止。名無固宜、約之以命、約定俗成、謂之宜。異於約則謂之不宜。」（故に萬物衆しと雖も、時有りてこれを偏舉せんと欲す。故にこれを物と謂ふ。物なる者は大共名なり。推してこれを共し、共は則ち有る共し、無共に至りて然る後に止む。時有りてこれを偏舉せんと欲す、故にこれを鳥獸と謂ふ。鳥獸なる者は、大別名なり。推してこれを別し、別は則ち有る別し、無別に至りて然る後に止む。名に固宜無し。これを約して以て命じ、約定まり俗成る、これを宜と謂ふ。約に異なれば、則ちこれを不宜と謂ふ。）

『荀子・正名篇』：「單足以喻則單；單不足以喻則兼。單與兼、無所相避、則共。」（單以て喻るに足れば則ち單にし、單以て喻るに足らざれば則ち兼にし、單と兼と相避くる所無ければ則ち共とす。）

楊倞注：「單、物之單名也。兼、複名也。喻曉也。謂若止喻其物、則謂之馬。喻其毛色、則謂之白馬

【經】知：名、實、合、爲。(上經：80)

【說】知○所以謂、名也；

所謂、實也；

名實耦、合也。

志行、爲也。

【經】知：名と實と合と爲となり。

【說】以て謂ふ所は名なり。謂ふ所は實なり。名實の耦するは合なり。志の行わるるは爲なり。⁹

ここにいうところの「名」・「實」は、まずは、「言葉」(能記)とその指し示すところの「意味」(所記)に相当するが、そのもう一つの「意味」は、判断の「主辭」と「賓辭」とのことであると共に、「主語」としてはそれについて語られるもの、「述」としてはそれの何であるかを語るものであり、文法的な「主・述」関係の謂いにほかならない。そして、言葉としての「能記」と「所記」の关系的な一致、符合が、「合」であり、更に「主辭・主語」と「賓辭・述語」との关系的な契合も「合」の意味でなければならない。とすれば、ここにいうところの「知」もやはりこの二重の意味において、いなこの二つの意味を合わせたものとして「知」：外界を知ること(認識)と、何かについて陳述、判断すること(判断文)としての行為に他ならない。そして、「志」は内的な意志、意欲とすれば、それが行われる、実行されるのがまさに「行為」・「動作」ということになり、判断文・名詞文と動作・作用を表す文・動詞文とがここにおいて分化されることになる。この過程もやはり「名」の展開の一環であるに相違ない¹⁰。就中「知：知るこ

黄馬之比也。(單は物の單名なり。兼は複名なり。喩は曉るなり。若しその物を喩るに止れば、則ちこれを馬と謂ふ。その毛色を喩れば、則ちこれを白馬黄馬と謂ふの比を謂ふなり。)

があるところを見れば、名詞を細分類する認識には『墨子』のほかに『荀子』もすでに到達していることになる。わけても、「名無固宜、約之以命、約定俗成、謂之宜。異於約則謂之不宜。(名に固宜無し。これを約して以て命じ、約定まり俗成る、これを宜と謂ふ。約に異なれば、則ちこれを不宜と謂ふ。)」のあたりは、言語と外界と自然な関係を否定し、専ら慣習による社会的な産物であることを説くものとして注目すべきであるが、ここでは深入りしない。

⁹読み下し文は本文が異なるため、山田琢『墨子』(新釈漢文大系、明治書院)に従わなかった。

¹⁰先秦時代の諸子百家においては、「名」は大きな問題であり、孔子の「正名」論があまりにも有名である。しかし「名」については孔子はいったって寡黙であり、われわれはその「正名」の動機から孔子にとって「名」とは何か、を引き出さなければならない。それはだいたいにおいて「物の名」ではなく、多分に倫理道德や行動規範となるような抽象的な「名詞」の類であろう。「名不正則言不順」というのも、一つは「大義名分」の「名」の意であり、そのもう一つの意味はやはり「言葉」のなかでも外界を指し示す名詞的なもの、ひいては言葉そのものの謂いに相違ない。そして、漢の時代に至って、太史談が「名家控名責實、參伍不失。」といているのも、同じく「名」と「實」との関係を意味していたことを思えば、「名」の第二の意味はやはり「名物学」に平行して行われていたことは疑いない。蓋し「名・實」の認識は独り『公孫龍子』等の「名家」に限られないことは注目されてよい。なお、孔子の「正名」を承けて、『荀子・正名篇』には更に詳細な「名」についての分析があるが、これについては別稿に譲りたい。

と」において「名」・「實」・「合」・「爲」が統一されることは、認識における言語の働きを認めている所以であろう。

一方、先にみた「能記」と「所記」との関係に否定される「名・實」の関係には更に「主辭・主語」対「賓辭・述語」との関係が重なり、名詞文と動詞文を分化させた『墨子』は、「名」の分化の当然の結果として、更に文の三つのタイプに到達したのである。

【經】謂：移、舉、加。（上經：79）

【說】謂○“狗犬”、命也。¹¹。

“狗吠”、舉也。

“叱狗”、加也。¹²

この「命」は命名するの意であると同時に、「名」によって陳述するという意に解すべきであろう。そして、「舉」は「犬」として「走る、立つ、坐る」のような様々な動作が可能性としてある中で、とりわけ「吠」を一つ挙げることによってその動作を陳述するものであり、したがって、「加」も、「叱」という動作によって当然要求されるはずの動作の向かう先、いわゆる対象を加えるの意に他ならない。いわゆる名詞文、自動詞文、他動詞文の分化である。そして、「舉」が単にいくつかの可能性の中から一つを挙げるという意味ではなく、更に「名詞文・動詞文」に共通して、「主語」に対して持つところの、文をまとめる力としての「陳述」の意味も帯びていることは次の所説に

¹¹「命」については、譚戒甫（1958）は「移」を採用するが、ここは【說】の文意にしたがって、「命」を採る。

¹²因みに、山田琢氏は、

【經】謂。命、舉、加也

【說】謂。狗犬、命也。狗、犬、舉也。叱狗、加也。

【經】謂。命と舉と加となり。

【說】謂。狗犬は命なり。狗犬は舉なり。叱狗は加なり。

通釈：謂。謂（物の呼び方）には命と舉と加との三種がある。「說」謂。狗犬という呼び方は、総括的命名である。狗とか犬とか区別するのは、單舉する呼び方である。狗を叱るとき呼び方は、叱言が加わっている。

とするが、先に挙げた、

【經】知：名、實、合、爲。（上經：80）

【說】知○所以謂、名也；

所謂、實也；

名實耦、合也。

志行、爲也。

【經】知：名と實と合と爲となり。

【說】知。謂ふ所以は名なり。謂ふ所は實なり。名實耦するは合なり。¹³

を引くまでもなく、「謂」は、「所以謂」＝「名」、「所謂」＝「實」である以上、「謂」を「物の呼び方」と解するのは従いがたい。

よって明らかである¹⁴。

【經】舉、擬實也。(上經：31)

【說】舉○告。

以之名舉彼實也。

【經】舉、實を擬するなり。

【說】舉、告ぐるに之の名を以て、彼の實を舉ぐるなり。

ここでは、「舉」は「實」(所記・主辭・主語)を「擬すること」であり、ある「名」(名詞・動詞)をもって、「實」を舉することの意に用いられているのは、決して先に引いた「舉(動詞文)」と「名詞文」の区別を知らないためでもなければ、両者の混同でもない。両者の間に共通するものを認めての所為に違いない。蓋し、我々が現実世界を「知る」ことは専ら「以て謂ふ所」の「名」(能記)と「謂ふ所」(所記)の「實」が耦することによって行われること、我々が言葉によって互いに「知る」(意志を伝達すること)も、「舉：舉ぐること」(言語表現として言い表すこと)によって、その「實：表現されようとする意味」を「知らせること」に始まり、それに終わらなければならないのである。このように見てくると、先に引いた「狗犬、命也。」も「狗」は「謂ふ所：實」に相当し、「犬」は「以て謂ふ所：名」に相当するのである。更に、實に対して、名は概ね一般的なものであるのもその意味するところと考えられる。先の「名・實」にそれぞれ二通りの意味解釈を許しているように、ここでも「舉」は言語による「命名行為」と、「具体的な言語表現」とを内包しており、「狗吠、舉也」の「舉」はかかる「術語」としての「舉」よりはもっと一般的な意味において解されるべきところである。

そして、「告」の意味するところも、相手に知らせる、教える、ということであり、先に引いた「命・舉・加」をも含めて、「言語によって言語において言い表す」とことと考えられる。このように解釈して始めて次の上經：83が正しく理解されよう。

【經】合：正・宜・必。(上經：83)

【說】合○“并立”、“反中”、“志工”、正也。

“臧之爲”、宜也。

非“彼”、“必”不有、必也。

¹⁴ この解釈にとって、参考になるは、「告之、使知也。」(下經：9)、「以名舉實、以辭抒意。」(小取篇)、「易繫辭焉所以告也。」(易繫傳)である。『墨子』において、命名行為と主辭については、「名」を用いる、特に命名行為と「主辭」の「名」に対して、言語表現そのものを「辭」と用いるようである。

【經】合：正と宜と必となり。

【説】合。并立と、反中と、志工とは正なり。

“臧之爲”は宜なり。

彼にあらざれば必ず有らざるは必なり。¹⁵

これは、先に「名實耦、合也。（名實耦するは合なり。）」の「合」について、主語・述語との契合（統一関係）という解釈を下したところの「合」をより細分化したものであるが、それは「正・宜・必」の三つに分かたれているのである。そして「正」は更に「并立・反中・志工」の三つに分かれる。「并立」は文字通り A と B との順序にしたがって表出されたものであり、これは「狗、犬（也）」の場合であろうと考えられ、「反中」は「鮮矣、仁」の例であろう¹⁶。そして「志工」は先の「動詞文」の解釈を下したところの「行為・作用」を表すものとして、「犬吠・某叱犬」の例であると考えられる。そして、「臧之爲」というのは、「犬之吠・某之叱犬」のように、独立した文ではなく、あくまでも文の一部として一時的に構成された関係に過ぎない。「宜」は蓋し「権宜」、「便宜」の「宜」に相違なく、「臧」は蓋し特定の物・人の意と考えて良い。「志工」は上經：80 の「志行」と同義と解する¹⁷。

このように見てくると、『墨子』のなかの『下經：42』の次の【經】、【説】についての解釈も見直す必要があるようである。

【經】“所存”與“存者”、“於存”、“孰存”異。（下經：42）（「所存」と「存者」、「於存」と「孰存」は異なる。）

説在駐。説は駐に在り。

【説】所○室堂、所存也；其子、存者也。（所。堂室は所存なり。其子は存者なり。）

據存者而問室堂、惡可存也？主室堂而問存者、孰存也？（存者に據りて而して室堂を問ふ、何に於て存するかなり。室堂を主として而して存者を問ふ、孰れが存するかなり。）

是一主存者以問所存；一主所存以問存者。（これ一は存者を主として以て所存を問ひ、一は所存を主として存者を問ふ。）

これについては、譚戒甫（1981）は、次のように解釈を施している。

¹⁵ この本文は山田琢『墨子』のものと異なるものを採用したため、読み下し文は取らず。

¹⁶ 「并立」と「反中」の解釈については譚戒甫（1981）に従った。

¹⁷ 章士・は、「志工」を、「體・用」、「因・果」と解する（『墨辯注』、『邏輯指要』（時代精神社、1943年）39頁）が、従わない。

譚戒甫譯：

①所存與能存不同、惡存與孰存亦異。(所存と能存は同じではなく、惡存と孰存は亦異なる。)

②以各有依據故。(それぞれ依拠するところがあるためである。)

③室堂是其子所住的；其子是能住室堂的。(室堂は其子の住む所であり、其子は室堂に住む人である。)

④依其子去問室堂、當說“惡存”、猶云“室堂何在”？依室堂去問其子、當說“孰存”、猶云“誰在室堂”？(其子によって室堂を問えば、例えば「室堂何在？」のように、「惡存」というべきであり、室堂によって其子を問えば、「誰在室堂？」のように「孰存」といわなければならない。)

⑤那是一方面據能存以問所存；另一方面據所存以問能存。

それは一方が能存によって所存を問うものであり、一方が所存によって能存を問うものだからである。)

まず、譚戒甫(1981)の①～⑤までの解釈のなかで、①、②、③の解釈はまったく従ってよいものであり、問題は④と⑤の解釈である。一つは、用例として現代語を充てていること。一つは、その用例自身の問題である。そしてもう一つは、全て疑問文の形式でもって解釈していることである。

ここで仮に疑問文の形式に従って、先秦時代の中国語で例を示せば、「其子によって室堂を問う」場合、「朝者曰、『公焉在？』」(襄：30)でなければならず、「室堂によって其子を問えば、『誰在室堂？』」という現代語の例に相当する場合も考えられるが、古代語の例はやはり他に求めなければならない。ここで暫く譚戒甫の解釈に従って、疑問文として該当する例文を考えると、次のようになろう。

其子焉在？→其子在室堂。 誰在室堂？→其子在室堂。

しかし、これなら、「所存」與「存者」の解釈としてならともかく、「於存」「孰存」異の解釈としては当てはまらない。というのは、「其子焉在？」と「誰在室堂？」には同じ「→其子在室堂。」という答えが対応するからである。問題はやはり「惡存與孰存亦異」の解釈にかかっているようである。譚戒甫(1981)は、「惡存與孰存亦異」の「惡存」と「孰存」については特に解釈を施していないが、挙げている例を見る限り、「所存」と「存者」と同一に考えているようである。それはどうか。前後する二つの經文ははたして完全に同一に解釈するべきであろうか。特に後者が先の「所存」與「存

者”よりも一層広く、別の次元のこととして解釈できないであろうか。ここで考えなければならないのは、「據」（「據能存以問所存」・「據所存以問能存」）も、既知の情報として考えるか、語順的に先行するものか、または第三の可能性として、既知の情報にして且つ語順的にも先行するという三つの解釈がありうることである。「室堂何在？」と「誰在室堂？」の例が示しているように、譚戒甫（1981）は、両方とも「室堂」を既知の情報として考えており、両方とも「存者」を問うものと解しているところに、誤解と解釈の矛盾がある。ここで經文：42の前半と後半を矛盾無く説明するためには、やはり解釈の第三の可能性、つまり、既知にして語順的に先行するという意味において、「於存”孰存”異」を解釈しなければならない。もし、このようにに解せば、ここに用いられる存在詞が現代語では「在」ではなく、「有」でなければならない。つまり「室堂有誰？」（現代語）である。そして古代語は「堂室何有？」となる。『墨子・上經：42』もただ「存在するもの：所存」と「存在する場所：能存」との違いのみならず、それぞれの言語表現、つまり既知の存在物によってその場所を問う表現と、既知の場所によってその存在物を問う表現とが異なる、という解釈になる。

古代中国語の存在を表す動詞は主に、「有・在」の二つが用いられるが、その中で、「時間・空間における存在」を表すのが「有」であり、「特定の物の特定の空間における所在」を表すのが「在」である。例えば、

東有啓明、西有長庚。（詩・大雅） 東に啓明有り、西に長庚有り。

關關雎鳩 在河之洲。（詩・周南） 關關の雎鳩、河の洲に在り。

以上の二種類の存在文のことを考慮に入れば、ここの“所存”はやはり物の存在する場所、“存者”は存在する物の意に解する余地があり、いや一歩踏み込むとそう解釈しなければならないと考えられる。そして、「惡可」は他本に従って「於何」とすべきであろう。

因みに、「問」とは相手に疑問を呈する意味と同時に、それを取り上げて問題にするという意味も合わせ持っているから見なければならない。とすれば、譚戒甫（1981）がもっぱら疑問文の形においてそれを理解したのは、いささか狭い解釈と言わざるをえない。やはり広い意味に解釈すべきである。

3.2. 時間の表現

恐らく古代中国語における時間の表し方についての言説と考えられるのは、上經：33

と上經：80である。まず上經：33から見てみる。

【經】且、言“且然”也。(上經：33)

【說】且○自前曰且。方然亦且。自後曰已。

【經】且。且、然を云ふなり。

【說】且。前自よするを且と曰ひ、後自りするを已と曰ふ。方に然かるもまた且なり。

これについては、山田琢氏は、高亨の『墨子校詮』の解釈に従って、次のように解釈している。

【經】且。且の言は然なり。

【說】且。前自りするを且と曰ひ、後自りするを已と曰ふ。方び然るも亦た且なり。

【經】且。且という言葉は、然（そうである）ということである。【說】且。事前において言う場合に且（まさにそうなる）といい、事後において言う場合の已（すでにそうである）と区別する。兩事が並びにそうである場合にもまた且という。
(454頁)

このように、『墨子』の上經：33を、「且」の語彙的な意味解釈と断じているようであるが、『墨子』のなかで、かかる「辞書的な説明」は珍しいようである。ここはやはり、まず現実世界の時間の分割である、「過去」(已)、「現在」(方然)、「未来」(自前)に対して、言語における時間の表現は、古代中国語においては特にそうであるが、「過去」(已)に対して、「現在」(方然)と「未来」(自前)が同じ「且」という時間副詞によって表されるように、過去の「已」に対して、「未来」と「現在」は共に「現在」乃至その延長において捉えるという、文法的な言語事実を説いたものと見るべきであろう。これはもはや一語彙としての「且」の意味解釈よりも、すでに文法的な意味での時間を説いたものということになる¹⁸。

管見の限り、「且」に「今」の意があるということを最初に明言したのは、王引之『經典釋詞』のようである。そこでは、詩經・載芣：「匪且有且、匪今斯今、振古如茲。」の「且」に対する鄭玄の箋「且、此也。」と『正義』曰：「今謂今時、則且亦今時、其實是

¹⁸譚戒甫(1981)は、その根拠を示していないが、「在語法中、動作的時候可以分爲三期：(一)自前曰且、意即由前說後叫做『且』、爲未來；(二)自後曰已、意即由後說前叫做『已』、爲過去；(三)方然亦曰且、意即方今如此、不前不後、也叫做『且』、爲現在。」と、過去・現在・未来に解釈しているのは正しい。

一、作者美其事而丁寧重言之耳。」を援用し、更に、『書經』・費誓「徂茲淮夷、徐戎竝興。」を例に、『徂』讀爲『且』、今也。言今茲淮夷、徐戎竝興也。」と解しているほか、「且夫者、指事之詞。『且』與『今』同義。或言『今夫』、或言『且夫』、其實一也。」との解釈を加えている。近代に入っては、楊樹達『詞詮』以下の辞書類には「今」の意味についての記述が見あたらない¹⁹。蓋し「古法」としてあるものに違いない。筆者の目にした用例は、同じ詩經・漆洵：「女曰觀乎？士曰既且。且往觀乎？」（鄭箋云、女曰觀乎？欲與士觀於寬・之處。既、已也。士曰、已觀矣。未從之也。）の「且」が士の「既且」（「且」、音徂、往也）とする鄭箋に従う）の「既（已）」（過去）に対するものとすれば、これも「今に・これから」という將然の意味よりは、「今・現在」という意味に解することが可能ではないか。「正にしようとする」という「將然」の「いま・今」は「今現在」の意味をもつ「いま・今」から派生することがあっても、その逆はあり得ないからである。更に踏み込んで言えば、「且」のなかには、「今現在」と「正にこれから」という両方の意味が未分化のまま同居しているとみるべきであろう。現代日本語の例であるが、「今・今度」に今現在のこととともに、近未来のことも指し得ることも、言語における時間意識・表現の「古法」の名残に違いない。『墨子』・上經：33は、正にこの「且」の「古法」の觀察を通じて、言語の時間表現にも言及したものとみるべきである²⁰。

因みに、上經：33に関連して、次の下經：51も恐らく文法的な事実をふまえたものと考えられる。

【經】且然不可正而不害用工。（下經：51）

説在宜。

【説】且○且然²¹、必然。

¹⁹ 「且」について、楊樹達『詞詮』が「（一）助動詞 將也。墨子經說云：『方然亦且。』或定爲時間副詞。」と『墨子』を引きながら、「將」の意味に重きを置くあまり、「今」の意に及ばなかったのは、『墨子』・經說の難解さもさることながら、古典テキストの解釈は如何に慎重に行うべきかを教えている。最近の人のものとしては、ほとんど例外的なものに属するが、章士・『柳文指要』のなかで、『經典釋詞』の引例に従って「即且即今、振古如茲、誠無取標古法。」（205頁）と述べているほか、徐仁甫『廣釋詞』（四川人民出版社、1981年）は、「且—夫」のなかで、吳至父『日記文藝門』の説にしたがって、「且」に「夫」の訓があることを述べるついでに、「『且』雖有『今』訓、而于此訓『今』、似未允。」として、章士・の説を否定しているが、残念ながら、「且」を「今」と訓む例をしめしていない。「且」を「夫」に訓むことは、王引之『經典釋詞』で『墨子・非攻』の「今且天下之王公大人君子」を挙げて、『今且』猶『今夫』と解釈するのに始まるが、蓋し「夫」に解するよりも、「茲」と「今」に関連づけて解すべきところであろう。「茲」はただ空間的な「ここ」ではなく、時間的にはまさに「今」にほかならず、指示詞のなかで、いわゆる近称は「いま・ここ」の意を併せ持つものだからである。蓋し、「且」と「夫」は同じく用法を持つとしても、その意味のよって立つところが自ずから異なるものと見なければならぬ。

²⁰ 現代日本語の時間副詞「いま」については、渡辺実『さすが！日本語』（筑摩書房、2000年）に詳しい研究がある。

²¹ 文意に従って、「然」を補った。

且已、必已。

且用工而後已者、必用工而後已。

【經】の「且然」については、先に示したように、「今・現在」の事柄と、「未来」の事柄の両方を意味するので、ここでも、事柄・事態として、「今現在そうある事柄・事態」と「正にこれからそうならうとする事柄・事態」のことと解してよさそうである。この二つの事柄については、その趨勢を変えようとすることは不可能であって、その行為をすることに差し支えはない。これが「且然、不可正、而不害用工。」の意味であろう。「説在宜。」はその行為を行うことは時間的にまだ時宜に合うものだからである。【説】の「且然、必然」については、「今・現在そうある事柄・事態」と「正にこれからそうならうとする事柄・事態」は言語表現においては、必然の事であり、言語においてもそのように表現されなければならない。「且已、必已。」については、過去の事柄・事態は必ず過去であり、言語表現もそのようにしなければならない。「且用工而後已者、必用工而後已。」は未来においてある行為を行ってはいじめて実現、完了する事柄については、かならずその行為を行ったあとでなければ、その事柄を実現・完了することはない。つまり言語表現においてもそれをそう表現しなければならない。つまり、「且然・将然（＝必然）」、「已然」、「假然」の事柄・事態とその言語表現との一致についての言説として解するのである²²。なお、山田琢の「猶是也。」の本文を採用した理由も、譚戒甫（1964）、譚戒甫（1981）がそれを採らなかった理由も明らかでないが、仮に「猶是也。」を補って解すれば、「且」と「是」は正にその表す事柄・事態が「今・現在（＝必然）」と「将然」において重なり、ここにおいて「必然」と「假然」との対立が見られることも、以上の解釈を支持するように考えられるのではないか。

一方、「且」に対するとおころの「已」には更に次のような二つの意味が含まれる。これは、言語における実現の二つの意味を説いているもののようである。

【經】已：成・亡。（上經：76）

²² 因みに、山田琢は、譚戒甫（1981）とほぼ同じ本文に基づいて、次のように通釈を行っている。

【經】且然、不可正、而不害用工。説在宜。

【説】且。猶是也。且然、必然。且已、必已。且用工而後已者、必用工而後已。

【經】且に然らんとするは正（止）む可からず、而して工を用ふるに害あらず。説は宜に在り。

【説】且。猶は是のごとし、且に然らんとすれば必ず然り、且に已まんとすれば必ず已む。且に工を用ひんとして而る後に已む者は、必ず工を用ひて而る後に已む。

【通釈】

「經」事物がまさにそうならうとするのは、止めることはできない。しかし人力を加えても差し支えはない。その説は宜に在る。「説」且。ちょうどこのようである、まさにそうならうとすれば必ずそうなり、まさに終わろうとすれば必ず終わる。また人力を加えて而る後に終わるものは、必ず人力を加えて終わる。（521頁）

【説】已○爲衣、成也。

治病、亡也。

【經】已。成と亡となり。

【説】衣を爲るは成なり。病を治むるは亡なり。

これについては、「已」を「既にそうになった事柄・事態」と解すれば、それには、なお「成」と「亡」という二つの下位分類があるのも、「事柄・事態」のみならず、「言語表現」としても考えられる。つまり、ここに挙げた「爲衣」と「治病」という能動的な行為の例に即して解すれば、ある行為の結果としてなにかの出現をもたらす行為と、ある行為の結果としてすでにあるなにかの消失（亡）をもたらす行為との区別である。これは蓋し能動的な動詞文の下位分類としてあるものと考えられる。このように考えることができるのであれば、以上の本文は次のように解することが可能であろう。

試釈：およそ物事が実現する、目的達成の場合は、ある物の存在を目的とするものと、あるものを無くすことを目的とするものの二つに分かれるが、これを、動詞とその目的語との関係についていえば、動作の進行と共にその対象が姿をなしつつあり、遂に動作の完了をもってその対象の完成を意味するタイプのものと、あるものを無くすことを目的とするものがある。「無→有」の変化と、「有→無」の変化との二つである。これが「已」の型である。

そして、ここに挙げた「成・亡」の解釈は主に能動的な動詞文とその目的語との関係に関わることは次の上經：85によっても明らかである。ここでは更に「易・蕩」と「治・化」の二つの型が加えられている。

【經】爲：存・亡；易、蕩；治、化。（上經：85）

【説】爲○早臺，存也；治病，亡也。

買鬻、易也。霄盡，蕩也。

順長，治也。龜暈，化也。²³

なお、譚戒甫（1981）は、「爲」を「譌」とし、「変化」の意に解するのは概ね従ってよいが、挙げている動詞がすべて能動的なものに限られているので、ここはやはり「能動的な動詞文」とその目的語との間の「関係」にかぎっての「変化」として考えておきたい。因みに、「爲」は「已」と同義よりもそれを含むものとして広く、「早臺」は「爲

²³ 譚戒甫（1981）は上經：85を「自然類」とする。

衣」と同類であり、「存」と「成」も同義に相違ない。「易・蕩」については、物売り買いする場合は、対象であるものの持ち主が変わるだけであり、物そのものを変形するわけではなく、普通は原形そのままであるが、「蕩」の場合は、一緒にあった物、例えば金、財産が分散されて他の人の有に帰することであり、両者の間にも確かに区別が歴然である。「治・化」については、「順長」は物の生長に任せてそれを助けることによって生長させることは「治」であり、蓋し同一ものの時間的な成長である。一方、亀が蜃に変化したというのは、同じ個体の内的生長ではなく、蓋し個体から個体への、亦是類の異なるものへの「化：変異」である。以上をまとめると、概ね能動的な動詞文において動詞とその目的語の関係を三つの型に分けられることになる。一は、「成・亡＝已」、一は「易・蕩」、一は「治・化」である²⁴。

3.3. 使役・因果関係と指示詞、その他

使役と因果関係についてのものと思われるのは上經：77 である。

【經】使：爲、故。(上經：77)

【說】使○令謂。

爲也不必成濕。

故也必待所爲之成也。²⁵

【經】使。爲と故となり。

【說】使は、令の謂ひなり。

爲なるや必ず濕とならず。

故なるや必ず爲すところの成るを待つなり。

蓋し「使」とは、使役の謂いであり、それには命令の言語行為によって行われる(「爲」とともに、因果関係としての一面(「故」)を併せ持つ。「爲」(「命令の言語行為」)は必ずしも予期の結果をもたらすとは限らないが、「故」(「因果関係」)は、かならず命令を

²⁴ 「化」の解釈の参考として、次の上經：44 を挙げておく。

【經】化(物化)。(上經：44)

微易也。

【說】化○若龜爲鶉。

【譯】①物是有訛化的。

②可以微驗其變易故。

③好比蝦蟆化作鶉鳥。

因みに、譚戒甫(1981)は上經：85 とともに、上經：44 を「自然類」に分類している。

²⁵ 小徐本『說文解字』：「使、令也。令、發號也。」とする。

『說文解字』に曰く、「故、使爲之意。(故は、爲さしむるの意。)」と。これに対して、段玉裁注は、「凡爲之必有使之者；使之而爲之、則成故事矣。」

する人の命令の言語行為がある具体的な結果をもたらしたあとでなければ、両者の間に「因果関係」を認めることが出来ない。²⁶

そして、次の下經：53 と下經：68 は指示詞についての言説であると考えられる。

【下經：53】舉“友富商也”，是以名視人也。指“霍是曜也”，是以實視人也。²⁷

【經】彼彼此此與彼此同。（下經：68）

說在異。

【說】彼。正名者彼此。

彼此可、彼彼止於彼、此此止於此。

彼此不可、彼且此也。

彼此亦可、彼此止於彼此。

若是而彼此也、則彼彼亦且此此也。²⁸

【經】彼彼此此、彼此と同じ。説は異に在り。

【說】彼。正名は彼此。彼此可とは、彼彼は彼に止まり、此此は此に止まる。彼此不可とは、彼にして且つ此なり。彼此亦可とは、彼此は彼此に止まり、是の若くして彼此なり、則ち彼彼亦且つ此此なり。

下經：68 については、山田琢『墨子』（新釈漢文大系、明治書院）の【通釈】が最も

²⁶ 「故」の意味については、次の上經：1 が参考になる。

【經】故、所得而後成也。（上經：1）

【說】故○小故、有之必不然、無之必不然。

體也。

若有端。

大故、有之必然、無之必不然。

若見之成見也。

【經】故。得る所にして後成なり。

【說】故。小故は、之有るも必ずしも然らず、之無ければ必ず然らず。大故は之有れば必ず然り、之無ければ必ず然らず、見るこの見を成すが若し。

これによれば、「故」（原因）は結果があって初めてその原因を云々することができるが、それは「大故」と「小故」に分かたれる。「小故」はそれがあっても必ずしも特定の結果になるとは限らず、それが無ければ必ず特定の結果が現れないものである。「大故」はそれがあれば必ず特定の結果が現れるものであり、それがなければ必ず特定の結果も現れない。因みに、譚戒甫（1981）は「小故」を「因」に解するが、山田琢『墨子』（新釈漢文大系、明治書院）は「故」を事物成立の要因。「大故は十分な要因。小故は不十分な要因」（440 頁）と解する。なお、ここの本文・読み下し文は山田琢『墨子』（新釈漢文大系、明治書院）に従った。

²⁷ これについて、譚戒甫は「其“舉”與“指”相對成文。蓋凡物在未舉之先爲實；在既舉之後爲名。萬物皆實、可以指令人知；異實有名、始可舉以相告。所以指則不必用名；舉則定須擬實矣。」（譚：1964, 108 頁）のように、もっぱら「命名行為」として解するが、具体的な言語表現として解することも必要であろう。

²⁸ 下經：68 の本文と読み下し文は、山田琢『墨子』（新釈漢文大系、明治書院）によった。因みに、譚戒甫（1981）は、下經：53 と下經：68 を辯學類とするが、「名言類」とすべきである。皆川淇園の指示詞研究については、拙稿「皆川淇園の言語研究—その意味論と構文論的な試みを中心に—」*Dynamis*, Vol.2, 1998 年 3 月, pp.55-79. をご参照ください。

参考になる。

【通釈】「経」名実を正す原則は、彼の名は彼の実に相応じ、此の名は此の実に相応じることであり、「彼此」（彼と此とが正しくして混交しないこと）に同じである。その説は異にある。（彼と此とが時に混交することがある、それを正すのが正名である。）「説」彼。（この一字は経の標題の文字である。）正名は「彼此」（彼と此との名が彼と此との実に相応じること）である。正名には次の三方法がある。

（１）彼此可。彼の名は彼の実に限られて他の実には及ばず、此の名は此の実に限られて他の実には及ばない。かくて名実正しい。

（２）彼此不可。彼の名を以て彼の実を指し、更にまた此の実を指す。かくて名実が乱れる。

（３）彼此亦可。彼の名は彼の実に相応じ、此の名は此の実に相応じて他に及ばず（正名の原則に合致し）、かくのごとくして「彼此」（彼と此との名が彼との実に相応じて混交しない）ならば、「彼彼にしてまた且つ此此」である。（経の首句に應じる）

蓋し下経：68は指示詞「彼・此」の用法についての言説であり、「実」を「指示対象」に置き換えて読めばその意味するところが一層明らかになる。とりわけ、下経：53において、「舉」（名・名詞による言語表現）と「指」：現前の対象を直接に指し示すことが対立において言及されていることに注目したい。そして、「實を以て人に視す」というのは、先に見た「名」・「實」の實、つまり指し示される対象のことであってみれば、指示は「實：指示対象」を直接指し示すことの謂いにほかならない。これは「言辞」による言語表現と指示による表現行為が明瞭に区別されていることを意味する。後者が前者の「代わり」を成すという考えから隔たること甚だ遠いものがある²⁹。因みにこれを更に一步踏み込んで、「正當無名」と明言したのは、江戸時代の漢学者皆川淇園である³⁰。下経：68と合わせて、古代中国における、指示行為についての理論的な考察の最初のものとしてその意味するところは大きい。

最後に、談話における質問の内容と情報に対する理解の二つのレベルの違いについての観察を示すと思われる下経：41を見てみることにしたい。

²⁹ 拙著『日本語指示体系の歴史』（京都大学学術出版会、2002年5月）第一章第一節「指示詞とは何か」を参照されたい。

³⁰ 皆川淇園の指示詞研究については、拙稿「皆川淇園の言語研究—その意味論と構文論的な試みを中心に—」*Dynamis*, Vol.2, 1998年3月, pp.55-79. を参照されたい。

【經】通意後對。(下經：41)

說在不知其誰謂也。

【說】通○問者曰：“子智‘羈’乎？應之曰：‘羈’何謂也？彼曰：‘羈施’、則智之。若不問：‘羈’何謂”、徑應以“弗智”、則過。且“應”必應“問”之時。若應“長”：應有“深淺”、“大小”、不中；在“兵人”、“長”。

【經】意に通じて後に對ふ。説は其の誰の謂ひなるかを知らざるに在るなり。

【說】通。問ふ者曰く、「子は羈を知る乎」と。之に應じて曰く、「羈とは何の謂ぞや」と。彼曰く、「羈施」と。則ち之を智る。若し羈とは何の謂ひぞやと問はずしえ、徑に應ずるに智らざるを以てするは、則ち過まる。且つ應ずるは必ず問ふの時に應ず。若し「長」に應ずれば、「深淺」、「大小」には中らず。「兵人」、「長」に在る。

まず、「通意後對：意に通じて後に對ふ」については、質問に対する答えはその質問の意味が分かってから（複数の解釈があり得る語形については、その意味を特定してから）答えるという「談話の原則」ともいえるものを立てたものと考えられる。例として挙げたのは、相手の知らないと思われる‘羈’を知っているか、という設問に対し、普通はその具体的な意味が分からないので、‘羈’って何か、という問い返しがなく、そのまま「知らない」と答えてはならないというのである。機能言語学的に解釈すれば、相手によって提示された複数の解釈が可能な‘羈’という語の意味（指し示されたもの）を特定せずして、それを知らないと答えてはならないという、事細かな観察に基づくものといえる。これを現代日本語の指示詞から一例を挙げると、「キシヤのこと、知っている？」と聞かれたとしよう。全く「キシヤ」という語形の意味するところを特定せずして、「知らない」と答えてはならない。「キシヤって、蒸気機関車のこと、それとも新聞記者のこと？」と聞き返すのが普通である。「蒸気機関車、SLのことだよ」と言われて、初めて「それなら、もちろん知っているよ」と談話が成り立つという観察に等しい。これにつづく部分は難解なために、適切な解釈が難しいが、これも、先に続く談話の原則の一部と思われる。

4. まとめ

先秦諸子のなかで、『墨子』はその解釈がもっとも難しいものの一つと目されてきた。先行研究のなかで本文批判においてもっとも貢献するところが大きく、従来の解釈に比

して長足の進歩を遂げたのは譚戒甫（1958）と譚戒甫（1964）であるが、必ずしも後の研究に充分生かされていない嫌いがある³¹。

本稿は、主に譚戒甫（1958）の本文校訂に基づいて、とりわけ譚戒甫（1981）の「名言類」として分類したもののなかから、言語思想・言語分析として解釈すべきところを見てきたが、従来の『墨子』研究は、そこから論理的な考えを多く見ようとしたのに対して、本稿はそれよりも先に言語思想、言語分析として見ようとしたものといえる。一概にはいうことは許されないが、論理的な考えの前には、言語に対する分析、認識がやはり先行するものと考えているからである。しかもここに挙げた内容は譚戒甫（1981）のなかで、「名言類」に分類した十三箇条のうち、すでに十一箇条に及んだこと³²、これだけでもすでに言語思想・言語分析の内容として「名詞の分類」、「文の種類」、「使役」、「指示」、「時間表現」、「完了・変化」といった、いくつか言語分析の主な点に及んでいることは、特に注目に値するものである。もちろんかかる言語思想・言語分析としての解釈は決して論理的な解釈、ひいては哲学的な解釈を排除するものではないが、論理学・哲学的解釈はやはり言語思想・言語分析としての解釈と相表裏する関係にあるとすれば、本稿の分析はそうした解釈のよって立つところの一面に関わるものとしてあることはいうまでもない。蓋し論理学・哲学的解釈は言語思想・言語分析の解釈と一致する範囲内において解されるべきであると考ええる。

結びにあたり、ヴェンデルバントがその『否定判断論』を結んだ意味深長な言葉をここに引きたい。

³¹例えば、一部の例外はあるものの、山田琢（1987）は基本的に譚戒甫（1958）以前の研究に多く注目し、よって自説を開陳したもののようである。

³²他に分類したものの中からのものを加えたら更にその数が増えるが、譚戒甫（1981）の「名言類」に分類したもののうち、残る二条は、それぞれ、

【經】物甚、不甚。（下經：80）

說在若“是”。

【說】物○甚長、甚短。

莫長於“是”、莫短於“是”。

“是”之“是也”、“非是也”者莫甚於“是”。

【經】不能而不害。（下經：5）

說在容。

【說】不○舉重不與箴、非力之任也。

爲握者之騎倍、非智之任也。

前者はその意を正確に捉えられないが、後者は恐らく能力についてその能力を持たないことが二つの知覚的な器官に関わる場合、その間には矛盾の関係が生じることがない、つまり両立することが可能だということのようである。したがって、これを言葉についての観察というより、むしろ能力と知覚器官との相関についてのものと考えられる。「名言類」としては必ずしも適格とは考えられない。現段階ではこの二箇条についての解釈を保留せざるを得ない。もちろんここで忘れて成らないのは、譚戒甫によって他の部類に分けられたもののなかにもやはり言語分析として解釈することが可能、亦はそう解釈すべき内容が含まれている可能性があることである。合わせて今後の課題としたい。

（故に）文法は論理から理解されることを要する。然しその逆ではない。かくて吾々は古い言葉を變へて云ふことが出来よう、論理よ、文法に心せよ、と。（枝重清喜譯『否定判斷論』岩波書店、昭和三年、44-45 頁）

しかし、本稿に展開された試論は、ヴェンデルバントとは反対の方向を目指すものである。論理学はそれが思惟の法則の学であってみれば、言語と思惟はそもそも密にして分かたれざる関係にあり、殊に古代に於て思惟が言語と分つべからざる結合においてあつたと考える所以である。とはいっても、ヴェンデルバントの言う意味での「論理よ、文法に心せよ」の指し示すところも決して忘れてはならないことは、いうまでもない。

参考文献：

- 青木正兒（1959）「名物學序説」『中華名物考』、春秋社、3-33 頁。
泉井久之助（1941）「言語学」三木清編『新版現代哲學辭典』、日本評論社、99-100 頁。
金克木（1983）「試論梵語中的『有—存在』」『印度文化論集』、中国社会科学出版社、1-23 頁。初出：『哲学研究』1980 年第七期。
譚戒甫（1958）『墨辯發微』、科學出版社。
譚戒甫（1964）『墨辯發微』（改訂新版）、中華書局。
譚戒甫（1981）『墨經分類譯注』、中華書局。
山内得立（1944）『ギリシアの哲學』上、弘文堂書店。
山内得立（1974）『ロゴスとレンマ』岩波書店。
Toshihiko Izutsu(2001)Lao - tzü The Way and Its Virtue, Keio University Press.