

# 諸子百家思想史素描

宇野茂彦

## 一、前期、使能と政術の時代

諸子といふ概念は『史記』の賈誼の傳に「賈生年少にして頗る諸子百家の書に通ず」とあるのが、最も古い用例であるらしいから、漢代になつてからのものであらう。また、『漢書』藝文志の諸子略に載せる諸子書が一應、諸子を定義づけるために検討すべきものであるが、今はこれらの諸子書の記述を念頭に置きつつも、これを省略し、本稿では便宜上この時代の賢能者、辯論者を諸子と呼ぶことにする。また、九流十家のうち儒墨の二流のみが戦國時代に實在した學派で、他は藝文志により名付けられたものであらうが、本稿では便宜上、この九流の名稱を用ゐる。

賢能の登庸はいつの時代でもあり得ようが、親親主義（親近からの人選）の春秋時代にあつては、能力者を求める對象範圍も限られてゐたといへる。親親の範圍から外れて、より外部へ賢能を求めるやうになるのは、いつたいいつからか。歴史には轉機といふものがあり、ある機會を境に狀況が變化する。たとへば、何らかの異變や政變が起り、舊體制が崩れたときに廣汎な賢能の登庸が始まるであらうことは見やすいことである。結局のところ、諸子の活動とは、その賢能の登庸に應ずるものであつたといへる。

そのやうな觀點で春秋時代を眺めると、まづは齊において、公子糾と公子小白（桓公）との跡目争ひにより混亂し

たときに、庶人または下級の士であつたはずの管仲が桓公の宰相となつた事例が擧げられる。

齊の桓公の時代は、今日その名を知ることができる有能者、管仲、鮑叔、隰朋などが登場したが、このあたりが諸子の先驅と見なせる。なかでも管仲は、藝文志でも著録されたその名を冠した書籍があるから、後世、諸子の一人と認められてゐると云つてよいであらう<sup>①</sup>。かくして、諸子百家思想史における諸子解説は、その始めをやはり管仲あたりに定めることが出来るのである。

管仲の思想については、『管子』牧民篇の記述が、管仲の現實を示すものであるといふ考へもあらう。それは管晏列傳に牧民篇の語句が引用されてゐることによらうが、牧民篇の、大學八條目を批判する箇所などは、到底管子時代の思想とは思はれない。

『論語』に見える管仲に對する孔子の評によれば<sup>②</sup>、經濟的外交的施策において優れた業績を上げたことは確かなことと考へられる。そのやうな業績を本として、後世の辯者がその業績を傳承し、また、さまざまな説話を作つた<sup>③</sup>。『管子』書が作られて、諸子の先驅の位置を占めるやうになつたのであらう。

管仲とほぼ同じ時期に齊の隣國魯にも曹沫が出る。曹沫については、『史記』においては刺客列傳に記述される人物であるが、『左傳』では有能な兵略家のやうに描かれ、近年の出土文書「曹沫之陣」<sup>④</sup>によれば、やはり、『左傳』同様の人物として、戦略に長けた人物として描かれる。また、彼は魯の人ではあつても、もと魯侯の臣下ではなく、ある時期から魯侯に仕へた人物のやうであるから、能者として登庸された點を見ても、これまた諸子の先驅としての人物として擧げることが出来る。

すなはち、春秋中期のこの時代に諸子の萌芽を見る。管仲も曹沫も、ともに自著があるわけでもなく、戦國期の諸子のやうな論者でもないが、君主によつて登庸され、その功績によつて知られる人物であり、その事實が後世の知識人によつてさまざまに脚色されて傳はる人物となる。

管仲の登庸が齊の内亂（公子成と公子小白の争ひ）の後において、有能者の登庸が行はれたものであるやうに、いな、それ以上の厳しい状況のなかで任能（能者の任用）が行はれたのが衛の國であつた。衛は一旦は狄に滅ぼされ、

亡國の憂き目に遭ふのである。齊の桓公の援助によつて生き残りの民に餘所の住民を加へて、やうやう再建されたが、そのとき舊來の政治勢力はほとんど存在しなかつたであらうから、必要に迫られて能者の登庸をせざるを得なかつたのである。

春秋のこの齊の桓公の時代以降、次第に賢能の登庸が行はれる狀況になつて行つた。また、政治は有能者の登庸と同時に、鄭の子産による刑鼎の作成以降、鄭のみならず中原の大國の晉においても鐵製刑鼎が行はれ、また、鄭においては鄧析の竹刑が行はれるなど、法治が進展する情勢にあり、政治のあり方が變化する時代であつた。つまり<sup>(5)</sup>封建の國が統合され、都市國家から大規模な領域國家となる時期であつたから、爲政者も春秋時代のやうな親親主義かつ人治主義での政治では濟まなくなり、下級士族や庶民であつても、有能者を登庸する必要が生じてゐた。孔子はそのやうな時代に出現し、孔子の教團はそのやうな要請に應へるものであつた。

孔子の弟子は司馬牛を除く他、ほとんどが庶民の出身である<sup>(6)</sup>。彼らの多くは諸侯や大夫家に仕へたのである。孔子の教育は政治的能力の養成にあり、當時の使能の要請に應へるものであつた。新官僚の養成の意味で孔子の教育はその後に大きな影響を與へた。

孔子の他にもこの時期に同じやうに弟子を教へて自身も弟子ともども官僚となり、政治に參畫することを目指した者は多くあつたのではないか。孔子に魯の政治に參畫するやうに求めた陽虎も、そのやうな人物の一人であつたのであらう。ただ、今日孔子のみが、萬世の師表として語り繼がれたのは、その時代の要請に最も適切に應へ得た人物であること、その魅力的な人格と、弟子たちの活躍によるものと思はれる。

「儒」は、古くは諸侯の國學において子弟に教育する人の名號であつたとされるが、のち民間の學者をいふやうになり、そして孔門の徒がその名を獨占するやうになる<sup>(7)</sup>。孔門弟子、孫弟子と、儒家の教授の行動は、多くの人を教へて影響力を持つものであつた。そして受業生が必ずしも儒家の教へを信奉する者のみではないことが、興味あることである。韓非子が荀子の弟子であつたことは、その顯著な例である。

『史記』儒林傳には「田子方、段干木、呉起、禽滑釐の屬、皆、子夏の倫に受業す。」とあり「漢書」儒林傳も同様に記すが、この記述には多少問題がある。といふのは、『呂氏春秋』當染篇には「子貢、子夏、曾子は孔子に學び、田子方は子貢に學び、段干木は子夏に學び、呉起は曾子に學ぶ。」とあるからである。

田子方は富貴なる者より貧賤なる者こそ人に驕ることが出来るとして、賢者の禮遇を求めたことが有名であるが、『史記』魏世家、並びに『韓詩外傳』卷九（彼は齊から魏に行つた人物で、『韓非子』外儲説左下）あるし、子貢は晩年齊に居り、齊に生涯を終へた人である（『儒林傳』）から、田子方は子貢に學んだといふ記述が正しいやうに思はれる<sup>(8)</sup>。また、呉起については、『史記』列傳には、呉起は衛の人であり、曾子に學ぶとある。『劉向別録』では『左傳』の傳授につき、「左丘明が曾申に授け、曾申が呉起に授けた」とあるから、この曾子は曾申であらうか。さうしてみると田子方の場合も呉起の場合も『呂氏春秋』の記述の方が信憑性が高いやうに思ふ。

いづれにしろ、かうした傳承は儒家が教授の役を務めてゐたことを示すものであるし、その教を受けた人物が、必ずしも儒家の徒とはならなかつたといふことが分かる。儒家以外の諸學派を含めて諸子一般の一つの源流として儒家があつたと考へることが出来るさうである。

春秋末から戰國初期に優れた政治を演出した魏文侯の政策の特徴は禮賢すなはち賢者の禮遇にあつたとされる<sup>(9)</sup>。この政策の成功により實質的な能士登庸政策の有効性が認められ、次第に士の禮遇が行はれるやうになり戰國の養士の風を開いた。

魏世家に所載の「卜相説話」によれば、魏文侯が尊師として、まさに禮遇したところの卜子夏、田子方、段干木と、文侯が臣下として使用した呉起、西門豹、樂羊、李克、屈侯鮒とが禮遇登庸された諸子として述べられる。これらのうち、臣下と遇した人々の功績は明らかで、呉起は西河を守つて秦を一步も入れなかつた。西門豹は鄴の地を治め、また、治水に功績があつた。樂羊は中山を攻めて下した將であり、李克は宰相として文侯の信任を受け、また中山を治めたともいひ、あるいは盡地力（土地の効用を高める策）に務めたとされる<sup>(10)</sup>。屈侯鮒は太子の傳である。

一方、尊師と遇した三名の人物については、卜子夏は文侯の師となつたとの傳承はあるが、段干木は文侯に乞はれたが面會を拒絶したと孟子などに出る人物だし、田子方は文侯の太子から「富貴なる者が人に驕るか、それとも貧賤なる者が人に驕るか」と問はれて「貧賤なる者こそ人に驕り得る。なぜなら諸侯が驕れば自國を失ふが、貧賤なる者は失ふものがないからだ。」と應へる説話があり、諸侯に驕る態度をとることによつて反つて遇された人物ではあるが、いづれも具體的な功績がない。

魏文侯が養士の風を開いたといふ場合、實際の興業の役に立つた臣下こそが意味を持つのである。すなはち諸子の活動の初期は能力者の登庸によるものである<sup>(1)</sup>。

このやうな能力者の登庸による諸侯の現實政治の顯著な成功例ともいふべきものに商鞅の事例がある。商鞅は孔子や墨子の出現より後、孟子より少し前の人であるが、登庸された形は春秋以來の登庸の型に適合する。

諸子は能者だといふ點は、いつの時代も同じである。もちろん、これ以降も戰國末に至るまで、政策的能力を以て登庸される人物は多くある。たとへば從横家の多くは、その例に該當するであらうし、始皇帝の宰相となつた李斯などはその最たるものである。しかし、全體的な諸子思想史の流れで見ると、戰國中期以降の諸子は單なる政治能者から脱皮し、直接の政治的論議ではなく、變化に富んだ思想内容を持つ論者である面を見るべきであらう。

ところで、商鞅の法治、變法とはきはめて現實主義の施策であり、その施策を實行することが能力者としての商鞅の意味である。商鞅の法治の特徴は個人と國家が直接結びつくことによる全體主義國家の出現にあつた。商鞅の變法は第一次において「民に二男以上ありて分異せざる者はその賦を倍にす」といふのがあるが、第二次の變法においては、さらに、これを徹底して「民の父子兄弟にして室を同じくし内息する者に令して禁ず」とする。成年男子は一人皆一家を成さねばならない。これは一般的には徵稅の便宜とされるが、封建宗族を單家族制にし、家族の細分化によつて、個人を直接支配し、全體主義國家としての運営が容易になるといふ大きな意味がここにはある。

また、商鞅の法制は權力の意志をそのままに罰則を脅しとし、法として定めて實行させるといふもので、過去の習

慣に縛られない新たな取り決めとしての法である。そもそも法の制定といふのは、必ずしも恣意的に定められるものではなく、イギリス法に顯著なやうに従來の習慣の法制化といふ在り方もあり得るのである。しかし、支那古代の社會では従來の習慣としての禮の規範といふものがあり、法の主張は禮に對抗し、もつぱら禮の保守性を打破するために主張された。商鞅の變法もそのやうな法であり、それは徹底的に支配的な道具としてのそれであり、實用主義の施策そのものである。それが商鞅の能力者としての姿を示すものであつた。

## 二、中期、尊賢と議論の時代

前期の諸子とは、もつぱら能力を持つ者、それはとりもなほさず政治上の知識技術であるわけだが、端的にいへば富國強兵の術を有する者であつた。しかし次第に能者の登庸から能者を蓄へることの政治的な意味が生じ、能者を賢者と認めて尊賢を求める思想が盛んになる。

孟子の遊説に見られるやうに、戰國中期からは、單なる政論のみではなくて、孟子のやうに王者の顧問となることを求めた士が出てくる。これは孟子一人にとどまらなかつたであらう。孟子は「賢を尊び能を使ひ、俊傑位に在れば、天下の士、皆悦びてその朝に立つを願ふ」(公孫丑上)と述べ、さらには「上を用つて下を敬する、之を尊賢と謂ふ」(萬章下)と云ひ、君主や公卿こそが、下士を敬ふべきであると、「尊賢使能」を要求するやうになる。これは先述の田子方の禮遇の要求となんと類似するではないか。田子方が尊賢要求の先驅なのか、あるいは孟子的尊賢思想が田子方の説話を生み出したのかは俄に判斷できないが、ともあれ、この尊賢の主張の延長上において孟子自身は王者の顧問たらんとした。

尊賢の要求は『墨子』にも「尚賢事能」(事は使の意)と云つてをり、戰國中期以降の多くの遊説家の共通した主張となつてゐたと思はれる。ここに至つて、諸子の性格に變化が起り、諸子は單なる政策擔當者ではなくなつた。士に下る君主公卿は賢能を多く受納することになり、最終的に戰國の四君(齊の孟嘗君、趙の平原君、魏の信陵君、楚

の春申君)が食客三千人もしくは數千人を集めることになるが、そのことが國力を誇示することにもなつた。そのやうな風潮のなかで、遊説者は君主に驕る態度がますます養はれていつたのであらう。

尊賢はもう一つの方向を生む。齊では優れた士を集めて稷下之學を作つた。宣王の時代には盛んとなり、數百人から千人の學校となつてゐたといふ。教授は稷下先生あるいは稷下學士といはれ、「治せずして議論す」とあるやうに、直接政治に關はらず、各々一家言を以て俸禄と邸宅を得て、弟子に教へ、そして學士同士は互ひの意見を戦はせたのである。稷下之學といふのは、まさに今日の大學のやうな組織であつたと思はれる<sup>(12)</sup>。

當初、諸子の目的は政治に參畫することであつたはずだが、かうなると、その目的も分化進展したと思はれる。

そもそも戰國期に入ると、政治的意見を有し、遊説などにより主張しようとする辯論者の人數が相當に増えたと思はれる。また、諸子間の交渉が頻繁に起り、議論を通じて各思想も變化をする。諸子の思想には主題の擴がりがあり、議論の深まりが見られる。人から外への深化と内への深化の二方向があるが、深化の内容としては、自然への洞察であつた。外への深化とは萬物萬事の在り方への考察によるもの、たとへば、個人倫理から社會倫理へ向ふ思考であり、また、人事から萬物へ向ふものである。内へのそれは精神、特に心や性に關するもの、あるいは言語に對する考察などである<sup>(13)</sup>。

物に對する考察が最も顯著なのは、陰陽や五行の思想であり、あるいは、物の基盤である氣の概念である。このやうな自然、萬物の考察を通じて、そこに法則性なり根元性を考へるやうになり、秩序や原理といつた抽象概念を思考するやうになる。それが道の思想の生み出される道筋であらう。そして人と物とは別々のものではなく、兩者を貫通する原理があると感得され、人知には測りたいその根本の眞理なるものが想定され、また萬物萬事の本體が思惟される。太一や「道」などがそれに與へられた名稱であつた。

萬物の法則性などから道理を得ようとする事について、たとへば、水の性質に注目することは、さまざまな論者に使用されたやうである。

『孟子』には孟子と告子との問答に水が使はれ、『老子』には「道」の姿を水に擬へることがしばしば行はれてゐる。近年の發掘文書である「郭店楚簡」のうちにも「大一生水」と名づけられた文章がある。これは大一といふ根元が水を生み、そこから天地を生ずると述べる。水が根元に最も近い物として考へられてゐる<sup>(14)</sup>。

天地の見方も變化する。孔子のころには天は人格的な天であり、それは人間界を最終的に統括する宗教的天觀が一般的であつた。天地萬物を貫通する理法としての「道」といふ觀念が成立すると、天が萬物を生じ、地がこれを載せて養ふと述べても、それは理法としての天であり宗教的天からは變質して來た（『荀子』の天論篇の「天」は、直接的には陰陽家の所説の延長上にあるかと思はれるが、天をただ、そのままの天と認識することは、この時代には普通ではない。漢代に至つて荀子の思想は全體的には繼承されてゐるが、この天觀は消えてしまふのである）。

また、この「道」を體することが、個人としては安心立命、社會としては爲政の決定的要件として考へられる。「道」を體して、それを實際に發揮する場合に、その「道」を道術とか心術とか呼ぶのである。

春秋後期に孔子による儒學が始まり、ついで墨翟の學派が起る。戰國時代を通じて、この儒墨のみが學派として大きな勢力を保つた。この二つの學派の議論について見ても、議論の展開のなかに變化が見られる。

たとへば、儒家が個人の倫理を爲政者の基礎的條件として重視したことは孔子以來の、きはめて重要な項目であるが、それゆゑ、人の性（本來の性格）について問題になつたのは當然のことであつた。孔子は性の善惡について、ほとんど述べることはなかつたのであるが、孔子の死後には人の性の善惡について議論が生じたのである。弟子の宓子賤、漆雕開、公孫尼子の徒が、情性を論じ、性には善なるものと惡なるものがあるなどと論じ合つたといふ<sup>(15)</sup>。

孔子の仁の主張に對して、仁は人間らしさ、理想的人間の謂であることは、弟子たちは承知してゐたのであるが、孔子の歿後、現前の師といふ人格目標を失ひ、弟子たちの間に、その人間らしさとは、眞の人間とはいかなるものかといふ論題が發生し、そこから、性の善惡の問題が議論されだしたものと思はれる<sup>(16)</sup>。

しかして孟子は性の善なることを主張したのであるが、この孟子の性の議論は四端を述べるところで（公孫丑上）



その証明を行はうとしてゐる。孺子が井に入らんとするのを見れば、何人も怵惕惻隱の心を起すであらう、それは利害名譽の故ではないといふ一事を以て、人の性は善だと云つてゐる。ここでは善惡の定義はないが、孟子においては個人倫理の觀點からの善惡の内容については、述べるまでもない明らかなことであつた。

その後、數十年を経て、戰國末の『荀子』では性惡篇において、孟子の性善を批判する。そこでは、人の性とは「天之就」、つまりは自然に與へられたもので學ぶことの出来ないものと定義されてゐる。その「性」には利を好むことがあり、疾惡することがあり、耳目の欲があるが故に爭奪、殘賊、淫亂を生じ、人の性に從へば犯分亂理となり暴に歸するが故に性は惡であると述べる。

禮論篇においても、人の欲が物を求めるのだが、その欲求に規範がなければ、必ず「争ひが起る、争へば亂れる、亂れば窮す、先王はその亂れを惡む」と述べてゐる。犯分亂理といひ、争奪による混亂、引いて窮乏といひ、ここでは社會の争亂こそが惡であるといふ觀點から論じてゐる。

もとより荀子は禮の主張者であるから、その禮を學ばせ行はせるためには、素朴なままの状態を良しとするわけにはいかない。禮の實行のために敢へて素朴なままの人は惡なる状態に歸結すると主張せざるを得なかつた。

ともあれ、孟子は個人倫理の觀點から述べたのに對し、荀子は社會倫理の觀點から論じてゐる。

墨家の論においても同様の個人的觀點から社會的觀點への推移が見られる。一例を挙げれば、墨家の最も主要な主張である兼愛について以下のやうな變化を見ることが出来る。

『墨子』の兼愛篇は上中下の三篇がある。上中下といつてもその三篇は獨立した文章であり、おそらく各篇が書かれた時と所、書き手が異なるのであらう。そこで三篇の先後が問題になるが、兼愛篇の場合は、上中下の順で古い文章であらうと推定される。この三篇はもちろん、兼愛といふ主題について、ほぼ同様の趣旨を述べてゐるが、兼愛の意義づけにおいて異なる叙述があり、注目される。

上篇では「亂の何より起るかを察するに、相愛せざるより起る」と述べ、さらに「子自ら愛して父を愛せず、故に

父を虧かいて自ら利す。…臣自ら愛して君を愛せず、故に君を虧いて自ら利す。此れ所謂亂なり」と云ひ、自己をもつばら愛利することが、社會の亂れの根本であると説く。最後に「天下兼相愛すれば則ち治まり、交相惡すれば則ち亂る」と一言「兼相愛」と兼をいふが、全體的には單に相愛せず自利するのを亂として否定するのみである。

すなはち、上篇の強調するところは兼ではなくて相愛に重點があり、兼の主張はなほ希薄といへよう。これは、やはり個人の立場から、いかに倫理的行動をとるべきかを説くといふ意味で、個人倫理方面からの思考である。

中篇になると「仁人の事とする所以のものは、必ず天下の利を興し、天下の害を除く、此を以て事と爲す者なり」から説き起し、天下の害が相愛せざることから生ずると述べる。相愛の理由づけに「天下の利害」をもちだしてゐる。上篇では利を否定したが、それは利己的な利であり、ここに至つて、天下の利を圖ることの正しさを主張して、利を肯定的に捉へてゐる。そして「兼相愛、交相利の法」を如何に爲すべきか、この天下の利を以てせよといふのであるから、つまりは、天下の利、すなはち社會全體の利益効用を善惡判斷の指標にしようといふことである。

愛に加へて利を目的として主張してゐる。これは功利主義的傾向を強めたわけである。この點、先學の指摘するところであるが、本論では、個人から社會に視點が異動してゐることを特に指摘したいと思ふ<sup>(17)</sup>。

兼愛下篇では中篇とほぼ同様に「天下の利」、また「兼相愛、交相利」を説くのであるが、さらに「天下の人を惡み、人を賊ふものを分名するに、兼か別か。必ず曰はん別なり」とまた「天下の人を愛し、人を利する者を分名するに、別か、兼か。必ず曰はん兼なり」とのやうに、兼の精神と別の精神とを辨別し、兼は天下の大利を生ずるが、別は天下の大海を生ずるのであり、従つて兼こそが正しいのだと主張する。この篇では兼士と別士、あるいは兼君と別君といふやうな君主や士人についても、兼と別とで分類して、兼君兼士を稱揚する。

しばしば「兼を非とする人」などの語も出るが、これは儒家の言論を念頭に置いたものであらう。荀子は禮論篇で「禮は養なり。君子其の養を得れば、又其の別を好む」と述べてをり、別とは、貴賤や長幼に差等があることであり、貧富輕重が其の宜しきに當たることであると云つてゐる。墨家はこのやうな差等とそれに伴ふ處遇の相違を否定する。要するに、下篇では愛利に加へて、兼と別の概念を用ひて兼愛の有用性を根據づけてゐる。ここに至つて、兼愛

はむしろ兼の主張を強調することに變化したのである。

兼愛三篇の論述の變化もまた、個人倫理から社會倫理への視點の異動を示してゐる。

それなりに均衡のとれた戰國時代にあつて中期から後期に至り、いちじるしく現實主義的で功利的といふ意味で合理的な考へ方が支配していつたことが判るが、それはどうも無味乾燥な社會ではなかつたか。道家的思考はそのやうな情勢が進むにつれ流行扶植されていつたのではないか。

道家の道は考察の對象が擴がつて、自然にも目を向け、人と物との關係とその間に想定される秩序性に着目することから考案された概念であると考へる。

道家の思考は、自然と人爲との對比において自然を旨とする。また、人生については養生を至上の目的とする。價値や評價といふ人爲を否定して、絶對的なものは根元たる道であり、その他の萬物は相對的な存在であり、價値は等しいと考へる。

道家の議論がいつごろから發生したか、定めることは難しいが、養生の精神は古くからあるに違ひないし、壽の尊重、老者の尊重といふことも同様である。しかし、そのやうな事實と、それを思想上の考察の對象とすることは、別次元の話である。諸子の時代になつて、それが、議論の主題になるのはいつのことであらうか。

孔子の弟子の曾子が身體の保全に努めたことは、よく知られる話柄である。越寇を避けたり<sup>(18)</sup>、生命身體の損傷を極端に嫌つた人であつた。かうした曾子の身體保全は、おそらくは曾子の後に孝の一環として意義づけられて説かれることになつたのだと思ふ。曾子の父の曾點が「舞雩に風し、詠じて歸らん」(「論語」先進)と言つて、政治的抱負から超脱した境地を述べてゐるが、曾子の家風として、そのやうな氣風があつたものかと思はれる。

春秋から戰國にかけて孔子が弟子を教へ、その弟子たちがまた教へて知識人の數は次第に増えていつた。彼らにはありあまる抱負と報はれぬ嘆きを抱く。自意識と疎外感とは裏腹な複雑感情であつて、政治の現實から逃れたあとには、自己の養生を目指すことは、自己の存在の意味づけとして必要なことであつたであらう。

孟子が嫌つた楊朱は、孟子によれば、「一毛を抜いて天下を利するも爲さず」といふ全性保身の利己主義者といふことである。その論の詳細は述べられてゐない。

『呂氏春秋』には子華子の話が六條あり、内容はいづれも楊朱の意見に相應しいものか、少なくとも齟齬しない意見である。この子華子の言を楊朱の意見と考へてよいと思ふ。

錢穆は、この子華子は楊朱一派を承ける者であり、子華子は楊朱の後で莊周より前の人とし、沈尹華を子華子であらうかと云つてゐる（『子華子攷』「先秦諸子繫年」所收）。しかし、孔子の弟子の公西赤の字が子華であることを見ると、赤と朱とは同意であるから、子華子とは楊朱その人ではないかと推量される。

また、『列子』楊朱篇は、後世の書であらうが、ここに楊朱の思想は相當詳細に述べられてゐる。世俗の聲譽の頼りなさを述べ、さうした、いはば虚名を棄てて本性のままに自由に行動すべきだ、それは耳目口鼻の欲を満足させ、生を樂しむことだ、性に順ふとは逸樂することであり、豊屋美服厚味姣色、この四者があれば何ぞ外に求めんといふわけである。このやうな生き方を肯定し、理論化しようとすれば、相應の知識と頭腦を必要とする。

そして、このやうな思想の實際の擔當者とは、下級の官吏であつたり、在野の士であつただらう。

莊子は蒙の漆園の吏であつたと傳にあるが、その意味で道家言の發言者としてふさわしい。老子は周の守藏室の史といふから、やはり官吏の下役といへよう<sup>(19)</sup>。莊子や老子の傳に於ける彼らの身分は道家的發言が下級官吏的立場からなされることの妥當性を物語つてゐる。

『莊子』には南郭子綦（齊物論篇）とか東郭順子（田子方篇）といふ人物が出る。このやうな名から連想されるのは城郭都市周邊に住む知識人が存在したことであり、各々自由に政治的あるいは社會的な、旺盛な發言を行つたのであらう。道家的思想の發言者として、このやうな民間の知識人も想定できるであらう。

唐の韓愈は「子夏の學は、その後田子方あり、子方の後は流れて莊周となる。故に周の書、喜びて子方の人となりを稱す」と述べてゐるが<sup>(20)</sup>、韓愈の想定を是とすれば、子夏から田子方へ、そしてその流れは莊子に至ることになる。

史實としては、いざ知らず、総合的な觀點から養生家知識人が儒家の流れからも出たであらうといふ意味において、韓愈のこの學統の推定は慧眼であるやうに思はれる。

曾子の養生尊重の家風が、莊子の道家の一派を導いたとすることもあり得ようかとも思ふ。

莊子書には孔子や顔回、子路、子貢といった弟子を對話の話者として描くことが多い。墨子書にはこのやうな例はほとんどない<sup>(2)</sup>のと對比すると、莊子書の作者たちは儒者に關する知識について極めて良く承知してゐたと考へられる。

してみると、道家の養生派の一派は儒家の教養を持つた處士を師として儒家系の知識を得た人々が志を得ない場合に、このやうな『莊子』に見える話柄を作つたのではないか。たしかに孟子は楊朱を考へ方の遠く隔つた、相容れない論敵とみなしてゐる。しかし、前述のやうに儒家の教育を受けた者が儒家の徒となるわけでもないのである。

『孟子』には「神農の言を爲す者」といふ、集團生活者が出る。これは宗教的な團體の可能性があり、その點で一般庶人とは少し違ふのかも知れないが、農業生活者といふことでは庶人と見てよいであらう。この人々は孟子との論争をみると農業一尊の立場をとり、労働價值説的言説を述べてゐる。ゆゑにのちに藝文志において農家と分類されることになるわけだが、かうした處士もあり、また、蘇秦や張儀の師とされる鬼谷子のやうな人物も、民間の隱者の人物像を以て論説の主張者として存在する。

かうした狀況に對して、孟子は「處士横議」と批判したのである。

莊子は逍遙遊において小知は大知を知らず、世事に拘はらず、無用の用を知れといふやうな世俗知からの超脱を述べる。齊物論では諸子の雜論を相對化する。彼此辨別の不確かさ、それを越えるところに道樞があり、無窮に應ずることができると説く。養生主では自然に順ふことが養生を得る本であるといふ。このやうに莊子の議論は思辨的な深まりを來してしてゐるが、世俗を超脱して自然のままに、精神と身體の自由を得ることが生の充足として述べられてゐる。

道家は自然（あるがまま）を尊重し、視野を外物に及ぼし、萬物の根本に「道」を措定した。これは養生思想の思

### 三、後期、混淆と総合の時代

戦國の晩期に至り、『荀子』は、荀子を中心にした集團で、儒學の再構築を目指し、それを廣く世に示すために作られた（『呂不韋傳』、「荀卿之徒、著書布天下」）。呂不韋はそれに刺戟されて、『呂氏春秋』を作つたが、これは純然たる諸子思想の混淆的総合の書であつた。雜家といふ分類は藝文志によれば、『伍子胥』や『尉繚』などが擧げられてゐるが、雜家の定義を「儒墨を兼ね名法を合し」といふのであれば、『呂氏春秋』から始まるといふべきである。つまりは雜家とは戦國晩期の諸子総合の時代を表す顯著な分類である<sup>(23)</sup>。

『荀子』は儒家の稱揚のための書ではあるが、やはり他學派の思想の影響を受けて自己の論理を磨いてゐる。解蔽篇には道を論じてゐるが、この道は、『荀子』においては、道理とか人道といふ意味の儒家的内容を意味しようが、たとへば「道なるものは常を體して變を盡す」などと述べるやうに、普遍的かつ根元的道を本としてゐるところ、あるいは、「虚一にして静」を説くところなど、道家系の思考があることは一讀感得されることである<sup>(24)</sup>。

正名篇は名家の議論を踏まへてゐるであらう。天論篇の見方は陰陽思想的自然觀の所産ではないかとも考へられるなど、すなはち荀子書も儒家の立場による百家の學の総合であつた。

荀子の弟子である韓非も法家思想の集大成者である。商鞅の法、申不害の術、慎到の勢などの先行法家の概念を利用しつつ自己の法思想を述べてゐる。また、その人間觀についても、人の行動は自己の利益に依るとして、それゆゑ賞罰の權を以て法を執行せよと述べるのは、ある意味で、荀子が利欲の存在を認めたくへで、従つて、禮といふ規範が必要であると説くのと、同じ構圖である。韓非は荀子の禮が實社會の統制上の不十分さに飽き足らず、より規範性

の強い法に依據しようとした。

諸子時代の法家は、君主を中心とした國家の利害を標準にした法を、恣意的に賞罰に訴へて定めるものであつた。禮は傳統的行動様式であつて、權力者の恣意によるものではないが、これに罰則を伴へば法となる。實際、前述したごとく、傳統を制度化した法もあり得るわけであるが、諸子時代の法家は商鞅を初めとして禮を打破すべきものとしての法の威力に着目し、實踐したわけである。

荀子の後王思想とは先王の定めた禮が當世に合はなくなつた現實を見て、新たな禮の制定者を考へたもので、禮の傳統性の問題點を意識しつつも、禮の改變があることを考慮したものであらう。韓非はその禮の傳統性を打破して、新たに意のままに基準を立てることのできる法の魅力を思つたに違ひない。

そのやうに考へると、韓非の思想も荀子を一步進めたものであると理解できる。

韓非書も諸子總合の時代の著作の一つに相違ない。

さうした視點からみれば、『韓非子』の忠孝篇もまた、韓非學派の著作に違ひないのである。

なるほど忠孝は儒家の主題である。そして、墨家もまたおそらくは儒家の議論を踏まへて惠忠慈孝は相愛より生ずると述べてゐる。儒墨は世の顯學であると認める韓非にとつて、その二大學派が主題とする以上、それは普遍的な主題であり、特に荀子に教へを受けた韓非にとつて、この主題で論を立てることは、ほとんど必須の營爲であつたと思はれる<sup>(25)</sup>。

『韓非子』の忠孝篇の忠は、「人臣は堯舜の賢を稱へる母く、湯武の伐を譽むる母く、烈士の高きを言ふ母く、力を盡くし法を守り、心を主に事ふるに専らにする者を、忠臣と爲す」とあるやうに、専ら法を守つて君主に仕へることをいふのであるから、儒墨の忠とは實質的に異なるわけである。

呂不韋は荀子の徒が荀子書を著作して天下に布いたのに觸發されて、その麾下の客士たちを使つて『呂氏春秋』を編纂した。これより先、呂氏は戰國四君に倣つて客士を集めてゐたのである。『呂氏春秋』は客士をしてそれぞれが

聞くところを著せしめて作られ、八覽、六論、十二紀の三部構成にし、すべて百六十篇によつて成る。各篇ごとに一篇は一定の論が展開されるものの、篇と篇とは主張が異なり相矛盾する場合もある。それは各人の所聞するものであるし、諸子を網羅しようとするれば、當然のことであらう。その人々の思想は、全體として諸子の思想のほとんどすべてを網羅するものであつたことは、成書にあつて咸陽の市門に布いて、一字でも増損できる者があれば千金を與へようと云つて、誇つたことによつて分かる。

この書の一部はおそらくは相當前から書かれてゐて、當初はまだ若かつた秦王政（後の始皇帝）のために書かれたのではないかと推量するが<sup>(26)</sup>、最後に成書した際には、呂不韋傳の述べるごとく天下に誇示したものである。これは秦が天下の言論のすべてを掌握してゐることを示す、一種の文化的霸權政策だつたのではないかと思ふ。

まさしく『呂氏春秋』は諸子總合の書であつた。そのやうな總合であるから、統一の見解を打出したものではない。眞の意味での雜家であつた。

呂氏は總合にあつて、上述のごとく、それぞれ別個に書かれた文章を十二紀八覽六論といふ枠組のなかに配列したわけだが、この枠組はおそらく天地人の三才を意味したもので<sup>(27)</sup>、この形式を以て、このなかに一切の言論も包攝包括されるといふ意圖を寓したのであらう。

ただ、呂不韋の政治的意見に合はせて、諸子中の意見の扱ひに差違がある。名家や從橫家の議論については、かなり否定的な言辭が多いのは、呂氏の好みや、當時の思潮が反映したものであらう。また、主要な思想としては儒墨道の三派の議論が存在するが、これは麾下にその論者が多かつたことを示すであらうし、それはとりもなほさず、この三派が當時の主要で勢力があつた言論であることを示してゐる。

そして、この相矛盾する主題について、呂氏は多少選擇してをり、儒墨の主張を折衷するなどの調停を行つてゐるが、それは呂氏の政治的意圖を表すものであらう<sup>(28)</sup>。

戦國末から漢武までの時代、諸子の論法には、前代より一層、議論をより確實なものに、また説得的なものにしようとする試みがなされてゆく。



その方法としては、『荀子』に見るやうに言葉の定義をして精緻な議論に努めようとするものがある。また、務本（本を務める）といふ主張がなされるのもさうであらう。これは主張命題を、これこそが根本であると規定する論法であるが、たとへば、『呂氏春秋』の孝行覽では「天下を爲め國家を治むるには、必ず本を務め末を後にす。所謂本とは耕耘種殖に謂にあらず、其の人を務むるなり。其の人を務むとは、をにあらず、其の本を務むるなり、本を務むるは孝より貴きはなし」といふやうな論法を執る。つまり段階的に根本を尋ね、最も根元的根本こそ、吾が主張の命題であるといふのである。

さらに、自己の主張を根元的な事實に基づけて述べようとする傾向も見て取れる。たとへば、『呂氏春秋』の音樂論において、「音樂の由りて來たる所は遠し、度量に生じ、太一に本づく」などと云ふ。「由りて來たる所は遠し」といふのは歴史的由來を示してゐるし、「度量に生じ、太一に本づく」とは、音階の物理的な法則性のなかに自然の動かしがたい理を見て、萬物を生み出す根本である「太一」に結びつくものだと考へ、このやうに音樂の有用性を「太一」に本づけて主張することにより、自己の主張の説得的強化を圖つたものといへる。

『呂氏春秋』は義兵を主張するが、これについても「兵の自りて來る所久し」あるいは「民の威力あるは性なり、性とは天より受くる所なり、人の能く爲す所に非ざるなり」などと述べてゐて、歴史的由來あるいは「天」とか「太一」などの根元的本體に由來すると説くのである。

道家の「道」を述べることも、この人と物の究極の根元として提示されるやうになつたものであり、この「道」の世界觀は實に廣汎に認められるやうになる。秦末漢初の世界觀は黃老思想の盛行とともに、この「道」の概念が、いはば科學的な世界認識となつた。その結果、儒家の思想においても、この概念を利用して仁義を主張するようにもなるわけである。

たとへば漢初の陸賈の著述とされる『陸賈新語』のやうな儒家系人物の書のなかにも「道德」といふ言葉が上位概念として入つてきてゐる。『新語』では最初に道基篇といふ篇を置くが、その篇名の通り「道」が根本の世界觀を述べたものである。そして其基本概念として道術、道德、原道といふ術語が用ゐられる。

また、「君子は道を握りて治め、徳に據りて行ひ、仁を席きて立ち、義に杖りて彊し」(道基) あるいは「治むるに道徳を以て上と爲し、行ふに仁義を以て本と爲す」(本行) などと、しばしば道徳を仁義と併稱させて説き、多く道徳を上述べてゐる。道徳といふのも陸賈の場合は、治術のなかに普遍的な道があることをいふのであるから、この道徳も普遍的人道としての謂で、直接的に道家の道そのものとは云へないが、道家の道の影響を受けて、道徳の内實として仁義を位置づけてゐるとはいへよう<sup>(29)</sup>。

『賈誼新書』なども、漢文帝期の賈誼の倫理思想の其本が「道術」「六術」「道徳説」などの篇に見えるが、道、徳、性、神、明、命の語を倫理の根據として提示してゐる<sup>(30)</sup>。これらは結局のところ「道」の作用を示す「道」の解説であつて、道家的道概念の受容によると見なせよう。

道が自然と人爲を総合する根本であり、道理であるとする世界観が優勢になつたことが分かる。

この世界観によつて、各種の諸子思想を総合しようとしたのが、『淮南子』である。編者の淮南王劉安は文學を好む王であつたから、その宮廷には士が多く集まつた。『淮南子』もまた、劉安の配下の客によつて編まれたものである。客士の著の編纂物である點と、諸子思想を総合しようとした點においては『呂氏春秋』と『淮南子』とは共通するが、『呂氏春秋』が、いはば羅列的總合であるのに對し、『淮南子』においては「道」を世界の根本に据ゑて、萬物が道から派生したものと云ふ世界観を總合の基礎に置いてゐる點が異なる。『呂氏春秋』には部分的にはそれを説く文章があるが、『淮南子』では書の構成に、その意圖がはるかに強く表出されてゐる。

各種の意見があるものを一定の世界観のもとに編纂できたといふことは、當時の思潮がそのやうな世界観を多く共有してゐたことの反映と考へられるわけで、自然と人爲を貫通し、そこに理法と本體を想定して道を説いた黃老道家の世界観が支配的な位置を占めてゐたといふことなのである<sup>(31)</sup>。

戰國末から漢武帝初期にかけて、諸子の議論が折衷され、用語が混淆する例がある。今一例を擧げてみよう。墨家口號中の象徴的用語である「兼愛」の語が、「堯は賢に譲り、以て民の爲にし、汎利兼愛して、徳施均し」(成

相篇)といふやうに、墨子を批判する儒家である『荀子』に見える。『韓非』五蠹にも「儒墨皆稱す、先王、天下を兼愛すと。」とあるから、早くも戦國末には儒家の一部に兼愛の語を使用する者があつたのであらう。總合の時代にあつては、儒墨の對立も次第に解消されつつあつたのであらうか。

『賈誼新書』の壹通篇には「兼愛無私の道」とあり、道術篇にも「心に人を兼愛する之を仁と謂ふ、仁に至つて、戻と爲す。」などといふ。墨家集團は秦の統一のころに壊滅したが、反つてその主張であつた兼愛は、ここに至つて、儒家的思想家である賈誼に採用されることになつた。そして、なんと儒家の最も尊ぶ徳である仁の定義に、兼愛の語を用ゐてゐるのである。

賈誼は諸子百家の説に通曉した人物であるからこそ、諸家の説を取り入れることが出来たのであらうし、すでに兼愛の語を敵對思想として見る状況ではなかつたのであらう。

兼愛無私といふ語は成語として通用したのであらうか、『漢書』の公孫弘傳には、策問に應へて「臣聞く、仁は愛なり。…利を致し害を除き、兼愛無私、之を仁と謂ふ」と述べてゐる。

このやうな語彙の融合つまり思想の融合も、この總合の時代ゆゑの一つの現象とみることができるとあらう。<sup>32)</sup>

『呂氏春秋』の成書のあと、すぐに呂不韋は失脚し、秦始皇帝の天下統一となる。李斯の建言による秦の始皇帝の所謂焚書の策によつて、諸子の活動は一旦は亡くなつたはずである。諸子の時代はここで終るのが通常の考へ方であらう。しかし、現實には諸子の人物は形を變へて存在した。陸賈などはその一人である。

また、漢代に入つてから、郡國制を採用するが、この「國」において戰國の國と同じやうに士を養ふことがあるため、諸子はまだ存在したのである。では、いつまで諸子は存在し得たのであらうか。

淮南王劉安の官廷には上述の通り多くの文學の士が集まつたが、彼らが『淮南子』を編輯したあと、武帝の集權化政策の障礙とみなされ、淮南王は謀反の廉で處罰された。それ以降は、漢における郡國の「國」が消滅に向かふので、諸子を養ふ基盤がなくなつた。従つて諸子の活動も無くなつたのである。諸子思想史の終りを『淮南子』に置く所以

である。

注

(1) 『管子』は、管仲の自著とは認められないが、後の齊の學者たちの論著を集成したものと解するのが通説である。それは齊學諸子によつて管仲は始祖的な人物と認められた人物といふ意味で諸子と遇してよい。

なほ、管仲以前の諸子略中の書籍のうち最古と思はれるのは『孔甲盤盂』で黃帝の史の著とし、ついで『大禹』であるが、さすがに藝文志でも本注で僞物としてゐる。『伊尹』五十一篇とか『伍子胥』八篇などが一應考察の對象となるが、これらとても假託であらう。

(2) 『論語』中に四箇所に見える。八佾篇の一條は管仲が三歸の邸や樹や反坫の使用を以て、禮を知らないと稱してゐるが、これは分を超えた贅澤を意味し、それは經濟的な成功を暗示する。憲問篇に三條あるが、いづれも政治上の成功、桓公が諸侯を九合したのは管仲の力であり、桓公の相として天下に覇をととなへたと譽めてゐる。これは政治、特に外交軍事面での功業を示すであらう。

(3) そのやうな説話の一つとして、『韓詩外傳』卷四には、客が春申君に説く言葉になかに「管仲、魯を去りて齊に入り、魯弱くして、齊強し」の語がある。これは「賢者の在る所、その國未だ嘗て安からずんばあらず」と述べる文脈上での言葉で、事實とは考へがたいが、後世の遊説家の成功例から推して、それを管仲にあてはめた説話といへる。

(4) 上海博物館藏、戰國楚簡。大西克也「曹沫之陣譯注」『出土文獻と秦楚文化』第三號。

(5) 「春秋時代の登庸は「任能」「使能」「有能者」「擇能而使之」などの語が端的に示してゐるやうに使能であつたことがわかる。」拙稿「諸子以前」注(11)。

(6) 藤塚鄰『論語總說』四一頁。

(7) 宇野哲人『儒學史上』三三七頁。

(8) 『莊子』田子方篇では田子方は道家的發言をしてをり、彼の師は東郭順子であるといふ。

なほ、儒林傳で子夏に學んだとされてゐる禽滑釐は墨家の重要人物である。儒林傳は不確かだが、眞實なら墨家者にも儒家に學んだ者がゐたことになる。墨子についても、儒家の業、孔子の術を學んだが、その禮の煩瑣を批判した(『淮南子』要略)との説がある。また、墨子は史角に學んだとの説もある。史角は、周の桓王が魯に郊廟の禮を教へるために遣はした人物で、

〔呂氏春秋〕當染篇〕いづれの説が正しいか不明であるが、春秋末から戦國初までの諸子が禮を學ぶ必要があつたことを示すといへよう。

(9) 錢穆『先秦諸子繫年』魏文侯禮賢考「魏文以大夫僇國、禮賢下士、以收人望、邀譽於諸侯、遊士依以發迹、實開戰國養士之風」。

(10) 『史記』貨殖傳と平準書。孟荀列傳では李悝盡地力之教となつてゐるが、李悝と李克とは同一人物とされる。

(11) 以上の詳細は、拙稿「諸子以前」中央大學文學部紀要、通卷一九二號に論じた。

筆者は上記において、管仲など春秋の能者の登庸を、「諸子以前」と扱つたが、その後、この時期を諸子の萌芽とみるべきだと考へるやうになつた。

なほ、ここに拙稿「諸子以前」の訂正を行ふ。

一二七頁一三行目「また、火災が起ると」のあと「人物として」の前までを削除、「裨竈は自分の言を容れないと更に火災が起ると言つたが、子産は、裨竈は多辯なのでたまたま當ることがあるだけで、彼に天道が分かるはずはないと述べて、再び聞き入れなかつた。その後、火災は起らず、子産の言葉は正しかつたことになる。子産は天文觀察による豫見を可能としたもの」と改める。

一三五頁最終行のちに「なほまた、魯かして成した盟でも、一旦盟した以上は効力が生ずるといふのは神威を畏れる故であり、より春秋期の意識にふさはしいやうに思はれる。」を附加。一四一頁後から二行目「兵書略の梗概」から次頁二行目「漢書で諸子略に入れなかつたのは」までを削除する。

また、「曹沫」については、上海博楚簡の「曹蔑之陣」の出土により、やはりソウバツが正しいやうであるから、この箇所は訂正を要する。

(12) 四君の最初人物である孟嘗君が齊に相たるのは湣王二十六年のとき、BC二九八年である。また、稷下之學は威王のころに創建されたといひ、宣王の時代に盛んになつた。威王が勢力を伸張したころ、鄒忌が威王に鼓琴を以て見ゆることがあつた。

BC三七八年ころになる。また、齊宣王即位はBC三四二年であるから、時代順としては稷下之學の方が四君より早い。

(13) 外的自然、内的自然といふ説明は、内山俊彦『中國古代思想史における自然認識』による。

(14) 池田知久監修、『郭店楚簡の研究』(一) 大東文化大學郭店楚簡研究班。

(15) 『論衡』本性篇。

- (16) 宇野精一「古代儒家性説に關する私見」『宇野精一著作集』第四卷所收、一四八～一五一頁。
- (17) 渡邊章「墨子諸篇の著作年代」『古代中國思想の研究』四七四～四七九頁。赤塚忠「墨子の天志について」『諸子思想研究』(著作集四) 五四九～五五一頁。
- (18) 『孟子』離婁下篇、武城に居て越の寇あり、避難する。子思が衛に居て、齊の寇を防ぐのと對比して述べられる。拙稿「曾子の人物像について」『中央大学文學部紀要』一七八號。
- (19) 藝文志で「道家者流は蓋し史官より出づ」といふのは、この老子の傳の影響であらうか。もとより、藝文志はすべて諸子九流十家が、古代官制の官職に由來するとする虚構から出發してゐるから、これをそのまま事實とは認めがたいのはいふまでもない。
- (20) 『韓昌黎文集』卷二十「送王頃秀才序」。
- (21) 孔子と子貢と子路が非儒篇に、孔子が公孟篇で話題になつてゐるのみである。非儒篇は、その名の通り儒者を非難する。孔子はそこでは「孔某」などと記されてゐる。面白いことに顔回が出ない。公孟篇では、儒を非難するが、「孔子」と記述されてゐるし、「墨子が程子と辯じて、孔子を稱した。」といふ記述もあり、幾分融和的である。
- (22) 赤塚忠は、管子心術篇以下四篇を道家の文献と見て分析し、道家の思辨の源流は祭祀の齋戒などの體驗から發し、「神明と交はる」といふ信仰體驗から虚靜の必要や否定を通じての知の飛躍などの思辨法が説かれるやうになつたとする。「道家思想の原初の形態」。このやうに考へると、祭祀者がその源流といふことになるが、あるいはそのやうな道家者の在り方もあつたであらうが、道家の基本は養生であり、養生思想が廣まるのは、民間知識人の擴大が重要な要素であると思ふ。あるいは道家の思想もいくつもの源流を持つかも知れない。
- (23) 藝文志には、『呂氏春秋』より古い、たとへば「孔甲盤盂」なる黄帝の史とされる人物の書だとか、あるいは『伍子胥』のやうな春秋末期の呉將の書なども見える。内容は今日不傳であるが、いづれも假託に相違ない。諸子の各派が出る以前の時代から、諸子思想を合せたものがあるはずがないのは云ふまでもないであらう。
- (24) 赤塚忠、「道家思想の原初の形態」解蔽篇の論述は特に「虚壹而靜」の思想など、管子心術篇系統の説であるとする。
- (25) 忠孝篇を、韓非の著述からは遠いものとする考へは、たとへば、陳啓天『韓非子校釋』では、従來の韓非子の篇次を換へて、重要な篇を前に、重要ならざる篇、疑ふべき篇を後に配置してゐるが、忠孝篇を全十巻中の第九巻に置いてゐる(篇としては後から六番目)。つまり、この忠孝篇は韓非の著述として疑はしい重要なならざるものとする。

- (26) 拙稿「呂覽の稱謂の由來」『村山吉廣教授古希記念中國古典學論集』。
- (27) 赤塚忠「呂氏春秋の思想的意義」『日本中國學會報』第八集、「諸子思想研究」(著作集四卷)所收。十二紀が天、八覽が地、六論が人を意味し、天地人が具備され、その結構のなかに萬物萬事が備はることになる。
- (28) 拙稿「呂氏春秋における儒墨折衷の様相」『東京支那學報』一六號。
- (29) 拙稿「陸賈新語札記」『名古屋大學文學部研究論集』哲學三三。
- (30) 重澤俊郎「賈誼新書の思想」『東洋史研究』一〇—四。
- (31) 拙稿「淮南子の總合と整合管見」『名古屋大學文學部研究論集』哲學三五。
- (32) 董仲舒の「春秋繁露」の深察明號篇には「天覆無外、地載兼愛」といふ文章があるが、盧文弨は兼愛は本、兼受到作るとする。

#### 跋

本學に赴任して諸子百家の解説を講義し、九流十家を順次述べてみたが、すぐに飽き足りない思ひに驅られ、これを思想的に説明できないかと考へるやうになつた。

しかし、諸子はそれぞれ別個のもの、たとへば儒家思想の變遷をとらへて儒家思想史を論ずることは可能であらうが、異なる思想を同じ土俵に置き、その變遷をとらへて思想史として論ずることが可能かといふ疑問が起る。

諸子の思想はそれぞれ異質であるかも知れないが、それでも戰國時代はすでに言語としては同一の世界を形成してゐたと考へられるし、各國間の交流も十分密であつたし、なにより諸子の行動は遊説が頻繁に行はれてゐた時代であるから、これを一つにまとめて考察するのもあながち無理ではあるまいと結論つけた。

諸子の思想を時代の順に並べて、議論の變化を見、その理由としての時代の變遷を見、なにゆゑにそのやうな主張がなされたのか、時代の變化を意識しながら、解説を試みるといふ立場で、諸子の思想解説を試みたのである。そして諸子百家思想史と題する講義を始めた。本稿において、その大略を札記的隨筆的に述べてみたのである。

