

『論語』「子罕」人名考（上）

陳 仲 奇

はじめに

1. 従来の諸説の検証
 - (1) 主流派の連読説
 - (2) 史繩祖の別句説A
 - (3) 徂徠の別句説B
 - (4) 「利」「命」「仁」三者の関係
2. 『論語』の篇名について
 - (1) 『論語』の成立年代および版本の流伝経緯
 - (2) 『論語』各篇名の命名法
3. 春秋時代の命名慣習について
4. 春秋時代の三人の「子罕」（以下、下篇）
 - (1) 鄭国の「子罕」
 - (2) 宋国の「子罕」
 - (3) 『孔子家語』の「子罕」
5. 『孔子家語』の文献信憑性についての考察
 - (1) 偽作の動機
 - (2) 偽作の手法
 - (3) 偽作の程度
6. 司馬遷の非人名説の原因についての考察
 - (1) 『史記・仲尼弟子列伝』の資料源について
 - (2) 『論語』各篇の成立と「子罕」篇の性質について

おわりに

はじめに

『論語・子罕第九』は、「子罕言利與命與仁」の一文で始まる。従来の代表的な解釈によれば、この一文は「孔子がまれにしか言わないものは三つあった、それは利と命と仁であった」という意味であるとされている。しかし、だれでも一つの疑問にすぐ気づくに違いがないであろう。『論語』を読めば、孔子は「利」については、確かに余り言及しなかつ

たが、「命」については、しばしば言及しており、特に「仁」については、たくさんの議論が記録されている。そもそも「仁」は孔子学説の核心的な概念であり、孔子の儒学は「禮学」というよりも、「仁学」と言っても良いくらいである。それでは、「子罕」篇の「子罕言利與命與仁」という一文は、通説に従わないとすればどう解釈すればよいのであろうか。

実は、これについての解釈は昔から經学家の議論の的であり、いまだに懸案となっている。なぜならば、「子罕」篇のこの冒頭の一文は孔子の基本学説とは明らかに矛盾しているからである。歴代の經学家もこの問題の存在を意識はしていたが、孔子が儒家の聖人であり、『論語』はその聖典であったため、これを疑うことすらできなかった。彼らのすべての努力はこの矛盾をいかに補うかに注がれた。今日、改めてこの問題を検証してみると、従来の解釈には曲説あり、憶測ありで、どの説も十分な説得力を持っていないと言える。

そこで、筆者は本稿で新解釈を試みることにした。つまり、従来の解釈と違って、「子罕」は「子^{まれ}罕に」と解すべきではなく、人名として解すべきだと考えるのである¹⁾。「子罕」が人名であることになれば、この部分は「孔子が利と命と仁について、まれにしか言わなかった」という意味ではなく、「子罕という人物がかつて利と命と仁について語ったことがある」という意味になり、前述の孔子の基本学説との矛盾がなくなるのである。

以下、本稿の論述は専ら考証学的方法を用い、まず、従来の諸説を検証し、その論理矛盾を顕にした上で、『論語』の篇名分析、春秋時代の個人命名の慣習から「子罕」は人名である可能性を示した。その上で、さらに孔子と年代の近い春秋時代の三人の「子罕」を挙げて、孔子との関わりの可能性および『孔子家語』の文献信憑性等について検討し、最後に『論語』各篇の成立状況から「子罕」篇の性質を明らかにして、従来の通説が顧みられることなく今日に至っている原因の究明に努めたものである。なお、引用文献にはできるだけ訓読したが、原典を分析する上で必要なところは原文のままにした。

1. 従来の諸説の検証

「子罕云々」の一文については、漢の歴史家司馬遷以来二千年近い間、さまざまな注釈が出され、異説も多いが、そのもっとも重大な分岐点は『論語』原文に対する読み方に由来している。それらの説は、主に三つの解釈に大別できる。即ち従来の主流派である連読説と、孔子の学説との矛盾を補う目的で提起された別句説Aと日本で伝えられた別句説Bである。以下、それぞれの諸家の説を検証してみよう。

(1) 主流派の連読説

これは八字を一続きの文として連読するものであり、「子罕云々」の解釈は「孔子は利と命と仁については、余り言及しなかった」となる。この場合、「與」は接続詞で、日本語の「と」、英語の「and」と同じ意味になる。漢の司馬遷、魏の何晏、宋の朱熹等歴代の經学大家がこの説を主張し、もっとも代表的な解釈として主流派となっている。例えば、

司馬遷の『史記』の中に次のような記述がある²⁾。

①子罕言利與命與仁。(子^{まれ}罕に利と命と仁とを言う) 「孔子世家」

②孔子罕称命、蓋難言之也。非通幽明之變、惡能識乎性命哉。(孔子、命を称すること^{まれ}と罕なるは、蓋し之を言ふを難しなり。幽明の變に通ずるに非ずんば、悪んぞ能く性命を識らんや。) 「外戚世家」

③利誠乱之始也。夫子罕言利者、常防其原也。(利は誠に乱の始めなり。夫子罕に利を言へるは、常に其の原を防ぐなり。) 「孟子荀卿列伝」

この②と③の例から見れば、「命」と「利」については、ともに「罕にしか言わない」と明言しているのであるから、①の「與」も接続詞と見るのが自然であり、司馬遷が八字を一続きの文として連読していたことが分る。彼は『史記』によって歴史家としてその名を後世に残しているが、実は、漢の經学の伝承においても極めて重要な地位を占めている。全くの無位な知識の伝道者である孔子を「素王」として「世家」に入れたこと、『論語弟子問』に基づいて「仲尼弟子列伝」を書いたこと、また、董仲舒について『公羊春秋』を学んだことから考えると、司馬遷が儒学に絶大な情熱を注いだことが分る。徐復観氏がかつて司馬遷を今文經学家として論じたことも故なしとしないのである³⁾。

司馬遷の影響を受けて、何晏の『論語集解』は「子罕云々」を「罕者、希也。利者、義之和也。命者、天之命也。仁者、行之盛也。寡能及之、故希言也。」と解釈している。彼は基本的に司馬遷と同じ理解を示しているが、「利」を「義之和也」、「命」を「天之命也」と解釈することによって「仁」の「行之盛也」と同格に引き上げて、儒家の最高理念である義、天命、仁徳について孔子がまれにしか語らない理由は「寡能及之」であったからだと説明した。一見、理論の内的整合性は図られたようであるが、果たして「利」が「義之和」であるかどうかは疑問が残る。一方、「寡能及之」であるから希にしか言わないということは、孔子の「栖栖惶惶」「知其不可而為之」(「憲問」篇)という伝道者志向と矛盾をきたすのではなかろうか。これについて、宋の邢昺(932~988)は「此章論孔子希言難考之事也。……孔子以其利、命、仁三者常人寡能及之、故希言也。」と疏を加えた⁴⁾。邢昺の解釈によれば、孔子の「希言」は、「中知以下」の「常人」のことを配慮した結果であるという。なるほど、「民可使由之、不可使知之」を明言し、「惟上知與下愚不移」を主張した孔子に対して、「有教無類」、「因材施教」の一環として解釈すれば、このような説も無理とは言えないようだが、しかし、孔子の「希言」が事実であるかどうかはまだ問題として残っている。

『論語』の中で、孔子が「利」についてまれにしか言及しなかったことは確かだが、「命」と「仁」についてもまれにしか言及しなかったというのは、明らかに事実と反する。『論語』の中で「命」について言及しているところは、筆者の確認したところでは21箇所もある。さらに、楊伯峻氏の集計によると、『論語』中の「仁」についての論述は109箇所もあるという⁵⁾。たとえば、思いつくままに挙げただけでも次のような数例が直ちに脳裡に浮

かぶ。

- ①顔淵、仁を問う。子曰く、己れに克ち、禮に復^かえるを仁と為す。 (「顔淵」)
- ②子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶おこれを病めり。夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立て、己れ達^{いた}せんとして人を達せしむ。 (「雍也」)
- ③子曰く、人にして不仁ならば、禮を如何。人にして不仁ならば、樂を如何。 (「八佾」)
- ④子曰く、桓公は諸侯を九合し、兵車を以てせざるは、管仲の力なり。其の仁^{いかん}を如せん。其の仁^{いかん}を如せん。 (「憲問」)

「仁」の理論的解釈は別にして、孔子が「仁」について、多く言及していることはほぼ疑いの余地はなからう。そもそも「仁」は孔子の学説の根幹となる基本概念であり、「仁」を除けば『論語』に何が残るかは想像し難いほどである。吉川幸次郎氏は、この説の矛盾を次のように指摘している。

孔子のめったにしかいわないものが、三つあった。一つは利益。二つには運命。三つには最高の道德である仁。この三つのものについて語ることは、まれであった。……ただ以上のように読むと、それと矛盾する事実が、すぐ気づかれる。「利」とは「義」と対立する概念であって、「義」すなわち道理よりも、利益効果を重んずる態度であるが、そうした態度についての言及が、「論語」の中にほとんどないというのはよいとして、「命」、すなわち天が人間にあたえる運命もしくは使命についての言及は、ときどきあり、「命を知らざれば、以って君子と為る無きなり」という重要な言及が、「論語」の最後の一章としてあるということさえある。しかしそれはなお、まれな言及であるといえるであろうが、最後の「仁」に至っては、「罕^{まれ}に言う」どころか、「論語」のなかで、もっともしばしば「言」われている話題である⁷⁾。

『論語』子罕篇のこのような矛盾に対して、比較的合理的な説を提起したのは朱熹である。朱熹は程頤の解釈「計利則害義、命之理微、仁之道大。皆夫子所罕言也」を引用して、次のように説明した。

罕言仁者、以其道大故也。『論語』一部、言仁豈少哉？蓋仁者大事、門人一一記録、盡平生所言如此、亦不為多也。 (『論語精義』)

つまり朱熹の解釈では、「仁」の「道理」が極めて奥深く、孔子自身は希にしか言わなかったが、門人たちが「大事」にして一一記録したため、結果としては『論語』の中にたくさん残ったということである。この朱熹の説は『論語』の中に「仁」についての論述が多くあることを認めた上で、しかも合理的な説明を加えたものとして後世の広い支持を得ている。たとえば、楊伯峻氏は『論語訳注』の中で、朱熹の説を次のように援用している。

私が思うには、『論語』の中には「仁」を言うところが確かに多数あるが、しかし、その大半は他人との問答の言葉であるに過ぎないのであり、他方、孔門の最高道德標準であるために直接言及することは少なかったから、孔子がたまに言及すると弟子たちが記録していたということである。記述が多いからと言って、孔子が多く話したと

推測してはいけない。孔子が生涯話した言葉は、当然『論語』に記録されたよりも何千万倍もあるはずである。『論語』の中に孔子が「仁」を論ずるところを以って孔子の生涯話した全ての言葉と比べれば、やはり少ないといえるのではないか⁸⁾。

しかし、朱熹と楊伯峻氏の説はいずれも憶測の域を出ていないのもまた事実である。もし、「仁」に対してこのような解釈ができれば、「義」についても、「禮」についても、「智」についても、「信」についても、孔子が主張した儒学の重要概念のほとんどすべてに同じような解釈ができるはずである。所詮、『論語』は弟子たちが記録した孔子の言行録ではないため、どのように解釈しても孔子自身の主張から確認することはできないのである。それにもかかわらず、司馬遷、何晏、朱熹らに代表される主流派が極めて大きな権威を有することは言うまでもない。前述の吉川幸次郎氏さえも、その説の矛盾を指摘しながら、最終的に、やはりこの主流説に従った。その理由を次のように述べている。

しかしながら、それに深くこだわるのは、表面的な矛盾にこだわるものであって、孔子の言行には、この条の記者が感じたように、三者についての言及が、まれであると感ぜられる面があったのであらうと、私はそう考えている⁹⁾。

吉川幸次郎氏のこの微妙な選択は、やはり伝統的な経学の権威の影響とこれに代わる有力な説のないことに由来していると考えられるのであり、言わば窮余の策であったと思われるのである。

(2) 史繩祖の別句説A

1) 史繩祖の別句説。

前述の矛盾を解決するために、宋の史繩祖は「子罕言利」のところで絶句することを提案した。そうすると、この一句は「子罕言利。與命與仁。」になり、「與」は接続詞ではなく、『論語』先進篇の「吾與点也」と同じく、動詞となり、「許與」「賛與」の意味と解釈される。史繩祖『学斎占畢』¹⁰⁾「與命與仁別句」条では次のように言っている。

『論語』謂：「子罕言利與命與仁」。古注及諸家皆以為三者子所希言、余独疑之。……蓋子罕言者、独利而已。当以此句作一義。曰命曰仁、皆平日所深與。此句別作一義。「與」者許也。『論語』中「與」字自作兩義。如「吾與点也。」「吾無行而不與二三子者。」又「與其進。」「與其絜也。」「吾非斯人之徒與、而誰與？」「義之與比。」「吾不與易也。」「吾不與也」等字、皆其比也。当以理推之。

史繩祖の意見はたいへん勇氣ある発言であった。彼は従来の注釈に疑いを抱き、『周易』や『論語』の原典に基づいて、孔子の「利」に対する態度と、「命」や「仁」に対する態度がはっきりと違っていることを指摘した。彼によれば、孔子は「利」については、まれにしか言わないが、「命」と「仁」については、むしろ「賛與」、提唱する態度であった。この認識に基づき、彼は「別句」説を提案した。つまり、「子罕言利」のところで絶句し、「與命與仁」は「別作一義」すべきだということである。このように解釈すると、「與」は接続詞ではなく、「與者許也」、賛與、許與の意味になるが、『論語』の中にこのような用例

が多数あるのも事実である。

史繩祖のこのような解釈によって、前述の『論語』の「仁」についての論述の多さとの矛盾は解消されることになるが、しかし、「命」との整合性の問題が生じてくる。なぜならば、孔子は「仁」を提唱するとは言えるが、「命」を提唱したとは言えないからである。確かに、『論語』の中でしばしば「命」や「天命」について語られている点は彼の言う通りであるが、それらのほとんどは「命」や「天命」の絶対的権威に対して、絶対的に服従する態度を示すものに過ぎない¹¹⁾。「命」を認めることはあっても、「命」を提唱することとは程遠いのである。

宮崎市定氏はかつて孔子の「知命」の意味について、次のように指摘した。

孔子は天の存在を認めたが、それは不可知な神秘的存在であり、従って天の命も亦、人間からは窺知するを得ない、理知以外の存在であった。彼のいう仁は人の道であり、不可知な天命によって人事の結果がいかに左右されようとも、それによって信念を動揺させてはならないと教えた。これが「知命」の意味である¹²⁾。

宮崎氏によれば、不可知を不可知と悟るのが孔子の「知命」の真価である。「孔子の思想はあらゆる場合に人事に対立した不可知なる天命があり、この天命に左右されて人事の結果がどのようなになるか分らぬ」が、それによって仁に対する信念を動揺させてはならない、と主張しているのであり、これこそ儒家としての孔子の基本理念なのである。もし史繩祖のように、孔子が「命」を「仁」と同格の最高価値として提唱したとするならば、孔子の思想は命定論になってしまい、儒家の思想史的地位も再検討されなければならないことになる。

さらに、問題はそれだけではない。清の焦循は『論語補疏』において史繩祖の別句説に關して次のように指摘している。

史繩祖『学斎占畢』讀兩「與」字為「吾與点也」之「與」、謂子所罕言者唯利而已。曰命曰仁、皆平日所深與。此似知注疏之未合。然「與点」指人之可與、用以指仁、辞不協、用以指命、尤不協也¹³⁾。

焦循は「與」の授受動詞としての性格に注目し、「與」は授受対象の「人」とは結び付くが、抽象名詞の「仁」や「命」とは結び付かないと指摘した。「與」が抽象名詞と結び付くかどうかは後に言及することにして、ここではこれ以上触れないが、焦循の「用以指命、尤不協也」という指摘は問題の急所を射ていると思う。「與」が「許與」、「賛與」の意味であれば、「許與」、「賛與」されるものは、具体的な人か抽象的な理念かにかかわらず、プラス価値のものでなければならない。「仁」は孔子の基本理念である以上プラス価値を有することは間違いないが、「命」は単純にプラス価値のものと言うことはできない。これは、『論語』の中の「命」についての記述を見れば一目瞭然である。『論語』においては、「運命」、「天命」に対して孔子が自らの無力さを嘆くものがほとんどなのである。例えば、「道の将に行われんとするや、命なり。道の将に廃せんとするや、命なり。公伯寮、

其れ命を如何せん。」（「憲問」篇）、「死生、命あり、富貴は天にあり。」（「顔淵」篇）、「顔回なる者ありて學を好む。不幸、短命にして死せり。」（「先進」篇）等の類である。

「為政」篇の「五十知天命」については、朱熹を代表とする宋儒によって、「天命」が「天理」として解釈された経緯があり、プラス価値として解釈される可能性があるかもしれないが、筆者の理解では「堯曰」篇の「不知命、無以為君子也」と同じく、「天命」は君子の「分^{ぶん}」であり、五十歳になってはじめて自分の限界を知った、自分の宿命を知った、自分の真の使命を知ったという意味に過ぎない¹⁴⁾。言わば、孔子の「命」の基本認識は「不可知」な「分^{ぶん}」或いは「宿命」であり、プラス価値にはなれないはずである。史繩祖の別句説がその後あまり賛同者が得られなかったのは、そもそも、「命」を「賛與」とすることに無理があったからだと考えられる。

2) 楊希牧の言語角度からの分析

1955年、台湾中央研究院歴史語言研究所の楊希牧氏は史繩祖の別句説を再び提起した。楊氏は『『論語・子罕』章句問題評断』の中で、『春秋』三伝（左伝、公羊伝、穀梁伝）から、「與」の動詞として使われた例を集め、史繩祖の動詞説を補強する一方、先秦時代の言語分析に基づき、「子罕言利與命與仁」の「與」は接続詞ではありえないと論証した¹⁵⁾。彼の結論では、史繩祖の別句説が唯一の正確な解釈であるとされている。

今までの諸説は経学家の個人的な理解に基づいたものがほとんどであるが、楊氏は先秦時代の言語分析から別句説を論証した点で注目される。楊氏の論文が発表されて以来、台湾で大きな反響を呼び¹⁶⁾、現在台湾中央研究院のインターネットで公開された電子文献もその別句説を採用している。それでは、楊氏はどのような言語分析をしてきたか。ここで詳しく検討してみよう。

楊氏の『春秋』三伝からの資料補充は史繩祖の「與」の動詞説を補強しただけであるが、「與正」「與賢」「與大」「與忠良」「與頑」「與惡」「與同惡」「與同好」「與非正」等の例から、「與」は「吾與点也」のように人間に與^{あた}えることだけでなく、「與命」「與仁」の如く抽象名詞との連用も可能であるとした点で評価に値する。

筆者は、楊氏の最大の貢献が「子罕言利與命與仁」の「與」は接続詞ではありえないことを考察した点にあると考えているが、彼が根拠として挙げているのは主に以下の三点である。

I、『論語』の中で接続詞としての「與」を二つ連用している例は、「子罕」篇の問題の文にしか見られない。主語と目的語が二つ以上の同位語を有する（下線は筆者が加えた、以下同）場合は、次の例のように「與」を省略するのが普通である。

- ①子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。（「先進」）
- ②子以四教：文、行、忠、信。（「述而」）
- ③子絶四：毋意、毋必、毋固、毋我。（「子罕」）
- ④子所雅言：詩、書、執禮。（「述而」）

これらの例に従って、「子罕云々」を「孔子が利と命と仁についてまれにしかいわなかった」と解釈するならば、『論語』の通常の表現としては「子罕言：利、命、仁」となるか、もしくは「子所罕言：利、命、仁」となるはずである。即ち、接続詞の「與」を二つ連用することは通常の文章としてはおかしい、と楊氏は言う。

Ⅱ、Ⅰのような言語習慣は『春秋』三伝（左氏伝、公羊伝、穀梁伝）にも同じく見られる。例えば、「陳靈公與孔寧、儀行父通於夏姫。」（『左伝』宣九年）のように普通は一個の「與」しか用いず、その他は省略するか、もしくは、「故以紀、魯及齊與宋、衛、燕戰。」（『左伝』桓公十三年）のように「及、與」交替で使う。二つの「與」を連用するのは、『左伝』の次の一例しか見出せない。

季公亥與公思展與公鳥之臣申夜姑相其室。（『左伝』昭二十五年）

しかし、この例を見ても、「與」で繋がれたのは主語の同位語であって、目的語の同位語ではないと楊氏は強調する。

Ⅲ、接続詞の「與」と違って、動詞としての「與」の連用例は多数ある。楊氏は次の三つの例を挙げた。

①先君之所以不與子国而與弟者、凡為季子故也。（『公羊』襄二十九年）

②公與石祁子玦、與甯莊子矢、使守。（『左伝』閔二年）

③請無與子而與弟。（『公羊』襄二十九年）

以上の分析によって、楊氏は次のように断言した。『春秋』三伝と『論語』から、二つの「與」を使って同じ主動詞の二つの目的語を繋げるのは一例もないと言える、そのため「子罕言利與命與仁」の二つの「與」は動詞としてしか解釈できない、と¹⁷⁾。

しかしながら、楊氏のⅠの指摘はそもそも『論語』の成立過程を無視したものである（詳しくは本稿第2章を参照）。『論語』は孔子の弟子や孫弟子達の手によって編纂されたものであり、今で言えば学生のメモのようなものである。孔子の同じ教えでも、記録者によって記述が違ったり、用語が異なったりしている。もっとも典型的な事例は『論語』の内容上の重複である。たとえば、「盍各言其志」一章は、「公冶長」篇と「先進」篇に重複している。また、「巧言令色鮮乎仁」一章は、「学而」篇と「陽貨」篇に重ねて出ている。武内義雄氏が『論語』各篇の成立を考証した時にも、これらの重複や用語習慣の違いが有力な手掛りとして使われたのである¹⁸⁾。

楊氏のⅢの指摘も言語学の常識に反している。楊氏の上げた三つの例は、①と③はともに二つの「與」の間に「而」を使っている。接続詞としての「而」は順接と逆接という区別はあるが、いずれも「而」を境にして言葉のニュアンスは変化する。厳密に言えば、「而」に分断された二つの「與」は、連用とは言えないのである。②についても、「石祁子」に「玦」を与え、「甯莊子」に「矢」を与えるという意味で、「與」は二重目的語の主動詞になっており、「與命與仁」のように動詞目的語の直接連用とは本質的に違う文型である。即ち、

A: 公與石祁子瑛、與甯莊子矢 與+O1a+O1b+與+O2a+O2b

O1a、O2aは間接目的語であり、O1b、O2bは直接目的語である。この場合、「與」は「与える」の意味で、授受動詞であり、二重目的語を持つことができる。しかし、

B: 子罕言利、與命與仁。 與+O1+與+O2

の場合は、「與」は「許與」、賞賛の意味で、普通動詞であり、二重目的語を持っていない。前述焦循の「人」は「與」と結び付くが、抽象名詞の「仁」や「命」は結び付かないという指摘が「與」の授受動詞としての性格を注目しているが、楊氏が「與正」「與賢」「與大」「與忠良」「與頑」「與惡」「與同惡」「與同好」「與非正」等の抽象名詞とも結び付く例は「與」の普通動詞としての性質に着眼点を置いたためである。そもそも、同じく動詞であっても、授与動詞と普通動詞の違いは無視できないのである。

また、楊氏はⅡに挙げた『左伝』昭二十五年の例を接続詞としての「與」の連用例だと認めておきながら、これはあくまで主語の連用であって、目的語の連用ではないと強調している。しかし、Ⅰのところでは、「主語と目的語が二つ以上の同位語を有する」という条件を挙げておきながら、Ⅱでは目的語だけを考察の条件にしているのは説得力に乏しい。実は、接続詞の特性は名詞、動名詞、或いは名詞的語群を繋げるための語素であり、主語に使われるか目的語に使われるかの違いはないはずである。この点は現代漢語でも変わらない。たとえば、「AとBとCは中国人である」と「中国人はAとBとCである」とは、何ら違いがないはずである。

事実、接続詞としての「與」が二つ以上連用できることは、傅斯年氏によって解決済の問題なのである。傅氏は『性命古訓弁証』において、次のように論じたことがある。

孔子が「仁」を論じ、「命」を論じた言葉は『論語』の中にこれだけ沢山あるのだから「罕言」とは言えないはずだと疑い、「與命與仁」の「與」を動詞であると無理に解釈した人がある。孔子は確かに「命」も言うが、しかし、このところの文法をこのように解釈してはいけない。たとえば、『国語』九、「殺晋君、與逐出之、與以歸之、與復之、孰利？」又国語十五、「夫以回鬻国之中、與絶親以買直、與非司寇而擅殺、其罪一也。」又十六、「夏后ト殺之、與去之、與止之、莫吉。」などは、皆「子罕言利與命與仁」と文法が同じである。よって、ここの「與」はやはり接続詞であり、主格の動詞ではないことが分る¹⁹⁾。

傅斯年氏によって提出された『国語』の三つの例は、接続詞としての「與」が連用できることを決定的なものにしている。楊氏の「評断」と「再論」がいずれも新たに立証できないことは明白である²⁰⁾。

(3) 徂徠の別句説B

この別句説は荻生徂徠が提唱したものである。彼は、史繩祖の別句説Aと同じく「子罕言利。與命與仁」と絶句し、「子、罕に利を言う。命と與にし仁と與にす。」と訓読した。その意味するところは、「孔子利を言え、則ち必ず命と俱にし、必ず仁と俱にす。その

單に利と言う者は、幾くも希し」ということになる²¹⁾。

以下、まず徂徠の別句説Bの由来について検討してみよう。

1) 別句説Aと別句説Bの関係について

徂徠の別句説Bは彼の『論語微』の中でもたいへん有名な一節であり、徂徠自身もこの説を自負していた。吉川幸次郎氏はかつてこの徂徠説の由来を次のように指摘したことがある。

なお、余談ながら、徂徠の説は、全然の新説かと思っていたが、それに先だつ説が、少なくとも日本には、あったらしい。清原家系統の点が、この条を、「子罕に利を言くときは、命ゆるし、仁ゆるす」(北野本)と読むことである。ただ、どうしてそういう訓が生まれたか、その経過は、あきらかでない。清原氏が拠った古注ないしは「義疏」の中には、こうした訓を生むべき要素が、ないように思われる²²⁾。

吉川氏の言うように、清原家系統の「北野本」の読みの由来が不明である。この点については戸川芳郎氏も「やはり珍異である」と認めている²³⁾。しかし、筆者はここで、「北野本」の「命ゆるし、仁ゆるす」の訓読は前述の史繩祖別句説Aの「與者許也」と一致している点を指摘しておきたい。恐らく、史繩祖の別句説Aは何らかの経緯で日本に伝来し、「北野本」はその影響を受けて、「命ゆるし、仁ゆるす」の読みを生み出して、徂徠はそこからある種のヒントを得て、別句説Bを提出したのではないかと考えられる。言い換えれば、徂徠の別句説Bは史繩祖の別句説Aの修正版である。

徂徠の別句説Bはその後、また中国に逆輸入された可能性がある。前にも引用した清の焦循の『論語補疏』では、史繩祖の別句説Aの「與」の動詞説を批判する一方、「子罕言利與命與仁」を次のように解釈している。

孔子賛『易』、以義積利。謂古所謂利、今所謂義也。孔子言義、不多言利、故云「子罕言利」。若言利、則必與命並言之、與仁並言之。利與命並言、與仁並言、則利即是義。

ここで、焦循は徂徠の訓読とほぼ同じ理解を示しているのである。「若言利」以下の文を書き下せば、次のようになる。

若し利を言え、則ち必ず命と並に言い、仁と並に言う。利は命と並に言い、仁と並に言うならば、則ち利は即是の義なり。

比較して見れば分るように、徂徠の「則ち必ず命と俱にし、必ず仁と俱にす」が焦循では「則ち必ず命と並に言い、仁と並に言う」に変わっただけである。多少の表現の違いはあるが、意味は全く同じである。この事実は何を意味しているのか。焦循説と徂徠説は偶然の一致であるのか、それとも前後の影響関係を示しているのか。確証はないが、二人の生没年代から見れば、焦循が徂徠の別句説を参考にしたと考えることも十分に可能である。

徂徠(1666～1728)は江戸幕府最盛期の儒者であり、『論語微』は五十三歳の時、つまり1728年に成稿したものである²⁴⁾。焦循(1763～1820)、字は理堂、江蘇省甘泉(現在の

揚州)の人であり、徂徠の約1世紀後に活躍した。嘉慶年間の郷試に合格し、阮元とほぼ並び称される清代有数の学者である。もし、焦循が徂徠の別句説の影響を受けたという仮説が成立するならば²⁵⁾、別句説Aと別句説Bの関係は次のようになる。

中国宋の時代 史繩祖の別句説A⇒日本 北野本の訓読⇒日本の江戸時代 徂徠の別句説B⇒中国の清朝 焦循の『論語補説』

恐らく、徂徠は史繩祖別句説Aの「利」を「命」や「仁」の対立項として処理することによって、その理論の内的矛盾を察知して、「命と與にし仁と與にす」ることによって、「利」を「命」や「仁」と同格にすることで、「子罕云々」の矛盾の解決を図ったのである。しかし、「命と與にし仁と與にす」と解釈する時、「與」は動詞ではなく、前置詞になる。「與」を動詞とする場合は、「子罕言利」と「與命與仁」は二項対立の対比文になるが、「與」を前置詞とする時には「子罕言利」と「與命與仁」は添加条件文になる。添加条件文は原則として、主語が省略できないため、「子罕言利」のところで絶句すると、中国語の言語習慣から見れば、不自然が生じる。

2) 徂徠の別句説Bについての検討

以下、徂徠の別句説Bを言語と理論的整合性の両方面から検討してみることにする。

まず言語の角度から見ると、徂徠の訓読は中国語の原文に忠実ではないところに気づく。中国語の「罕」は形容詞で、「少」の意味であり、『爾雅釈詁下』は「希、寡、鮮、罕也。鮮、寡也」と訓じている。その使い方も、次の例のように動詞を修飾するか述語になるかである。

①一日暴之、十日寒之、未有能生者也、吾見亦罕矣。(『孟子・告子上』)

②聞始見君子者、辭曰、某固願聞名於將命者、不得階主、適者曰、某固願見。罕見曰聞名、亟見曰朝夕、暫曰聞名。(『禮記・少儀』)

③善歌者、使人繼其聲。善教者、使人繼其志。其言也約而達、微而臧、罕譬而喻、可謂繼志矣。(『禮記・學記』)

①の「吾見亦罕矣」は「私が見たのもまた少ない」の意であり、ここの「罕」は述語として使われている。②の「罕見」は「少見」の意であり、③の「罕譬而喻」は「少ない比喻でその意思を相手に伝える」となり、ともに形容詞として使われている。そのため、「子罕言利」は「孔子が利を言うことは少ない」という意味で、文として完結している。しかし、日本語の「まれに」は副詞であり、理解の仕方によっては意味も違ってくるため、「子罕^{まれ}に利を言う」については次の二つの解釈が可能になる。

A：孔子が利を言うのはまれである。(中国語の原意)

B：孔子、まれに利を言う。(中国語の原意に反する)

Aは否定指向であるが、言葉はここで言い切ってしまう。Bは肯定指向であり、言葉の重点は「言う」のところにあり、徂徠の訓読はこのBの意味を使っている。なぜならば、Aの場合は言い切りになっているため、「命と與にし仁と與にす」の語を加えることはで

きない、「命」や「仁」とともにするのは何かという主語が不明になるためである。どうしても前の「利」を主語にするには、「言うならば」と仮定の条件文を入れなければならない。これに対し、Bの場合は肯定指向になっているため、その次に「命と與にし、仁と與にす」を付け加えても、前後の文は順接関係で結ばれて、日本語の表現としては問題にならない。徂徠は、訓読する時はBを使って中国語原文の形式との一致を図ったが、他方、文意の解釈においては、「孔子利を言え、則ち必ず命と俱にし、必ず仁と俱にす。その単に利と言う者は、幾くも希し」と言葉の順序をかえ、「利を言え」という条件句を添加してAの文型に戻り、中国語原文との一致を図っているのである。

この過程を次のようにまとめてみると、問題の所在がはっきりと現れる。

A-1: 孔子が利を言うのはまれである。命と與にし仁と與にす。×

B-1: 孔子はまれに利を言う、命と與にし仁と與にす。○

日本語ではA-1は成立しないが、次のように、「利を言え」という条件を入れることによって、日本語としても成立することになる。

A-2: 孔子が利を言うのはまれである。利を言え、命と與にし仁と與にす。

しかし、これを中国語に戻してみれば、

A-3: 子罕言利。言利則與命與仁。

となり、「子罕言利與命與仁」の原文に「言利則」の三文字が追加されることになる。これでは経学でもっとも厳しい禁則とされる「添字解経」になってしまうのである。徂徠がこのような「添字解経」の手法を使わなければならない原因は前述の添加条件文を無理に絶句するところから由来している。

次に、徂徠の理論を検討しよう。

徂徠の別句説は日本の漢学界では極めて重大な影響力を持っている。ほとんどの『論語』の注釈本或いは研究書はこの徂徠説を無視できないようになっている。徂徠説を採用したものはもちろん、徂徠説を採用しなかったものも、必ずこの説の存在に言及している。その中で、もっとも代表的なものは吉川幸次郎氏と貝塚茂樹氏という二人の碩学の説である。

吉川幸次郎氏が徂徠説について、「たいへんおもしろい読み方であ」と賛辞を捧げる一方、「必ずそう読まなければならぬわけのものでもなかろう」と言い、そのまま従来の主流派の連読説を採用している²⁶⁾のに対し、貝塚氏は全面的に徂徠説に賛成し、これを「独創的な解釈」「説得的である」と認めた上で、『論語』の中の「利」の記述を次のように分析している。

『論語』のなかで孔子が利を語った六例のうち、問題の子罕篇をのぞいた五例中、仁に関連して利をといた「知者は仁を利とす」(里仁篇第二章)のほか、仁義の義に関連してといた「君子は義に喩り、小人は利に喩る」(里仁篇第十六章)、「利を見ては義を思う」(憲問篇第十三章)がある。これにたいして、利だけ語った例は、「利に放りて行なえば怨み多し」(里仁篇第十二章)、「小利を見ることなかれ。……小利を見

れば則ち大事ならず」（子路篇第十七章）がある。前者は仁義を忘れて利にのみよった行動が怨みをまねくのであるから、ことばの上にはあらわれていないが、理論上は、仁義に関連して「利」に言及したのである。もっぱら「利」について説いたものは後の一例で、他の四例は仁義に関連させながら「利」をといたといえるであろう。そこで私は旧来の通説にたいしてあえて徂徠の説によることにした²⁷⁾。

貝塚氏の分析はたいへん綿密なものであり、これによって徂徠説の「仁」とともに語る「利」については一応説明されたとみることができるが、「命」とともに語る「利」については触れていない。しかしこの点に関しては、実は、徂徠が『論語徴』の中で「命」と「仁」を説明する際に触れていたのである。

夫れ心躁なれば則ち命を知らず、知短なれば則ち仁を知らず。命と仁とを捨てて、唯だ利を是れ視る、禍ひを踏むゆゑなり。ゆゑに孔子の「命と與にし仁と與にする」は、之が防を立つるなり²⁸⁾。

徂徠の「命と與にし」た「利」の真意は、「心躁なれば則ち命を知らず」の一節から「分」のことであると推測される。つまり、人々は「利益」を追求する時には、「命」を知り、「分」を守るべきであり、非分の妄想や躁心を去るべきだという意味になる。そうすると、「仁と與にする」「利」は「義」であり、「命と與にする」「利」は「分」となる。前者については、前述の何晏がすでに「利者、義之和也」と言っている²⁹⁾。徂徠説や貝塚氏の分析もその延長線にあり、特に問題はないと言えよう。ところが、後者については、史繩祖の別句説Aと同じく、またもや「命定論」に陥ってしまい、孔子の基本理論との整合性が保てなくなる。なぜならば、「分」は宿命的なものであり、努力しても何も得られないのも「分」ならば、何もしなくても成功するのもまた「分」だからである。「分」の立場から見れば、「心躁」して追求するか否かとは関係なく、人間の一生の「禄命」は恒定的なものである。このような「命と與にする」「利」に対しては、孔子は「罕に言う」必要さえもないであろう。

徂徠はこのような「命定論」的な「命と與にする」「利」については殆ど語らず、むしろ「命」を「天命」と解釈し、「仁」と同格に引き上げることに努めている。例えば、前述の「夫れ心躁なれば則ち命を知らず、知短なれば則ち仁を知らず」のように、「命」と「仁」を別々に分析した後、すぐに「命と仁とを捨てて、唯だ利を是れ視る、禍ひを踏むゆゑなり」と言い、「禍ひを踏むゆゑなり」は「命と仁とを捨て」るところにあると結論を下した。しかし、「仁」は後天的修養によるものであるから「捨て」ることができるが、「命」は生まれつきの先天的運命であり、「捨て」ようとしても「捨て」られるものではない。ここでまたも、徂徠は自家撞着に陥ることになるのである。

(4)「利」「命」「仁」三者の関係

以上、従来諸説を検討してきたが、そのいずれもが当時を代表する大学者によるものであるにもかかわらず、『論語・子罕第九』のこの短い記述に対して大変な苦勞をしてい

ることが分かる。問題をこれほど複雑にしている理由は、「利」と「命」と「仁」との三者の関係に由来する。孔子の学説においては、「利」と「命」と「仁」との関係は対立関係ではなく、三角関係になっている。「利」を「義」に置き替えて、「仁」との矛盾を解消しても、「命」の問題は依然として残る。史繩祖の別句説Aと徂徠の別句説Bがいずれも「命」のところで挫折してしまう原因はここにある。多くの学者が「子罕言仁」の矛盾を承知しながら、主流派の連読説に従うのは大体そこを見抜いたからなのである。

初めて「命」のこのような厄介な性質を見抜いたのは朱熹である。彼は弟子の質問に次のように答えたことがある。

この「利」という文字は厄介なものである。我々は全く「利」を不要なものとし、わざわざこれを避けて「害」につく訳にも行かないが、「利」を言い過ぎると又まずい。人々はすぐおのおのの損得勘定に走ってしまい、これまたみっともない。そのため孔子は、『易』において「利」を「義の和」と解釈し、また、「利物足以和義」と言っただけで、それ以上は言わなかった。……だから、この字を解釈するのは非常に難しい。「命」という文字もまた厄介なものである。孔子はまったく言わないわけではなく、「不知命」の類も時々言っている。ただ、なるべくはっきり言わないようにしている。はっきり言ってしまうと、人々はまたすべてのことにやる気をなくしてしまうからである³⁰⁾。

朱熹の解釈は必ずしも孔子の原意を得ているとは限らないが、「命」もまた厄介なものだという見解はたいへん鋭い。孔子の基本学説から見れば、「命」は認めざるを得ないのであっても、声を高くして宣伝するほどのものでもないからである。「子罕言利與命與仁」を解釈する時に、歴代の経学家は孔子のこのような「命」に対する態度に直面しなければならなかった。実に両難の境地である。

しかし、視点を少し変えて見ると、すぐに気づくことがある。「子罕言利與命與仁」のすべての難問は「罕」の一字に由来しているということである。「子罕言」が否定指向であるために、なぜ希にしか言わないのかという孔子の価値観が問われることになってしまう。否定指向の中では、もともと厄介な「利」と「命」とが儒家の至上命題である「仁」と一緒に並んでしまい、その三者の整合性を図ることはそもそも最初から無理なのである。もし、この「罕」という字がなければ、肯定文の「子言利與命與仁」になり、「利」と「命」と「仁」の三者がいくら相互矛盾の概念であっても、ただ並列しているだけであり、整合性を図る必要がなくなる。そうは言っても、徂徠の「添字解経」法が経学の伝統から許されないのと同様、「罕」という字を削除してしまう「減字解経」法もまた、文献学の研究上許されるはずがない。

それでは、思い切って視点を換え、「子罕」を人名と解することはできないであろうか。「子罕」が人名であれば、この一句は肯定文になり、「利」と「命」と「仁」の矛盾を配慮する必要がなくなると同時に、「與」が接続詞か（連読説）、動詞か（別句説A）、または

前置詞か（別句説B）で頭を悩ます必要もなくなる。そこで、以下、「子罕」の人名としての可能性を『論語』の篇名と春秋時代の命名慣習から検討してみることにする。

2. 『論語』の篇名について

『論語』の篇名分析を始める前に、まず『論語』の成立年代とその版本流伝の経緯を見よう。なぜならば、もし現在の『論語』が当初の状態から懸け離れているならば、我々の篇名分析も無意味なものになってしまう可能性があるからである。

(1) 『論語』の成立年代および版本の流伝経緯

1) 『論語』の編纂

『論語』は孔子の弟子或いはその孫弟子によって編纂されたものであり、その内容を見れば、一人の手による作品ではないことは明らかである。その理由として、先ず「子罕」篇第九章の「牢曰く、子、云えることあり、吾れ試いられず、故に藝あり、と。」という文を挙げることができる。

「牢」は孔子の弟子の琴牢（字は子開、また子張という）のことである³¹⁾。『論語』の称呼習慣では、孔子が弟子を呼ぶ時は直接その人の名を呼ぶが、その他の弟子の言行を記録する時は姓と名とを同時に使うか、その人の字で呼ぶかどちらかであり（例えば、曾参、顔回、子路、子張等）、直接その人の名を呼ぶことはたいへん失礼なこととされている（唯し、自称は特に礼を失することにならず、孔子自身も自分のことを「丘」と呼んでいる例が『論語』の中に多数ある）。従って、この「牢曰」の箇所は、もともととは孔子の言葉を琴牢が自ら記録したものであったが、『論語』を編纂する時に編纂者が琴牢のメモをそのまま取り入れたため、結局こういう形で残ったと見ることができる。同じく、『憲問』篇第十四の「憲、恥を問う。子曰く、邦に道あれば穀す。邦に道なくして穀するは、恥なり。」も、恐らく孔子の弟子の原憲（字は子思）が自ら記録したものだと考えてよい。そのほかにも、『論語』の中には、曾参のことを「曾子」、閔損のことを「閔子」、有若のことを「有子」等と表記した例が多数見られる。これらの表記から、曾参、閔損、有若の弟子たち、即ち孔子の孫弟子が記録したものがそのまま『論語』に収録されていることが推察できるのである。

また、『子張』篇第十九章には、

子夏の門人、交わりを子張に問う。子張曰く、子夏は何とか云える。対えて曰く、子夏の曰えるは、可なる者はこれに與し、其の不可なる者はこれを拒め、とあり。子張曰く、吾が聞ける所に異なり。君子は賢を尊んで衆を容れ、善を嘉みして不能を衿む、と。我の大賢なるか。人に於いて何の容れざる所ぞ。我の不賢なるか。人將に我を拒まんとす。これを如何ぞ其れ人を拒まんや。

という一節があるが、これも子夏の門人か、或いは子張の門人が記録したものだと考えられる。

以上の事例から、『論語』は孔子の死後、弟子と孫弟子たちが長い年月をかけて、徐々に編成したものだとはほぼ断定できるが³²⁾、それでは、『論語』の最終編纂者は誰であるのか。これについては、従来次のような諸説がある。①唐の陸徳明の『經典釈文序録』は、鄭玄の説を引用して、仲弓、子夏等の「撰」と伝え、②唐の柳宗元、宋の朱熹は曾子、有子ら門人の「作」だと主張している。③日本の安井衡（息軒）の『四書集説・叙』は物茂卿（荻生徂徠の中国風ペンネーム）の説を引用して、『論語』は二つに分けて考えるべきであり、上論の十篇は琴張の作で、下論の十篇は原思の作品であるとしている³³⁾。しかし、今のところ、そのいずれも確証がなく、『論語』の最終編纂者をはっきり断定することは難しい。

2)『論語』の成立年代

『論語』の成立年代については、学界の意見は基本的に戦国初め頃に統一されている。なぜならば、曾子は孔子より四十七歳も年下のもっとも若い弟子の一人であるが、その曾子が臨終の時に孟敬子と対話した記録が「泰伯」篇に残っているからである。

曾子、疾いあり。孟敬子、これを問う。曾子、言いて曰く、鳥の将に死なんとするや、其の鳴くこと哀し。人の将に死なんとするや、其の言うこと善し。……。

この記録は曾子の死後、彼の弟子が書き留めたものにほぼ疑いがない。曾子の卒年は、銭穆氏、楊伯峻氏とも、周考王の五年（紀元前436年）と推定しているから³⁴⁾、『論語』の編成は恐らく孔子の死後まもなく開始され、曾子死後に完成したものと推定できるのである。日本の山下寅次氏も『論語』の編纂期を紀元前479年（孔子卒年）～前400年（子思卒年）だと断定している³⁵⁾。

3)『論語』の版本流伝

『論語』の版本は秦の戦乱を経て、漢の時になるとすでに魯論、斉論、古論の三種類の版本として同時並行して世に伝えられていた。何晏の『論語集解・叙』には、その経緯を次のように記している。

叙して曰う、漢の中壘校尉劉向言く、魯論語は二十篇、皆孔子の弟子諸の善言記せるなり、太子大傅夏侯勝、前將軍蕭望之、丞相韋賢、及び子玄成等これを伝う。斉論語は二十二篇、その二十篇中の章句、頗る魯論より多し、琅邪の王卿、及び膠東の庸生、昌邑の中尉王吉みな以てこれを教ふ。故に魯論あり、斉論あり。魯の恭王（共王）の時、嘗て孔子の宅を以て宮と為さむと欲し壊てるとき、古文論語を得たり、斉論には問王〔篇〕・知道〔篇〕ありて、魯論より多きこと二篇、古論にも亦此の二篇なく、堯曰〔篇〕下の章は子張問を分つて以て一篇となし、両の子張〔篇〕ありて凡て二十一篇、篇の次〔順序〕齐鲁論と同じからず³⁶⁾。

そのうち「古文論語」は、『論語集解・叙』によると、「古論はただ博士孔安国これが訓説を為れるも世に伝へず」というもので、ここで論ずる必要はない。我々にとって重要なのは斉論と魯論の違いがどこにあるかであり、それは次の2点に要約される。

①篇数の違い。『漢書・芸文志』の「齊二十二篇」の下に、班固の自注で「多問王、知道」とある。何晏の『論語集解・叙』と同じ見解である。

②章句の違い。何晏の『論語集解・叙』に「齊論語は二十二篇、その二十篇中の章句、頗る魯論より多し。」とある。

しかし、各篇の題名については、皇侃『論語義疏』によれば、齊論の「問王」「知道」の二篇を除けば、ほぼ同じである（「齊論題目、與魯論大体不殊。而長有問王、知道二篇、合二十二篇、篇内亦微有異。」）。以上の要点を整理してまとめると、魯論語、齊論語、古論語の異同は附表1のようになる³⁷⁾。

附表1 齊論語と魯論語と古論語の異同

	篇数	篇 次	篇 目	章 句
魯 論 語	20篇	今本『論語』と同じ。	今本『論語』と同じ。	古論語と四百字余り違う。
齊 論 語	22篇	前20篇、魯論語と同じ。	魯論語より、「問王」「知道」の二篇が多い。	魯論語より多い。
古 論 語	21篇	魯論語、齊論語と違う。	「堯曰」篇の「子張問」以下を別篇として分けてある。そのため、二つの「子張」篇がある。	魯論語と四百字余り違う。

その後、西漢の末頃になると、張侯論が齊論と魯論にとって代わった。何晏の『論語義疏・叙』は、次のように言う。

安昌侯張禹、もと魯論を受け兼ねて齊説を講じ、善きものはこれに従ひ、号けて張侯論といひ、世の尊ぶところとなる。

『漢書』『張禹伝』によると、張禹は河内の軹の人で、字は子文という。漢の成帝が太子時代に『論語』の先生であったため、成帝が即位してから、最初は関内侯に封ぜられ、後に河平中丞相となって安昌侯に封ぜられた。建平二年（西暦前5年）に死去。彼は初め夏侯建に魯論を学び、後に庸生、王吉から齊論を受け、その両者の良いところを取り集めて、張侯論を校定したのである。張侯論は基本的に魯論語の篇目に従い、齊論語の注釈の良いところを取り入れたものであり、世に出た後、張禹の権勢と齊魯二つの論語から優れた点を取り集めたことを背景に、「是れより学者多く張氏に従って、余家漸く微なり」という状況となり、やがて漢の権威ある『論語』標準テキストとなった。

東漢の大学者鄭玄は、かつてこの張侯論を底本として、齊論、古論を参照して、『論語注』を作ったことがある。その鄭玄注は宋の時に失われ、現在は歴代の学者の努力で一部の残本が見られるに過ぎない³⁸⁾。また、その後、後漢靈帝の熹平四年（175年）の三月に博士蔡邕等が皇帝の命令を受けて、この張侯論を石に刻んで太学の門前に建て、天下に公開したことも有名である。これが即ち熹平石經である。この熹平石經は後になくなったが、

宋になってその破片が少しずつ発見され、二十世紀になっても新しい破片の発見が続いて、不完全ながらも漢の張侯論の一斑を窺うことができるようになった、と武内義雄氏は言っている³⁹⁾。

現在我々が使っている何晏の『論語集解』は基本的に漢の張侯論そのものである。その伝承の経緯ははっきりしている。『論語』の章句や注疏等は当然各時代の思潮を反映しているが、原典と篇目については疑いの余地がないと言える。楊伯峻氏は『論語』がほとんど後人によって手を染められることなく原初の状態を保っており、ある意味では『左伝』よりも文献的信憑性が高いと主張している⁴⁰⁾。西漢以来、歴代の学者が『論語』を「群經之首」と見なしてきた理由は、そこにあると思う。

(2)『論語』各篇名の命名法

それでは、何晏の『論語集解』の篇目から、『論語』各篇の篇名を分析してみよう。

附表2 『論語』各篇の篇名及びその首句

順番	篇 名	首 句	備 考
1	学而第一	子曰学而時習之	
2	為政第二	子曰為政以德	
3	八佾第三	孔子謂季氏八佾舞於庭	
4	里仁第四	子曰里仁為美	
5	公冶長第五	子謂公冶長可妻也	孔子弟子兼嬖。公冶長、字子長。
6	雍也第六	子曰雍也可使南面	孔子弟子、雍、冉雍。
7	述而第七	子曰述而不作	
8	泰伯第八	子曰泰伯其可謂至德也已矣	泰伯、周太王の長子。
9	子罕第九	子罕言利與命與仁	皇侃義疏、子、孔子也。
10	鄉党第十	孔子於鄉党恂恂如也	
11	先進第十一	子曰先進於禮樂	
12	顏淵第十二	顏淵問仁	孔子弟子、顏淵、字回。
13	子路第十三	子路問政	孔子弟子、又字季路。
14	憲問第十四	憲問恥	孔子弟子、原憲。
15	衛靈公第十五	衛靈公問陳於孔子	
16	季氏第十六	季氏將伐顓臾	季氏、魯の權臣。
17	陽貨第十七	陽貨欲見孔子	陽貨、陽虎也。季氏家臣。
18	微子第十八	微子去之	微子、紂の庶兄。
19	子張第十九	子張曰士見危致命	子張、孔子弟子。
20	堯曰第二十	堯曰咨爾舜	堯、伝説の古帝。

附表2を見れば分るように、『論語』各篇の篇名は無作為に作ったのではなく、明らかに編纂者のある種の意図が働いている。その意図は次のように指摘できると考える。

1) 禁則として、篇名には孔子のことを避けている。20のように「堯曰」が篇名になるの

に、「子曰」が篇名にならない理由はここにある。『論語』は主に孔子の言行を記録するものであるため、孔子の名前がもっとも頻繁に出てくる。孔子と関係ある言葉を篇名からはずすのは当然なことである。1～11までは、すべて孔子のことが首句の文頭にあり、そのパターンは「子曰」（1、2、4、6、7、8、11）だけではなく、「孔子謂季氏」（3）、「子謂」（5）、「子罕言」（9）、「孔子於」（10）等いろいろであるが、9の「子罕」以外は首句の文頭が篇名として使われていない。それでは、なぜ9の「子罕」だけは、「子」をはずして「罕言」或いは「罕言利」を篇名としなかったのであろうか。

2) 篇名はすべて首句から取ってきたものであるが、篇名を決める時に、言葉の意味上の完全性にはある程度の配慮を払っている。基本的に2文字を取るのが原則であるが、5の「公冶長」篇、15の「衛靈公」篇のように、明らかな人名は3文字を取っている。3の「八佾」篇が「孔子謂季氏」の五文字も省略しているのは、孔子との関係と16の「季氏」篇との重複を避けるためとの二重の配慮を払っている結果である。それでは、「子罕」篇はどうして語の意味上の完全性を無視して、「子罕」のところで切ってしまったのであろうか。「子罕」の「子」が孔子のことを指すのであれば、前述した分析1)の禁則との矛盾が生じるだけではなく、「罕」という字は「虚詞」であるため、「子罕」が言葉として成立し得ないことは明白である。前述したように、「罕」は形容詞と副詞の2種類の使い方がある。形容詞であれば「孔子少ない」の意味になり、篇名としては孔子に対しはなはだ不都合である。副詞であれば、「孔子まれに」という意味になり、言葉そのものが不完全である。もちろん、1の「学而」篇と、7の「述而」篇の「而」も「虚詞」であるが、しかし、それぞれの首句の「学而時習之」と「述而不作」を考えれば、事実上、そこで切るのが最良の選択である。なぜならば、「而」は接続詞であるため、それ自身には意味がなく、ただ一つの音節として、前後の言葉を順接或いは逆接で受け渡していく役割しか果たしていないのである。「学」と「述」のところで言葉の意味はすでに完結している。「学而時」「述而不」のようにすると、かえって言葉として不自然になる。しかし、「子罕言利與命與仁」の場合はそれとは違い、言葉として切れるところはいくつもある。「言利」のところで切ると聖人に相応しくないならば、別句説を主張する史繩祖と徂徠のように「與命」或いは「與仁」のところで切ればもっとも都合が良いのではなかろうか。これらの選択肢を考えないで、言葉としての意味の完全性に全く配慮せずに「子罕」という篇名を決めたことには、少なくとも二つの意味が読み取れる。即ち、一つは史繩祖と徂徠の別句説が根拠なき憶測であったこと、もう一つは、『論語』の最終編纂者の目には「子罕」が「実詞」と映じていたことである。

3) 「実詞」として考える場合、人名の可能性が最も高い。『論語』の二十篇の中に、人名をそのまま篇名として使っているのは十二篇にも及んでいる。伝説の帝王の堯（20）、殷の賢人微子（18）、周の皇族泰伯（8）、孔子当時の衛の国君靈公（15）、魯国の権臣季氏（16）とその家臣陽貨（17）及び孔子の弟子たち、顔淵（12）、子路（13）、原憲

(14)、子張(19)、冉雍(6)、また弟子兼婿の公冶長(5)等、実に多彩である。そもそも孔子と弟子たちは古を指して今を論じ、自由風発な議論を展開している。『論語』の篇名からも、当時の光景の一端が髣髴とするのである。

以上の『論語』篇名の分析から得られる結論は、『論語』の最終編纂者が「子罕」を人名と見なしていたとする解釈が最善だということである。

3. 春秋時代の命名慣習について

「子罕」を人名として解釈できることは、春秋時代の命名慣習からも証明できる。現代まで続けてきた中国人の個人命名の習慣は、そもそも周秦の間に確立されたものである。『白虎通』「姓名」にはこう記している、「その人の名を聞けば、その字は分る、また、その人の字を聞けば、その名も分る」。即ち、中国人の名は字との間、相互訓釈の関係でつけられている。名と字のこの種の互訓関係は、常識として考証学でよく使われる重要な方法の一つでもある。かつて清の王引之(1766~1834)は、その『春秋名字解詁』の中で春秋時代の人名を網羅し、377条の人名資料をもとに名と字の相互関係を分析して、①同訓、②対文、③連類、④指実、⑤弁物という五種類のパターンがあると指摘した。

王引之の挙げた例では、字の前に「子」をつける事例が圧倒的に多い。周法高氏が王引之の347条の資料(348~377は『孔子家語』の資料と重複したため、省略された)の中から、字の前に「子」をつける事例を集計しているが、それによると210条が字の前に「子」をつけている。例えば、鄭の游吉は子大叔、楚の秦商は子丕等。字の前に「子」をつけないのは137条であるという⁴²⁾。

このような傾向は孔子の弟子の名字にも見られる。司馬遷の『史記・仲尼弟子列伝』には、孔子の弟子七十七人の姓名と字が記録されているが、筆者の集計によると、そのうちの五十四人が字の前に「子」をつけている。その上、『史記』では字を不明としている有若、商澤、孔忠、また、字の前に「子」をつけていない任不齐、曾蒧の五人について、『孔子家語』では字がそれぞれ子有、子季、子蔑、子選、子皙であったとしているから、『史記』と『家語』を合わせると字の前に「子」をつけた者は五十九人になる。(附表3を参照)

この傾向が何を意味しているかは、ここでは深く掘り下げないことにするが、少なくとも春秋時代では、字の前に「子」をつける習慣はかなり一般的であったことは間違いないと言えよう。従って、このような時代に編纂された『論語』の中に「子罕」という人物が記録されていたとしても決して不自然なことではないのであり、そもそも、「子罕」の「子」を孔子と解釈する前に、先ず「子罕」という人名ではないかと考える方がより自然であると筆者は考えている。(下篇、次号に続く)

附表3 孔子弟子^{あざな}の姓名および字表

	姓 名	字	年齢	備 考
1	顔回	字子淵	-30	魯人。
2	閔損	字子騫	-15	鄭玄曰：「孔子弟子目錄云魯人。」
3	冉耕	字伯牛		鄭玄曰魯人。
4	冉雍	字仲弓	-29	鄭玄曰魯人。
5	冉求	字子有	-29	鄭玄曰魯人。
6	仲由	字子路	- 9	卞人。
7	宰予	字子我		鄭玄曰魯人。
8	端木賜	字子貢	-31	衛人。
9	言偃	字子游	-45	吳人。
10	卜商	字子夏	-44	家語云衛人。鄭玄曰溫國卜商。索隱按：溫國今河內溫縣、元屬衛故。
11	顓孫師	字子張	-48	陳人。
12	曾參	字子輿	-46	魯人。
13	澹臺滅明	字子羽	-39	魯人。
14	宓不齊	字子賤	-30	孔安國曰魯人。
15	原憲	字子思	-36	鄭玄曰魯人。家語云：「宋人。少孔子三十六歲。」
16	公冶長	字子長		齊人。家語云：「魯人、名萇、字子長」。
17	南宮括	字子容		孔安國曰：「容、魯人」。
18	公皙哀	字季次		齊人。家語作「公皙克」。
19	曾蒧	字皙		蒧、集解音點。家語云：曾點字子皙、曾參之父。
20	顏無繇	字路	- 6	顏回父。
21	商瞿	字子木	-29	魯人。
22	高柴	字子羔	-30	鄭玄曰衛人。
23	漆彫開	字子開		鄭玄曰魯人。
24	公伯繚	字子周		馬融曰魯人。
25	司馬耕	字子牛		孔安國曰宋人。
26	樊須	字子遲	-36	鄭玄曰齊人。家語云魯人。
27	有若		-43	鄭玄曰魯人。家語云：「魯人、字子有、少孔子三十三歲」。
28	公西赤	字子華	-42	鄭玄曰魯人。
29	巫馬施	字子旗	-30	鄭玄曰魯人。
30	梁鱣	字叔魚	-29	家語曰齊人。
31	顏幸	字子柳	-46	鄭玄曰魯人。
32	冉孺	字子魯	-50	家語字子魯、魯人。作「冉儒」。
33	曹孺	字子循	-50	
34	伯虔	字子析	-50	索隱伯虔字子析。
35	公孫龍	字子石	-53	鄭玄曰楚人。家語云衛人。
36	冉季	字子產		鄭玄曰魯人。
37	公祖句茲	字子之		
38	秦祖	字子南		鄭玄曰秦人。
39	漆雕哆	字子斂		鄭玄曰魯人。
40	顏高	字子驕		家語名產。

	姓 名	字	年 齢	備 考
41	漆雕徒父			家語字固。
42	壤駟赤	字子徒		鄭玄曰秦人。
43	商澤			家語曰字子季。
44	石作蜀	字子明		
45	任不齊	字選		鄭玄曰楚人。家語字子選。
46	公良孺	字子正		鄭玄曰陳人。
47	后處	字子里		鄭玄曰齊人。
48	秦冉	字開		
49	公夏首	字乘		鄭玄曰魯人。
50	奚容箴	字子皙		正義衛人。
51	公肩定	字子中		鄭玄曰魯人。或曰晉人。
52	顏祖	字襄		正義魯人。
53	鄭單	字子家		
54	句井疆			鄭玄曰衛人。
55	罕父黑	字子索		家語曰：罕父黑字索。
56	秦商	字子丕		鄭玄曰楚人。家語曰魯人、字丕慈。少孔子四歲。
57	申黨	字周		正義魯人。索隱曰蓋申堂是根不疑、以根堂聲相近。
58	顏之僕	字叔		鄭玄曰魯人。
59	榮旂	字子析		家語榮析字子顏。
60	縣成	字子祺		鄭玄曰魯人。家語作「子謀」。
61	左人郢	字行		鄭玄曰魯人。
62	燕伋	字思		
63	鄭國	字子徒		家語薛邦字徒。
64	秦非	字子之		鄭玄曰魯人。
65	施之常	字子恆		
66	顏增	字子聲		鄭玄曰魯人。
67	步叔乘	字子車		鄭玄曰齊人。
68	原亢籍			家語曰名亢、字籍。
69	樂欬	字子聲		正義魯人。
70	廉絜	字庸		鄭玄曰衛人。
71	叔仲會	字子期		鄭玄曰晉人。家語「魯人。少孔子五十四歲」。
72	顏何	字冉		鄭玄曰魯人。家語字稱。
73	狄黑	字皙		
74	邦巽	字子斂		鄭玄曰魯人。家語「巽」作「選」。
75	孔忠			家語曰「忠字子蔑、孔子兄之子」。
76	公西輿如	字子上		
77	公西蒧	字子上		鄭玄曰魯人。家語子上作「子尚」。

説明 ①年齢欄の以下の数字は、孔子より年下の年齢を意味する。典拠は『史記・仲尼弟子列伝』の本文と集解、索隱、正義による。

②備考欄の中、特に典拠を明記しないものは『史記』本文による。「鄭玄曰」「家語曰」等の資料は集解、索隱、正義からの引用を指す。

注

- 1) 「子罕」を人名と解釈する説は、豊島豊洲（幹）『論語新註』（享和2年増定本）にも見られる。「竊疑子罕是人名、宋有子罕、以賢聞焉」と。しかしながら、豊島豊洲の説はこれ以上踏み込んだ議論が展開されていなかったため、後の『論語』研究者の間にはほとんど重視されなかった。たとえば、戸川芳郎はかつて、この豊島豊洲の説を「珍奇の説」として「論外」とした。（戸川芳郎『「利」義臆解』注44を参照。「東京支那学報」第16号、1961年）
- 2) 『史記』の訓読は水澤利忠訳『史記』（明治書院、1990年2月）を用いる。以下同じ。
- 3) 徐復観『中国経学史的基礎』台湾学生書局、1982年、219-222頁。
- 4) 『十三経注疏・論語注疏』北京大学出版社、1999年、111頁。
- 5) 楊伯峻『論語訳注』中華書局、1980年12月、16頁。
- 6) 『論語』の訓読については、筆者が断らない限り、宮崎市定『論語の新研究』（岩波書店、1984年8月）を使っている。以下同じ。
- 7) 吉川幸次郎『論語』『吉川幸次郎全集』第四卷、筑摩書房、1969年12月、258頁。
- 8) 楊伯峻前掲書、86頁：「我則以為『論語』中講「仁」雖多、但是一方面多半是和別人問答之詞、另一方面、「仁」又是孔門的最高道德標準、正因為少談、孔子偶一談到、便有記載。不能以記載的多便推論孔子談得也多。孔子平生所言、自然千万倍於『論語』所記載的、『論語』出現孔子論「仁」之处若用来和所有孔子平生之言相比、可能還是少的。」
- 9) 吉川幸次郎前掲書、259頁。
- 10) 史繩祖『学齋占畢』四卷。『百川学海』甲集に収録。『四庫全書総目提要』によると、史繩祖、字は慶長、眉山の人。魏了翁の『鶴山集』に「題史繩祖孝経」の一篇があるため、かつて魏了翁（1178-1237）に師事したことが分る。其の他の経歴は不詳。（中華書局『四庫全書総目』1995年4月、1023頁を参照。）
- 11) 拙稿「郭店楚簡『性自命出』篇の「命」について」（島根県立大学『北東アジア研究』第1号2001年3月）を参照。
- 12) 宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想——孔子から孟子に至る革命思想の発展——」『論語の新しい読み方』岩波書店、1996年5月、159頁。
- 13) 『焦孝廉論語補疏』、阮元刻『皇清経解』巻1164に収録。
- 14) 前掲拙稿を参照。
- 15) 楊希牧『先秦文化史論集』中国社会科学出版社、1995年8月。
- 16) 楊希牧前掲書。「再論『論語・子罕』章句問題」を参照。
- 17) 以上は筆者による楊氏の論文の要約である。ⅠとⅢの部分においては、楊氏の用例をそのまま引用したが、Ⅱの部分はパターンごとに代表的な一例を引用した。詳しくは楊希牧著前掲書439-445頁を参照。
- 18) 武内義雄『「論語」の研究』『武内義雄全集』第一巻、1978年7月。
- 19) 傅斯年『性命古訓弁証』『傅斯年全集』第二冊、569頁。「或疑孔子言仁言命載於論語者既如是多矣、不得云罕、於是強為之解、謂「與命與仁」之與字為動詞。孔子固言命、然此處文法實不能如是解。国語九、「殺晋君、與逐出之、與以婦之、與復之、孰利？」又国語十五、「夫以回鬻国之中、與絶親以買直、與非司寇而擅殺、其罪一也。」又十六、「夏后卜殺之、與去之、與止之、莫吉。」皆與「子罕言利與命與仁」為同一文法、可知與字在此仍是聯詞、非主格之動詞也。」

- 20) 前掲傅斯年氏の『性命古訓弁証』は1938年7月に発表されたものである。楊氏にとって、傅氏が提起した『国語』の三つの例証は、避けて通れないものであった。しかし、楊氏はこの三つの例証を動詞としての「與」の部分で分析し、これらの「與」は接続詞であると認める一方、その意味は「及、和」ではなく、「或者」である、つまり、英語の「and」ではなく、「or」の意味であると主張した。実は接続詞としての「與」が「and」の意味になるか、「or」の意味になるかは、文全体の意味、特に動詞の影響によるところが大きく、接続詞としての「與」の意味の違いに由来するものではない。問題の鍵は接続詞としての「與」が連用できるかどうかである。楊氏は、接続詞の「與」を論じた部分で、この三つの例証に対する分析を避けて、例の『左伝』昭二十五年の主語の連用例以外に目的語の連用が一例もないことに固執している。楊希牧前掲書、437-438頁を参照。
- 21) 荻生徂徠著 小川環樹訳注『論語微』東洋文庫576、平凡社、1994年4月。
- 22) 吉川幸次郎前掲書、259頁。
- 23) 戸川氏によれば、宮内庁書陵部蔵の『論語抄』と大阪府立図書館蔵の『論語聴塵』には、「子罕云々」を「子、罕に利を言キ(罕ニ)命を與シ(罕ニ)仁を與ス」と訓読しているが、その場合、「與」は、「言語許與」の意味で、『皇侃義疏』の解釈に由来しているという。(戸川芳郎前掲論文注30、32を参照)
- 24) 辻 達也「荻生徂徠年譜」による。『日本思想大系36・荻生徂徠』1973年4月、607-615頁。
- 25) 阮元と焦循と徂徠の「因縁」について、藤塚隣「物徂徠著論語微の清朝経師に及ぼせる影響」には次のように指摘している。「阮元と焦循とは、親しい学友である上に、焦循の妻は、阮元の族姉で、自分の金簪や真珠を典しては、夫の菟書を助けた賢夫人であった。阮元は、例の七経孟子考文補遺の禮讃者且つ翻刻者であり、又かの狄子奇の論語質疑をも見ていたから、徂徠の名は熟知しているはずである。が、果たして彼等は論語微を見たかどうか、不明である。全然暗合したのかも分らない。ただ少なくとも徂徠に因縁を持つ彼等の書中に、その一致点を見出したのを喜ぶものである。」(藤塚隣『論語総説』弘文堂1949年、358頁を参照)
- 26) 吉川幸次郎前掲書、259頁。
- 27) 貝塚茂樹訳注『論語』(中公文庫)中央公論社、1979年4月、232-233頁。
- 28) 荻生徂徠前掲書、8頁。
- 29) 「利」を「義」で解釈する前例は『墨子』卷十の「義、利也」も挙げられる。ただ、『墨子』の所謂「利」は往々にして、「兼相愛、交相利」というように、「愛」と併称した墨家特有な概念であり、儒家のそれと微妙な違いがある。
- 30) 宋黎靖德編『朱熹語類』卷36、中華書局、1994年3月、949頁。
「這「利」字是箇監界(同尷尬——筆者注)塵糟的物事。若說全不要利、又不成特地去利而就害。若纔說著利、少間便使人生計較、又不成模樣。所以孔子於『易』、只說「利者義之和」、又曰「利物足以和義」、只說到這裏住。……所以這字難說。「命」字亦是如此、也是箇監界的物事。孔子亦非不說、如云「不知命」之類。只是都不說著、便又使人都不知箇限量。若只說著時、便又使人百事都放倒了、不去做。」
- 31) 『孔子家語』王肅序。
- 32) 班固『漢書・藝文志』「論語者、孔子応答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記、夫子既卒、門人相與輯而論纂、故謂之論語。」

- 33) 康義勇『論語釈義』（上）（高雄復文図書出版社、1993年9月、9頁）による。武内義雄『論語の研究』によると、『論語』二十篇を上論下論と二つに分ける考え方は、伊藤仁斎の『論語古義』が最初である（武内義雄前掲書、41頁を参照）。
- 34) 銭穆『先秦諸子系年』、楊伯峻『論語訳注』参照。
- 35) 山下寅次「論語編纂年代考」（『史記』編述年代考」附録）。
- 36) 訓読は武内義雄『論語の研究』による。
- 37) 康義勇前掲書、17頁を参照。
- 38) 馬国函『玉函山房輯佚書』に十卷の輯本ある。
- 39) 武内義雄前掲書、21頁。また、470-471頁。
- 40) 楊伯峻前掲書、31頁。
- 41) 王引之『経義述聞・春秋名字解詁』（『伝世文献』所載）。
- 42) 周法高『中国古代語法・構詞篇』（『中央研究院歴史語言研究所專刊之三十九』206-209頁。周法高氏の集計は不完全なものである。王引之の『春秋名字解詁』には、一条の中に複数の人名を挙げているものもかなりあるが、周法高氏はこれをすべて一人として計算している。

キーワード 論語 (Lunyu) 子罕 (Zihan) 孔子 (Confucius) 孔子家語 (Kongzi jiayu)
別句説 (Biejushuo) 史繩祖 (Shi Shengzu) 徂徠 (Sorai)

(CHEN Zhongqi)