

文献紹介 ..

潘光旦著 「倫を語る」 論文二部作

「倫の字を語る（倫を語るその一）」

「倫に二義あり（倫を語るその二）」

西澤治彦

解題

本稿は、潘光旦の「説倫字（説倫之一）」及び「倫有二義（説倫之二）」の全訳と訳注である。「説倫字（説倫之一）」が最初に公表されたのは、『益世報』の「社会研究」欄（第十九期）で、一九四七年二月一日号に掲載された短いエッセーである。「倫有二義（説倫之二）」の方は、この続編で、同じく『益世報』の「社会研究」欄の第二十八期（一九四八年二月二十六日号）に掲載された。新聞掲載時から「説倫字」には「説倫之一」と副題がつけら

れていたことから、潘光旦は、これを書いた時点で、続編の構想を練っていたようである。両論文は、その後、単行本化された論集に収録されることはなく、刊行から半世紀後の一九九九年になって、光明日報出版社から刊行された『潘光旦選集』（全四巻）の第一巻、及び二〇〇〇年に北京大学出版社から刊行された『潘光旦文集』（全一四巻）の第一〇巻にそれぞれ収録された。

ちなみに、『益世報』はカトリック教会が天津で発行した中国語の日刊紙で、ベルギー人神父によって一九一五（民国四）年一〇月一日に第一号が刊行された。日中戦争期は一時、停刊を余儀なくされるも、昆明や重慶で続刊された。一九四五年一二月一日に再び天津で刊行されたが、一九四九（民国三八）年一月一三日の二〇八四五号をもって終刊となった。「社会研究」欄は、一九四七年の八月八日号から開設され、その後、毎週木曜日に発行されるようになった。広く投稿を求め、連絡先は清華大学の社会学系が窓口となっていた。各界野の人士が寄稿した『益世報』は、『大公報』や上海で刊行された『申報』と並んで、近代の中国に大きな影響を与えた新聞であった。

なお、潘光旦は「倫有二義（説倫之二）」の中で、「続く第三篇」とこの続編も予告している。それが、一九四八年四月に発表した「説『五倫』的由来」と題する論考（清華大学『社会科学』第四卷第二期）であろう。こちらも上述の『潘光旦選集』第一巻、及び『潘光旦文集』第一〇巻に収録されている。倫にまつわる議論としては、三部位とも言えなくもないが、前二作が社会学者に向けて書いた論考であるのに対し、「説『五倫』的由来」の方は儒教史における倫の議論を詳細に展開した長文の論文となっている。これに「説倫之三」と副題をつけなかったのは、明らかに性質の異なる論文となったからであろう。

潘光旦は、日本の学術界においては、民国期の思想史研究者の間でその名が知られているものの、必ずしも著名な人物ではない。思想史の概説書で言及される場合も、優生学者としての側面しか光が当てられていないようにみ

える。確かに潘光旦は、アメリカ留学中に生物学を学び、帰国後、優生学に関する論文を数多く執筆し、翻訳も行なっている。しかしながら、潘光旦の業績は、優生学を中国に紹介したという一点に尽きるわけではないし、彼の研究の全てが優生学的な思考に基づいているわけでもない。実際、研究者としての潘光旦には、生物学者以外にも、社会学者、民族学者、文学・思想史研究者など、さまざまな側面がある。もっと正確に言えば、理系、文系を問わず、既存の学問体系には収まりきれないような、独自の知の体系（潘光旦の表現を借りれば、「人文生物学」）を築いた人物であり、民国期を代表する知識人の一人といつていい。

ここで訳出した倫に関する論文も、短いながらも中国社会学のあるべき姿を論じているばかりでなく、中国社会のなりたち、そしてその根底にある儒教を理解する上で、非常に含蓄のある議論を展開したものとなっている。にも関わらず、日本ではあまり注目されることがなかったようである。その背後には、潘光旦の文集が刊行されるまで、潘光旦の書いたものが日本では入手しにくかったということもある。

潘光旦は一八九九年、江蘇省宝山县に生まれ、一四歳の時に北京の清華学校に進学し、一九二二年にダートマス大学に留学する。卒業後、コロンビア大学大学院に進み、生物学で修士の学位を得た後、一九二六年に帰国し、上海の光華大学、滬江大学、復旦大学、蘇州の東呉大学などで教壇に立った。一九三四年、三五歳の時に母校の清華大学の招きに応じて教授に就任するが、日中戦争の間は昆明の西南聯合大学に疎開を余儀なくされた。戦争終結後、清華大学は北京に復校するも、中国国内は熾烈な国共内戦に突入する。そして一九四九年一〇月、潘光旦は北京にて中華人民共和国の誕生に立ち会うことになる。建国当初は中央人民政府文化教育委員会委員、全国政治協商會議委員を務めるなど、「高級知識人」として中国革命を迎えた。

一九五二年、高等教育機関再編にともない、北京大学との間で学系の調整が行われ、清華大学は理系に特化した

大学となった。このため、潘光旦も呉文藻や費孝通らとともに、清華大学から中央民族学院の教授へと転出する。同年には、高等教育における社会科学の廃止により、以降、実質的な教育・研究活動の停止を余儀なくされた。文章を公刊できたとしても、調査訪問記や翻訳などであった。しかも一九五七年の反右派闘争によって、呉文藻や費孝通と並んで人類学・民族学の「五大右派」とされ、二度と研究教育の現場に戻ることはなかった。そして、文化大革命の最中、一九六七年に費孝通に看取られながら生涯を閉じることになる。享年六八であった。潘光旦が民国期に書いたものは、改革開放以降、名誉回復されるまで中国でも見ることはできなかったわけ、ましてや日本ではなおさらであった。

倫に関するこの二本の論文は、国共内戦期の北京にて書かれたものである。一九四七年、潘光旦は四八歳になっており、ある意味、研究者としては脂の乗っている時期のものである。しかしながら、上述の政治的な事情により、潘光旦の研究者人生としては、「晩年」のものとなってしまった。もし潘光旦が革命後も研究活動を継続していれば、さらにこの問題を体系的に論じたものと思われる。今となつては、その断片的に残された研究から潘光旦の目指したものを推測するしかない。

潘光旦が「説倫字」及び「倫有二義」で展開した「倫」の議論は、費孝通の『郷土中国』における「差序格局」のモデルに大きな影響を与えている。中国社会学におけるこの両論文の意義に関しては、別稿の「潘光旦から費孝通へ——あるいは生物学から社会学へ」で詳述することとし、ここでは、以上の簡単な説明にとどめるにしたい。潘光旦の文章は、簡潔で無駄がない美しい文語であるが、それだけに今となつては難解な文章であり、しかも引用されている古典を中心に関連する知識がないとすんなりと理解できない内容となっている。そこで翻訳では、引用されている中国の古典に関して、訳者自身の勉強の意味もあつて、やや詳しく訳注をつけた。

この二本の論文を訳すにあたっては、中国語の分かりづらい箇所を理解する上で、轟莉莉氏（東京女子大学教授）及び何旭氏（武蔵大学講師）から、儒教に関しては伊東貴之氏（国際日本文化研究センター教授）にご教示いただいた。記して感謝したい。

潘光旦著「倫の字を語る（倫を語るその一）」

西澤治彦 訳

中国において社会学を語る場合、最も連想すべき二文字は「群」と「倫」である。中国のこれまでの文献には「社会」という名詞は見えないものの、決して社会という実在がなかった訳でもなく、こうした実在に対する認識や理解がなかった訳でもない。認識と理解は不十分だったかも知れぬが、決して存在しなかった訳ではない。「群」という字と「倫」という字が指すものこそ、こうした実在に他ならない。荀子は「群」に対して何度も議論し、しかも相当に詳細にしている。先秦文献、特に後に儒家と称される、荀子を含む一群の人々は、不断に倫や人倫を議論している。嚴幾道（訳注）「嚴復」先生がスペンサーの『社会学研究導論』（*The Study of Sociology*）を漢訳する際、『群学肆言』と意訳したが、明らかにこれは荀子の議論を踏まえている。その後、「群学」の名称は普及することがなかったが、これは恐らく、一時、日本留学熱が盛んになり、日本語の訳である「社会学」が持ち帰られたためであろう。同時に、学科の名称として、三文字の方が二文字よりも用いやすかったからであろう。もし嚴先生が最初から、物理学、生理学、心理学等の名称の如く、「群学」ではなく「群理学」を使っていたら、運命は違っていたかも知れぬ。「社会学」はまた「倫学」或は「倫理学」と呼ぶことができなくもなかった。社会学が対象とするものは、曖昧

に言えば人の「群」であり、より明確に言えば、「倫」の字が代表する種々のもので、曖昧な言い方は自ずと明確な言い方には及ばない。もし我々が、ジンメル、(訳注2) テンニエス、(訳注3) フォン・ヴィーゼと(訳注4) いった西洋の本場の社会学者らの見方を受け入れるならば、これらの訳はさらに妥当性がある。しかし、早くからこの学科に従事してきた人は、この訳の可能性を考えもしなかったし、考えたとしても採用することはなかった。なぜなら、道徳学の研究に従事する人が既に一足早く欧文の ethics を「倫理学」と訳していたからである。

私がこうした議論をしてきたのは、決して「社会学」の名称を改めたいからではない。これは必要ないし、また適当でない。なぜなら「社会」という名詞はそもそも改めようがない。「群」や「倫」の字は土着のもので、幾ばくかの歴史的意義はあるが、「社会」に取って代われるものでもない。ただ、私はこの話をすることによって、「倫」の字に対する興味を引き起こし、「倫」の字に対する認識を促したただけである。と言うのも、この種の認識は、社会学の学習や社会の理解に対し何らかの益するものがあると考ええるからだ。「群」の字に対しては、少なくとも荀子の議論は、さらに深く検討する価値があるが、ここではとりあえず、脇に置いておこう。

「倫」の字は「人」と「倫」(ロン) から成る。「説文」(説注5) に「侖、思也、从人从册(侖は思なり、人と册とから成る)とあり、これは会意文字である。「人」(シユウ) は「集」と読むことから、「集」の意味があるかも知れぬ。「会」(説注6) の字もまた「人」から成る。これも『説文』による。もし『説文』の説が正しいなら、我々は一步進んで以下の如く解釈できよう。即ち、「侖思也を受けて」思想は条理を必要とするが、「册」は条理の部分之差し、「人」は条理を合せたものだと最近、文字の源流を研究している友人が言うに、「人」は音声符に過ぎず、意義がなく、「侖」も「令」の字も共に「人」は「音声を表している、とのことだ。この新説も矛盾はしない。なぜなら、「册」には条理と秩序の意味があるということとは確定的だからだ。ただ、もし我々が、なぜこの類の字が合成されたのかという理由を考えれば、「人」

が音を表すだけではないのは明らかで、^(訳注7) 上述の条理とは「冊を合せたものである」という一歩進んだ解釈はやはり正しいことになる。

凡そ「論」から成る字には皆、条理や秩序の意義がある。清代の学者、朱駿声が『説文通訓定声』^(訳注8) においてこの類の字を並べて議論して以降、このことはさらに明らかとなった。

「論」は「言」と「論」から成る。『説文』には、「論」は音を表すとある。実際は、「論」の字の貢献は音に留まらず、意義もある。即ち、条理のある言のことを「論」と呼ぶのである。故に「論語序」の集解に「論」は「理也、次也」とある。^(訳注9) 『礼記』『王制』に見える「必即天論」(「の論の字」)に対し、『釋文』に「理也」とある。^(訳注10) 『呂覽』(『呂氏春秋』)「行論」の中の「以堯為失論」(「鯀は」^(訳注11) 堯が論を失したと考え)の「論」に対する注釈に「猶理也」(「論は」理を意味しよう)とある。^(訳注12) 条理を推し進めると考辨となる。故に「王制」の中の「凡官民材、必先論之」(およそ庶民から官に採用するには、必ず先ず人物を分別し)という語句の注釈に「謂考其德行道芸」(その人物の德行や道芸を考慮する意味である)とある。^(訳注13) 『呂覽』(『呂氏春秋』)「応言」篇の中の「不可不熟論也」(「入朝するかしないかの時は」しっかりと辨別せねばならぬ)の語句に対する注釈に「辨也」とある。^(訳注14) 陸機の「文賦」に見える「論精微而郎暢」(論は精微にして郎暢(をよしとする))の語句に対する注に「論以評議臧否、以当為宗」(論は評議して品評するものであり、適切であることを宗とする)とある。^(訳注15) ここで言う「当」とは、理に相当するの意味である。更に、考辨を推し進めると選択となる。故に『爾雅』の音義を述べた『釋文』に、「論」は「撰也」とある。^(訳注16) 「撰」とは「選」のことである。『国語』『齊語』は「論比協材」(その素材を比較選択させ)の語句に対して「擇也」と注釈している。^(訳注16) 『淮南子』『兵略』篇にある「夫論除謹」(それ論徐(士卒の能力の分別と任官)を慎重にし)の語句に対して「論除、論賢除吏」(論徐とは、賢者を分別し、官を授けるの意)と注釈されている。^(訳注17) この場合の「論」

の字は、「辨識」と「選択」の両方の意味を兼ねている。

「愉」は、「心」と「侖」から成る。朱駿声氏は「愉を」「侖」の字の小篆ではないかとし、思を集め知を求める意味があるうとしている。^(訳注18) 朱氏はここで突然「集思」の二文字に言及しているが、「集」の意義が何から来ているかは書いていない。恐らく彼もまた「侖」の字の上半分を脳裏に描き、説明の必要がないと考えたのだろう。もし

朱氏の小篆説が正しいなら、「侖」一文字が指すものは、何であれ事物の基本的な部分であると言える。

「淪」は「水」と「侖」から成る。水の文理のことで、「侖」の役割は音だけに留まらない。『詩経』「伐檀」に見える「河水清且淪漪」（河の水は清く、渦を巻いている）という句の伝に「小風水成文轉如輪也」（小風が水に文を成し輪の如く回っている）とある。^(訳注19) 『韓詩章句』に「從流而風曰淪、淪、文貌」（風に従う流れを淪という。淪は文

様である）とある。^(訳注20) 文理を推し進めると、類別紀律になる。故に『爾雅』「積言」に「淪、率也」（淪は、率なり）とある。^(訳注21) 『説文通訓定声』の作者もまた、この語に対して「猶律也、類也、大率也」（思うに、律、類、大率を意味している）と述べている。^(訳注22)

「掄」は「手」と「侖」から成る。『説文』に「擇也」とある。^(訳注23) 『周礼』の「山虞」に「凡邦工入山林而掄材不禁」（凡そ邦工が山林に入って木材を選ぶ時は、これを禁じない）の語句が見えるし、^(訳注24) 『国語』の「晋語」に「君掄賢人之後」（君は賢人の子孫掄んで）の語句があり、^(訳注25) いずれも擇と注釈されている。選擇するには先ず、辨別する必要がある、

辨別するには必ず条理に基づくかねばならない。このことから、「掄」が「侖」の字から得ているものの半分は音に留まらないということが分る。五代時代の徐鍇は、「掄」にはまた貫くという意味があると説いている。『広雅』の「釋言」もまた「掄、貫也」としている。^(訳注26) 貫く事物というのは、また自ずと条理や秩序がある。

「綸」は「糸」と「侖」から成る。『説文』に「綸」は「青絲綬」とある。^(訳注27) 『易経』「屯」の卦に「君子以経綸」の

語句が見え、姚信はこれに「綱也」と注している。^(訳注28)『莊子』「斉物」に「而其子又以文之綸」(しかし、その子もまた「昭」文の綸をもって終え)の語句が見え、崔はこれに「琴瑟弦也」と注している。^(訳注29)組綬であれ、綱であれ、琴弦であれ、これらに条理や順序の意味が含まれていることは明らかである。

最後に「倫」の字を語ろう。「倫」は「人」と「侖」から成る。『説文』に「倫、輩也」とある。^(訳注30)輩の字もまた類別と順序の意味がある。人の類別と順序、関係などを「倫」と言う。「倫」は「侖」から音を得ているだけでなく、意義も得ていることが見て取れる。この事実は、「侖」の字の意義の来源全てに関係するもので、これ以上重要なことはないが、なぜか『説文』を著わした許氏もこの点を全く提起せず、一概に「侖」が音を表しているとしている。『説文通訓定声』を書いた朱氏もまたこの点を明確に述べていない。

凡そ「侖」から成る字は、「声訓」(同音の字による意味の解釈)の原則に基づき、いずれもその両方を「仮借」して出来たものであり、互いに共通した意味を持つている。^(訳注31)他の字は別として、「倫」の字とそれ以外の「侖」から成る字とは相通じている、と言える。『詩経』「靈台」のある詩の箋注に「論之言、倫也」とある。^(訳注32)『爾雅』及び『釋名』に「論、倫也、有倫理也」とある。^(訳注33)『釋名』には「淪」の字に対し、「倫也、水文相次有倫理也」(淪なり、水文が相次ぐさまが倫の秩序である)ともある。^(訳注34)「淪」の字に対しては、「倫也、作之有倫理也」としている。^(訳注35)「倫」の字も「倫」の仮借であろう。共通する鍵は、半分の「侖」の字であり、「侖」はこれらの公分母で、故に共通しているのは理であり、その音が共通していると言うよりも、むしろ意義が共通していると言った方がいい。なぜなら、各字が共に表しているのは、条理、類別、秩序といった意味だからである。

書を読むにはまず字を知る必要がある。これはその通りである。社会学や社会の由来と変遷を研究するには、なおさら字を知る必要がある。というのも、一つの字が形成されるには、その背後に社会生活や文化生活のさまざま

な経験が関連しており、この種の生活と間接的に関係している字に加え、直接的に関係している字となれば言うまでもない。創造を好む聖人といえども、杜撰なことはしていない。中国社会を研究するのであれば、なおさら中国の字を知らぬ訳にはいかぬ。即ち、ここで提起した倫の字の如く、倫は人と命から成るが、その命の字はまた「人」と「冊」から成る。「人」とは「合」であり、「冊」とは「分」である。「分」とは条理あるいは類別によって辨別された言葉を指し、「合」とは関係や秩序によって築かれた言葉を指し、これによって社会生活の全てが包括されるのである。先に私はドイツの本場の社会学者であるフォン・ヴィーゼに言及したが、彼の社会学説は、終始、分合、鼎革等といった簡単な範疇から離れることはないのであり、彼らが本場の社会学者である所以はおそらくここにありう。

『荀子』「榮辱篇」の中にこのことを最もうまく言い得ている段落があり、この倫の字の注釈としてもってこいである。そしてこの注釈の真髓もまた、「フォン・ヴィーゼが言う」分合の大原則から外れることはない。

そもそも、高貴をもって天子となし、富をもって天下を治めることは、人情の欲する所である。然るに人の欲に従うならば、情勢は受け入れがたく、物も瞻りあきらなくなる。故に先王はこの為に礼儀を定めて之を分けた。貴賤の等級、長幼の差、賢者と愚者、有能者と無能者とを分け、それぞれ各自が得意とすることに当るようになせ、それによって俸禄の多少を決めた。これこそが「群居和一」(社会の和合)の道である。故に、仁徳のある者が在位している間は、農民は田に尽力し、商人は蓄財に注力し、百工は器械に技巧を尽くし、士大夫以上から公侯に至るまでの者は、仁厚く智能をもって官職に尽くすのである。これこそを至上の公平と言うのである。故に、天下を俸禄として与えられたとしても、自らこれを過分とは思わず、監門(門番)・御旅(旅人監察)・抱關(関

守り・撃折（夜番）となったとしても、自らこれを不足とは思わない。故に「斬り分けられているが揃っており、曲折しているが順序があり、同じではないが一つである」と言うのである。これこそが人倫である。^{〔訳注7〕}

訳注

(1) ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer) (一八二〇—一九〇三) はイギリスの哲学者、社会学者。教師であった父の方針で学校教育を受けず、家庭で教育を受けた。大学には進学せず、生涯、独学であった。一八三七年、一七歳でロンドン・パーミンガム鉄道の鉄道技師として働き始め、一八四八年経済誌『エコノミスト』の編集次長となったが、一八五三年伯父の遺産を相続したため退職し、以後、大学で教えることもなく著述生活に専念した。

最初の著書である『政府の適正領域』(1843 *The Proper Sphere of Government*) では、司法の執行だけが国家の唯一の義務であると唱えている。スペンサーは、オーギュスト・コントの実証主義と社会学思想に大きな影響を受け、社会学の創始者の一人としても知られる。スペンサーは、一八五一年に『社会静学』(*Social Statics*) を著わし、有機体のメタファーを用いて社会を「システム」として把握し、これを、維持・分配・規制の各システムに分け、社会システムの「構造と機能」を分析上の中心概念とした。社会有機体説と呼ばれるこの観点は、現代社会学における構造機能主義の先駆とされる。一八五二年には『発達仮説』(*The Developmental Hypothesis*) を、一八五五年には『心理学原理』を著わし、これらに『社会学原理』や『倫理学原理』を含む、一〇巻から成る大著『総合哲学体系』(1862-96 *The Synthetic Philosophy*) を三五年かけて完成させた。哲学上は不可知論の立場に立ち、哲学と科学と宗教との融合を目指すなど、広範な知識体系としての哲学を構想した。彼はまた、進化論の立場に立ち、社会進化論 (evolution) の概念を生み出した。「進化」と共に「適者生存 (survival of the fittest)」という言葉はダーウィンではなく、社会進化論者のスペンサーの造語であるとされる。

スペンサーの著作は明治期の日本で数多く翻訳され、各界に大きな影響を与えた。一八六〇年の『教育論』は、尺振八の訳で一八八〇年に『斯氏教育論』と題して刊行され、『社会静学』は尾崎行雄により『権理提綱』(一八七二、改訂一八八二)として抄訳され、また松島剛により『社会平権論』(一八八一)として全訳された。一八八六年には浜野定四郎と渡辺治共訳により『政法哲学』が訳された(二〇一四 信山社出版より復刻版)。社会進化論に裏打ちされたスペンサーの自由放任主義や社会有機体説は、

外山正一らの学者のほか、板垣退助らの自由民権運動の思想的支柱としても迎えられ、数多くの訳書が読まれた。近年の邦訳としては以下がある。1861 *Education: Intellectual, Moral, and Physical* (岡本仁三郎訳一九六三『教育論』／島田四郎訳一九八一『教育論』玉川大学出版部／三笠乙彦訳一九六九『知育・德育・体育論』明治図書出版)・1862 *First Principles* (澤田謙訳二〇〇八『第一原理』上下 日本図書センター)・1843 *The Proper Sphere of Government, 1851 Social Statics, 1884 The Man Versus the State* (With Six Essays on Government, Society, and Freedom, (森村進編訳二〇一七『ハーバート・スペンサーコレクション』筑摩書房(ちくま学芸文庫))。なお、スペンサーの『社会学研究』(1873 *The Study of Sociology*) は、厳復によって『群学肆言』と題して漢訳(一九〇三上海文明編訳書局)されている。

(2) ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel) (一八五八—一九一八) は、ドイツの哲学者、社会学者。社会学が誕生する黎明期の重要な研究者として、エミール・デュルケームやマックス・ウェーバーらと並び称される。ユダヤ系の商人(キリスト教に改宗)の家に生まれ、プロテスタントの洗礼を受ける。一八七六年、ベルリン大学にて歴史、心理学、哲学を学び、一八八一年、博士の学位を取得。一九八五年、ベルリン大学の私講師となり、ドイツに留学してきたパークを教えることになる。ベルリン大学の員外教授となり、マックス・ウェーバーによりハイデルベルク大学正教授に推薦されるも実現しなかった。一九一一年、社会学の創始者としての功績により、フライデルベルク大学から国家科学名誉博士の称号を授与され、一九一四年、シュトラスブルク大学正教授に就任。ジンメルの功績は、生の哲学をカント以来のドイツ観念論の系譜に位置づけ、やがて彼が提唱する形式社会学として実を結んだことにある。

形式社会学とは、社会学は社会の形式を研究対象とすべきであるという立場で、ジンメルを創始者とする。彼はそれまでの総合社会学を百科全書的で科学的な厳密性を欠くと批判し、社会学固有の研究対象を社会的な形式に求めた。即ち、広義の社会は、諸個人の心的相互作用によって成立するが、この社会化には、経済的、政治的、宗教的な目的に関わる内容と、それを実現させる形式とに区別されるとし、社会学は後者の社会化の形式を研究対象とすべきであると主張した。これにより、社会学を、内容を研究する経済学や政治学などは区別される専門科学として確立しようとした。その上で、上位と下位、闘争と競争、模倣と分業などの社会化の形式を抽出して分析した。その発想はウィーゼやテンニエスらに引き継がれたほか、社会学のシカゴ学派にも大きな影響を与えた。

ジンメルは多くの重要な著作を残しており、その多くは邦訳されている。居安正訳一九七〇—一九八八『社会分化論 社会学』青木書店／石川晃弘・鈴木春男訳二〇一〇『社会的分化論 社会学的・心理学的研究』中央公論社(中公クラシックス) (1890 *Über soziale Differenzierung: Soziologische und Psychologische Untersuchungen*)・小田秀人訳一九二六『社会学の根本問題』大村書店・堀真琴訳一九三二『社会学の根本問題』内外社・阿閉吉男ほか訳一九五九『社会学の根本問題・文化論集・社会的分業論』

個人表象と集団表象』河出書房新社（世界大思想全集）、清水幾太郎訳 一九七八『社会学の根本問題 個人と社会』岩波文庫／居安正訳 二〇〇四『社会学の根本問題（個人と社会）』世界思想社（1917 *Grundfragen der Soziologie*）、谷川徹三訳 一九二八『カントとゲエテ』岩波書店（1906 *Kant und Goethe*）などのほか、白水社から『ミンメル著作集』全二二巻（一九七七一―一九八二）が刊行されている。

(3) フェルディナント・テンニエス (Ferdinand Tönnies) 一八五五―一九三六) はドイツの社会学者。一八七二年にシュトラスブルク大学入学、その後、イエーナ大学、ライプツィヒ大学、ベルリン大学、チュービンゲン大学などで歴史学、哲学を学び、一八七七年、チュービンゲン大学で古典言語学の学位をとる。その後、社会学に関心を移し、ドイツにおける社会学の創始者の一人となる。一八八一年、キール大学で私講師を始めるも労働運動にコミットした理由で、一九一三年までアカデミズムに戻ることが出来なかった。第一次大戦（一九一四―一八）後、社会学が学問としての地位を得るようになり、一九二四年にキール大学に名誉教授として呼び戻され、三三年まで社会学を担当した。またドイツ社会学会を創設した一人で、一九〇九から一九三三年まで会長を務めた。三三年、ナチを批判したため、名誉教授や会長の地位を追われ、その三年後にキールで亡くなった。

古代哲学の研究から出発したテンニエスであるが、やがて社会学に関心を移し、ホップズを中心とする近代自然法学者たちの合理主義的な社会契約説と、ギールケなどのドイツ歴史主義の社会有機体説との対立に注目するようになる。この対立を克服するに到ったのがメーアの「身分から契約へ」の言葉であった。さらにマルクス、コント、スペンサーなどの影響のもとに、社会を實在的・有機的なゲマインシャフトと、観念的・機械的なゼゼルシャフトの二類型に概念化した。さらにショーペンハウアーとニーチェの影響を受け、この二類型をそれぞれ本質意志と、観念的・人為的な選択意志との表現で理論化した。ゲマインシャフト（共同社会）とは、自然で本質的な意志に基づいて結合する基礎的集団で、家族・友人・近隣などがその例で、成員は感情的・全人格的に融合するとされる。対して、ゼゼルシャフト（利益社会）は、人為的な選択意志に基づいて結合する機能的集団で、企業や大都市などがその例で、利害・打算で行動するとされる。テンニエスはさらに、ゲマインシャフト（共同社会）は前近代的な社会類型であり、やがて近代的な社会類型であるゼゼルシャフト（利益社会）へ移行する、という発展的な図式として提示した。この両概念の提示によって、テンニエスは社会学史上に不滅の功績を残すこととなった。晩年は人口統計や世論、社会問題などの実証的研究のほか、社会学の理論的体系化に努め、ドイツ社会学の発展に大きく寄与した。多くの著書を残したが、主著としては一八八七年に著わした *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie* をあげべきであろう。本書の邦訳としては、(テンニエス著 杉之原寿一訳 一九五四『ゲマインシャフトとゼゼルシャフト』純粋社会学の基本概念) 理想社、一九五七『ゲマインシャフトとゼゼルシャフト』純粋社会学の基本概念』上下 岩波文庫) がある。

(4) レオポルド・フォン・ウイーゼ (Leopold von Wiese) (一八七六―一九六九) はドイツの社会学者、経済学者。一九〇二年にベル

リン大学で学位を取得後、ベルリン大学講師などを経て、第一次世界大戦後の一九二五年、ケルン大学教授に就任。一九三四年、ナチス政権を避けてアメリカに渡るが、大戦後ドイツに帰国した。一九四六から一九五五までドイツ社会学会の会長を務めた。ウィーゼは社会学を歴史学や哲学から分離させ、独立した社会科学として確立しようとし、ジンメルと共に、形式社会学の創始者とされている。なお、費孝通は『郷土中国』の「後記」にて、フォン・ウィーゼの社会学を「系統社会学」と呼んでいるが、それは、彼が社会過程、社会関係、社会形象の三概念を基礎として分析し、関係学としての社会学の体系を樹立したことに基づく。

(5) 『説文』は『説文解字』の略。後漢の許慎の撰による中国最古の体系的な字書で、漢字の構成要素である字形、字音、字義のうち、字形によって分類している。書名の『説文解字』は「文字」を「説解」したという意味。全十五編。永元一二(西暦一〇〇年)の自序があり、この頃に成立。許慎は秦(前三世紀)以前の文字を広く収集し、基本となる九三三三字、および異体字一六三三字を集めた。基本となる文字は小篆の字体で、その古字がある場合はその下に付記して(これを重文という)字体の変遷を示している。漢字の配列は、扁と旁によって分類され、その成り立ちと字義を解説している。部首は「一」に始り「亥」に終り、全五四〇ある。各部に属する文字は(小篆の字体は画数を数えることができないので)類義字に基づいて配列され、一文字ごとに字義と成り立ち説明し、最後に音を表記している。『説文』は、部首による漢字の分類と、漢字の造語法である「六書」(指事、象形、形声、会意、転注、仮借)の四者が文字の構成要素、後二者が文字の運用法)の発明と相まって、実証的学問研究の端緒をなす。

『説文』の五四〇部は後世にだいに整理合併され、『康熙字典』では二四部となるが、部分けの原則は『説文』以来、変わっていない。『説文』は北宋の徐鉉、徐鉉による註釈、校訂があるが、清代には先秦の文献の解明に必須の書として重んぜられ、多くの注釈が現れた。なかでも段玉裁『説文解字注』(略称『説文段注』)がもっとも著名である。甲骨文字が発見されて以降、音韻論、語源研究の発達した今日でも、『説文』の解説はおおむね正しいとされ、逆に『説文』があつて初めてこれらの研究が進んだといえる。なお、説文に関する入門的な研究書としては、阿辻哲次二〇一三『新装版 漢字字源—「説文解字」の世界』(東海大学出版会)がある。

(6) 「命」は「説文五下 人部」に見える。その字義を「思也、从人从册、会意」(思なり、人と册とから成る)と説明している。思とは、論や理を意味していよう。

(7) 原文を直訳すれば、「ただ、もし我々が、なぜ音を表すだけではない「人」からこの類の字が合成されたのかを考えれば、……」となる。潘光旦の意味することは、やはり人には、音だけでなく、集まるという意味がある、と言う主張であり、分りやすいように訳文のように思い切つて意識した。

(8) 『説文通訓定声』は、中国最古の字書『説文解字』の注釈書で、清の朱駿声(一七八八—一八五八)の撰で全十八巻。一八三三年(道光一三)成書、一八七〇年(同治九)刊行。構成は、漢の許慎の『説文解字』に偏傍分類により収められた九〇〇〇余の漢字を、

清朝考証学の成果として明らかとなった古音（先秦時代の中国語音）の分類により改めて一八の部に分け、各部の内部では声符（漢字の「旁」）を同じくする形声文字をまとめて配列した。これが書名にいう「定声」にあたる。各字の下には『說文解字』の注解を引用してその字の本義を示すほかに、本義から派生した引申義（朱駿声はこれを「轉注」と書いている）および假借義（假借の用法）を、古典を豊富に引用しつつ詳しく載せる。これが書名にいう「通訓」である。字形、字音、字義の由来とそれら相互の関連を示す書物として、今日でも参照する価値が大きい。朱駿声は錢大昕に師事して音韻学に詳しく、本書はその学識をもとに従来の個別的な字義研究から一歩進んで、語源による単語群の構成を試みた点が特徴的で、段玉裁の『說文解字注』と並んで清代『說文』研究の双壁とされる。続く段落に見える、「論」「論」「論」「論」「論」の字の各種文献の引用は、この『說文通訓定声』に基づく（潘光旦は倫の字を最後にもつてきているが）ものと思われる。

(9) 原文は「所以《論語序》集解説、論、理也、次也」であるが、『論語序』は書物ではなく、『論語序』の意味。歴代の『論語』の注釈書の序文として有名なものは、古い順から魏の何晏の『論語集解』、これを注釈した北宋の邢昺の『論語正義』（論語注疏）、これらの古注に対して新注と呼ばれる、朱子の『論語集注』がある。朱駿声が手にした注釈書が何かは明記されていないが、『集解』としていることから、古注の序文に対する注釈と思われる。なお、朱子の『論語集注』の序文にも、「何氏曰……」と何晏の序文の一部、引用されている（土田健次郎訳注二〇一三『論語集注』一平凡社）。

(10) 『礼記』「王制第五」に「凡制五刑、必即天論、郵罰麗於事」（およそ五刑〔五種の刑〕は天論に基づき、処罰は〔罪の〕事実に従う）とある。

(11) 『呂覽』は『呂氏春秋』とも呼ばれる。楠山春樹によると、『呂氏春秋』は秦の始皇帝の父の代から秦王政（後の始皇帝）の初年にかけて、宰相として秦の国政を牛耳っていた呂不韋が、その財力と権勢によって集めた天下の学者を動員して編纂させた書物で、始皇八年（紀元前三三九年）に完成した。『史記』卷八十五「呂不韋伝」には、呂不韋が本書を編纂した動機が記されている。即ち、戦国時代後半の強国であった魏、楚、趙、斉がそれぞれ名士を食客として迎え入れているのに、西方の強国秦がそうしていないのは恥ずかしいことであると、広く士を集め、厚遇した結果、食客は三千人にも達したという。論集は「八覽」「六論」「十二紀」の三部からなり、合せて二十余万字になった。天地万物、古今の事を集め、これを『呂氏春秋』と名付けた。春秋の名は、一年十二ヶ月を春夏秋冬に分けた十二紀によるが、別に「八覽」から『呂覽』とも呼ばれる。いわゆる諸子百家の論説を網羅し、一種の百科全書的な著作となっており、同様の著作である前漢の『淮南子』の先駆けとなるものである。

本書に対しては、後漢末に高誘によって注釈が加えられているが、呂不韋の人物が嫌悪されたことも手伝って、なごらく冷遇されてきたが、清朝考証学によって、再評価の機運が高まった。その成果が畢沅の校訂本『呂氏春秋新校正』（乾隆五十四年、一七八九）であり、民国期になると、これを基礎に許維遜『呂氏春秋集釈』（民国二十二年、一九三三）が出された。これが現在、

最も流布しているテキストとなっている（楠山春樹一九九七〜九八『呂氏春秋』上「解題」明治書院、及び『史記』「呂不韋伝」より）。

潘光旦が『説文通訓定声』を通して引用している「以堯為失論」は、卷二十「恃君覽」の中の「行論」に、「堯以天家讓舜、鯀為諸侯、怒於堯曰、得天下之道者為帝、得地之道者為三公、今我得地之道、而不以我為三公、以堯為失論、欲得三公」（堯が天下を舜に譲った時、鯀は諸侯に封ぜられたため、怒って舜にいうに、「天下の道を得た者は皇帝となり、地の道を得たものは〔臣下として最高の〕三公となる〔資格がある〕。私は地の道を得ているのに、三公にしないのは〔どういうことだ〕。〔こうして〕鯀は堯が論を失したと考え、三公の地位を得ようとした」と見える。

『説文通訓定声』には「以堯為失論注猶理也」とあり、「猶理也」という注が誰によるものかは明記していない。「論を失した」とは、「条理を失した〔故に謀反が正当化される〕、という解釈である。なお、鯀はその後、反乱を企てるも、舜によって殺害される。しかし鯀の息子の禹は治水に尽力し、舜の信任を得ることになる。

(12) 『礼記』「王制第五」に「凡官民材、必先論之、論辨然後使之、任事然後爵之、位定然後祿之」（およそ庶民から官に採用するには、必ず先ず人物を分別し、然る後に使ってみる。任に当ることができれば爵〔官位〕を与え、位が定まったところで俸祿を与える）とある。「凡官民材、必先論之」の語句に対する注釈に「謂考其德行道芸」（その人物の德行や道芸を考慮する意味である）とあるのは『説文通訓定声』から引いたもので、誰による注とは明記されていない。

(13) 『呂覽』（『呂氏春秋』）卷十八「審応覽」の「応言」中に見える。即ち、秦王（昭襄王）が魏王を欺き、秦に入朝させようとした。そこで、魏敬が魏王を諫めたため、魏王もこれを取りやめた。当時、魏はまだ国力があり、秦に入朝するのは時期尚早であった。この諫言に続いて「夫未可以入而人、其患有将可以入而不入。入與不入之時、不可不熟論也」（そもそも、まだ入朝すべきでないのに入朝すると、その〔心理的な〕思わしさは、入朝すべき時に入朝しないと将に同じである。入朝するかしないかの時は、しっかりと辨別せねばならぬ）と見える。「不可不熟論也」の語句に対する注に「辨也」とあるのは『説文通訓定声』によるもので、おそらく高誘の注と思われる。

(14) 陸機（二六一—三〇三）は呉郡（蘇州）の人で、呉が滅びた後、洛陽に赴き西晋に使えるも、部下の讒言そとごころによって刑死する。六朝期の修辭主義文学を代表する文人で、その作品は韻文、散文を問わず、幅広いジャンルに渡る。『文選』には詩五二首をはじめ、最も多くの作品が収録されている。陸機の「文賦」は、詩、賦、碑、誄、銘、箴、策、頌、論、奏、説など文章のジャンル別に創作の極意を賦（韻文の様式の一つ）の形式で論じたものである。「論精微而郎暢」は、「論を立てる文章は、精緻で奥深く、透明ですらすらと進むのがよい」という意味である。これに対する注として「論以評議臧否、以当為宗」（論は評議して品評するものであり、適切であることを宗とする）とあるのは『説文通訓定声』から引いたもので、誰による注とは明記されていない。なお、『文選』はそ

の中の「詩篇」が邦訳されている（川合康三他二〇一八—一九『文選 詩篇（一—六）』岩波文庫）。

(15)

『爾雅』は、中国最古の類義語辞典。著者は周公旦や孔子など諸説あるも不明。漢の学者が経書の伝注を集録したものとされ、秦漢初に編纂されたようで、前漢の武帝の時代（前一四〇—前八七）にはすでにあった。現在、三卷一九編が伝わる。『爾雅』は、漢字の三要素である字形、字音、字義のうち、字義を説明するもので、意味別語彙集、類義語彙集となつてゐる。即ち、漢字を「釈語」「釈親」「釈天」「釈草」「釈虫」など一九の部門に分けて、その意味を説明する。字形や字音には触れていない。

『爾雅』は「爾疋」とも書き、「爾」は「邇」即ち「近」、「雅」もしくは「疋」は「疋」に通じ、「正しきに近づく」意とされ、「五経」などの古典を正しく読解するための字書と位置づけられた。やがて儒学の經典に準ずる扱いを受け、唐・宋以後は「十三経」の一つとされ、訓詁学、考証学の基となった。注釈書としては、晉の郭璞の注があるのみであったが、宋の邢昺がこれに疏を加えて『爾雅注疏』を作つた。今日ではそれが『十三経注疏』の中に収められ、「経」に準ずる扱いを受けている。このほか、清の邵晋涵の『爾雅正義』、郝懿行の『爾雅義疏』がある。二世紀の『説文解字』を祖とする字形分類の字書、三世紀の『声類』を祖とする字音分の字書（韻書）と並び、本書を祖とする字義分類の字書類（方言『釋名』『広雅』など）は字書の歴史上重要な一派をなし、日本の『倭名類聚抄』『類聚名義抄』もその流れを受継いでいる。

原文は、「所以『爾雅』、『釋文』、『論』、『撰也』」となつてゐる。そのまま訳すと、「故に『爾雅』および『釋文』では……」となるが、『爾雅』には「論、撰也」という記述がなく、意味が通らない。『説文通訓定声』の「論」のところでは、単に「釋文撰也」とあるだけで、『爾雅』の文字は潘光旦が引用の際に補足したものである。朱駿声の典拠は『釋文』の中にある「爾雅音義」を指しているようで、潘光旦としては『釋文』の中の「爾雅音義」の意味でこのように書いたと思われる。そこで、「故に『爾雅』の音義を述べた『釋文』では……」と訳した。

『釋文』は六世紀末に陳の陸德明によつて書かれた経書に対する音義書で、『經典釋文』が正式の名称。全三十巻で、「序録」「周易音義」「尚書音義」から始まり、最後に「爾雅音義」二巻が含まれている。

(16)

『国語』（全二十一巻）は、春秋時代の魯の太史であつた左丘明の編纂とされ、周・魯・齊・晋・鄭・楚・呉・越の八ヶ国の記録である。大野峻によると、『国語』の成立には諸説あるが、伝統的な解釈は、左丘明は孔子の『春秋』に従つて『左氏春秋』を作つて孔子の大義を説明したが、まだ意を尽くすことができなかったで、これを補足して『国語』としたこと、その内容は『春秋経』を主としなかつたので、『外伝』（『国語』は別に『春秋外伝』『春秋外伝国語』とも呼ばれる）とした、というものである（呉の韋昭の説）。『国語』と『左伝』の作者を巡つては諸説があるものの、両書が姉妹関係にあることは間違いない。大野は『国語』の内容を一言でいえば、中華思想（狭義のナシヨナリズムではない）であるとしてゐる。即ち、①文徳を尊び武力を卑しむ、②男女関係の節義、③言論の自由の保障、④利潤を独占すべからず、⑤農業の尊重、⑥敬老、である。『国語』の研究書は後漢からなされ

ているが全て散逸し、今に伝わる最古のものは三国の呉の韋昭による『春秋外伝国語注』二十一卷である。

なお、書名である『国語』についての解説が興味深いのでここで簡潔に紹介したい。まず『国語』の「国」は正字の「國」が示す如く、武力によって守る領域を指す。春秋時代の『国語』と『左伝』に記載された国は約一八〇あるが、『国語』はその中の八ヶ国の記録ということになる。また、『国語』の「語」であるが、『論語』の疏に基づき、自ら言うのを「言」といい、それに受け答えるのが「語」であるとしている。つまり、「語」というのは応答の会話を指す。従って、『国語』という名称は、諸国の史官の記録を会話体で構成した書物、という意味になる。そしてこの『国語』こそ、「語」と名付けられる書物の原型であるという。『論語』の「語」も、本来は孔子と弟子らとの応答会話であったが、『論語』では弟子の存在を影武者にしているので、いくら崩れた「語」となっている。「語」の伝統はその後も続き、会話体を柱としている『戦国策』もそうである。『別録』の解題に、別に「事語」とも呼ばれたとあり、『国語』『論語』『事語』の古書が「語」と名付けられていたことになる。それに続くものでは、同じように会話体で構成されている『世説新語』（南北朝の宋の劉義慶による編纂）があり、こうした伝統は根強く生き残っているという（大野峻 一九七五・七八『国語』上下 新釈漢文体系 明治書院「解題」より）。この解題によって、『論語』の書名の意味を了解することができよう。「論」とは条理のある言のことで、『論語』とは、「条理のある言に関する（孔子と弟子らの）問答集」となる。さらに潘光旦によれば、論はさらに倫にも通じる訳で、してみると、「倫に関する（孔子と弟子らの）問答集」と言うことができよう。また通常は小説集とされる『世説新語』の書名の由来もこれで明瞭となる。

さて、潘光旦が引用している「論比協材」の語句は、巻第六「齊語」に見える。齊の桓公が賢相な管仲を得て、天下に覇を唱えるまでの記録で、両者の問答からなっている。桓公が管仲に民の事業のやり方を問うところで、士農工商のうちの工の部分にある。「令夫工羣萃而州處、審其四時、辨其功苦、權節其用、論比協材」（かの工人は群集して一処に住まわせ、四季（による素材の特質を）研究させ、その強弱を辨別させ、その用途を決めさせ、その素材を比較選択させ）とある。潘光旦が言及している「論、擇也」という注は韋昭による。

(17)

『淮南子』（二十一篇）は前漢の武帝のころ、淮南国の王であった劉安（高祖の孫）が、食客として抱えていた大勢の学者に命じて編纂させたもの。楠山春樹によると、『淮南子』は思想的には百科の説を網羅するものであり、この点では『呂氏春秋』の形式を踏襲するものであるが、『淮南子』では道家思想が中心に置かれている点が異なる。なぜ都の長安から遠く離れた淮南の地（淮河の南、今の安徽省北部）にて、これほどの大著が作られたのか。劉安が『淮南子』を編纂した動機には、高祖唯一人の孫として、秦王政における呂不韋の如く、若き武帝の後見人たらしむる自負があったものと推測される。しかしながら、劉安は、武帝に対して謀反を起こしたとされ、最終的に密告によって自殺に追い込まれた。『史記』や『漢書』の『淮南王伝』においても、劉安は漢朝に対する謀反人として扱われている。謀反の実際の状況については諸説があり、司馬遷の記述に対して、楠山氏はそうせざる

を得ない状況に追い込まれてしまったのではないかと、劉安を弁護している。王朝の成立当初は一族功臣を封じても、政權が安定すると、地方の王国の存在が疎ましくなり、謀反の名を借りて取りつぶしにかかるのはよくあることであった。

本書はもともと『淮南内書(篇)』と称されていた。別に『外書(篇)』があったからであるが、後者が六朝の時期に散逸したため、区別する必要がなくなり、『淮南子』の書名が確定した。『淮南子』には早く後漢代に許慎(淮南問詁)と高誘(淮南鴻烈解)の二注があった。その後、唐代中期に両書とも一部が散逸したため、両書を混成したものができ、これが今日まで伝わる版本となっている。淮南は戦国時代は楚の支配下に置かれていたことから、本書の執筆に関わった学者には、『楚辞』の伝統を継承する辞賦家がいたものと思われ、文体にも修飾的な言辞が多い(楠山春樹一九七九〜八八『淮南子』上中下「解題」明治書院、及び「史記」卷百十八「淮南衡山列伝」、『漢書』卷四十四「淮南衡山洛北王伝」より)。

「夫論除謹」という語句は、卷十五「兵略訓」に見える。即ち、「夫論除謹、動靜時、吏卒辨、兵甲治、正行伍、連什伯、明鼓旗、此尉之官也」(そもそも、論徐(士卒の能力の分別と任官)を慎重にし、動靜には時機を逃さず、吏(文官)と卒(武官)とを辨別し、兵器を整え、行(二十五人の隊)伍(五人の隊)を正し、什(十人の隊)伯(百人の隊)を連ね、太鼓と軍旗の(所在を)明らかにする。これが尉の官の(役目)である)とある。

潘光旦が言う注とは、後漢代の高誘がつけた「論除、論賢除吏」(論徐とは、賢者を分別し、「旧官を除いて新」官を授けるの意)という注のことを指している。

(18) 『説文通訓定声』の「掄」には、「从心命声、疑既命之小篆也、集思以求知也」と見え、潘光旦はこれを言い換えている。小篆は古書体の一つで、秦代の丞相であった李斯が、執筆の便を考えて大篆を簡略化して作ったとされる。後にさらに簡略化された隸書や楷書が作られてからは、専ら印章などに用いられる字体となった。別に篆篆、篆文とも言う。

(19) 潘光旦は『詩経』「伐檀」からの引用を「河水清且淪漪」としているが、『説文通訓定声』では「河水清且淪漪」となっている。また、『爾雅』「釋水」には、この句を引いて「河水清且淪漪、大波為瀾、小波為淪、直波為徑」(『詩経』に「河の水は清く、渦を巻いている」(とあるが)大波を瀾と、小波を淪と、直波を徑と言う)と見える。「直波」とは、細い河川などを直進する(あるいは直線的な)波を意味している。

なお、『釋名』の「釋水」では、「水直波曰涇。涇、徑也、言如道徑也」(水の直波を涇という。涇は徑のことで、道の徑の如きものを言う)と見え、「徑」に代わって「涇」としている。「徑」の後に「涇」の字が生まれた可能性もあるが、両者の意味は相通じており、違いがあるとすれば水上と陸上の使い分けであろう。もともと、「涇」は地名に用いられる字で、甘肅省に源を發し、陝西省に注ぐ涇河の名称に使われるほか、安徽省に「涇県」というのがある。涇河の水は清く、渭河の水は濁っており、涇河が渭河に流れ込んだときに清濁の境目がはっきり分れることから、両者の間に一線が画されていることを喩えて「涇渭分明」という成

句が生まれた。実在する涇河の流れが直進する波であった可能性もあろう。

- (20) 後漢時代の薛君による『韓詩章句』二巻を指す。なお、『韓詩』について付言しておきたい。「詩」とは『詩経』を指し、詩経の解説書として、前漢時代において韓嬰、申培公（魯）、韓固生（齊）の三名の説が官学となった。現行の『毛詩』が古文学派のものであるのに対し、いずれも隷書で書かれたテキストに準拠する今文学派の詩経学者で、それぞれ魯詩、齊詩、韓詩と呼ばれ、「三家詩」と総称する。韓詩以外の二家の説は今も断片しか伝わっていない。韓嬰は詩の内伝と外伝を作ったが、『内伝』は失われ逸文が集められているにすぎないが、『外伝』のみ現在まで伝存する。『韓詩外伝』（十巻）は、雑多な故事や説話をあげ、それらを『詩経』の詩句で説明したもので、詩句の解釈を主とした注釈書とは異なる。

『説文通訓定声』では「従流而風曰淪、淪、文貌」の句に「轉注」と付していることから、本義から派生した引申義の意味と思われる。

- (21) 『爾雅』巻上「釋言第二」に「淪、率也」とある。この場合の「率」は、文脈から判断して、割合を意味する「率³⁾」ではなく、「統率」の「率」であると思われる。

- (22) 原文は「《通訓定声》的作者又加按語說……」で、『説文通訓定声』の原文は、「按猶律也、類也、大率也」となっている。律也是律する、類也是類別する、大率也是大勢を統率する、という意味であろう。

- (23) 潘光旦の引用は「擇也」までであるが、『説文通訓定声』では、『説文解字』の「十二上手部」にある通り、「擇也、从手俞聲」（擇なり。手と（音符である）俞から成る）としている。

- (24) 『周礼』の原名は『周官』。成立年未詳。戦国時代末期にその主要部分が完成していたという説や、前漢末期に古伝承を集めて編纂されたという説がある。内容は、王のもとに天官冢宰（宮廷）、地官司徒（教育）、春官宗伯（祭祀）、夏官司馬（軍事）、秋官司寇（裁判）、冬官司空（工事）の六官庁に分け、それぞれの官吏の数、分職の内容を記したものである。ただし冬官は亡失したとして『考工記』で補っている。古くは、周公旦（前一二世紀）が周王国の太平を築いた制度を記録したものと見て、劉歆が古文学派に尊奉され、今文学派の排斥にもかかわらず、後漢の鄭玄の『周礼注』の盛行により、礼学上の權威を獲得した。『儀礼』、『礼記』とあわせて『三礼』とよぶ。『周礼』は、戦国以降に著述された理想上の職官書であるが、春秋戦国期の現実内容を反映する部分も多い。儒教の政治理念を制度化したものと見て、王国の制度制定の参考とされた。前漢末の王莽もこれを重視した。註釈は、鄭玄の『周礼注』に基づき、唐の賈公彦が『周礼注疏』（『十三経注疏』の一つ）を著した。清末になると孫詒讓が清朝考証学の成果を大成して『周礼正義』を著した。

「山虞」の語句は、『周礼』の「地官司徒」に見える。これは山林の管理に関する政令を述べている部分で、前の文章は「令万民時斬材、有期日。凡邦工入山林而抡材不禁。」（万民に木材の伐採を許可する時は期日を設ける。凡そ邦（国の）工が山林に入って

木材を選ぶ時は、これを禁じない」となっている。なお、『説文通訓定声』では、「掄」に対して「注猶擇也」と付け加えられている。

(25) 「君掄賢人之後」の語句は『国語』巻第一四「晋語」に見える。晋の平公が反乱を平定した後、乱が絶えず我が身に危険が及ぶことを憂え、その対策を陽華に問うた。その答えの中に、「圖在明訓、明訓在威權、威權在君、君掄賢人之後有常位於国者而立之……」（この圖は明訓〔公明な教化〕にあり、明訓は威權にあり、威權は君にあります。君は賢人の子孫で国の中で位のある者を掄んでこれを立て……）とある。『説文通訓定声』が引いている「論、擇也」という注は韋昭によるものであろう。

(26) 『広雅』は三国時代の字書。張揖の著で全十巻。魏の太和年間（二二七—三三二）に成立。『爾雅』の体裁にならって、釋詁、釋言、釋訓など一九目に分類し、漢代の注釈や『説文解字』『三蒼』などの諸書を増補したもの。『爾雅』の旧目に拠りつつ、さらに他の諸書から広く内容をとったので『広雅』と称した。隋の曹憲が音釈を加えて、煬帝の諱を避けて書名を『博雅』として以降、今日でも両様に呼ばれる。清の王念孫の『広雅疏証』が注釈書としてすぐれる。

『説文通訓定声』には「広雅釋言掄貫也、按有條理次敘也」（『広雅』の「釋言」に掄貫也とある。思うに条理や秩序のことである）とある。なお、王念孫の『広雅疏証』では「掄貫也」に対して「説文、掄、貫也」（『説文』でも掄を貫也としている）と註釈している。

(27) 『説文解字』の「十三上糸部」に、「綸」の字義を「青絲綬也、从糸侖聲」（青絲綬なり、糸と〔音符である〕侖から成る）と説明している。

(28) 『易経』は『周易』とも呼ばれ、『易経』と呼ぶのは經典として尊ぶからである。『周易』と呼ぶのは、周代において発達した易という意味である。古代中国においては幾つかの占いが存在したが、易は五〇本の著（もと）を引いて陰陽の組み合わせである卦を求め、これによって吉凶を占うものである。当初は周と魯において行なわれた占いで、まだ經典化はされていなかった。伝承では、易は伏羲が六十四卦を定め、文王とその子の周公が卦の表す義を縮示す彖辞と象辞を作り、さらに孔子が彖伝、象伝などの伝（解説）を加えたとされている。こうして、周易は占いの書のみならず、儒教の哲理を説明する書としての意義が加えられた。易姓革命の肯定は、陰陽の変化の側面を強調したものであるが、これに対しては、革変の本来の字義は四季の転換にあったとする解釈もある。周易は先秦時代から六経に加えられていたが、秦の戦火でその中の楽が失われ、漢代の武帝の時代に儒教が国教となり、五経博士を立てた際には、尚書、詩、礼、春秋の前に易経が置かれるに至った。後の宋代に朱子が四書（大学・論語・孟子・中庸）をこれに加え、四書五経と称して、士大夫が学ぶべき儒教の經典とした。古来より多くの注釈がなされてきているが、大別して漢代の解釈である漢易と、宋以降の宋易とに分けられる。陽であり動を重視する儒教に対し、老荘による道教は陰であり静を重視するが、両者は太極の表裏ということもできよう（高田真治『易経』「解説」岩波文庫より）。

潘光旦が引用している「君子以経綸」は、『易経』の中でもよく言及される卦の象辞で、「上経」にみえる「屯」の卦に「象伝、雲雷屯。君子以経綸」(象伝によると、「上に」雲があり、「下に」雷があるのが屯である。「雷が鳴り雨雲を起さんとする、草創多難な時期を鑑みて」)君子は「国家の」経綸を行なう)とある。その意味は、上にある陽と下にある陰とが交合する時にあって、君子はよく事業を興し、経営を為して、民を豊かにせよ、となる。潘光旦が引用している、「経綸」に対する「綱也」という注は、三国時代の呉の姚信による『周易注』による。なお、岩波文庫版では、原文の文字の考異の参考までにと、阮元の『周易校勘記』から、「経綸」に対して「釋文、出経論也、本亦作綸」と引いている。

(29) 潘光旦はかみ砕いて述べているが、『説文通訓定声』には「莊子齊物論、而其子又以文之綸、崔注琴瑟弦也、假借為倫」とある。「莊子」『齊物論篇 第二』に古の人が辿り着いた英知を論じる文脈の中で、琴の名手であった昭文に触れ、「而其子又以文之綸、終身未成」(しかし、その子もまた「昭」文の綸をもって終え(父の伝えを受けただけで)、終生、何も完成させることがなかった)の語句が見える。

(30) 『説文解字』の「八上 人部」に、「倫」の字義を「輩也、从人、侖聲、一曰道也」(輩なり。人と「音符である」命から成る。別に道と言う)と説明している。

説文が「倫」を「輩」と説明しているのは意味深い。「輩」は「車」と音符の「非」(並ぶの意味)からなり、車の並びを指し、転じて「やから」「たぐい」「なかま」を意味する。「同輩」や「輩行」(世代の順)の如く、「輩」にはグループ分けの意味がある。「族」「属」も「やから」と訓読みしている如く、同じ意味をもった字である。

(31) 原文は「是都可以彼此假借通用的」で、「假借」は六書の一つで、同音の文字を借りて別な漢字を作る方法を指す。「通用」も、「あまねく用いられる」の意味ではなく、形は異なるが発音が同じ漢字が、特定の意味に限って互いに相通じること(を)指している。

(32) 『説文通訓定声』には「詩靈台於論鼓鐘伝思也」(『詩経』の「靈台」に見える「於論鼓鐘」(の「論」は、伝によれば「思の意味なり」と見える。「詩経」「靈台」は「大雅」に見え、第十五句に「於論鼓鐘」とある。潘光旦は詩句や伝を引かず、箋を引いて「論之言、倫也」としている。なお、この句に対する朱熹の注は「論、倫也、言得其倫理也」となっている。

(33) 潘光旦の原文は、「爾雅」、《釋名》、《說文》、《論衡》、《倫也、有倫理也》となっており、『爾雅』には「論」が掲載されていない。『説文通訓定声』でも、「釋名釋典芸論倫也有倫理也」(『釋名』の「釋典芸」に「論、倫也、有倫理也」とある)となっており、『爾雅』を加えたのは潘光旦の勘違いと思われる。

(34) 『釋名』は後漢末頃に作られた字書で、劉熙の著。釋天、釋地、釋山、釋水など二十七編からなり、『爾雅』と同じ訓詁の形式を取っている。単語の意味を同音や類似の音の字によって解釈(これを「声訓」という)している。「声訓」は『説文解字』でもしばしば行なわれているが、『釋名』はこれを全面的に採用したところに特色がある。そのため、こじつけの解釈も多く見られるものの、

- 上古漢語の音韻や語彙、当時の器物などを知る上で貴重な資料となっている。現存する最古のものは明の刊本で、代表的な校訂、注釈として清の王先謙の『釋名疏証』がある。
- 『説文通訓定声』では、「釋名、淪、倫也、水文相次有倫理也」となっている。『釋名』『釋水』には「水小波曰淪、倫也、水文相次有倫理也」（水の小波を淪という。淪は倫に通じ、水文が相次ぐさまが倫の秩序である）とある。
- (35) 『釋名』『釋綵帛』には「綸、倫也、作之有倫理也」とある。
- (36) 鼎革は古いものを取り除き新しいものを打ち立てるの意味。もとは、鼎は王朝を象徴し、これを改めることから、王朝の交替を意味した。
- (37) 『荀子』『榮辱篇』に見えるこの段落を邦訳するに際しては、金谷治訳注一九六一『荀子』（上）岩波文庫を参考にした。

潘光旦著「倫に二義あり（倫を語るその二）」

西澤 治彦 訳

「倫」には二義があり、この二義はさらに前後の因果関係がある。先秦から漢代にかけて、この点は明確であったが、後に「倫常」の概念が盛行し、基本である第一の義が曖昧となり、ついには人々も言及しなくなった。本篇、及び続く第三篇の意図は、この曖昧になつてしまつた点を改めて明確にすることにある。

「倫」の第一義は類別であり、第二義は関係である。類別と関係の話はすでに第一篇にて論述した。第二義は明らかに、第一義から生み出され、あるいは派生したものである。類別がなければ、関係は生まれようがない。類別は事物の間の一種の静態であり、その根柢は異同の辨別にある。関係は一種の動態を代表し、それは相互の影響を表す。それは知覚する物の類別によるが、とりわけ人間の場合、これが入り乱れ感応する。類別は「体」とも言えるのに対し、関係は「用」とも言える。類別は構造に属し、関係は機能になる。類別は大体において生物の表示であるのに対し、関係は大体において社会と文化の運用に相当する。私が「大体において」と言うのは、人類においては、一部の類別は後天的な理由で生み出されるものであるが、文化や社会を有するとは言えない人類以外の動物においても、その個体の間において、少なからず関係の表示を見いだすことが出来るからである。人と禽獣の区別

は一部の人が想像するほど絶対的なものでもない。

関係の「倫」は、類別の「倫」の上には成立しない。これはここで繰り返すに値する。二つの生命のない事物の間であれば、我々が理解するところの関係というのは発生しようがない。海岸の二つの石、あるいは石礮工場で生産された二つの石礮の間には関係と呼べるものはない。人以外の二つの生物の個体の間では、知覚や行動があり、互いに感応があり、やりとりがあるので、関係があると言えるが、それは比較的単純な関係である。人類になると、自我の意識が生まれ、自己の意思によって、感動し、行動する。自ら自覚することができると、個体間の関係は複雑極まりない物へとなっていく。これを要するに、二つ、あるいは二つ以上の個体間には複雑な関係が生まれ、我々が了解している社会関係となると、三つの条件が必須となる。一つ目は、品性が異なるものが存在すること。もう一つは異同の辨別、即ち異同を認識すること。三つ目は、異同を辨別しているという自覚である。品性が異なる物の存在は客観的存在であるが、異同を辨別することは基本的な主観条件で、この両者が揃ってはじめて最低限の個体関係が生まれ得る。無機物界の物体には、一つ目の異同は存在するが、二つ目の主観的な辨別とというのがなく、故に物体間には関係が生まれ得ない。この二つの条件は有機物界の中の動物界の中ではじめて備わるものであり、この界からやっと有機体、あるいは個体の存在が確認できるのであり、我々が了解している関係とこの界から発生する。この種の間には自ずとまた程度の違いがある。一つは品性の変異がどれほどか、そして変異の大小を見る必要があるが、もう一つは、辨別能力の精粗強弱を見る必要がある。これはまた、いわゆる低等動物と高等動物とを分ける一つの重要な区別でもある。

人は品性の変異が最も多く、また変異の幅も最大の動物である。人はまた、神経系統が最も発達しており、感覚（五感）の発達は最も平均的であるが、大小どんなものでも辨別する能力が最も備わっている動物である。故に人の人

たる所以は、自覚と意識をもった動物になったことである。自ら一つの類となり、他に匹敵するものはない、とも言えよう。各人は一つの個体であるだけでなく、一つの自意識をもった個体であり、一人の個人は一つの人格なのである。品性が互いに同じ部分で言えば、兩人は同じく人であるが、品性が互いに異なる部分で言えば、二人の個人となる。人としては同じであるが、各人はそれぞれ異なる格式、あるいは人相見が言うところの「格局」をもっていることになる。「人格」という一語は、このように解釈することによって、科学的となる。そして、このように解釈して始めて、我々は、道徳が高尚な人や、あるいは才能が卓越した人に限らず、各人が自ずと人格をもっていることを見いだすことができる。通常、人々が了解している人格の「格」は「格局」ではなく、標準や模範を意味している。すなわち学生の成績が合格か不合格かの「格」であり、これは便利な語ではあるが、厳格な社会学の用語としては適當ではない。「格局」の相違は人と自分を分ける最も主要な要素であり、自分が自分である所以、他人が他人である所以は、互いの格局の相違からきている。(誤筆)とりわけ重要なのは、この種の相違を鑑別し、体得することである。

以上をまとめるなら、以下の表の如くになろう。

【表1】

実体単位の名称	無機物体	有機で有知の固体	有知で自覚のある個人、人格
品性の異同	正	正	正
異同の認識	負	正	正
異同の認識の自覚	負	負	正
単位間の関係	無	単純	複雑

※『益世報』、『潘光旦選集』、『潘光旦文集』ともに、【表1】とは書いていないが、翻訳に際してつけた。また、『潘光旦選集』のみ、表に野線が引かれているが、翻訳ではオリジナルのままとした。【表2】も同様である。

※『益世報』では、「無機」「有機而有知」「有知而自覚」と「物体」「個人・人格」とを二行に渡って書き、二行目の列に「実体単位名称」を当てている。『潘光旦選集』では、この二行を一つにまとめ、「機無物体」（無機物体）の誤植。「有機而有知個人」「有知而自覚個人・人格」とし、これに「実体単位名称」を当てている。一つにまとめても表の構成に大差はない。『潘光旦文集』はオリジナルな構成を踏襲しているが、翻訳では見やすさから『潘光旦選集』のスタイルに従った。なお、『潘光旦文集』では二行目を「物体」「個人」「個人・人格」としているが、二つ目の「個人」は「個体」の誤植。

表の中の単位間の複雑な関係こそ、我々が通常、社会関係と呼ぶものであり、この種の関係の総和はまた、一種の連続体を構成しており、我々はそれを社会と呼ぶ。無機物界には社会がないことは、もとより言うまでもない。有機物のうち僅かに知性のある動物界では、その単位間にある程度の往来や感応があり、断続的なあるいは持続的な集合体の生活があるものの、社会関係があるとまでは言えない。蟻は聚居するし、蜂は「女王蜂のために」働かし、

羊は群れを為し、狼は集団で獲物を捕まえるが、いずれも社会を形成するには至っていない。「動物社会」、「昆虫社会」、「蜂蟻社会」といった表現は一つの表現に過ぎず、実際には一つの名詞になっていない。社会学を研究する人はこの点を明確に辨別しておく必要がある。

全ての鍵は、「異同の自覚」あるいは「人格の発見」という一層の中にあるようだ。これがあれば社会が存在し、なければ社会は存在しない。動物学者はこの点を理解せずに、集団生活を送る動物らに対し「社会」の名称を自由に使っているが、これは分らないでもない。一つには、彼らが研究している主要な対象は一般の動物であつて、人ではないため、人と動物との辨別を詳細に行なう必要がないからである。二つに、生物学と社会学は親密な関係にあり、名詞を共用することは都合がよく、その例は数多く見え、珍しくないからである。実際、社会学が生物学に提供した名詞は、生物学が社会学に提供した名詞に比べ多く、また濫用も多い。三つに、我々は素直に認めるべきであるが、近代科学の方法と姿勢は、発展しているようではあるが、擬人論という昔からある病は広く流行しており、動物にも社会があるという説は、この種の昔からある病の時々起る発作に過ぎない。

私が容認できないのは、まさに社会学および社会学者自身である。一般の社会学者が陥る病は、動物学者が動物にもまた社会が存在すると思えるのとちょうど正反対となっている。彼ら「社会学者」は一面では、人も動物の一種に過ぎないと見なしたくはない。これは正しい。「それ故に」また、社会学を生物学の上に築きたいとは思っていない。人の社会と文化は、自ずと一つの体系をなしており、独自の世界を形成していると思えるからだ。「社会学は」生物学と何の関係もないとは言えないものの、少なくとも社会と文化の発生に関し、その要素あるいは条件を探求する際に、社会や文化現象以外を当てにしてはならないと考えている。これを要するに、彼ら「社会学者」は「自求多福」（他人に頼るよりも自ら求めた方が福が多い）の原則を堅持しているのである。この種の依存しな

い精神は、時に強情さという過ちを犯すとしても、かといって過度に非難されるべきでもない。この点はすでに拙文の『派與滙』（『政学罪言』所収）にて詳述している。もう一つの側面、則ち私が容認し難い側面は、彼らが事実上、かえって人を動物のようなものとみなし、終始、人を生氣がなく、身動きできない物体と捉えていることである。上述の如く、人が動物と異なる所以、人の社会が、蟻の聚居、蜂の集団労働、羊の群れ、狼の集団と異なる所以は、一つに人の変異の多さ、二つにその変異を自覚し識別する能力が発達した点にある。だが大部分の社会学者について言うと、彼らが見落としているのはまさにこの二点なのである。彼らは社会学の教科書において、生物学や心理学の基礎について紹介していない訳ではない。遺伝の影響、自然変異と「流品不齊」「子孫の遺伝的な多様性」との因果関係（説注2）、人格と行為の分析などには言及しているが、これらは一つの形式を提示しているようでも、「生物学などの」慣例に従って、適当に形を整えただけに過ぎぬ（説注3）。というのも、一度社会学自身の範囲に入ってしまうと、彼らの心中においては、全ての人が社会的な単位となってしまう、社会を構成する分子や socii（ソキイ）同士の間（説注4）にたいした分別も行なくなってしまう。分別するにしても、ほとんど全ては社会と文化の影響による産物、即ち環境の刺激や圧力、研磨などによって形成されたものだけとなってしまう。

いわゆる「分子」に対する曖昧で画一的な見方は、子孫の自然発生的な変異を否認し、「人」の多様な現象を否認することになる。社会と文化の影響を過分に重視する見方は、人の自覚と自ら動く力量を見落とすことになる。前者「変異や多様な現象」を否認することは、人と一般の動物との違いをなくすものである。というのも、一般の動物の品性は本来、人の変異に遠く及ばないからである。後者「自覚と自ら動く力量」を無視することも、また人と一般の動物との違いをなきものとすることになる。というのも、人もまた一〇〇%、支配されているが、動物では本能と自然環境に支配されるのに対し、人は社会と文化の環境に支配されているからである。支配されていると

点では同じであるが、支配する主力が異なるのである。近代の社会は、名こそ「社会」と呼ぶが、いくつかの生活方面において、蟻の集まりや蜂の働き、羊の群れ、狼の集団などとたいして区別されていない。これには、その原因が一つではないにしても、社会学者の、個別と自覚的な人格に対する無視に、一部分の責任がないとは言えない。

二三十年來、西洋の学术界ではいわゆる「學術の人間化」の呼びかけが起っている。「科学の人間化」や「知識の人間化」(humanization of science, humanization of knowledge)の類の叫びは常に耳にするところであり、とりわけ二度の大戦中に「まるで」蟻が聚居し、蜂が「女王蜂のために」働いたり、羊が群れたり、狼が共謀するかの如くの猪突猛進が招いた痛手を皆が舐め尽くした以降はそうである。疑いなく、この需要は日増しに高まっている。特にこれを求めているのは社会学に類する學術「界」である。なぜなら、社会学の対象はつまるところ人そのものであるからだ。人を対象とする學術は、必ずや先に「人間化」して磨きをかけねばならず、然る後に物を対象とする學術を語り得る。さもなくば無駄である。以前、「人間化」を唱道した少数の人間は、往々にして社会科学の対象はそもそも人であり、こうした必要性はなく、真に必要なのは自然科学、あるいは理工学であると考えていた。現代人は、各国や国際政治経済の形勢が日増しに混乱しているのに鑑み、また理工学術の成果が厚生に活用できぬ状況において、問題の難しい点は社会科学の発展が非常に遅く、理工学に比べて亀と兎の競争のようだが、速度を上げれば、先頭に追いついて情勢を挽回することができると思えている。私が考えるに、これら前後二つの見方はいずれも間違っている。間違いは社会科学を理解していないところであり、今日まで、そもそも「人格を持った者としての」人を対象としてこなかった。それ「社会科学」は歩みが遅いのではなく、目標を誤って設定しており、進む方向が間違っているのである。少なくとも社会科学の中の社会学はそうである。

「社会学を「人間化」するには、先ず「明倫」〔人倫を明らかにする〕から始めねばならず、〔倫〕を理解するには、とりわけ「倫」の字の両義を明らかにしておく必要がある。中国には従来、いわゆる生物学、心理学、社会学などの学科〔名〕は存在しなかったものの、生物学的な経験、心理学的な経験、社会学的な経験などは積んできた。しかも人口の多さと土地の広さ、連綿と続いた歴史により、この類の蓄積は少なくない。早くも先秦時代、我々は人が持つ両義的なものに対して「倫」の字を対応させてきた。私はここで改めていくつかの文献を引用し、この側面の説明をしたいと思う。文字の訓詁や引用の際の慣例からくる様々な煩わしさを回避するために、私は以下の如く表の方式をとることにする。表は五つの欄に分け、引用文と出典のほかは、「倫」の字の用法を示した。○はその用法がある、×はその用法がないことを指す。

【表2】

文	出典	道、理	類、比等	関係
可師滋殷罰有論	〔書経〕〔康誥〕	○	×	
刑罰世輕世重、惟齊非齊、有倫有要	〔書経〕〔呂刑〕	○	○	×
維号其言、有倫、有脊	〔詩経〕〔小雅・正月〕	○	×	×
八章克諧、無相奪倫	〔書経〕〔舜典〕	○	○	×
彝倫攸叙……彝倫攸斁	〔書経〕〔洪範〕	○	○	×
且臣之倫…算鄭、胥嬰、先都在	〔国語〕〔晋語〕	×	○	×
若愛樂奕盈、則……以国倫數而遣之	同前	○	×	×

樂行而倫清	同前			
祭有十倫	〔礼記〕〔祭統〕	×	○	○
行同倫	〔礼記〕〔中庸〕	×	○	○
毛猶有倫	同前	×	○	×
……別有倫也				
倫肤七	〔儀礼〕〔士相見礼〕	○	○	×
倫如朝服	〔儀礼〕〔公食大夫礼〕	○	×	×
雍人倫肤九	〔儀礼〕〔既夕礼〕	×	○	×
析幹必倫	〔儀礼〕〔少牢饋食礼〕	×	○	×
言中倫	〔周礼〕〔冬官・弓人〕	○	×	×
欲浩其身、而乱大倫	〔論語〕〔微子〕	○	×	×
倫類不通……不足謂善学	同前	○	×	×
……夫是之謂人倫	〔荀子〕〔勸学〕	×	○	×
……人倫尽矣	〔荀子〕〔榮辱〕	×	○	×
人倫併処、同求而異道、同欲而異知	〔荀子〕〔儒效〕	○	○	×
礼義以為文、倫類以為理	〔荀子〕〔富国〕	×	○	×
是故衆異不得相蔽、以乱其倫也	〔荀子〕〔臣道〕	×	○	×
	〔荀子〕〔解蔽〕	×	○	×

聖也者、尽倫者也

同前

貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長、義之倫也

『荀子』「大略」

休則虚、虚則実、実則倫矣

『莊子』「天道」

弟子……身状出倫

『呂覽』「誣徒」

倫……勞也

『爾雅』「釋詁下」

※出典の書名は単に「書・康誥」とあるのを、『書経』「康誥」と補足した。

※『潘光旦選集』では「……別有倫也」の出典を「儀礼・公食大夫礼」としているが、『潘光旦文集』では「儀礼・士相見礼」と訂正されている。

右の表の内容に関して、以下の如く説明をすべきであろう。一、全ての文句は、おおよそ先秦の文献であると公認されているものからとっている。二、文句の配列は、各種文献においてほぼ書かれている順による（陳夢家先生がその順に並べる作業を手伝ってくれ、ここで感謝したい）。三、表中の「倫」の字の用法は三つあるが、我々と関係のあるのは後の二つだけである。第一の用法は、一般的な条理を指し、この点については本文の第一篇にて詳述した。実際、文献によっては、この第一の意義で「倫」を用いているが、いくつかの書物では、「仮借」が行なわれている。例えば、『荀子』「儒效篇」の中の「人倫尽矣」（人の倫〔等類〕は以上の分類の通りである）という語句（訳注6）に関して、楊惊は注において「倫当為論」（倫は論にあたる）と書いている。後の二種においてようやく「倫」の字の本義を見いだすことができ、人の条理を正確に指し得る。即ち、静態的な条理は類別であり、動態的な条理は関係となる。ここで注意すべきは、第一義の用法は、時代を下るごとに使われなくなったことである。漢代では

○	○	○	×
×	×	×	○
○	×	×	×
×	○	×	×
○	×	×	×
×	×	×	×

まだ時たまこの用例が見られる。例えば『大戴礼』『文王官人篇』に「女何慎乎非倫」（汝はどうして非倫を慎むことをしないのか）と見えるし、^{〔訳注〕}『淮南子』『精神訓』に「莫得其倫」（その倫を得ることがない）などと見える。^{〔訳注〕}しかし以後、見られなくなったことから、「倫」の字の用法は、第二と第三の意義に限られるようになった。

四、自ずとこれ以降の説明はさらに重要となる。上述の文の最初に、類別と関係の両義は、原因が結果を招くということから言えば、だいたい類別が先にきて原因となり、関係は後にきて結果となる。類別の察知と関係の発生は、事实上、多くの場合、前後に分けるのは難しいが、「倫」の字における類別と関係の用法においては、明らかにその前後関係を見て取れる。右の表で引用した文句は多くはなく、その時代の前後も逐一確定はできないが、その用法の早い遅いの一点に関しては、十分に証明することができる。表中に列挙した時代にそって、類別の用法は最初から存在しているが、関係の用法の最初の例は、『礼記』『礼器』一篇に見え、^{〔訳注〕}明らかに後から生まれたものである。もし『礼記』という書物が漢代の間によって編纂されたとすると、さらに後代のものとなる。実際の所、この年代よりも遅くなることはあり得ない。『礼記』のことは放っておいても、表中の資料から我々は帰納的に、以下の如く断定できる。即ち、「倫」の字が人と人との関係、つまり後世になって言うところの「倫常」の「倫」を指すようになったのは、戦国時代より遅くはないと。最も早い、疑いようのない一例は『春秋穀梁伝』の隠公元年に見える「兄弟、天倫也」（兄弟の前後は天の倫である）の一語である。^{〔訳注〕}『論語』は年代上、『春秋穀梁伝』よりも早い、「論語」『微子』一篇中にある「欲潔其身、而乱大倫」（君臣の義も廃してしまおうと）我が身を清く保とうとして人としての大倫を乱すことになる）の「倫」の字には、「倫常」の意味はほとんどなく、^{〔訳注〕}東漢（後漢）の初め、「後漢書」「儒林列伝」に「包咸が入りて皇太子に『論語』を授けた」とあるが、^{〔訳注〕}やはり「倫、道理也」と注釈したことであろう。「先に引用した『論語』の」二語（欲潔其身、而乱大倫）の前の文章には、先ず「長幼之節」

とあり、続いて「君臣之義」とある。これらは明らかに後世になって言うところの「倫常」の二つの意味を指している。にもかかわらず、当時は「節と義を用い」、これに「倫」の字を用いなかった。この時はまだこの用法がなかったことが分る。だが穀梁赤〔穀梁伝〕の作者が「倫常」の意味で「倫」を用いた最初の人物であったとしても、当時の用法にはまだ多くの制限があった。「兄弟、天倫也」の後には「為子受之父、為諸侯受之君、已廢天倫、而忘君父……若隱〔公〕者、可謂……蹈道則未也」（子たる〔身体〕は父より受け、諸侯たる〔位〕は君子から受ける。すでに天倫を廢し、君子や父〔の尊さ〕を忘れて……隱公の如き者は……未だ〔正しい〕道を踏んでいるとは言えない）とあり、兄弟〔間の關係〕は天倫に属するものの、君臣〔間の關係〕と父子〔間の關係〕はまだそうではなかった。君臣と父子は天倫に属してはただでなく、倫にも属していなかった。君臣は天倫ではないというのは、まだ理屈が通るが、父子（は天倫ではない）に至っては、極めて難解である。唯一の意にかなう解釈は、当初の類別の倫の用途から派生して關係を指すようになったのは、偶然であり、決して意図的なものではなかった。そして、穀梁赤がこれを用いた最初の人物であるかどうかはともかく、少なくとも最も早い時期にこれを為した何人かの一人であった。

五、真に意図的に派生させたのは、孟子であった。孟子は〔『孟子』〕「公孫丑下」篇において、景丑の話を引き、「内則父子、外則君臣、人之大倫也」（内では父子の關係、外では君臣の關係は、人の大倫である）と述べている。（訳注13）これ以降、我々は兄弟の他に、さらに二つの「倫」を見いだす。景丑と孟子は同時代の人であり、おそらく当時、上流社会においてこの二つの倫の用法が徐々に流行し、景丑が孟子を咎めたという話は、孟子自身が創作したものかも知れない。孟子が古いにしへに托したり、他人の口ぶりを借りてくるのはよくあることで、これもその一例であろう。言い換えると、君臣や父子の關係は早くから存在したものの、「倫」の字をもってこの種の關係を呼ぶようになった

のは、孟子が最初であろう。「男女居室」を以て「人之大倫」と為す、というのは、明らかに孟子が言い始めたことであり、^(訳注15) ここにおいて我々は、兄弟、父子、君臣以外のもう一つの「倫」、則ち夫婦「間の関係」を見いだす。ここにきて我々はやっと意図的に完成された一区切りの話に到達する。即ち、「孟子」に見える「聖人有憂之、使契為司徒、教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有敘、朋友有信」(舜が契^{せう}「人名、後の契玄王」を司徒「文教を掌る官名」に任じ、人々に(五)倫、則ち父子に親あり、君臣に義あり、夫婦に別あり、長幼に序あり、朋友に信あり、というのを教えさせた)というあの一節である。^(訳注16) 長幼は兄弟から派生したものであり、この派生は孟子以前から存在しており、上述の文で引用した『論語』「微子」の中にある「長幼之節」の話がそれである。^(訳注17) 但し、朋友「間の関係」を指す「倫」は、おおよそ「孟子が」自分の一存で加えたものであり、しかもこれは孔子の「朋友信之」という一語を借りてきたのである。後世のいわゆる「五倫」は、孟子においては意図的に作り上げられたもので、自ずとできる限り周密になっていかざるを得ない。もし朋友の「倫」が「五倫」の一つとして、並列されなければ、とりあえず一般庶民のことは放っておくとして、即ち上流社会においては、朝廷内や家庭内を除くと、全く「倫に基づく社会的な」関係がないことになってしまう。^(訳注18) 故に、この「朋友間の」「倫」をどうしても付け加える必要があったのである。この一節の文字を要約すると、まさに舜が「使契為司徒、教以人倫」(契を司徒に任じ、人に倫を教えさせた)の二語となり、これもまた孟子がかこつけて自作したもので、この口実は、上文で引用した景丑の一例と比べると、さらに明確となる。『書』(経)「舜典」に「帝曰、契、百姓不親、五品不遜、汝作司徒、敬敷五教在寬」(帝「舜」が曰われた、『契よ、百姓「百官」同士は仲睦まじくなく、(彼らの家庭内では)五品「五常」も守られていない。汝が司徒となって、慎んで五常の教えを広めよ、(強制することなく)寛容にやるように』)^(訳注19) とある。「言必称堯舜」(何事につけ堯舜を引き合いに出した)孟子であれば、^(訳注20) 難なくこの一節の話を利用すること

ができた。舜と契を援用することは、孟子の「口実」であり、「五品五教」に言及せずとも、五種の関係を並べて叙述しており、これを統合して「人倫」と称するのは、孟子の「自作」である。五品、五教、さらには「舜典」の文中にみえる「五典」は、果たして同じものなのか〔疑問である〕。たとえ同じものであったとしても、これ〔五典〕が指すのはこの五種の関係であろうか？明らかにこれはまた別な問題である。後世の注釈家は、ただ「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」と言い得るだけで、これでは孟子が列挙した五種の関係のうちの二つしか当てはまらない。「舜典」が書かれた年代に関しては、考証家は頗る問題があると考えており、ある者は戦国時代の産物であるとしている。しかし、孟子がこうしたことじつけをすることを見るにつけ、私は孟子自身が「舜典」の創作に手を貸していない限り、「舜典」、或いはその中の若干の部分は戦国時代よりも遙かに早く出現したのではないかと疑っている。でなかつたら、古めかしさが足りず、孟子もことじつけをすることに興味を示さなかつたであろう。後世の注釈家に至っては、なぜ孟子がことじつけて自作した詞を利用し、これをもって五品、五教の義について注釈しなかつたのか。これはおそらく、『孟子』の七篇は、漢唐代にはなお「子部」に属し、「経部」に入っていなかつたからであろう。分量がまた十分ではなかつたのがその理由である。

孟子の倫の議論には、更に注目すべきことが一、二点ある。一つは、彼は「己」について語ることがなく、語る時には必ず「他」人と併称している。広く一般に事物の条理を指す用法は、『孟子』の七篇において全く見いだすことが出来ない。孟子にとって、倫とははつきりと「人倫」を意味していたのである。二つは、関係を意味する倫の分量は類別を意味する倫の分量は遙かに超える。孟子が「人倫」に言及したのは合せて七回あるが、七回のうち、専ら関係の意味が三つ、関係にも触れたものが四回あるが、専ら類別の意味で言及しているのは一度もない。孟子は決して類別の倫を忘れ去っていた訳ではないにもである。聖人こそ人倫の極致であると言う時、その語気は、孟

子が別な場所で孔子を崇める際に用いた「出於其類、拔乎其萃」(その類より出でて、その萃あつまり「聚」より抜きんでている)という語気とまるで同じであるが、直ぐ後に続く「欲為君尺君道、欲為臣尽臣道」(君たらんと欲すれば君の道を尽くし、臣たらんと欲すれば臣の道を尽くす)の文を見るに、彼は最後には、関係の倫に引き戻している。舜が「明於庶物、察於人倫」(舜は庶物しよぶつ「あらゆる事物」に明るく、人倫じんりんを察つまびらかにしていた)であつたと(孟子が)述べるのは、人倫と庶物とを合せて提起しており、類別の意味にも配慮をしていなかったとは言えない。(訳注23) 更には、中国人たるもの「去人倫、無君子」(人倫を捨て去り、君子「官吏ら」をおかなければ)やっていけないと述べる(訳注24)とき、この「人倫」は一面では明らかに君子の人倫を指しており、一面では暗に小人の倫をも含んでいる。というのも、我々は孟子が君子と小人の類別をずっと明確に区別しており、厭うことなく幾度もその理由の説明をしてきた、というのを知っているからである。しかし、どちらにせよ、孟子が人倫を説くとき、その重点は終始、関係の意味にあつた。

六、しかしながら、孟子の古に托して創作するという救世の心情は、戦国の世が終ると、多くの人の同情を得ることがなくなつた。関係の「倫」を重んじ、類別の「倫」を軽んじることが、もともとこうした心情の一部であり、孟子の性善論や、人を堯舜でもって論じることと同じ範疇に属し、いずれも新たな言葉の創作や教えの為に行なつたふしがある。最初に同情を示さなかつた重要人物は荀子である。荀子は孟子に対し、先ず「案往旧造説」(旧を注して自説を造り上げ)と述べ、再度「案飾其辞」(その辞を装飾せうじし)、(『荀子』「非十二子篇」)と述べているが、これは全く正しく、孟子の「倫」の字に対する用法をよく示す一例である。荀子自身となると、作風は確かに孟子と同じではなかつた。彼も幾度となく倫の字を用いており、三十二篇中、相前後して凡そ八回あり、それらは順次、表中に見ることが出来る。八回のうち、事物の条理と関連するものが三回、類別と関連するものが六回、そのうち

専ら類別のみを指すものが四回もある。専ら関係のみを指すものは最後に一回だけあり、他の意味と兼ねることはない。関係のみを指す一回は、特に「義之倫」を説明するものである。荀子が倫について述べる時、重心は明らかに類別の方であつて関係ではない。これはちょうど孟子と反対で、倫の字の用法は戦国時代の間に自然と接近していった。類別の倫は遅かれ早かれ変化し、関係の倫を包括するようになるが、孟子はやや気がせいたようで、自ら「握苗助長」（成長を早めようと苗を引つ張つてしまふ愚）^(訳注26)の過ちを犯してしまつたようである。とはいへ、気がせいでしまつと、いい結果は得られない。これについては本文の第三篇にて詳述する。

この第二篇で論じている倫の字は、豊富な材料から見繕つて書いたもので、^(訳注27)実のところ、已に私が予定していた題材の限度を超えてしまつた。ここまでのところ、二つの側面が明らかとなつた。一つは、一般に倫の概念を論じるには二種類の適応があり、それは人の類別、及びこの類別を根拠に自分と他者との間に発生する関係とである。品類の異同と異同の自覚の識別は、人の自我を形成し、生物界に進化以前には存在しなかつた新たな実体、即ち人格を生み出した。いわゆる関係とは二人の、もしくは複数の人格どうしの間が発生するもので、通常、社会関係と称する。真に、^(まこと)論じた如く、健全な社会関係は健全な人格の上で成立することは間違いなく、健全な人格は、転じて健全な「流品」の識別——その内部にはいわゆる「自知之明」と「知人之哲」（自己を知る賢明さ、人を知る^(訳注28)智慧）が含まれている——が基礎となることは間違いない。社会学なるものが何を目指しているのかを、最初に説くべきであるが、その一つがここにある。則ち、それは倫を明らかにすることである。そして社会学の人間化の為には、^(訳注29)倫を明らかにすることから始めなければならない。こうした出発点に注意すれば、社会学は「人之為道而遠人、不可以為道」（人が道を為しながらも人から遠くになれば、これを道と為してはならない）^(訳注30)といった状況から免れ

ることができる。

もう一つの側面は、中国の早期の文献が記録している社会思想と経験の中からこのような基礎的な形跡を探し求めたが、ひとまず先秦時代の時期に限定することとし、先秦以降は今後、継続して個々に論述することになろう。探求して得られた成果は多くはないが、「倫」という一字の用法とその用法の変遷を通して、我々は多少なりとも、二千年前の中国の学術が比較的繁栄していた時期に、我々の祖先がこの分野においても一定の技量を發揮したことを、確かに見て取ることが出来る。この技量の發揮は、社会学の如く専門の学問に發展することはなかった。しかし、それは人事を了解し処理していく上で、独自の貢献を果たさなかつた訳ではない。即ち、例えばいわゆる「大学之道」を説いた「明德親民」(徳を明らかにし、民を仲睦まじくさせる)^(訳注31)などは、ここから出發して初めて、その実効を得ることが出来た。二千年來、「明德親民」或いは「成己成人」(己を完成させ、立派な人物になる)^(訳注32)の実効が、つまるところ幾ばくであつたかは、時を追って個々に評価して答えることは容易ではない。この実効には限界があつたであろうが、私が言いたいのは、この貢献のうち、おおよそ理論的な方面においてまだ發展の余地が大いにあるということである。今日、我々は社会の学問に従事しているが、西洋で成立した「諸」説の余りを「旁搜」〔広く蒐集〕するだけでなく、中国固有の先人の努力を「遠紹」〔來歴を繼承〕することによつて、^(訳注33)補正の一助となるし、少なくとも〔中国人としての〕自分の仕事をしっかりとやり遂げることになるのである。^(訳注34)

訳注

(1) 「格局」という言葉は、このように本来は、人相見が言うところの語彙であつたようである。潘光旦は、単に標準や模範を意味す

る「格」では、社会学の用語としては不適格であると考え、この「格局」という語彙に、新たな意味を付加し、社会学の用語として使うことを提言したことになる。これを受けて、費孝通も『郷土中国』の中で、「差序格局」という語句を使っている。また、晩年の著作である『中華民族多元一体格局』でも、「格局」を使っている。「格局」に相当するいい日本語がなく、私も次善の策として「構造」と訳していたが、その後、「構造配置」という訳語を思いついた。差序、及び格局に関しては、本稿の「訳者解題」の注1、及び拙訳書『郷土中国』（二〇一九風響社）の「訳者解題」を参照されたい。

(2) 本稿では、「流品不齊」を「子孫の遺伝的な多様性」と訳してみた。「流品」を単なる社会的地位や人品の違いだけとするなら、「生物学の流品不齊の原則」と相容れなくなる。なぜなら、社会的地位や個人の品格の違いは後天的なものであり、これは逃れることの出来ない生物学の原則とは異なるからである。しかも、潘光旦がここで「流品」を持ち出した文脈は、生物学の基礎についての話の中であり、「流品」を「社会的地位の違い」や「人品」と解釈して、「遺伝の影響、自然変異と社会的地位や人品の違いとの因果関係」と訳すと、文意が通じない。自然変異と後天的なものである社会的地位の違いとは、そもそも因果関係などないからである。「流品不齊」はこの論文のみならず、遺伝学、優生学を学んだ潘光旦にとって鍵となる概念であるので、「流品」については、別稿の「潘光旦から費孝通へ——あるいは生物学から社会学への展開」で詳しく論じている。

(3) *Soci* ソキイとは、古代イタリアの同盟市を指す。紀元前九一—八七七年にかけて、ローマの完全市民権を目指してイタリア人の同盟市（ソキイ）が起こした同盟市（ソキイ）戦争が有名。これはローマがイタリア半島に支配を広げていく過程で、イタリア人の諸部族に市民権を与えず、同盟者の地位のみを与えた。これに不満を持った同盟市が起こした戦争で、最終的にポー川以南の全イタリア人に市民権が与えられ、イタリア全土がローマという単一の国家となった。

(4) 原文は「未能免俗、聊復爾爾」で、「聊復爾爾」とも書く。出典があり、古くは南宋の『世説新語』『任誕』や唐の『晋書』『阮咸伝』などでは「人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾爾」とあるほか、明の劉璋『風風池』では「万生答遺、未能免俗、聊復爾爾」とある。いずれも口語である。「未能免俗」の「俗」は風俗、風習、慣例の意味で、この場合は「生物学などの慣例に従わざるを得ず」の意味に、「聊復爾爾」は「適当に形式だけを整えてお茶を濁す」の意味に解した。

(5) 「明倫」という語句そのものが古典にある訳ではないが、そのもととなった文章は、『孟子』『滕文公章句上』に見える。即ち、「設為庠序学校以教之、庠者養也、校者教也、序者射也、夏曰校、殷曰序、周曰庠、学則三代共之、皆所以明人倫也、人倫明於上、小民親於下」（庠、序、学校などを設けて教えることです。庠は養（老を養う）の意味、校は教（子弟の教育）の意味、序とは射（射礼を教える）の意味で、夏の時代には校と言ひ、殷の時代には序と言ひ、周の時代には庠と言ひ、「それぞれ名は異なるも」学ぶ内容は三代に渡って共通している。皆、人倫を明らかにするものであり、「上に立つ者が」、人倫を明らかにすれば、下の庶民は「教化されて」互いに仲睦まじくなる。）と見える。「明人倫」の「人」を略したものが「明倫」である。なお、潘光旦は一九四〇年に

書いた「明倫新説」において、早くも「明倫」という語句を使っている。

なお、呂文浩は、「明倫」は中国伝統思想の一つの語彙であり、一般に人々に人倫道徳をしつかりと修養することを求める意味であるが、潘光旦は生物進化論の學術伝統と中西の人文思想の精神を継承し、「明倫」に新たな解釈を与えたとしているが、『潘光旦社会思想研究』台湾版（二二四頁）、正確に言うなら「明倫」ではなく、「倫」に対してであると思われる。

(6) 「人倫尽矣」は『荀子』「儒效篇第八」に見える語句。人間の倫（等類）に関して、衆人（農夫や商人）、小儒（諸侯の大夫や士となるべき普通の儒者）、大儒（天子の三公となるべき儒者）の三つに分け、最後に「人倫尽矣」（人の等類は以上である）と結んでいる。なお、金谷治訳注『荀子』（岩波文庫）では、この段落の最初にある「人論」に対する、王念孫の「論は倫の借字で類の意味である」という注を紹介している。また、章詩同注『荀子簡注』（上海人民出版社）でも、「人倫」に対し、「人的高下等第。論、通倫、等類」と注している。

(7) 『大戴礼』は『大戴礼記』とも呼ばれ、孔子の弟子や戦国時代の儒学者の言行を集めたもの。漢初に劉向が集めた百三十篇を、漢代の戴徳が八十五篇に編集し直したのが『大戴礼』である。その後、戴徳の甥がさらに四十六篇に編集し直した上に、「月礼」「明堂位」「楽記」の三篇を加えた。『大戴礼記』と区別すべく、後者を『小戴礼記』と呼ぶ。『大戴礼記』は大半が散逸し、『小戴礼記』の方が現在、呼ばれている『礼記』となっている。

『大戴礼』「文王官人篇（第七十一）」に、周の文王が周公旦に官人として登用する際の人材について問う文章の中で、「女維敬哉、女何慎乎非倫」（汝は敬んでことにあたれ、汝はどうして非倫を慎むことをしないのか）とある。邦訳に際しては、栗原圭介一九九一『大戴礼記』明治書院（新釈漢文体系）を参考にした。

(8) 『淮南子』「卷七 精神訓」に、精神が道に登り詰めた姿の形容として、「終始若環、莫得其倫」（終始すること環〔玉の輪〕の如く、その倫を得ることがない）と見える。楠山は「其倫」の「倫」を類の意味に解し、「何物にもたとえようがない」と和訳している（楠山春樹一九七九『淮南子』上〔新釈漢文体系〕明治書院）。

(9) 潘光旦は、関係の用法の最初の例を「礼記」「礼器」としているが、表によれば、最初に関係の意味で使われたのは『春秋穀梁伝』となっているし、次に出てくるのも『孟子』である。これらの文献は前後関係を明確にすることができず、潘光旦は「礼記」をより古い年代のものと考えて、このように書いたのであろう。

(10) 『春秋穀梁伝』の「隱公卷第一」元年春王正月に、「兄弟、天倫也」とあり、その注に「兄先弟後、天之倫次」（兄弟の前後は、天の定めた倫の順番である）とある（十三経注疏整理本『春秋穀梁伝注疏』北京大学出版社）。なお、潘光旦選集では『春秋谷梁伝』と簡体字で書かれているが、本稿では『春秋穀梁伝』と繁体字に戻した。

(11) 『論語』「微子」に「子路曰、不仕無義、長幼之節、不可廢也、君臣之義、如之何其可廢也、欲潔其身、而亂大倫」（子路が曰うに、

仕えなければ君臣の義はないが、長幼の節は廢することができない。となると、どうして君臣の義も廢することが出来ようか。廢してしまふと、我が身を清く保とうとして人としての大倫を乱すことになる」とある。

(12) 包咸の故事は、『後漢書』「儒林列伝第六九下」に「包咸字子良、会稽曲阿人也、少為諸生、受業長安、師事博士右師細君、習魯詩論語……光武即位、遷還鄉里、太守黃讜署戸曹史、欲召咸入授其子……建武中、入授皇太子論語、又為其章句……」(包咸は字は子良、会稽曲阿の人で、少くして諸生と為り、長安にて業を受け、博士の右師細君に師事し、『魯詩』(『詩経』)と『論語』を習う……光武帝が即位するや、(包咸)は郷里に還つた。太守の黄讜、戸曹史に署し、咸を召して入りて、其の子に授けしめん欲す……建武中(二五―五六)、(包咸は)入りて皇太子に『論語』を授け、又た其の章句を為る……)とある。なお、『潘光旦選集』では、「包咸」を「倉咸」と誤植している。

(13) 『春秋穀梁伝』「巻第一」には、「兄弟、天倫也」に続いて「為子受之父、為諸侯受之君、己廢天倫而忘君父、以行小惠、曰小道也。若隱者、可謂輕千乘之國、蹈道則未也」(兄弟(の前後)は天の倫である。子たる(身体)は父より受け、諸侯たる(位)は君子から受ける。すでに天倫を廢し、君子や父(の尊さ)を忘れて、小さな善行を行なつても、小道というべきである。隱公の如き者は、千乗の國(当時、大國であつた自らの魯の國)を軽んじると言うべきである。未だ(正しい)道を踏んでいゝとは言えない)とある。

(14) 『孟子』「公孫丑下」篇に、「景子曰、内則父子、外則君臣、人之大倫也、父子主恩、君臣主敬、丑見王之敬子也、未見所以敬王也」(景子が曰く、内では父子の關係、外では君臣の關係は、人の大倫である。父子は恩を主とし、君臣は敬を主とする。丑は王が子を敬うのを見たが、未だ子が王を敬う所以を見たことがない)とある。

続く文章で景丑が孟子を咎めたというのは、以下の故事に基づく。即ち、孟子が齊の宣王に参内しようとした時、王の方から使者をよこし、あいにく風邪を引いてしまったので、会いに行くことができぬが、先生(孟子)から来て頂けるなら会いたい、という旨を伝えた。孟子は王が風邪にかこつけて自分を召すつもりであると考え、仮病を使って断つた。翌日、孟子が齊の大夫の屋敷に申いでにでかけようとするので、公孫丑がそれを諫めるも、孟子は出かけてしまふ。そこへ孟子の病を信じた王から見舞いと侍医が使われ、留守を預かつた孟仲子が、回復したので参内に向つてると言い逃れをし、外出中の孟子に、帰宅せず参内するよゝに伝えた。しかし孟子は参内する気もなく、さりとて家にも帰れないので、大夫の景丑宅に泊まつた。そこで、事情を知らない景丑が、孟子の行為を非難し、「内則父子、外則君臣、人之大倫也」と発言することになる。

(15) 『孟子』「萬章章句下」に、「萬章問曰、詩云娶妻如之何、必告父母、信斯言也、宜莫如舜、舜之不告而娶、何也、孟子曰、告則不得娶、男女居室、人之大倫也、如告則廢人之大倫、以慰父母、是以不告也」(萬章が尋ねた。『詩経』に妻を娶るにはどうしたらよいか、必ず父母に告げて許しを得ることだ、とありますが、この言葉が正しいなら、舜のようにしてはならないはずです。舜と

もあろう人が父母に告げずに結婚したのはどういうことでしょうか。孟子は答えて「舜は父母から憎まれていたので、告げたら結婚が許されなかったからだ。男女が部屋を同じくするのは、人としての大倫である。もし告げたなら、娶ることが出来ず、大倫に背くことになり、父母を怨むことになってしまう。だから告げなかったのだ」とある。

(16) 『孟子』「勝文公章句上」に「聖人有憂之、使契為司徒教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有敘、朋友有信」(聖人がこれを憂え、契を司徒に任じ、人々に(五)倫、則ち父子に親あり、君臣に義あり、夫婦に別あり、長幼に叙あり、朋友に信あり、というのを教えさせた)とある。

(17) 『論語』「微子」の中にある「長幼之節」については、訳注11を参照のこと。

(18) この部分の原文は「若不利朋友一倫、則姑不論一般小民、即在上流社会中間、除了朝廷、家庭以外、豈不是便一無關係可言了麼？」で、文意を捉えにくい。ここでの潘光旦の孟子に対する評価はやや批判的であることを考えると、以下のように理解されよう。即ち、孟子が唱える「五倫」には、①君臣、②父子、③夫婦、④兄弟、⑤朋友と五つある。このうち、①は朝廷内のことであり、②④は家庭内のことである。しかしこれだけでは、朝廷や家庭以外、すなわち上流階級の社会一般における倫の教化にはならないので、孟子はこれに社会的な教化の意味で、⑤の朋友關係を付け加えた、という訳である。この解釈だと、「則姑不論一般小民」とあるように、孟子は当初から、教化の対象として一般庶民は考慮に入れていなかった。こう解釈すると、続く文章にみえる、堯が契に教化を命じた百姓は一般庶民ではなく、上流階級内の百官であつたとする解釈と矛盾しない。教化するにも、そもそも文字が読めなければ話にならないからである。

(19) 「至於這一節文字的總冒」の「總冒」は分かりにくい。「総」と「冒」を分けても意味が通らないので、おそらく「総貌」の誤植ではないかと思われる。だとすると、「全貌」「総覽」「綜觀」などの意味となり、総合的に見るならば、という意味にもなる。本稿では、前後の文脈から判断して、「要約する」と訳した。つまり、『孟子』にみえる「聖人有憂之、使契為司徒、教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有敘(序)、朋友有信」の文章の要点を突き詰めると、「使契為司徒、教以人倫」の二語に短縮できると解釈した。

(20) 『書』は『書経』のことで、古くは『尚書』とも呼ばれた。卷第三「舜典二」に「帝曰、契、百姓不親、五品不遜、汝作司徒、敬敷五教、在寬」(帝「舜」が曰われた、「契よ、百姓「百官」同士は仲睦まじくなく、「彼らの家庭内では」五品「五常」も守られていない。汝が司徒となつて、慎んで五常の教えを広めよ、「強制することなく」寛容にやるように)」とみえる。なお、「百姓」の解釈であるが、唐の孔穎達『尚書正義』では、「百姓不親」を「往者天下百姓不相親睦」と注している。「天下百姓」だけではまだ意味が不明確であるが、清朝考証学によれば、「百姓」に庶民の意味が加わつたのは孟子以降ということであるので、ここでは「百官」と訳しておいた。舜が契を呼んで、五常の教えを広く庶民に広めるように指示したという解釈では、現実的でない。

- (21) 「何事につけ、〔聖王であった〕堯舜を引き合いに出す」の原文は、『孟子』「滕文公章句上」に、「孟子道性善、言必称堯舜」（孟子は性善を言い、言えは必ず堯・舜を称した）とある。なお、費孝通も『郷土中国』の「礼治秩序」の中で、これを縮めて「言必堯舜」という語句で使用している。
- (22) この部分の原文は「我疑心除非孟子自己對於《舜典》的写作也有一手以外」となっている。「写作也有一手」は、「文章を創作することにも長けている」という意味になるが、文脈から判断して、（文章を創作することにも長けている）孟子が創作に手を貸していない限り、と訳してみた。
- (23) 『孟子』「公孫丑章句上」に公孫丑の問いに対する孟子の「有若の言葉を用いた」答えに、「聖人之於民、亦類也、出於其類、拔乎其萃、自生民以來、未有盛於孔子也」（聖人もまた民と同じ類ではあるが、その類より出でて、その萃〔聚〕より抜きん出ていること、生民〔この世に人類〕が現れて以来、未だ孔子よりも〔徳の〕盛なる者はいない）とある。
- 直ぐ後に続く「欲為君尽君道、欲為臣尽臣道」というのは、「公孫丑章句」ではなく、「離婁章句上」に見える。即ち、「孟子曰、規矩方員之至也、聖人人倫之至也、欲為君尽君道、欲為臣尽臣道」（孟子が曰わく、規矩〔コンパスと定規〕は方員〔四角形と円形〕をつくる極みである。聖人は人倫を尽す極みである。君たらんと欲すれば君の道を尽くし、臣たらんと欲すれば臣の道を尽くす）とある。
- 「明於庶物、察於人倫」も『孟子』「離婁章句下」に見える。即ち、「舜明於庶物、察於人倫、由仁義行、非行仁義也」（孟子曰く、かの舜は庶物〔あらゆる事物〕に明るく、人倫を察らかにしていた。仁義に基づいて〔自然と〕行動したのであって、〔表面的に〕仁義だけを行なおうとしたのではない）とある。
- (24) 『孟子』「告子章句下」に「今居中国、去人倫、無君子、如之何其可也」（今、中国〔文明の中心である中原〕におりながら、人倫を捨て去り、君子〔官吏ら〕をおかねば、どうしてそれでやっていけよう）と見える。
- (25) 「案往旧造説」「案飾其辞」は、『荀子』「非十二子篇」に見える。「非十二子篇」は荀子が孔子を崇め、十二人の思想家を批判した文章であるが、その中に孟子も含まれている。即ち、「案往旧造説、謂之五行、甚僻違而无類、幽隱而无説、閉約而无解。案飾其辞而祇敬之曰、此真先君子之言也。子思唱之、孟軻和之（旧を注して自説を造り上げ、これを五行と称しているが、甚だ僻違〔かたよっていて〕類別がなく、幽玄に隠れて〔明確な〕説がなく、閉ざして制約し解釈がない。〔それでいて〕その辞を裝飾し、これを恭しく、これこそが先君〔孔子〕の言であるという。子思がこれを唱え、孟軻〔孟子〕がこれに和した）とある。
- (26) 「掘苗助長」は『孟子』「公孫丑上」にある故事からできた成語で、成長を早めようと、苗をひっぱった結果、枯れてしまったことから、成果を焦るあまり、誤った方法で助けようとすると失敗する、という意味である。
- 公孫丑の問いかけに、孟子がこの故事を語った原文は「無若宋人然、宋人有閔其苗之不長而揠之者、芒芒然歸、謂其人曰、今日

病矣、予助苗長矣、其子趨而往視之、苗則槁矣、天下之不助苗長者寡矣」(宋人の如くしてはいけない。宋人に、その苗がなかなか成長しないのを憂えて、これを引く張った者がいた。疲れて家に帰り、家人に「今日は疲れた、苗の成長を助けてやったから」と言った。その子が、走って行って見ると、苗は枯れていた。天下の苗を「正しい方法で」助け、成長させることの出来る者は少ない)となつてゐる。なお、日本語の「助長」の語源はここからきている。

潘光旦は、孟子自身が焦ることを諫めた故事を、孟子を批判するのに使つており、皮肉になつてゐる。つまり、孟子は機が熟すのを待つのではなく、苗を引く張る過ちをってしまった、という意味である。

(27) 原文は「信手写来」で、成句となつてゐる「信手拈来」をもじつたもの。「信手拈来」は手当たり次第に取つてくるという意味で、文章を書く際に、材料や語彙が豊富にあるため、すらすらと書けることを指す。従つて「信手写来」も、無造作に取つてきて書いたというよりは、もっと豊富に存在する材料から適当なものを見繕つて書いた、というニュアンスであらう。

(28) 「自知之明」「知人之哲」の典故は『老子』で、「第三十三章」に「知人者智、自知者明、勝人者有力、自勝者強」(人を知る者は智であり、自らを知る者は明である。人に勝つ者は力があるが、自らに勝つ者は強い)とある語句を言い換えたもの。『老子』では智と明、力と強が対比されており、人を理解したり、人に勝つのはたやすいが、自分自身のことを知り、自分に打ち勝つことはより難しい、という文脈で語られてゐる。故に、よく「人貴有自知之明」(自分自身を知ることが最も貴重である)とも言われる。

(29) 原文は「開宗明義」で、『孝経』の一章の編名で、転じて冒頭に全編の趣旨を明らかにする、という意味である。直訳すると「いわゆる社会学が冒頭で全体の趣旨を説明する任務の一部はここにあり」となるが、分かりにくいので意識した。

(30) 「人之為道而遠人、不可以為道」は『中庸』第二章に見える句で、前後の文章は「子曰、道不遠人、人之為道而遠人、不可以為道」(子曰く、「道は人から遠くにあるものではない。人が道を為しながらも人から遠くにあれば、これを道と為してはならない)となつてゐる。

(31) 原文は「所謂大学之道的明德親民」で、これは『大学』「第一章」の冒頭に出てくる、「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善」(大学の道は、明德を明らかにし、民を親しみあわせ、至高の善に止まることにある)を受けて、潘光旦が要約したもの。

(32) 「成己成人」の「成己」は、自ら己を成す。「成人」は立派な大人になる、の意。「成己成人」と四字成句化しているが、「成己」の典故は『中庸』にある。即ち、第十四章に、「誠者非自成己而已也、所以成物也、成己仁也、成物知也」(誠なる者は、自ら己を完成させるだけでなく、全ての物事を完成させる。己を完成するのは仁であり、物事を完成させるのは知である)と見える。

(33) 原文の「旁搜」は広く蒐集すること、「遠紹」は古のものを継承すること。両者を併せた「旁搜遠紹」という成句もある。潘光旦は、この四字成句を敢えて分解して使つてゐる。

(34) 原文は「分内応尽」で、「分内之事、応尽之責」とも表現され、自分の持ち分の仕事はしっかりとやり遂げる、という意味である。