

『論語』 里仁篇首章の読み換えと孟子の論理

吉 永 慎 二 郎

はじめに

『論語』の里仁篇首章は古來二つの系統の読み方が存した。一つは『論語』の鄭玄注に據って讀むものであり、いま一つは『孟子』所引のこの文に付した趙岐注に據って讀むものである。

この二つの系統の読み方の間には單なる訓詁の問題に止まらぬ、より本質的な思想の立脚點の相違という問題が存しているように思われる。

そこで小稿の考察したい課題は次の二點である。

- 1、この二つの系統のうちいずれが論語のオリジナルな読み方なのかということ。
- 2、後出の読み方が發出し來つた理由は一體何であるのかということ。

そしてこれらのことを、孟子の思想に特徴的に見られる論理に着目することを手がかりとして考察を進めてみたい。

そこで、小稿では、まず鄭注系の読みについて検討し、次に孟子所引の文についての趙岐注の読みについて検討し、更にその背後にある孟子の論理を考察する。以上の手續きをふまえた上で、この二つの課

『論語』里仁篇首章の読み換えと孟子の論理

題についての回答を探ってみようと思ふのである。

一

里仁篇首章をまず鄭注にしたがつて讀んでみよう。その本文はこうである。

子曰、^A里仁爲美。^B擇不處仁、焉得知。

(傍線、記號は筆者、以下同じ。)

これについて、鄭玄はAの文についてこう述べる。

鄭玄曰、里者民之所居也。居於仁者之里、是爲善。

ついでBの文について言う。

鄭玄曰、求善居而不處仁者之里、不得爲有智也。

これに従つて讀むと「里は仁(者の里)を美しと爲す、擇んで仁(者の里)に處らずんば、焉んぞ知たるを得ん」となる。その意味は「(人の住む所の)里は仁者の里が善い、もし善居を求めていて仁者のいる里に住まないと云うなら、智ある者とは言えない」ということである。

つまりこれは仁者の近くに住んで自らもその風に倣い道徳的感化を受けるべきことを説いた言葉であるということになる。

したがってこの鄭玄の釋の、訓詁上のポイントは仁を「仁者のいる里」と解する點にあり、又思想上のポイントとしては仁者の道德的感化を受けるという、受動的な態度における道の實踐を説いたものであるという點にある。これは孔子が「危邦には入らず、亂邦には居らず、天下道有れば則ち見れ、道無くんば則ち隱る」(泰伯第八)と言う態度にも通ずるものと言えよう。

ではこのような解釋が果してどの程度一般に行なわれていたのであろうか。今二つの例を擧げて考えてみたい。

一つは鄭玄に先立つこと約八〇年ほど前に活躍した渾天儀の作者・張衡の思玄賦である。

仰先哲之玄訓兮、雖彌高其弗違、匪仁里其焉宅兮、匪義迹其焉追。(後漢書・卷五十九張衡傳)

その章懷太子注にはこう述べている。

論語、孔子曰、里仁爲美、宅不處仁、焉得知。里宅皆居也。

張衡の「仁の里に匪ずんば其れ焉くんぞ宅らん」という語が、章懷太子注に言うように論語の里仁篇首章を典據とすることは明らかである。しかも「仁の里」とは鄭注に言う所の「仁者の里」の謂であつて、この「里」は「民之所居」の意に外ならぬ。

張衡が思玄賦を著わした背景からこのことを考えてみよう。彼は「五經に通じ、六藝に貫す。才世に高しと雖も、之を驕尙する無く、情常に從容として淡靜、俗人と交接するを好まず」(同上本傳)という人と爲りであつたが、「後、侍中に遷る。帝引きて帷幄に在り、左右に飄議せしむ。嘗て衡に天下の疾惡する所の者を問ふ。宦官其の己を毀らんことを懼れ、皆共に之に目くばせず。衡乃ち詭り對へて出ず。閹豎、終に其の患ひと爲らんことを恐れ、遂に共に之を讒す。」

(同上)という渦中に在って、己の志を寄せるものとして「思玄賦」を作つたのであつた。

したがって張衡が「仁の里に匪ずんば其れ焉くんぞ宅らん、義の迹に匪ずんば其れ焉くんぞ追はん」というのは、宦官の跋扈する現實を厭い、古の仁者の風を慕い(「古人の貞節を慕はん」同上)、先哲の道義ある生き方に倣わん(「繩墨に遵いて、既ばざらん」同上)ということの願望をこめたものと見る事ができよう。

つまり、これは「天下道有れば則ち見れ、道無くんば即ち隱る」という隱世の諦觀に通じる思念の表現なのである。

このように見てくれば、彼の言う「仁の里」は、決して抽象的内在的な道德的境地を指す(章懷太子はそのように解しているようであるが)のではなく、「仁者の里」という具體的實際的な「仁者の徳化の及ぶ地」の意に外ならないと言えよう。

したがって里仁篇首章の鄭注系の解釋は、鄭玄の出現以前から、少くとも後漢においては、士大夫たちの人口に膾炙していたのであろうと考えられるのである。

第二の例は『文選』に見える晋の潘岳の閑居賦である。

潘岳は晋の武帝の時、秀才に擧げられて郎となり、河陽及び懷の縣令を経て尙書郎に進むが、廷尉平に降格され、ついで太傅主簿となるが坐して除名せられて庶民となり、復官して長安令となり、博士に遷されて職を待つが親の疾に遇い致仕した。その彼が致仕してからの生活之歌つたのが閑居賦である。

彼はそこで、自らの閑居が、洛水の漣、都のにぎわいを背にして郊外に面した地にあり、西には禁營の兵車の威武をのぞみ、東には敞閑たる明堂、辟雍が綠林と清水に四周せられていることを述べる。

そして、その明堂、辟雍の東北、閑居に最も近い所に國學と太學がある。そのさまを述べて曰く、「兩學は列を齊しくし、雙字は一の如し。右に國の青を延ぎ、左に良逸を納む、祁祁たる生徒、濟濟たる儒術。或いは升りて堂に之ぎ、或いは入りて室に之く。教に常師無し、道在れば則ち是し。故に髦でたる士は絃を投じ、名王は璽を懷にす。訓へは風の行くが若く、應ずること草の靡くが如し。此れ里仁美しと爲す所以、孟母三徙する所以なり。爰に我が居を定め、室を築き池を穿つ、云々」(『六臣註文選』閑居賦)と。

唐の李善はこの傍線部に注して「論語曰、里仁爲美。鄭玄曰、里者人之所居也、居於仁者之里、是爲善也。」と記す。潘岳の「此理仁所以爲美」が、里仁篇首章の「里仁爲美」に據るものであり、その意味が、この句と對になる下の句に「孟母所以三徙也」と述べるに由つて、鄭注系の方向において解されていることは疑う餘地がない。つまり、潘岳は自らの閑居を定めるに當つて、孟母が三徙した末學宮の傍に居を定めた如く、「仁者のいる里」を求めて、兩學の傍に居を定めたのである。

したがつて潘岳の引用した論語の里仁篇首章は、訓詁の上からも、思想的な内容の上からも、鄭注系の解釋に立つ典型的な例であると言えるであらう。

以上の二例の考察からして、鄭注系の解釋は、鄭玄以前の後漢においても又以後の六朝においても、一般的にこの章に關する解釋として行なわれていたのであることが窺ひ知られるのである。

では、更にそれ以前、即ち前漢、先秦においてはどうかなのか。前漢の資料として徴すべきものはにわかには見出し難いが、先秦の例として取り擧げられるのは荀子である。

『論語』里仁篇首章の讀み換えと孟子の論理

まず次の一文から検討してみたい。

西方有木焉、名曰射干。莖長四寸、生於高山之上、而臨百仞之淵。木莖非能長也、所立者然也。蓬生麻中、不扶而直。蘭槐之根、是爲芷。其漸之澹、君子不近、庶人不服。其實非不美也、所漸者然也。

故君子居必擇鄉、遊必就士、所以防邪僻而近中正也。(荀子勸學第二)

ここで荀子は環境の感化力について三つの例を擧げる。一つは、西方の射干の木のたけが四寸にしかならぬのは、百仞の淵を望む高山の上に生息するからである。二つは麻の中の蓬は周圍の麻のためにまっすぐ伸びる。三つは芳香のある芷(蘭槐の根)も澹に漸せば誰も見向かない。これらの例をふまえて、君子も又環境の道德的感化力を重視するが故に、居においては郷(即ち里)を選び、遊においては士を求め、そのようにして自らを中正に近づかしむるべく努力するものだと言う。

この態度は全く里仁篇首章の鄭注系の立ち場と軌を一にするものであると言える。この一文に限らず、荀子の禮説や性惡説に見られるように、環境の道德的感化力を重視するのは荀子の基本的な思想的立場であり、それは又鄭注の解釋に見られる立場とよく一致するものであると言えよう。

次に里仁篇首章の語が念頭に置かれていると思われる一文を検討してみよう。

親親故庸庸勞勞、仁之殺也。貴貴尊尊賢賢老老長長、義之倫也。行之得其節、禮之序也。仁愛也、故親。義理也、故行。禮節也、故成。仁有里、義有門。仁非其里而虛之、非禮也。義非其門

而由之、非義也。推恩而不理、不成仁。遂理而不敢、不成義。審節而不和、不成禮。和而不發、不成樂。故曰、仁義禮樂其致一也。君子處仁以義、然後仁也。行義以禮、然後義也。(荀子大略第二十七)

荀子の考えによれば、仁とは親を親とし、故を故として接する等の人としての恩愛の情であり、義とは貴者を貴び賢者を賢者として遇するという人としての道理である。つまり仁は相對的に心情的なもの、義は規範的なものとされる。そしてこの仁義を行なう上で節度と調和を與えるものが禮である。

したがって、傍線部Bにも「君子仁に處るに義を以てし、然後仁なり。義を行ふに禮を以てし、然後義なり。」と言うように、その道德思想においては、仁よりも義が、義よりも禮が上位概念として位置づけられている。よって、仁も義も禮を缺くものはそれ自體として完成したものとは見做されないのである。

さてこの一文中において明らかに里仁篇首章が念頭に置かれていると考えられるのは傍線部Aである。これは揚倅注に依って讀むと「仁に里有り、義に門有り。仁は其の里に非ずして之に處るは禮に非ざるなり。義は其の門に非ずして之に由るは義に非ざるなり」となる。そしてこの文に付した揚倅注に「里と門と皆禮を謂ふなり、里は安居する所以、門は出入する所以なり」とある。

これによれば「仁有里」の「仁」とは恩愛の心情であり、仁者の意ではない。そして「里」も又その恩愛の心情がそれに由って安居する所の禮であつて、郷里の意ではない。

このように見れば、この「仁有里」は里仁篇首章と内容的に全く關連していないようである。だが、よく見てみると、荀子の「仁は其の

里に非ずして之に處るは禮に非ざるなり」という立ち場と、鄭注の「里は仁(者の里)を美しと爲す」という立ち場とは、決して異質のものではない。

荀子は、仁が禮という「里」を選んで發揮されるべきことを言うのであり、鄭注は人が仁者の里という「里」を選んで住むべきことを説いている。どちらもいかなる「里」を選ぶかということによつて仁の成就するか否かが決定されるというのである。しかもその「里」が郷里や禮という客觀的・外在的なものであるという點でも共通している。たしかに荀子の「里」は鄭注に比してより抽象化されてはいるが、兩者の考え方には極めて高い親和性が存する。即ち客觀倫理説としての共通點である。

したがって、おそらく荀子は當時汎く人口に膾炙していた孔子の言行録の里仁篇首章の句を念頭に置いてこの章を草したのであるが、その里仁篇首章の讀みは鄭注の如く讀まれていたと解する方が、次に見るような孟子趙注系の讀み方をなされていたとするよりも、はるかに蓋然性が高いものと考えられるのである。

つまり、鄭注に見られる里仁篇首章の解は荀子の頃にもすでにに行なわれており、荀子はそれをふまえて「里」概念をより抽象化しつつ、この章におけるような禮説を展開したものと、と考えるのが妥當ではあるまいか。

二

ところがここに、如上の鄭注系の解釋と全く異なる讀み方が存する。それが孟子及びその趙岐注によるこの文についての解釋である。ここではそれを検討してみたい。

それは孟子の公孫丑上篇の文であるが、やや長文にわたるので分節して記す。

(1) 孟子曰、矢人豈不仁於函人哉。矢人惟恐不傷人、函人惟恐傷人。巫・匠亦然。故術不可不慎也。

(2) 孔子曰、「里仁爲美。擇不處仁、焉得智。」

(3) 夫仁天之尊爵也、人之安宅也。莫之禦、而不仁、是不智也。不仁・不智、無禮・無義、人役也。人役而恥爲役、由弓人而恥爲弓、矢人而恥爲矢也。如恥之、莫如爲仁。

(4) 仁者如射。射者正己而後發、發而不中、不怨勝己者、反求諸己而已矣。(公孫丑上)

ここにおいて孟子は、まず(1)の段において、人はその置かれた社会的地位とその營みによって内面的かつ道徳的なあり方に影響を受けるということを、矢人と函人の例を擧げて述べる。矢を造る人が函を造る人より本來的に不仁であるわけではないが、矢人は人を傷つけるべく努力し、函人は人を傷つけぬよう努力することによって自ずからなる道徳的感化を受けることになる。病の治癒を祈る巫と、人の死によって棺の賣れることを願う匠との間にも同様のことが言える。したがって職業の選擇には慎重でなければならぬというのである。即ち(1)は職業(術)という社会的地位の人に及ぼす道徳的感化を述べているのである。

そしてこれを受けて引用された(2)の段の孔子の言葉は、鄭注系の解釋の如く住環境という社会的地位の人に及ぼす道徳的感化を説いたものと解すれば、(1)と(2)は論理的に平仄を一致させ、(1)は(2)を導くものとして、(2)は(1)を確認するものとして相疏通することにならう。

ところが孟子は、(3)の段において、この言葉から彼独自の論理を演

繹してゆくのである。

人は社会的地位によって規定される對他關係(住居や職業)によって道徳的感化を蒙る。知らず知らず不仁に流れる場合もあれば逆に仁に志す場合もある。従って對他關係を規定する社会的地位(住居や職業)の選擇は慎重にせねばならぬというのが、(1)から(2)へと展開される論理であった。その上で、孟子はこの論理を逆轉させようとするのである。即ちそれは自らの内的・即自的地位が仁に在るならば、その對他關係つまり社会的地位にも自ずとそれにふさわしい轉換がもたらされる、という論理である。

(3)の段の内容に即して検討してみよう。孟子は、まず、「夫れ仁は天の尊爵なり、人の安宅なり。」と言う。この文に付した趙岐注によれば「仁を爲せば則ち以て天下に長たる可し、故に天の人に假す所以の尊爵なり」というのが〈天の尊爵〉である。つまり天の尊爵とは、天が人に與えた道徳性でありかつそれを爲すことによって得られる社会的地位である。そして「之に居れば安んず」(趙注)るが故に〈人の安宅〉ともいう。この仁を實踐するか否かは全く自らの主體的意志の問題であって、何ものも仁を爲すことを禦げないものには爲さうとしないのは、全く道理にくだらないことだと孟子は言うのである。更に、不仁不智かつ無禮・無義なるものにはその歸結としては何の社会的地位も與えられぬが故に、人に使役されるものとなるしかない。ところが役夫でありながら人に使役されるのを恥ずるのは、弓人が弓を造るのを恥じ矢人が矢を爲るのを恥じると同じようなもので、その自らの境遇の由って来る原因に暗い者と言わねばならぬ。もしそれを恥とするならば、自ら仁を爲すことによって〈人の安宅〉に住し、〈天の尊爵〉を得るしかない、と孟子は言うのである。

ここにおいて孟子は、仁の主體的實踐による社會的境位の獲得、という論理を提起する。これは(1)、(2)における、社會的境位による道德的感化の受容、という論理を全く逆轉させたものとなっているのである。これはいわば、道德實踐における〈受動の論理〉から〈能動の論理〉への轉換といふべきものである。

そしてかかる論理の轉換をうけて、(4)の段においては、對他關係に規定されるものではなく、主體的立場における仁の實踐が説かれる。それは射のようなものである。弓を射るといふのは己との闘いである。己の身心を正しくして射る。もし中たならなければ更に己を正すのみである。その主體的實踐のうちにやがて的を射中するといふ結果が得られることにならう。同様に、仁も自らの主體的實踐がやがて天爵という社會的境位を自らに齎すのだ、というのが孟子の主張したい所であらう。

さてこのように(3)・(4)において展開された〈能動の論理〉こそ孟子がこの章において主張したい眼目であるとすれば、當然かかる論理を演繹する根據として孔子の言葉は位置づけられねばなるまい。蓋し、孟子が孔子の言葉を引用するのは、單に自説を確認する權威づけのためのみならず、より積極的に自説を導き出す根據とする爲であると考えられるからである。しかし、先に検討したように孔子の言葉は鄭注系の論理において讀まれることが、(1)↓(2)の展開においては論理的に順當であった。それがここに来て鄭注系と全く逆の論理に立つ(3)・(4)の段の論理を演繹する根據として位置づけられるとすれば、この言葉には二重の讀み込みがなされていたということになるであらう。つまり孟子は〈受動の論理〉において讀まれていた孔子の言葉に〈能動の論理〉を讀みこみ、孔子の言葉を讀み換へたのであると言へる。

その證左として『孟子』の注者趙岐も又、孔子の言葉は孟子によつて(3)の段の論理を演繹すべく讀まれたものと見做していたのであるうこう注している。「里は居なり。仁は最も其の美き者なり。それ箇擇して仁に處らずんば、智ならずと爲す」と。

「里は居なり」の訓詁については後に詳論するが、「仁は最も其の美き者なり」と言うに由れば、この「居」は名詞的に用いられており「居る」ではなく「居處」「住居」の意であらう。したがつてその意は「仁は居の最も美きものである」となる。つまりここでは「里」(居)は外在的なものではなく、内在的主體的なものとして捉えられている。又ここでは「仁」は「仁者之里」ではなく、主體的に實現される徳としての仁そのものである。

したがつて、このような内在的主體的な「里」の字義をふまえてこの孔子の言葉を讀むと「里は仁を美しと爲す、擇んで仁に處らずんば、焉くんぞ智たるを得ん」となる。これは訓讀上は全く變らないが、鄭注に見られる「仁者の里」に居て徳化をこうむるといふ受動の立場ではなく、自らが「仁」を主體的に實踐すべきことを説く能動の立場なのである。

かくて孟子は、鄭注系に見られる〈受動の論理〉に立つ孔子の言葉を、〈能動の論理〉へと逆轉させ、自らの思想を演繹する根據として、提示したのである。

このように考察してくれば、鄭注系の解釋と、孟子趙注系の解釋とは、果して孟子の時代においていづれが一般的な通説であったのかという問題には自ずと論理的歸結が與えられよう。

もし孟子のような〈能動の論理〉が一般に行なわれていた解釋であれば、(1)のような例を提示して孔子の(2)の言葉を誘引する意味は全く

存在しなくなる。それならば始めから、(2)の孔子の言葉を演釋の根據として提示し、(3)・(4)へと展開すればよいわけである。それが(1)の例から論が導入されているということは、やはりこの孔子の言葉は〈受勳の論理〉において讀むのが一般的な解釋であつたと見なければならぬのである。

更に言うならば、この章における孟子のねらいは、一般的な觀念としてある〈受勳の論理〉を〈能勳の論理〉へとドラマスティックに轉換することによって、對話者の思惟を轉換せしめることに在ると考えられよう。このことからしても當然〈受勳の論理〉が一般的な解釋であつたと考えられるのである。

つまり、鄭注に見られるような解釋がまず通説として一般に行なわれ、それを讀み換えたものとして孟子の讀み方が登場して來たものと考えられるのである。

ところで、このような、通説的な見解に孕まれる論理を逆轉させて自説を展開する、などという方法が果して他においても孟子に見られるのであろうか。もしそれがこの一例だけなら、そのような孟子本文の理解の仕方そのものが恣意的ではないのか、という疑問が起こつてこよう。

ところが、この公孫丑上の一章に見られるような論理の逆轉の手法が他にも見られるのであり、更にここに見られる〈受勳〉から〈能勳〉への轉換という論理は孟子の思想のうちに基本的に認められる論理なのである。このことについて次に考察してみたい。

三

まずさきの公孫丑上の一章に見られたような論理の逆轉の手法を、

『論語』里仁篇首章の讀み換えと孟子の論理

今一例擧げてみよう。

それは次の一章である。同じく分節して次に示してみる。

(1) 不仁者可與言哉。安其危而利其菑。樂其所以亡者。不仁而可與言、則何亡國敗家之有。

(2) 有孺子歌曰、「滄浪之水清兮、可以濯我纓。滄浪之水濁兮、可以濯我足。」

(3) 孔子曰、「小子聽之、清斯濯纓、濁斯濯足矣、自取之也。」夫人必自侮、然後人侮之。家必自毀、然後人毀之。國必自伐、然後人伐之。大甲曰、「天作孽、猶可違。自作孽、不可活。」此之謂也。

(離婁上)

(1)において孟子は、不仁者は危きに安んじ災を喜ぶが故に道理のある善言をもつて諫めることはできない。もし不仁者が諫言を常に聴き入れているならば、世に亡國や敗家などあるわけがない、と言う。したがって不仁の君とは與に語ることは出来ないというのがその趣旨である。事實、孟子の遊説の足跡を見れば、君主の「不仁」が明らかとなつた時にその國を去るといふパターンが認められる。これは例の「危邦には入らず、亂邦には居らず、天下道有れば則ち見れ、道無くんば則ち隱る」という態度に相通じよう。賢人が「不仁」の君を去るのは、所與の状況に規定された止むを得ざる選擇であるとの、〈受勳の論理〉がここに看取し得るのである。

したがって(2)の段において、楚辭の漁父の辭として人口に膾炙する孺子の歌が引用されるのは、(1)の〈受勳の論理〉を確認するものとしてであると同理解されよう。即ち王逸の楚辭の注によれば、滄浪の水(漢水の下流)が清むとは世の昭明なること、その時に吾が冠の纓を濯ふとは木浴して朝廷に升ることであり、逆に水が濁るとは世が昏闇

し、その時に吾が足を濯ふとは隠遁すべきことを言うのである。更に楚辭の本文に徴しても、この歌を唱う漁父の思想的立場は「聖人は物に凝滞せずして能く世と推移す」(楚辭補注卷七)というものであった。これらことからして「孺子」の歌が所與の状況に規定されて對應する〈受動の論理〉において解されて一般に行なわれていたであろうことはまず疑い得ない。かくて(1)から(2)への敘述は極めて論理的に順當な展開であると言えるのである。

ところが、孟子は(3)において孔子の言葉を引用し、(2)の歌に對する解釋を論理的に逆轉せしめるのである。この孔子の言葉は今の『論語』中には見えない。そこでこの言葉の解釋を考えてみると、論理的には次の二通りの解釋が可能であらう。

A (水が)清めば斯ち纒を濯ひ、濁れば斯ち足を濯ふは、(吾が)自ら之を取らるなり。

B (水が)清めば斯ち纒を濯はれ、濁れば斯ち足を濯はるは、(水が)自ら之を取らるなり。

Aは本文の主語を「吾」とするもので、水の清濁によって吾の取る態度がおのずと規定される、ということである。したがってこれは所與の状況(時代・社會)への受動的な適應を説いたものである。もし孔子の言葉を孟子がこのように解していたとすれば、(1)・(2)における〈受動の論理〉と何ら齟齬することはない。

Bは逆に本文の主語を「水」とするもので、水はその清濁によって纒を濯われたり足を濯われたりするが、それらは水の主體的な因によって招いた必然の結果に他ならないとする解釋である。この場合もし災の果を招きたく無ければ主體的な道德實踐を爲さねばならぬという主張を展開しようとするものであり、これは〈能動の論理〉に立脚し

ているのである。

では、孟子はいずれの意味においてこの孔子の言葉を解したのであるか。(3)の段を仔細に讀めば明らかにBのはずであらう、そこでは、人が侮られ、家が毀れ、國が伐たれるのは必ず自らがそのような主體的原因を作り、然る後その必然の結果としてそのような事態を招いているとし、書の太甲「天の孽を作るは猶は違可し。自ら孽を作るは活の可からず。」を引いて證としているからである。

故にこの孔子の言葉に付した注において趙岐もこう述べている。「清濁の用ふる所、尊卑此くの若し、自ら之を取らるなり。喻へば人の善惡もて尊賤せ見るは乃ち此くの如し。」と。これは明らかにBの論理に立つて解釋しているのである。

かくて孟子は孔子の語に依據して(1)(2)の論理を逆轉せしめ、(2)の歌を通説的な〈受動の論理〉を説くものから、〈能動の論理〉を説くものへと百八十度轉換せしめたと言えよう。

その際に論理の逆轉は(2)の歌を媒介として行なわれている。もし、(3)の孔子の言葉がAの意味において通説として行なはれていたならば(それも充分に有り得ることではあるが)、論理の逆轉はこの孔子の言葉を媒介として爲されたと言ふことになる。

ここにおいても孟子は、通説的には所與の状況に規定される賢人の出處進退を説く(2)の言葉を、受動から能動へと論理を轉換することに よつて、逆に君主における主體的道德實踐を迫るものへと逆轉せしめ、對話者の思惟の轉換を迫らんとするのである。

以上要するに、我々は公孫丑上篇において見られたような論理の轉換という孟子の手法の例を再び確認することができたと言えよう。次に、かかる受動から能動へとという思惟の轉換を迫る論理が、果し

て孟子の思想のうちにおいてどのような形において存在しているのかという問題を考察しておかねばならないであらう。即ちそれが孟子の思惟における本質的な一つの特徴として在るのか否かという問題である。

そのような観点から孟子本文を仔細に見渡すと、〈轉換の論理〉を用いているいくつかの例がとり挙げられる。それらの例をまず列挙してみよう（勿論これ以外にも用例は見出し出されるであらうが）。

(1) 王之王、不爲也、非不能也。（梁惠王上）

(2) 寡人有疾、寡人好勇、（孟子）對曰、王請無好小勇、…今王亦一怒而安天下之民、民惟恐王之不好勇也。（梁惠王下）

(3) 寡人有疾、寡人好色、（孟子）對曰、…夫王如好色、與百姓同之、於王何有、（同右）

(4) 「公都子」曰、鈞是人也。或從其大體、或從其小體、何也。（孟子）曰、先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。（告子上）

(5) 孟子曰、待文王而後興者、凡民也。若夫豪傑之士、雖無文王猶興。（盡心上）

(6) 仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、知之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也。（盡心下）

今これを各條ごとに検討してみたい。

まず(1)は、「不能」と「不爲」の問題で、これは孟子の對話中によく登場する。「不能」は客觀的條件に由る不可能性であるが、「不爲」は主體の意志の問題となる。王道政治の實現を「不能」と受動的に捉える齊の宣王に、孟子は「不爲」だと見て王の主體的實踐を促す。明らかに受動→能動という轉換の論理が看取できよう。

(2)は、齊の宣王が「勇を好む」（戰好き）ということを自らの「疾」と見て徳の實現に消極的姿勢を取るのに對し、天下の民を安んずるためにという観点から「勇を好む」ことは積極的に徳を實現することになると言う。

(3)も同様である。「色を好む」ことも自らのみにおいてするのは「疾」であるが、百姓と與に爲すのは、天下に怨女や曠夫（妻のない壯年）を無からしめる王道政治の實現に近づくことに他ならない。

ここに見られるのは「好勇」や「好色」という個人的欲求を所與の「疾」と見る受動的観点から、「民の爲に」「百姓と與に」という能動的観点（能動的に王道實現の爲に用いるという開かれた視點）へと轉換せしめる論理であると言える。

(4)については、大人・小人という區別は生得的に決定しているという受動的論理を、誰人も「先ずその大なるものに立つ」という主體的能動的な道德實踐によって大人と爲り得るのだという、能動的論理へと轉換せしめるものである。

(5)もまた、文王という五百年に一度出るような聖人の大いなる道德的感化に與かることによつて道を志すという受動的姿勢ではなく、自らの主體的能動的發奮によつて聖人たるべく求道するものこそが「豪傑の士」だと言うのである。

(6)は、孟子の性命についての説としてよく知られた文である。仁義禮知の道德的能力（孟子はこれらを内在的なものと見る）を命（先天的に各人に付與されたもので、各人のそれぞれの道德的能力を限界づけるもの）とする一般の見解を受動的な捉え方だとして退け、君子たるべきものはこれを性（自らの内なる可能性として開かれたもの）と捉え、どこまでも能動的に追求してゆくべきものだと言主張するのである。

このように見てくれば、孟子における〈受動→能動の轉換の論理〉は、その王道論や修養論（實踐道徳）や性命説といったその思想の中樞を占める思惟において縦横に驅使されていると見てよいであろう。

即ちこの論理は孟子思想の本質的な一特徴を表示する論理であるとい得る。そしてこの論理の故にこそ孟子の思想は思惟の轉換と主體的實踐とを迫る〈變革の論理〉として立ち顯われてくるのだと理解されるのである。

すでに孟子思想の本質的性格を構成する論理としては〈内↓外〉という發出擴充の論理があり、これは四端仁義説を構成する基軸となる論理であった。そして今確認された〈受動→能動〉の論理は、王道論や修養論を構成する論理として、〈内↓外〉の論理と共に孟子思想の本質的性格を構成するものと考えることができよう。

以上、公孫丑上篇に見られた引用句を媒介とする論理の逆轉の手法というのは、離婁上篇においても同様の例が見い出され、しかもそこに確認される〈受動→能動〉という轉換の論理は、孟子思想の本質に根ざした論理であるということが確認されたのである。

そうとするならば、公孫丑上篇における里仁篇首章の論理の轉換（読み換え）ということとは、決して恣意的に（何の思惟の體系的背景もなくという点で）なされたものではなく、孟子思想の論理の必然性の上から読み換えられたものと考えられる。したがって公孫丑上篇の文に先の如く孟子による論理の轉換を読みとるといふ理解は、決して恣意的な理解ではなく、孟子の思想の内實に即した理解であると言えよう。

かくて里仁篇首章を読み換えたのは、つまり能動の論理をそこに読み込んで理解したのは、孟子に始まると見做してよいことが明らかと

なる。そして趙注はそれを直截に反映しているものと言えよう。

四

如上の考察において、里仁篇首章は鄭注系の〈受動の論理〉において汎く理解され行なはれていたが、それを孟子が〈能動の論理〉へと逆轉させて自説を展開する橋頭堡となし、趙岐の注はその能動の論理を反映するものとなった、という構圖が浮かびあがってきた。

そこで以下では、かかる構圖を傍證し得る事柄を取りあげて検討してみたい。

一つは、先に若干ふれた「里」の字の訓詁の問題である。この字を鄭注は「所居」とし、趙注は「居」と訓じている。これはいかなる問題を孕むのであろうか。

ここでまず『論語』において里仁篇首章以外に見られる「里」字の用法を擧げてみると、それは次の三例が全てである。

(1) 原思爲之宰。與之粟九百。辭。子曰、母、以與爾隣里。鄉黨乎。
（雍也）

(2) 曾子曰、可以託六尺之孤、可以寄百里之命、臨大節而不可奪也。君子人與、君子人也。（泰伯）

(3) 子張問行。子曰、言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦、行矣、言不忠信、行不篤敬、雖州里、行乎哉、（衛靈公）

何晏の集解には、(1)と(3)の文に鄭玄の「五家爲隣、五隣爲里」との注を付している。(2)の用法もその派生義だから、これらの三例はいずれも「民の居る所」としての「里」の意に歸すると言えよう。つまりこれらの「里」は「所居」の意なのである。爾雅の釋言に「里は邑なり」と言うのも同様の意であろう。

ところが、ここに「里」を「居」と訓ずる釋が存する。その依據する所は尙書・酒誥の「越百姓里居」であろうか。その孔安國傳に「於百官族姓及卿大夫致仕居田里者」とあり、「里居」とは「卿大夫の致仕して田里に居る者」の謂だといふ。そして詩の鄭風・將仲子に「將ふ仲子よ、我が里を踰ゆる無かれ」とあり、その毛傳に「里は居なり、二十五家を里と爲す」と明確に「里」を「居」と訓じている。毛傳の訓詁が尙書・酒誥にヒントを得たものか否かは速断できないが、その關連は否定できまい。

しかし、王國維によつて明らかにされたように、金文資料に徴する時、「酒誥にいう里居は里君の誤であることが知られる」(白川靜『說文新義』卷十三・一五六頁)のであつて、もし、毛傳が酒誥によつて「里、居也」と訓じたとすれば無稽の論といふことになるであらう。また毛傳が「二十五家を里と爲す」と言うに由れば、この「里」が鄭注の意味する所と全く同じものであることを示しており、「里、居也」の「居」は要するに「所居」の意に外ならぬといふことになる。

次に説文が「里、居也」と訓ずるのも同様に理解されよう。段玉裁がこれに注して鄭風將仲子・毛傳を引き、又周禮載師の鄭注「廛里とは今の邑居と云ふが若し」、縣師の鄭注「郊里とは郊の居る所なり」、貴人の鄭注「郷里とは郷の居る所なり」などを引用するのは、この「居」が實は「所居」の意に外ならぬといふことを述べるものと言えよう。

要するに鄭注以前に、里を「居」と訓ずるものもその意は「所居」(人の居る所)という意に外ならないのであり、名詞としての用法に限定されているのである。

それでは「孟子」趙注における「里、居也」の訓詁については如何であろうか。この「居」も又「所居」と見做してよいのであろうか。一應そう解するのが妥當であると思われる。が同時に、それだけに止どまらぬ含意がこの「居」に込められていることも否定できまい。何故なら『孟子』の注者である趙岐には、孟子における「居」の用法が當然の事として念頭に置かれて「里、居也」の訓詁がなされているはずだからである。

そこで『孟子』本文を見てみよう。

(1) 周安在、仁是也。路惡在、義是也。周仁由義、大人之事備矣。(盡心上)

(2) 孟子自范之齊、望見齊王之子。喟然歎曰、居移氣、養移體、大哉周乎。夫非盡人之子與。(同右)

ここに見られる「居」の用法の特徴は、一つは内在的主體的な意味に重心を移行して用いられていること、二つは名詞的のみならず「居る」という動詞としても用いられていること、であると言えよう。つまり孟子の「居」の用法は「内面化と能動化」にその特質があると言えるのである。

趙岐は當然、このような含意をふまえて、「里、居也」と訓じていると考えられよう。

したがって同じく「里は居なり」と訓じても、毛傳や説文と趙注とは「居」の内實を異にすると言わねばならない。前者は實は鄭注の「所居」と同じであるに對し、後者は勝義には「内面化と能動化」が含意されており、「居る」と訓ずる用法があるからである。

このことは、後世に孟子の論理をふまえてこの里仁篇首章を釋する者に「仁に里るを美しと爲す」と讀む訓詁上の根據を與えることとな

ろう。

では、趙岐自身はどう讀んでいたのであるか。注の文を見る限り先述のように「里」を名詞として讀んでるのであるから、「里は仁を美しと爲す」と讀んでいたと考えるべきであろう。勿論、先述のようにここには能動の論理が讀みこまれており「里」は内面化されて捉えられているのである。そこから「仁に里るを美しと爲す」との讀み方までは僅かに一步の徑庭である。だがやはり、趙岐は「里」を「里る」とは讀んでいないようである。それは、里の字が古來から名詞的のみに用いられてきたという訓詁上の制約が働いたからであると考えられる。

にも拘わらず、鄭注が「里」を「所居」と訓じ、趙注が「居」と訓じているところに、前者の〈受動の論理〉と後者の〈能動の論理〉が象徴的に表示されていると言えよう。

五

第二の論點は學說史の問題である。里仁篇首章の讀みについては、鄭注出現以降は「里は仁(者の里)を美しと爲す」との〈受動の論理〉に立つ解釋が當然ながら通説としての位置を占めてきた。古注に對して異説を唱えることの多い朱子の新注も、この點では、

里仁厚之俗爲美、擇里而不居於是焉、則失其是非之本心、而不得爲知矣。(四書集註卷三)

と述べ、「里は仁(厚之俗ある里)を美しと爲す」と讀む。やや抽象化はしているものの、〈受動の論理〉に立つ解釋としては同じである。したがって朱注も鄭注系の解釋と見做し得る。

次に、何晏の『論語集解』の後に登場した梁の皇侃の『論語義疏』

であるが、これには鄭注系解釋への部分的修正が試みられている點で注目される。皇侃の義疏は何晏の集解、したがって鄭注、をふまえているのだから、全體の基調は鄭注系の解釋である。だがそこに引用される南齊の沈居士こと沈麟士の『論語沈氏訓注』には次のような見解が示される。

沈氏は「里仁爲美」については鄭注と同様のようだが(皇侃はこの部分では沈氏を引用していないが次の注からそう想像される)、「擇不處、焉得智。」においては

所居之里、尙以仁地爲美、况擇身所居而不處仁道、安得智乎。
(『論語義疏』第二)

と述べる、つまりこれは、上の句においては一應鄭注系の〈受動の論理〉を認めるものの、下の句においては孟子趙注系の〈能動の論理〉において解しようとしているのである。果して『論語正義』の著者・劉寶楠は、孟子公孫丑上の彼の文を引いた上で「孟子の言を所を觀るに、是の擇は行事を指す、沈説蓋し此に本づくか」(『論語正義』五)と述べ、沈氏の説が孟子の論理の影響を受けていることを指摘している。蓋し至當の論であろう。いわば、沈氏の説は鄭注系と孟子系との折衷型と言えよう。

この皇侃の『論語義疏』の影響を受けていると見られるのがわが伊藤仁齋の見解である。仁齋は上の句について、「言ふところは里に仁厚の俗有れば、人猶は以て美しと爲して之に居る。」(『論語古義』里仁第四)と述べる。これは朱子の見解と全く同じであり鄭注系の解釋である。だが下の句については、「身を處る所以の者を擇んで、仁においてせず、豈に智たるを得んや。」と述べる。これは全く沈氏の解と同じである。つまり仁齋も前半は〈受動の論理〉、後半は〈能動の論

理」の折衷型なのである。

これらの折衷型の解釋が實は孟子の論理の受容の下に（知ると知らずとに拘らず）なされて来たということに注目しなければならぬであらう。

では純然たる孟子趙注系の解釋はどのように登場してきたのであらうか。

これについてはその可能性を留保されるものとして一において取り挙げた唐の章懷太子賢の注が考えられる。沈氏の例からして、「里・宅みな居なり」という注が孟子趙注系の影響を受けていることは考え得るが、簡潔なこれだけの訓詁ではそれ以上の断定は難しい。

明確に孟子の論理を反映した趙注系の解釋を唱えたものとして挙げられるのは、宋の張南軒とわが荻生徂徠とである。

まず張栻の『論語解』について見よう。

居以親仁爲美。而所自處、其可不擇而處仁乎。不知擇、是不知也（『南軒論語解』卷二）

南軒は「里仁爲美」を「居は仁に親しむを以て美しと爲す」と釋している。これだけではこの仁が行爲に内在するものなのか、「仁者」なのかは決し難い。これについて、眞徳秀の『論語集編』は南軒の言葉として次のように記している。

南軒曰、里居也。里仁爲美。言人以居仁爲美也。人以居仁爲美、苟不知擇而處焉、是不智也。擇而處之乃利仁之事然、處之之久則將安之矣。（『論語集編』卷二）

これによれば、南軒が里仁首章を「仁に里るを美しと爲す」と讀んでいたことは明らかであらう。張栻の、已發の世界の修養を通して已發の世界に發現した天理を察識し、それを涵養して天理そのものを體

得する¹⁰、という修養論が、孟子に見られる（内↓外）の發出擴充の論理に裏うちされていることは明らかであらう。同様にここにおいても、孟子の〈受動↓能動〉という論理が、ふまえられていると見るこゝとができよう。

次に徂徠の場合を考えてみたい。徂徠は先秦諸家の書を讀破することによって得た古文辭の知識を驅使して、鄭玄・朱子の注による讀み方を徹底して批判している。彼の『論語徵』はその方法の結實した著作である。そこで彼はこの里仁章についても彼独自の見解を披瀝して「仁に里るを美しと爲す」と讀んでいる。今それを分節して示してみよう。

(1) 「里仁爲美」古言、孔子引之。何者、里訓居、孟荀可徵焉。居仁曰里仁、非孔子時之言。故知其爲古言也。

(2) 「擇不處仁、焉得知」孔子之言也。何以知之、變里爲處也。（中略）

(3) 孟子引此章之言而曰、「夫仁天之尊爵也、人之安宅也」、又曰、「居天下之廣居」、數言而不已。蓋本於此。

(4) 古之學問守先王之法言、至孟子雖多所發、尙有孔門之遺者若是焉。趙岐注孟子曰、「里居也」、可謂善解孟子者已。（『論語徵』乙）

徂徠が「里仁」を「居仁」と訓ずることをもって「古言」とすることの不可なることは前に述べた「里」字の訓詁の考察からも明らかである。徂徠としてはこの訓詁の由來をそう説明せざるを得なかったのであらう。だが本當は徂徠は(4)において述べるように「居仁」の訓詁のヒントを趙注から得、(3)において述べるように「仁に居る」と〈能動の論理〉に讀むところを、孟子の「居」の用法とその論理にヒントを得たのではなかったか、と考えられるのである。

彼が「孟子發する所多しと雖も、尙ほ孔門の遺れる者有ることはく
の若し。」と言うのは、孟子は多く獨自の論を展開したが、それでも
まだ時代は孔子に近く、依據すべき孔子の「遺言」がこのように在つ
たのだということであろう。そして孟子はこの里仁篇首章の言に依據
して、天爵・安宅の論などを演繹し得たのだとしている。

だが實は、孟子は孔子の遺言から無媒介にある論を展開しているの
ではなく、彼自身の論理をその「遺言」に読み込むことによつて、そ
して場合によつては通説的論理を逆轉させることによつて、始めて
「遺言」を演繹の根據として提示しているのであつた。

したがつて、徂徠は『孟子』中の孔子の遺言に注目しそこに展開さ
れる解釋をもつて孔子の本來の説と見做したのであるが、これは孟子
の論理において讀んだ「孔子の遺言」なのであつた。孟子嫌いの徂徠
は皮肉にも孟子の論理に乗せられて孔子を釋したということにならう
か。

以上のように學說史（解釋の變遷）を檢討してみた結果、次のこと
が言えよう。

孟子趙注系の解釋は、いずれも孟子の論理の影響下に登場してきて
いるということ。そして、南軒と徂徠という全く相通ぜざる思想家が
期せずして孟子を讀み込むことによつて、軌を一にした里仁章の解釋
を打ち出して來ているということである。

これはつまり、孟子趙注系の解釋が孟子の〈受動→能動〉の論理に
決定的に依據しており、したがつてこの孟子の論理を踏まえたものな
らば同一の解釋が時と所と學統とを異にしても登場して來る、という
ことを示していよう。

それは結局、孟子趙注系の解釋が孟子による孔子の遺言の「讀み換

え」によつて登場したものであるということを傍證するものに外なら
ないのである。

むすび

從來、この里仁篇首章の讀みについては、鄭注系と趙注系とを對極
としてその間に折衷的な諸説も登場し、まさに諸説紛紛という状況で
あつた。これを訓詁という方法だけで判定しようとするには當然
ながら限界があり、それがまた諸説の紛紛たる原因でもあつた。本稿
ではこの問題を、訓詁と同時に論理の問題として捉えて見た。この複
眼の視點から問題を整理してゆくと、そこに浮かびあがつて來たの
が、通説的な鄭注の論理に對峙する孟子の論理であつた。

そしてこの二つの論理をふまえて從來の諸説を整理すると極めて明
快な系統づけが爲し得たのであつた。

その上で、この二つの論理の關係を檢討してみると、孟子の論理が
通説的な論理を逆轉するというドラマスティックな手法を特質とする一
面から鑑みて、又「里」というキーワードを訓詁的に檢討してみた上
からも、孟子の論理に基く解釋は、鄭注系の解釋に比して後出のもの
と見做すのが妥當であらうとの結論を得たのである。

即ち、

里は仁（者の里）を美しと爲す、擇んで仁（者の里）に處らずん
ば焉んぞ知たるを得ん。

という鄭注系の讀みが通説として先行し、これを〈受動→能動〉とい
う孟子の論理の轉換によつて、

里は仁を美しと爲す、擇んで仁に處らずんば、焉んぞ知たるを得
ん。

という孟子及び趙注の讀みが行なわれ、やがてこの孟子の論理をより明快に「里」字の上に反映して、仁に里るを美しと爲す云々。仁が登場してきたのであった。これを要するに、『論語』里仁篇首章は孟子の論理によって讀み換えられたということができよう。

—丁—

注(1) 本稿所引の『論語』何晏集解は四部叢刊本を用い必要に應じて十三經注疏本を参照した。

(2) 四部叢刊本は「里仁爲善」とするが、『孟子』所引の文及び十三經注疏本共に「里仁爲美」とするに従う。いずれにせよ美は善の意で文意に變化はない。なお本稿所引の『孟子』は四部叢刊本に據る。

(3) 『六臣註文選』卷第十六・閑居賦序

(4) 『荀子』は四部叢刊本に據る。

(5) 本文は「知」に作るが、揚原注「知或爲和」に據り「和」を用いた。

(6) 拙稿「孟子の仁—その理想的性格について—」(『日本中國學會報』第四十集)において、「莫之禦」で斷句し、「夫れ仁は天の尊爵なり、人の安宅なり、之を禦むるもの莫し。」としたが、やはり、「莫之禦」を下の句に付けて「之を禦むるもの莫くして不仁なるは是れ不智なり」と讀むべきと再考し、この句讀は早見を改めて通説に従う。その故は、前掲拙稿では、「人の内なる道德的境地とそれに居ることによって得られる社會的境位(影響力)とは、誰人もおしとどめることはできない」と解した。つまりこれは完成した仁者の境地と境位において解したわけである。しかしここは、天の尊爵であり人の安宅たる仁を實踐するか否かは主體の意志の問題であり、仁を爲さんとすれば「それを禦げるものはない」のに「仁をなさんとしはないのは不智である」と、主體の能動的道德

實踐の問題として解すべきが妥當であると再考するからである。以上のごとく早見に修正を加える。

(7) 「天の尊爵」即ち「天爵」については、内面的道德性であると同時に、それによって得られる社會的境位をも含意する兩義性を持ち特に勝義には後者の意において用いられる、との早見を拙稿(注(6))において展開した。今その用法の一例を擧げる。後漢書卷五十九・張衡傳に「君子不患位之不尊、而患德之不崇、不恥祿之不夥、而恥智之不博、是故蔽可學而行可力也、天爵高懸得之在命」とある。この「天爵」を王先謙の補注は「天子の與える高い爵位」と解しているが、章懷太子注が「孟子」を引用するように孟子の所謂天爵である。それは道德實踐の結果として得らるべきものと理念せられるのだが、現實に得るか否かは「命」に在ると述べているのである。

(8) 趙注の原文。「爲仁則可以長天下、故曰天所以假人尊爵也、居之則安、無止之者、而人不能知入是仁道者、何得爲智乎。」

(9) この論理に見られるような樂觀主義は梁惠王篇や公孫丑篇に代表される孟子の遊説期に多く見られ、これが退隱後と見られる告子篇や盡心篇や萬章篇においては、「天爵」を内省的にのみ捉える(告子上)ように、「命」をテーマとする諦觀的な思惟に變遷してゆくものと考えられる。王道論は樂觀主義的論理の典型とも言えよう。

(10) 趙注の原文。「里、居也。仁、最其美者。夫簡擇不處仁、爲不智。」

(11) 今本尙書、十三經注疏本孟子は「太甲」に作る。

(12) 今本尙書は「不可道」に作る。又孔安國傳曰「道逃也。」

(13) 『楚辭補注』卷七・漁父章句第七

(14) 趙注の原文。「清濁所用、尊卑若此、自取之。噲人善惡見尊賤乃如此。」四部叢刊本「清濁所用」に作るが十三經注疏本の「清濁所用」に従う。

(15) この(内・外)の發出擴充の論理については、拙稿「孟軻の不動心の思想史の意味」(『日本中國學會報』第三十七集)及び「孟子の義内説」

〔待兼山論叢〕第二十一號)等において考察した。

(16) 周初の令彝に「累里君累百工」、後期の史頌殷に「濼友里君百姓」とあるによつて、「里君」とは周一代の官制中に見えるものであり、里はもと里社をいう字で社を中心とする田野を稱する語である、と白川靜『説文新義』卷十三「里」には言ひ。

(17) 段注の原文。「鄭風無險我里、傳曰、里居也、二十五家爲里。周禮載師廬里、鄭云、廬里者若今云邑居矣、里居也。縣師郊里、鄭云、郊里郊所居也。遺人鄉里、鄭云、鄉里鄉所居也。」

(18) ただし張杖の『南軒孟子說』卷二には「孔子曰、里仁爲美、擇不處仁、焉得智。謂、居里以親仁爲美、而吾所以自處者、不能擇而處仁、是不智也。」とあり、これは「里に居るには仁に親しむを以て美しと爲す」と「里」を名詞に讀んでいる。つまり南軒は「里」を名詞として讀むことの古訓なるを認識しつゝ、論旨の上から「里」を動詞に讀むという解釋をも用いている、と考えられる。これは、「里る」の訓があくまで後出のものであることを示しているのである。

(19) 日原利國篇『中國思想辭典』高畑常信「張杖」。