Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-09-10

「徳」の起源

徐，剛
濱田，麻矢

(Citation)
未名,29:1-23

(Issue Date)
2011-03

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/0100488557

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100488557

「徳」の起源

徐　剛　著
濱田麻矢　訳

はじめに

現在「道徳」の「徳」とは人の品格を表して言うものである。この意味はかなり早くに発生しており、少なくとも西周初年の金文からすでに確認することができる。そのため、現在に伝わる先秦文献の中において、すべての「徳」の字がみな現代の「道徳」と同義として理解されているようだ。しかしこのような理解は正確なものといえるだろうか、議論する価値があると思われる。少なくとも「徳」の最も原初的な意義は、今日的な意義での「道徳」とは距離があるものと思われるからだ。

李玄伯とデイビッド・ニヴィゾンが、「徳」の原初の意義について討論した先駆者である。李玄伯は「徳」とは「性」と同じく、古代の氏族のトーテムであり、異なるトーテムの下に生まれた人は異なる特性を持っている、この特性とは文化人類学がいうところの「マナ」(mana) のことだ、と考えた。[一] 李玄伯が「徳」をマナのようなものと考えたのは啓発に富む。マナとは一種の超自然的で神秘的なエネルギーであり、全ての生物運動エネルギーの源である。しかし、李氏がマナを原始人の動植物に対するトーテム崇拝と同じだと捉えるのは、「マナ」の意義を歪曲するのみならず、「徳」の原初的意義をも歪曲するものであるように思われる。[二]

ニヴィゾンは甲骨文と金文における「徳」について考察した。彼は「徳」を国王が祖先もしくは神霊をまつる儀

式の中で考察し、徳とは「神霊が国王の上に見届けかつ喜ぶ、一種の品格もしくは心霊的なエネルギー」であり、それは習得して得られるもののようである。あるいは彼が他人もしくは神霊に否定されたり、自分が危険な目にあったりしたときに顕現するもの」で、「神霊からもたらされるもの」[三]と考えている。この結論もまた大いに啓発的で価値あるものだ。ただニヴィゾンの業績には少なくとも二つの不足がある。一つめに、彼が討論している範囲は甲骨文、もしくは金文という祭祀と直接関連した資料に限られているため、いわゆる「王の徳」しか検討されておらず[四]、「徳」を早期中国の普遍的な観念として考察するに至っていないため、結論がやや狭いものになっているのを免れていない。二つめに、彼もどうやら自分が議論している「徳」と後世の「道徳」を区別しきれていないことが、彼の言うところの「徳」の原初的本質の解明に影響してしまっていることだ。にもかかわらず、やはり李玄伯とニヴィゾンの得た結論は、「徳」の原初的な本質を明らかにするための鍵となった一歩であると思われる。本論はこの道筋にたって検討を一歩すすめ、研究者の注意を喚起しようとするものである。

一、字としての「徳」

字形から言うと、「徳」の字は彳、直、心の三つの部分から構成されている。徳の字が「心」に「従う」（構成要素とする意。以下同）というのはたやすく首肯されるだろう。「直」に従うかどうかは議論の余地があるが、まだ納得できる。しかし「彳」に従うというのだけは理解に苦しむところだ。

しかし、許慎は我々にある解釈を与えてくれている。『説文』には二つの「徳」の字があって、一つは「悳」と表記して、「外においては人に得、内には己に於いて得たり。直、心に従う」という。もう一つは我々が今日使っている「道徳」という意味での「徳」の字で、『説文』は「升なり、彳に従う、悳の声」と解釈している。許慎の

考え方では、道徳の「徳」の本字は本来「悳」と書くべきであって、現在「徳」と書くのは仮借なのだ。なぜなら、「徳」の本義は「升」にあるからである。

もしも許慎の分析が正しいとするならば、我々は以下のような結論を得ることができよう。まず直に従い心に従う「悳」の字があり、その後に彳に従い悳に従う「徳」の字が成立したのである、と。しかし、発掘された古文字資料から見ると、事実はそうではない。西周初年の金文の中にすでに「徳」の字は見えている。例えば何尊の銘文に「叀王龏（恭）徳谷（裕）天」とあるが、この「徳」の字の書き方は現在の我々と同じである。しかし「悳」のほうは、例えば侯馬盟書のように、おそらく春秋以後ようやく現れたものだと思われる。もっと重要なことには、さらにさかのぼった商代の甲骨文において、「徳」の字は「𢓊」と書かれている。彳に従い直に従ってはいるが、心には従っていないのだ。

合理的な解釈として、「徳」字は初めはただ「𢓊」と書いていたが、後になって「心」が付け加わったのだと考えることができよう。では、最も初期の、彳に従い直に従う「𢓊」字について、その本義が道徳だったのか、それとも「升」という意味だったのか考えてみたい。

おそらく、道徳という意味を表わす「徳」と、「升」の意味を表わす「徳」はもともと同じ字だったのではないだろうか。それはつまり、甲骨文の「𢓊」字である。そして心に従う「徳」字は後から起こった本字なのではないか。「徳」の原初の本義は「升」と関係があった。人の品質としての「道徳」という意味は、「升」と関連するこの原義から引き出されたものなのではないか。

『説文』は「徳」の字を升と訓じたが、これについては現在に伝わる書物の中にはいかなる証拠も見つけることができない。しかし『説文』が記載している字の意義については、文献の中には根拠がないにもかかわらず、古文

字の出土によって、それが確かに存在していた非常に古い意義だったと証明されたことがしばしばある。たとえば自己の「自」について、『説文』は「鼻」だと書いているが文献に証拠はなかった。しかし甲骨文によって、完全に正しかったことが証明されている。恐らく、『説文』が「徳」字を「升」と訓じているのも、非常に古い意義を留めているのだろうと考えられる。今言う「道徳」の「徳」字は、原始の時代には一人の人間の資質を言う語として完成していたのではなく、ある種の天賦の、神と通じ合い交流する媒介のことを指し、あるいは道や手段のことを言ったのだろう。ここに「徳」の字が「彳」に従う秘密があり、『説文』が「升」と訓じた秘密があるのだ。人がこの素晴らしい資質を手に入れれば、天にのぼり、神と通じ合うことができるのである。

「徳」のこの原初的な意義は、時代はあまりにも古いために、現在伝わる文献には直接言及したものはない。しかし古人が「徳」とは何かを議論した際に、僅かな手がかりを残してくれている。私たちはこの朦朧とした痕跡から元来の姿を探索することができるのだ。

二、物としての「徳」

では、古人は「徳」とはどのようなものだと考えていたのだろうか。『国語』晋語四に鍵となる記述がある。

昔、少典有蟜氏に娶りて黄帝、炎帝を生めり。黄帝は姬水を以て成り、炎帝は姜水を以て成る。成りて徳を異にす。故に黄帝を姬と為し、炎帝を姜と為す。二帝師を用いて、以て相済(あいほろぼ)ししは、徳を異にするの故なり。姓を異にすれば則ち徳を異にす。徳を異にすれば則ち類を異にす。類を異にすれば近しと雖も、男女相及ぼすは、民を生ずるを以てなり。姓を同じくすれば則ち徳を同じくす。徳を同じくすれば則ち心を同じくす。心を同じくすれば則ち志を同じくす。志を同じくすれば遠しと雖も、男女相及ぼさざるは、敬を黷(けが)さんことを畏る

ればなり。黷せば則ち怨みを生ず。怨み乱るれば災いを毓む。災い毓まるれば姓を滅す。

炎帝と黄帝の徳の来源は、生まれ育った自然環境にあった。人の徳とは、天地や自然によって育まれるものだということがわかる。そして血縁関係を通じて代々に受け継がれてゆくのだ。古人がなぜこれほどまで氏族関係を重視したのかという理由もここにある。ここで言われている「徳」とは、人間のある種の特質ではあるけれども、明らかに我々が今日言うところの「道徳」の意義ではない。この特質とは、本来天地自然の中に存在するものを、人が生まれる時に身に具えているということだ。人が成長する過程で、その特質を保持し、育てることができる人間もいれば、離反し、放棄してしまう人間もいるということになる。だから『詩経』大雅・烝民にはこのように言う。

天　烝民を生ず、物有れば則有り。民の秉れる彝、是の懿徳を好す。

この四句は対応しあう構造になっているので、言うところの「物」とはすなわち「徳」であり、言うところの「則」はすなわち民がとるところの「彝」である。天が万民を生むとき、このような素晴らしい徳と遵守すべき法則とを人に与えたということだ。人だけではなく、神も同じである。だからもし、神が天地万物に固有の性質を保持させておくことができたなら、それは神の「徳」が具えられていることになるのだ。『国語』楚語下にはいう。

是に於いて天地神民類物の官有り。是を五官と謂う。各おの其の序を司りて、相乱れざるなり。民は是を以て能く忠信有り、神は是を以て能く明徳有り、民神業を異にし、敬して瀆れず。故に神は之に嘉生を降し、民は物を以て享して、禍災至らず、用を求めて匱しからず。

だから、徳とはもともと天に、神に具わるものなのだ。民は徳をもって生まれる。こうして徳は人が天地自然や祖先神と関係を保つための永遠の紐帯となるのである。徳を失えば、神と人が交流するよりどころも失われる。このことがわかってこそ、我々は『左伝』僖公五年における宮之奇の次のような言葉を理解することができる。

「鬼神は人に実に親しむに非ず。惟だ徳に是れ依る」と。故に『周書』に曰く、「皇天に親無し、惟だ徳を是れ輔く」と。又曰く、「黍稷は馨しきに非ず、明徳惟れ馨し」と。又曰く、「民は物を易えず。惟れ徳緊れ物なり」と。是の如くんば、則ち徳に非ざれば民和せず、神享けず。神の馮依する所は、将た徳に在らん」(五)

だからこそ、人は徳を通じて天や神と交流することができるのだし、神もまた人が具えている徳に基づいて人に憑くことができるのである。

『詩経』魯頌・閟宮には言う。

赫赫たる姜嫄、其の徳回ならず、上帝是れ依る。災無く害無く、彌月にして遅からず、是れ后稷を生む。

この広く知られた古い伝説の中に、「徳」に関する根源的な秘密が隠されている。上帝はなぜ姜嫄の身に依りついたのか。それは「その徳回ならず」、つまり姜嫄が正直ですばらしい「徳」を具えていたからだ。この詩は恐らく春秋時代まで下るものだろうが、非常に古い観念を反映しているのだ。

全ての人がみな神と通じあうことができるのではなく、非常に高尚な「徳」を具えた人間だけが可能なのだ。初期の人類社会において、最高の「徳」をそなえた人は、後世に言うような道徳的な品性の高い人ではなくてシャーマンであった。おそらく巫女もまた至高の「徳」を具えることがあったのであろう。「赫赫たる姜嫄」とは、周人にとってはおそらくは光輝く偉大な巫女のイメージであったであろうと思われる。それは日本の邪馬台国の女王、卑弥呼のようなイメージだ。『国語』楚語下に云う

古は民神雑らず。民の精爽にして携貳せざる者にして、又能く斉粛衷正にして、其の智は能く上下に義を比し、其の聖は能く光遠宣朗に、其の明は能く之を光照し、其の聡は能く之を聴徹す。是くの如きものには則ち明神之に降れり。男に在りては覡と曰い、女に在りては巫と曰う……。少昊の衰うるに及びてや、九黎徳を

乱し、民神雑糅して物を方つべからず。……其の後、三苗は九黎の徳を復す。堯復た重・黎の後、旧を忘れざる者を育てて、復た之を典らしむ。

いわゆる「精爽にして携貳せざる者」こそが、最高にして最も純粋な「徳」を持つ人である。神と人とを通じ合わせる媒介こそが徳であり、九黎が徳を乱しは神と人との交流の仲介と原則を破壊したためだからこそ天罰が下ったのである。徳を回復できるものには誰でも神と交流する資格が与えられた。「精爽にして携貳せざる」とは、まさにシャーマンの言語洋式で、後世の世俗の言葉では「精一」もしくは「純一」と言われるものである。古代の中国思想で「一」とはきわめて中心的な概念で、この概念もまた本はシャーマンの観念から生まれてきたものだ。『尚書』盤庚下にもこのような「徳」についての観念が記述されている。

肆に上帝、将に我が高祖の徳を復し、我が家を乱めんとす。朕、篤敬と恭しく民命を承け、用て地を新邑に永うせんとす。……式て民に徳を敷き、永く一心に肩せよ。

『尚書』酒誥にも似たような記述がある。

我が民、小子を迪きて、惟れ土物を愛せしむれば、厥の心臧し。祖考の彝訓を聡聴し、小大の徳に越て、小子惟れ一なれ。

三、文献の検証

神と人との仲介としての「徳」については、実は初期の文献の中にもその証拠となる記述は多く存す。ただ、これまでは単純に後世の「道徳」の角度から理解していたにすぎない。表面上は意味が通じるようではあるが、結局のところ、もはや本当の意味からは距離があるものだ。それでは、新しい角度から以下の文献を読み直してみたい。

より明確な読み方ができるはずである。たとえば『尚書』君奭にある記述、

我聞く、在昔成湯既に命を受くるや、時に則ち伊尹の若き有り、皇天に格る。太甲に在りては、時に則ち保衡の若き有り、太戊に在りては、時に則ち伊陟、臣扈の若き有り、上帝に格る。巫咸、王家を乂む。祖乙に在りては、時に則ち巫賢の若き有り。武丁に在りては、時に則ち甘盤の若き有り。惟れ茲に率いて陳する有りて、有殷を保乂す。故に殷の礼陟りて天に配し、多く年所を歴たり。天惟れ純いに命を佑けて、則ち商。百姓を実たす。人に王たりて徳を秉らざるは罔く、小臣を恤え、侯甸に屏とす。矧んや咸な奔走し、茲れを惟い、惟れ徳を称げ、用て厥の辟を乂むるをや。

耇造徳降らずんば、我則ち鳴鳥聞かず。矧や「其れ能く格る有り」と曰うをや。

能く往來して茲に彝教を迪くこと無ければ、文王も徳を国人に降す蔑し。亦た惟れ純いに佑けて徳を秉り、天威を迪知し、乃ち惟れ時れ文王を昭かにす。迪み見わして冒らしめて上帝に聞こゆ。

初期に人民を治めていた国王と大臣は、しばしばシャーマンとしての性質を具えていたが、商代においてもまだそうだったのだ。ここで語られているのは、古代の有徳の巫と大臣が、天帝と交流していたという事である。格とは「到達」の意味である。「皇天に格る」、「上帝に格る」というのは、天まで上昇して天帝と交流したということだ。そして交流の仲介となるのは明らかに「徳」に他ならない。また「多方」には言う、

惟れ我が周王、靈く旅に承け、克く徳を用いて惟れ神天を典るに堪う。

徳を用いることができれば、民の主となることができるだけではなく、天と神の主にもなれるのだ。「文侯之命」に言う、

丕いに顯らかなる文武、克く慎みて徳を明らかにし、昭かに上に升り、敷き聞えて下に在り。惟れ時れ上帝、

厥の命を文王に集す。

「克く慎みて徳を明らかにし、昭かに上に升り」は『説文解字』の「徳は升なり」という訓の最もよい注釈と言えるだろう。『説文』が確かに「徳」の原初の意義を残しているということがここから証明される。『逸周書』度邑にも言う、

茲に虞有り、意乃ち厥の妻子を懐えば、徳上に追うべからず、民亦た朕の下に答ふるべからず。

「徳上に追う」というのにも「徳は升なり」という義が含まれている。

また、『詩経』大雅・仮楽には以下のように言う。

仮（嘉）楽の君子、顒顒たる令徳あり。民に宜しく人に宜し、禄を天に受く。保右して之に命ず、天自り之を申ぬ。

令徳とは民に宜しく、人に宜しいものであるだけでなく、そのために上天から福禄を受け取ることもできるものだ。また『周頌』清廟に言う、

於穆たる清廟、粛雝たる顕相あり。済済たる多士、文の徳を秉る。天に在すに対越す。

対越とは天命に応えるという意味である。周の子孫は、文王の徳を持ち、地上における上天の配偶になろうとしたのだ。

「文の徳を秉る」は表面上には周王の子孫が文王の「道徳」を継承したかのように見えるが、実は「徳」とは血縁関係を通じて代々受け継がれてゆくという意味であり、『国語』晋語に言うところの、黄帝と炎帝が「姓を異にすれば則ち徳を異にす。徳を異にすれば則ち類を異にす」と同じ「徳」なのだ。

『左伝』にはしばしば徳を以て神人につかえたという話が見える。

後の人、或は将に徳義を敬奉し、以て神人に事えて、申ねて其の命を固くせんとす。（宣公十五年）

険と馬とを恃むは、以て固しと為すべからざるなり。古より以に然り。是を以て、先王は務めて徳音を修めて以て神人に亨ず。（昭公四年）

有徳の君の如きは、外内廃せず、上下怨無く、動れば事に違うこと無く、其の祝史、信を薦べて心に愧ずる無し。是を以て、鬼神用て饗け、国、其の福を受く。（昭公二〇年）

また、『国語』呉語には、「昔吾が先王、体徳明聖にして上帝に達せり」という。徳が聖明の境地にまで達すると、上帝と相通じることができるようになるのだ。また、『周易』繫辞上伝には言う、「道を顕にし、徳行を神にす。是の故に与に酬酢すべし、与に神を祐くべし。」『易経』は本来占卜の書であり、「繫辞」が『易経』の哲学思想を述べている時には、徳を通じて神明と交流するのだという思想が貫かれている。『繫辞』の作者は必ずしも「徳」の原義を明らかにはしていないが、ただ論じているのが占卜の問題であって神霊と関係があることから、ニヴィゾンが献祭の過程における「徳」を論じた時と同じように、自然に「徳」と「神」との関係に触れている。

『尚書』に一貫している非常に重要な観念は、すなわち有徳の統治者が上天の寵愛を得て天命を受け、天下の民の主となるというものだ。この思想は、実は初期の中国人が徳を通じて神と交流するという観念の反映であるので、これらの文献の行間から、こうした原始的な意義を理解することができるのである。例えば「盤庚中」には、盤庚が上帝と先后の命を大衆に告げる記述がある。

汝万民、乃ち生生して予一人と猷り心を同じうせずんば、先后丕いに汝に罪疾を降し与えて曰わん、「曷ぞ朕が幼孫と比しむ有らざる」と。故に爽徳あらば、上自り其れ汝を罰せん、汝能く迪する罔からん。

ここでいう「爽徳」とは崩れてしまった徳の意であり、『国語』楚語下に言う「精爽にして携貳せざるもの」と意

味は異なる。また《高宗肜日》には言う。

民に徳に若わず、罪に聴わざるもの有り、天既に命を孚にして厥の徳を正す。

ここでも天と徳との関係が言及されている。徳ある者が天命を受け、徳を失った者は天命を失うのだ。「召誥」にはこう言う。

我敢えて知らず、曰に有殷、天命を受けて、惟れ年を歴る有るを。我敢えて知らず、曰に其れ延からざるを。惟れ厥の徳を敬せずして、乃ち早く厥の命を墜せり。……今天其れ哲を命じ、吉凶を命じ、歴年を命ず。知る、今我初めて服し、新邑に宅るを。肆に惟れ王其れ疾く徳を敬め。王其れ徳を之れ用いて、天の永命を祈れ。

また「多士」にはこう言う。

成湯自り帝乙に至るまで、徳を明らかにし、祀を恤えざる罔し。亦た惟れ天丕いに建て、有殷を保乂す。殷王も亦た敢えて常を失う罔く、天に配して其れ沢せざる罔し。……惟れ天の畀へざるは、厥の徳を明らかにせざればなり。凡そ四方小大の邦の喪ぶる、罰に辞有るに非ざるは罔し。

また「君奭」には言う。

在昔上帝、割し文王の徳を申勧す。其れ大命を厥の躬に集む。

また「立政」に言う。

古の人迪あるもの、惟れ有夏、乃ち有室大いに競く、俊を籲びて上帝を尊び、九徳の行いを迪知忱恂す。

また『逸周書』祭公に言う。

維れ皇皇たる上帝、其の心を度り、之に明徳を寘き、四方に付俾す。用て応に天命を受け、文を敷いて下に在

らしむべし。

また『詩経』大雅・文王に言う。

爾の祖を念ふこと無からんや、厥の徳を聿べ修めよ。永く言に命に配し、自ら多福を求めよ。殷の未だ師を喪わざる、克く上帝に配せり。宜しく殷に鑒みるべし、駿命易からず。

また「大雅・下武」に言う。

王京に配す、世の徳作り求む。永く言に命に配す、王の孚を成す。

徳のもつ、こうした神と人とを通わせる特質は、商周以前の中国人が、玉を崇拝していたのと一致する。『逸周書』世俘には、武王が商を滅ぼしたときに奪った商の宝玉が「億と数百万」にまで達した、という記載がある。紂王が自焚して死んだ時には満身に宝玉を纏っていたというが、これもまた当時の人が、死後には玉の力によって天に昇れると信じていたということを反映している。古の君子は徳を玉にたとえたが（『礼記』玉藻）、これもまた同種の古い観念が伝わったものだ。玉とは徳の物質的な象徴なのだ。神霊に向かって祭祀を行うときには玉が欠かせなかったが、祭祀とはまさに神と人とが通じ合う活動である。『詩経』大雅・既醉では祭祀を描写する場面で次のように言う。

既に醉うに酒を以てし。既に飽くに徳を以てす、君子万年、爾の景福を介にす。

「既に醉うに酒を以てす」には解釈は不要だろうが、なぜ祭祀の時に「既に飽くに徳を以てす」と言わねばならないのか。それは神と人とが、祭祀の過程で「徳」を通じ、相互に交流しているからである。古代では祭祀する人と祭祀される対象には必ず血縁関係がなければならなかった。『左伝』に「神は非類に歆けず、民は非族を祀らず。（僖公十年）」と言い、「鬼神は其の族類に非ざれば、其の祀を歆けず」（僖公三十一年）と言い、孔子もまた「其

の鬼に非ずして之を祭るは、諂なり。」（『論語』為政）と言う通りである。この祭祀の原則も、血縁関係のある鬼と人に同種の「徳」が具わっているので交流できるからであった。徳がこのような仲介ものであるがために、それは人々の崇拝する対象ともなった。古書においては、しばしば「敬徳」ということが言われる。敬徳とは道徳を有する人を尊敬するのではなく、「徳」そのものを尊敬することなのだ。たとえば『尚書』召誥に言う、

天も亦た四方の民を哀れみ、其れ眷命して用て懋めしむ。王其れ疾く徳を敬め。

また「無逸」にもこうある。

嗚呼、殷王中宗自り、及び高宗、及び祖甲、及び我が周の文王まで、茲の四人、哲を迪む。厥れ或は之に告げて「小人、汝を怨み汝を詈る」と曰うものあれば、則ち皇いに自ら徳を敬む。

四、道徳としての「徳」

天と人との媒介としての「徳」が、どうやって人の「道徳」としての「徳」になったのだろうか。それは、「徳」そのものが、天が人に賦与した特質であり、人にすばらしい品性を具えさせ、神霊を喜ばせるものであったからだ。仲介としての素晴らしい特質が、人に具わった道徳的な品性に変化してゆくのはごく自然なりゆきであった。古の書からも、神と人を交わらせる「徳」には、二種類の明らかな特性が具わっていたことがわかる。まず一つ目に、「徳」そのものが「馨香」という特質をもった特別な物質であった。例えば『左伝』僖公五年で宮之奇が引用した『周書』には、「黍稷は馨しきに非ず、明徳惟れ馨し」と言われていた。また『尚書』酒誥には言う、

辜をなして商邑に在り。殷國の滅ぶるに越びても、罹うる無し。徳の馨香に、祀天に登聞するを惟わず。誕いに惟れ民怨む。庶群酒を自い、腥聞して上に在り。故に天、喪を殷に降し、殷を愛する罔し。

麗しい「徳」には馨香という特性があるが、崩れてしまった「徳」は当然生臭いものになるのだ。また「呂刑」には言う。

民興ちて胥漸し、泯泯棼棼として、信に中る罔く、以て詛盟を覆すのみ。虐威の庶戮、方く無辜を上に告ぐ。上帝、民を監みるに、馨香の徳有る罔く、刑のみ発聞して惟れ腥。

「徳」はそれを獲得し、それを保有する人を「馨香」に変え、そうして神と上帝の寵愛と、民衆からの尊崇を獲得させるのだ。『国語』周語上には周恵王十五年の内史過の言葉を載せている。

国の将に興らんとするや、其の君斉明衷正にして精潔恵和なり。其の徳は以て其の馨香を昭らかにするに足り、其の恵は以て其の民人を同むるに足り、神饗け民聴きて、民神怨み無し。故に明神之に降りて、其の政徳をあり均しく福を布けるを観る。

内史過は史官であり、史官が司るのは古代の天と人との間における学問であるから、古い伝統を代表していると言えるだろう。

二つ目に、「徳」とは光の特質を有するということである。古の書物には、しばしば「明」「顕」などの言葉によって形容されている。たとえば、

維れ此の王季、帝其の心を度る。其の徳音を貊かにして、其の徳克く明らかなり。克く明らかにして克く類ち、克く長たり克く君たり。(『詩経』大雅・皇矣)

顓頊氏に不才の子有り、教訓すべからず、話言を知らず、之に告ぐれば則ち頑、之を舎つれば則ち嚚、明徳を傲很して以て天常を乱す。(『左伝』文公十八年)

爾の都を簡恤し、用て爾の顕徳を成せ。(『尚書』文侯之命)

公、丕いに顕らかなるの徳を称し、予小子を以て文武の大勲を揚げ、成、康、昭ら考の烈を弘む。（『逸周書』祭公）

またしばしば「昭」や「耀」によって形容される。たとえば、

若し徳を棄てて讓らずんば、是れ先君の挙を廃するなり、豈に能く賢なりと曰わんや。先君の令徳を光昭すること、務めざるべけんや。（『左伝』隠公三年）

唯だ荊のみ実に昭徳有り。若し周衰うれば、其れ必ず興らん。（『国語』鄭語）

夫れ楽は以て山川の風を開きて、以て徳を広遠に耀かすなり。（『国語』晋語八）

その他、『国語』楚語上は申叔時が楚の荘王に向かって太子に教えるべき授業の性質について説明したことを記載しているが、これもよい説明になっている。

之に世を教えて、之が為に明徳を昭らかにして、幽昏を廃て、以て其の動を休懼せしむ。之に詩を教えて、之が為に顕徳を道き広め、以て其の志を耀明にし、……之に語を教えて、其の徳を明らかにして、先王の務を知りて明徳を民に用いしむるなり。

「徳」はまた、これを得て保有している人物を聡明にし、傑出した地位につけて、神や上帝に愛でさせ、個人の名声や地位を世に広く知らしめたのである。たとえば『尚書』召誥には言う。

予小臣、敢えて王の讎民百君子越び友民を以て、王の威命明徳を保受せんとす。王末に成命有り、王も亦た顕われん。我敢えて勤むるのみに非ず、惟れ恭んで幣を奉じ、用て王の能く天の永命を祈むるに供するのみ。

また「呂刑」には言う。

三后功を成して、惟れ民を殷んにす。士、百姓を刑の中に制し、以て徳を祗むを教う。穆穆として上に在

り、明明として下に在り。四方に灼かにして、徳の勤を惟わざる罔し。故に乃ち刑の中を明らかにし、率いて民を乂め、彝を棐く。

また『左伝』桓公二年には言う。

人に君たる者は将に徳を昭らかにして違えるを塞ぎ、以て百官に臨照せんとするも、猶お或は之を失わんことを懼る。故に令徳を昭らかにし、以て子孫に示す。

このように、古の書物において、「徳」と「哲」の密接な関係をしばしば見つけることができる。哲人とは常に徳有る者であり、徳有る者であってこそ初めて明哲に達することができるのだ。たとえば「康誥」は言う。

別に古の先哲王に聞由することを求めて、用て民を康保せよ。天を弘め徳に若うときは、乃の身を裕にし、王命に在るを廃せず。

西周の史墻盤の銘文で、「哲」の字が折と徳とから成る形になっており、徳と哲の間に密接な関係があったことがわかる。

五、徳と直

甲骨文中の「徳」字は[illegible]と書かれ、構成要素の直は一つの目の上に一本直線が出ているように見える。西周金文中の「徳」は一般に「心」を加えられており、「直」字の目の上の直線中央部にしばしば点や短い横棒をつけて、[illegible]のように書く。縦の直線の上に点や短い横棒をつけて飾りとしておいたものが、しばしば後に一本の横線に発展していくというのは、古代の漢字の変遷に非常によく見られる現象だ。たとえば「十」の字は本来一本の縦線だ

ったのだが、のちに真ん中に短い横棒をつけて装飾とするようになり、さらには「十」の字となったのである。点や短い横棒をつけたあとのこの「直」字は、甲骨文や金文における「省」の字と少し似ている。そこで白川静は「徳」字を構成している「直」を「省」と解釈し、さらに発展させて「徳」とは古代の巫術における目による呪術であるとした。[六]

しかし字形上から、このような解釈は成立しないと考えられる。「直」字と「省」字の書き方は異なるからだ。

「直」の字はなぜ目の上に一本の直線をつけたのだろうか。この謎に今日の我々は正確に答えることはできず、ただおおよその推測ができるだけだ。もしかしたら眼差しの直線は、直接とかまっすぐとかいう意味を表わしているのかもしれない。

「徳」と「直」は、声義同源と言うことができるだろう。『詩経』の時代、これらは同じ韻部（職部）に属する字であり、声母も近かった（端母と章母の違いである）。だから「徳」の字を構成している「直」は、まずは声旁だと見なすことができるだろう。そして「徳」が「直」を一部とするわけは、おそらく人が「徳」を通じて、神と直接交流できることを表わしているのだろう。だから、「直」もまた神に関連する品性、つまり神が具える品性、換言すれば神の徳となったのだ。『左伝』荘公三十二年に史嚚（しぎん）の言葉を載せて言う。

吾之を聞く。「国将に興らんとすれば、民に聴く。将に亡びんとすれば、神に聴く」と。神は聡明正直にして壹なる者なり、人に依りて行う。

史嚚も史官であって、「直」のこの神性が史官によって明らかにされたのは決して偶然ではなく、おそらく古い観念が反映されているのだろう。「徳」とともに、「直」という品徳を通じて、人は神と、また上帝と呼応しあい、交流できるようになるのだ。たとえば『詩経』小雅・小明に言う。

嗟爾君子、安処を恒とすること無かれ。爾の位を靖共して、正直是を与けよ。神の之を聴き、穀を式て女に以えん。

嗟爾君子、安息を恒とすること無かれ。爾の位を靖共して、是の正直を好せよ。神の之を聴き、爾の景福を介にせん。

また『尚書』（皐陶謨）にいう。

禹曰く、「汝の止まるところに安んぜよ、惟れ幾し惟れ康し、其の弼け直くば、惟れ動いて丕いに応じその志を俟たん、以て昭らかに上帝に受けよ。天其れ申ねて命ずるに休を用てせん」と。

補佐する大臣が「直」という品性を具えていてこそ、つまり、全ての行動と内心の願いと相応じていてこそ、上帝の意志を受け取ることができ、天命を受けられるからなのだ。

六、余論

孔子が流亡中に難を蒙り、「天、徳を予に生せり」と自信に満ちた言葉を発した時、思わず無意識のうちに「徳」のもっとも古い本質を言い当てたのかもしれない。原初の「徳」とはまさに天と人との仲介であって、天地自然からやってくるものであり、天地と万物が一体になっていることの根拠でもあった。「徳」のこの原初の本質は、後世において中国哲学の究極の概念となった「道」との間に似通った部分があるようである。筆者個人は、天と人とつなぐものという「徳」の原初的な意義が後世の「道徳」という意義に埋もれてしまったのち、「道」というこの新概念が「徳」の古い観念にとってかわったのではないかと考えている。もちろん、こういう代替というものは簡単な転換ではなく、巫術の色合いを帯びた原初的思惟の中から昇ってきた智慧の光は、古代中国の思想が神から人

へ向かった重要な転換を体現している。老子が「道を失いて後に徳あり」との名言を述べた時も、自分が歴史を転倒させ、思想を昇華させることになるとは思ってもみなかっただろう。

注

（一）李玄伯『中国古代社会新研』、上海、開明書店、一九四九年第二版、第一二九、一四四、一八二～一八五頁。

（二）李玄伯のこの著作は中国古代におけるトーテムの問題を論じたものなので、性や美、姓、名、マナなど多くの「徳」に関連する概念がみなトーテムと同一視されている。筆者は、少なくとも「徳」の問題については、このように結びつけることは有用ではないと考える。

（三）倪徳衛（ニヴィゾン）「甲骨文と金文中の「徳」」、倪徳衛『儒家之路：中国哲学之探討』、周熾成訳、南京：江蘇人民出版社、二〇〇六年第一版、第二九～三〇頁。ニヴィゾン氏のこの文章は一九八〇年二月にスタンフォード大学で行われた講座での読み上げ原稿だが、惜しいことに公開されたのは十年以上も後のことだった。

（四）ニヴィゾン氏自身がまとめて「一つの古い概念である王の徳について考察した」と述べている。ニヴィゾン『儒家之路：中国哲学之探討』、六六頁。

（五）『国語』晋語六に「天道に親無し、唯だ徳のみ是を授く」とある。この言葉と「鬼神非人実親、惟徳是依」との意味は同じものだ。

（六）白川静　『漢字百話』、『白川静著作集』第一巻、東京、平凡社、一九九九年初版、三〇五頁。

（じょつよし・神戸大学特任准教授）
（はまだまや・神戸大学准教授）

附記

「徳」と「得」の関係について

本論文は、神戸大学に勤務していた際に浮かんだ思考をまとめたものである。神戸大学文学部が、研究経費や研究設備の一切を提供してくれたことに感謝する。更に、中国文学専修の釜谷武志先生と濱田麻矢先生がさまざまな援助をしてくださったことに感謝したい。この論文は中国語で書き上げたものだが、濱田先生が日本語翻訳という重責を担い、釜谷先生がさらに修正を加えてくださった。さらにはこのお二人が論文中の錯誤や不足について指摘してくださったことは大変勉強になった。ここに改めて心からの感謝を表する。

釜谷教授は拙稿を読まれた後で、「徳」と「得」の関係について説明するべきではないかという意見をくださった。これは確かに大変大きな問題だ。というのは、歴代の中国の学者は常々「得」をもって「徳」の注釈としてきたのである。私の意見はこうした注釈とは大きく異なってはいるが、伝統的な観点に対してどう考えるかについては、やはり触れておいたほうがよいだろう。そこでこの附記によって、釜谷先生を初めとする諸先生に教えを乞いたいと思う。

『説文』は「徳」を解釈して「升」とし、「悳」を解釈して「外は人において得、内は己において得」としているが、これは明らかに声訓（発音に関連づけて意味を解釈したもの）だ。得と升、悳と得の古音はどれも近い（徳、德、悳の上古音はみな端母職部に属しており、升は書母蒸部に属する）。声訓に関しては、今まで多くの批判があったが、それが正しいか否かについては一概に論じることはできない。古人の観念に基づいて具体的な考証を行わなければ判断できないからである。声訓のいくつかはでたらめな牽強付会ではなく、古い観念を根拠としており、

大変価値があるものだ。例えば、漢代につくられた声訓の資料の中には「民」を「萌」「盲」と訓じているものがあるが、これは西周の金文の中に根拠を見いだすことができる。西周の金文の「民」の字は一本の針か棘のようであり、人の目を突いて失明させている。これは先秦以来の「民」に対する古の観念と合致するものであり、また孔子の「民は之に由らしむべし。之を知らしむべからず」（『論語』泰伯篇）という思想を正確に読み解くための鍵となるものだ。[一] 本論においても、『説文』が提供する「徳」と「升」との声訓の関係から説き起こして「徳」の原義を検討したが、ここでは発音上の関係を強調するつもりはなく、意味の上においてどのような関連があるかを考証しようとしたのである。

「徳は得なり」、とは古の書物に頻出する声訓であり、たとえば『管子』心術、『礼記』楽記などに見られる。この二字の意味にどのような関係があるのかについては、二つの分析が可能であろう。

A　これらは同源の言葉であり、派生関係がある。

B　これらは意味が近く、通じ合う部分もあるが、同源の言葉ではない。言い換えれば、類義語にすぎない。

Aを主張する者は、ひたすらこの二字の読音が近いことを根拠にしている（二者がどちらも彳を偏に持つことも、同源を連想させる主要な原因の一つであろう）。特に清代の学者は、字形については顧みずに、読音と意味が近い字ならみな同源としてしまう傾向があった。たとえば桂馥は「古くは升、登、陟、得、徳の五字の義はみな同じだった」というが、この言葉には大変問題がある。少なくとも「得」字には全く「升」の意味はない。私個人としては、このような同源詞の考えには非常に違和感がある。言語における音節の数は少ないが、意味は無限にあるし、一つの語に対応する意味は大変多い。もしも音義が近いというだけで同源だという判定をしてしまうならば、牽強付会を免れず、結果的には同源詞をさがしだすことはできずに一組の類義語を見つけ出すだけになるだろう。例え

ば升、登、陟、得、徳のほかにも乗、烝、蒸、拯、陵、徴、騰、興、擡、載などを挙げることができる。これらの読音はみな近く、またみな「升」の意味を持つ。清代の学者は音が近く意味が通じるという角度から類義語をまとめることを得意とした。もしこれらの類義語の間に音が近く意味が通じる現象がある、というだけならば何の問題もないが、ただそれだけの理由でこれらの字に語源上の派生関係があると言ってしまうと、それでは間違いとなってしまう。こうした考え方は清代訓詁学の「音が近く義が通じる」という原則に対する認識がまだはっきりしていないということのあらわれで、大いに議論に値する。「徳」と「得」の関係に戻ろう。問題の鍵は、もしもこの二字を同源というならば、どちらがどちらから派生したのか、というところにある。原義はいったい「得る」なのか「道徳」なのか、あるいは別にあるのか。もしも簡単にこれらが同源であると断言してしまうならば、それは何の意味も持たず、説得力にも欠けたものになる。私個人はこうした考え方には賛同できない。さらに、もし字形から考えるとするならば（もちろん多くの人が字形という制約を乗り越えるべきだと考えているのだが）甲骨文の「得」字は貝と又を構成要素とし、手で貝を持っているさまをかたどっている。ある時には彳も構成要素としているが、おそらく財物を手に入れることと関係があるに違いない。これと「徳」の原義とは関係ない。

私個人はBを主張したい。正確に言うと、この二字は意味が関連しているだけである。「得る」という角度から言うと、一般的な道徳的品性であろうと、あるいは私が主張している神と人が交流する媒介であろうと、「徳」とは人が手に入れる何らかの物である。そう考えれば、この二者は当然関係がある。しかしこの関係とは、言語における異なる概念同士の関係であって、同源から派生した関係ではない。言い換えるならば、「得」の目的語が一般的なモノではなく、「徳」である時にのみ、この二字はこうした関連を持つのである。

よって、「徳は得なり」というたぐいの言葉は、思うに後世において自分の思想を述べようとした学者が展開し

たものであって、徳の原義とは関係ないものだ。たとえば『礼記』楽記には、「礼楽皆得れば、之を徳と謂う。徳なる者は得なり。」とあるが、これは明らかに礼楽を強調しようとする儒家の一派が言った言葉である。もしも荘子であれば、おそらく「道に得たる者は之を徳と謂う」などと言うだろう。私は拙著『孔子の道と論語という書』の中で孔子の思想を述べ、このように書いた。

人が天性を保持し、あるいは順応できたとき、それを有徳という。「徳は得なり」（「楽記」）が言う徳とはすなわち得ること、このような天性を保持することである。徳は基本的に直であることを要求し、「徳」字は古文字ではしばしば彳、心、直を構成要素として書かれる。心が道を真っ直ぐに行けばすなわち徳となるので、孔子は真っ直ぐ行くことを主張したのだ。「直を以て怨みに報い、徳を以て徳に報いる。」（『論語』憲問篇）[二]

この言葉は孔子の思想における「徳」を述べたものであるからもちろん問題はないのだが、もしも「徳」の原義を論じようとするならば、孔子の思想とは距離が生じる。本論は、孔子の思想を研究した基礎にたって、もう一歩遡ろうとしたものだ。得た結論が必ずしも正しいとは言い切れないが、さらに一歩進んだ議論や批評のきっかけとなれば、これに勝る喜びはない。

注

（一）拙著『孔子之道与論語其書』、北京・北京大学出版社、二〇〇九年、四二頁。

（二）注（一）と同書、三六―三七頁。