

中国における「精神革命」

——孔子を中心として——

伊東 俊太郎

目次

はじめに

1 殷周の邑制国家—ギリシアのポリスとの比較

(i) 殷王朝の国家組織

(ii) 周王朝の国家政治体制

(iii) 邑制国家とポリス国家との比較

2 「帝」と「天」と「道」—神話から哲学へ

3 孔子の生きた時代—転換期としての春秋末期

4 孔子の生涯—失意のなかの創造

5 孔子における「精神革命」

(i) 「礼」の内面化—「仁」

(ii) 合理と倫理—実践理性の優位

(iii) 尚古と革新—伝統からの変革

(iv) 再び「天」について

6 孔子とソクラテスの比較

むすび

注

文献表

はじめに

筆者は「精神革命」—ソクラテス、孔子、ゴータマ・ブツダ、イエス・キリストにおける—の比較研究を志してきたが、ソクラテスについては、すでに『比較文明研究』第十三号（二〇〇八年）において、「精神革命」の時代（I）の表題の下で、總体

的考察と併せて、「ギリシアにおける「精神革命」として論じられている。本稿においては、これに続く形で「中国における「精神革命」」を、孔子を中心として考察することが目指されている。おおよその比較考察は、道徳科学研究センター編の『聖人の思想とその現代的意義』（伊東俊太郎・加地伸行・奈良康明・八木誠一・加来彰俊共著、モラロジー研究所、二〇〇九年）のなかの拙稿「精神革命」とその現代的課題」において行われているが、ここでは孔子について、ソクラテスについてさきに書かれた『比較文明研究』第十三号の記述に匹敵するのとはほぼ同じ精度においてとり扱うこととする。ゴータマ・ブッダとイエス・キリストについては、続いて「インドにおける「精神革命」」、「イスラエルにおける「精神革命」として、同じく本誌において叙述される予定である。

1 殷周の邑制国家——ギリシアのポリスとの比較

本稿においては、孔子の思想の特質を述べる前に、そうした思想の背後にある社会的背景、またそれを生み出した文化的伝統について、注意を拂っておきたい。（これはソクラテスを扱った場合と同様である。）

中国文明は、最近では伝説だった夏文明（前一八〇〇—前一四五〇）が、偃師二里头文化としてその姿を現わしはじめているが¹⁾、本格的な文明としては、やはり殷文明（前一五五〇—前一〇五〇）としてはじまるとしてよいであろう。中国における「都市革命」そのものは、南方（長江流域）では城頭山、石家河、良渚文化として、北方では龍山文化として、前三〇〇〇年ごろに起ったとしてよいが、しかしこれらはいくまでも文明の原初形態であり、その社会構造がようやく明らかになるのは殷文明に入ってからである。一九二〇—三〇年代以降における殷虚の考古学的発掘、および一八九九年における甲骨文字の発見とそれ以後の解読によって、この殷文明の社会構造は、邑制国家というもので成り立っていることが分ったが、邑とは甲骨文字で 𠄎 と書かれており、 𠄎 は城壁を示し、その下の 𠄎 はその中にいる住人をかたどっている。それには数十戸からなる小邑から数百戸の侯邑、数千戸からなる大邑まで、さまざまであるが、ここにはすべての頂上に位する殷王と、それに属する諸侯（氏族の長）、またその下にあ

る邑長（村の長）とそれに従う庶民（農民）が住んでいる。殷の社会構造は、こうした大邑—侯邑—小邑（鄙邑）の階層構造をなしている。（ギリシアのポリスの間にはこうした階層構造はない。）大邑は鄭州、安陽（殷墟）のような殷王の王市であり、侯

邑はこれに属する諸侯の支配する城市、鄙邑は村の長がまとめている小市である。この邑が周囲の「方」（異民族―狩猟民）に侵略されている様子が、甲骨文にしばしば示されている。

ところでこの殷周の邑、とくにその大邑や侯邑が、ギリシアの都市国家ポリスと比較され、中央神殿とおぼしきものや城壁の存在によって、殷周の都市国家がこれと同一ないし類似のものとして対比しようという主張が、宮崎市定氏や貝塚茂樹氏によってなされた。このことについてまず以下検討してみよう。

(i) 殷王朝の国家組織

殷王朝における最高の支配者殷王と、それに属する諸侯（族長）とは、必ずしも血縁関係にあるものではないが、諸侯は王といわば「疑似的血縁関係」を結び、王の大邑における祖先祭儀を自己の祖先を祀る侯邑の祭儀のなかにも、うけ入れた。そのようなにして、そこには殷王を中心とするゆるい連合体国家がつくられていたとみられる。そこにおいて祀られる神々は、祖先神と自然神とがあるが、殷王朝の最高神は両者を統括する「帝」であった。帝は天に存在する人格神で、(1)雨を降らせたり、旱魃を引き起したりする天候を支配する力をもつと同時に、(2)戦いに勝利させたり、敗北させたりするような、王に支援や懲罰を下す絶対的

な力を所有する殷の最高神である。王は亀甲や牛の肩甲骨にいわゆる甲骨文を記し、真人（卜師）に占いをさせて、「帝」の意向をよみとり、政治を行う。真人というのは、この占いを行う人であるが、これは主として王に属する氏族の侯がつとめる。諸侯はこの占いに従って王の討伐に加わったり、王の祭祀に参加したりする。また占卜用の亀版や牛骨を貢納するのも諸侯の役目であった。

殷の政治的社会構造は、こうした一種の宗教的軍事的な階層的連合体であった。

(ii) 周王朝の国家政治体制

これに対し、殷を滅した周の国家政治体制は、中心となる周の王室が、自らの親族（姫氏）のものを諸国（邑）に封建し、王室の祭祀を行わせ、政治をまかせた。諸国に封じられた諸侯のなかには周王室と同族でないものもいたが、かれらにはかれら固有の社稷の神のほかに、周王室の祖先神をも祀らせて、そうした「宗族封建制」を守っていた。⁽²⁾この周王朝の最高神は「帝」ではなく、かつてその下にあいまいな地位を占めていた「天」が最高の位にのぼる。政治はこの「天」の命が王に降りることにより正当化された。「帝」のもっていた自然神としての性格は薄まり、

その政治的な機能がいつそう大きくなり、道徳的・倫理的な性格を強めていったことが注目される。同時に人格神の性格をまだ残しているとはいえず、それもまた希薄化し、むしろ政治の正当性を保証する倫理的原理としての「天命」を下すものとなっていった。

ところでこの周代の「宗族封建制」における「封建制」という言葉が、またヨーロッパ中世の「ヒューダリズム」(Feudalism)の訳語としても用いられているために、その歴史的概念の混乱が生じている。中世ヨーロッパのいわゆる「封建制」、つまり八世紀から十三世紀までの「ヒューダリズム」は、周代の「封建制」と本来縁もゆかりもない別物であることが注意されねばならない。

中世ヨーロッパの「ヒューダリズム」では、国王が貴族諸侯に、諸侯(領主)が家臣に、土地(封土)を与え、そこを治める権利を付与すると同時に、諸侯は国王に、家臣は領主に対し、軍役・出仕の義務を課する相互的義務を契約によって負う制度である。これは周の宗族封建制度のように、氏族関係・血縁関係とはなんらの関係もない個人的契約関係にもとづいている。それは周における「宗法」的なきまりもしめつけもない、まったく別の制度とみるべきである。周の「封建制度」には、『左伝』に「兄弟に如くはなく、故に之に封建す」(僖公二十四年)とあるように、

本来はあくまでも血縁関係の宗族を中心とすることを理念として
いる。

封土を与える代りに、軍事に協力させる点では類似点はあるが、本質的には異なる政治組織と云うべきであろう。なお周代では、王―諸侯―卿―大夫―士―(庶)民という社会的階層ができ、政治に直接参与できるのは、通常大夫以上の身分のものであったこともつけ加えておこう。

(iii) 邑制国家とポリス国家との比較

これまで述べてきたことを前提として、こうした殷周の邑制国家とギリシアのポリス国家とを比較してみると、両者には城壁が存在し、その中に宮殿ないし神殿跡とみられるものを見出され、製陶所や青銅器の鑄造所その他の住居跡もあり、周囲に農耕地をもつて、内にかなり多くの人口をかかえている「都市国家」としての共通性があるように思われる。しかしそれはあくまでも考古学的に認められる外貌だけであって、いったんその中味を考えてみると、殷周の邑制国家とギリシアのポリス国家とは大きく異なることが分かる。

まず第一にギリシアのポリスは、それぞれ独立であって、邑のようにその間に上下関係や階層関係はない。ポリスもときには、

とくに戦時には連合することはあるが、それは邑制国家のような常態的な連合ではない。

つぎに最も重要な違いであるが、ポリスにはつねに平等な政治的権利をもつ市民（ポリテース）たちが存在しているが、邑にはこれに相当するようなものが存在していない³⁾。


第三に政治は、ギリシアではこのように平等な市民の「民会」（アゴラー）における討議によって決められ、そこでの討論のロゴス⁴⁾が重んぜられるのに対し、殷周の邑制国家では、その国家の行う祭儀と結びついた祭政一致の場で、礼が重んぜられ、大夫以上の上層部の意思で、ことが決められてゆく。礼ははじめは宗教的なものだったが、同時に周代では政治的原理ともなった。そこにギリシアにおけるロゴスの重視と、中国における礼の重視との対照が生じ、それが後の孔子の思想を理解するに必要な原点となるのである。これは後に孔子とソクラテスを対比するときにも、重要な論点となるであろう。

第四にポリスは主として海洋都市国家であり、主に海を通して発展してゆくのに対し、邑制都市国家は内陸の国家として、中原をめぐって大陸の中でくり拡げられてゆく点をつけ加えておこう。このことも両者のさまざまな違いを生み出すものとなるであろう。

このように見てくると、宮崎市定氏が主唱したように、世界史は一般に、氏族国家↓都市国家↓領土国家↓大帝國という順をたどって発展してゆくという見解は、おおよそ正しいのであるが、そこに出現する「都市国家」の内実はギリシアと中国では大いに相違しており、それがギリシアと中国のその後の異なった文化エリートスをつくり上げていったと云わなければならない。

2 「帝」と「天」と「道」——神話から哲学へ

さきに殷王朝における最高神としての「帝」について触れ、それが周王朝では「天」に代っていったことを述べた。

殷の「帝」の甲骨文字はであり、神靈を依りつかせる支える木(X)をつけた大きな木主(中)をかたどったものであろう⁴⁾。したがってこの神を祀るときに、その神が降りてくる装置をそれは示しているも、その神の具体的姿は示されていない。しかしそれは殷王朝の最高神で、天上にあつてすべてを支配する強力な機能をもっていた。とくに(1)雨をふらせたり、旱魃をもたらすように天候を左右する力と、(2)王の行動や戦いを佑けたり、またしくじらせたりする力もち、こうしたことが甲骨文に示されている。

「帝雉癸其雨」（帝はこれ癸みずのとの日にそれ雨をふらすべし——「殷代卜辞」）

「帝其降董」（帝はそれ饑饉を降らすべし——「同右」）

「伐囻方，帝受我右」（吾ごうの国を伐たんとし、帝は我に佑なすけを授くべし——「同右」）

この殷人の帝の至高神の観念は、周人にも受けつがれるが、殷末から周初にかけて「帝」が「天」に次第にとって変えられる。⁽⁵⁾

これはもちろんこのころ殷に臣属していた周が殷に反撥して、ついでこれを亡ぼすようになるからである。周王朝は殷王朝の主神に代る新しい至高神として「天」を必要としたが、これは「帝」と同じく人格神的要素をもつが、しだいに非人格化されて、周王朝を道義的に支える「天命」の主となり、周において新たに設けられた秩序のもととなるものとされた。⁽⁶⁾

「天亦大命ニ文王一、殪ニ戎殷一、誕受ニ厥命一越（興）厥邦厥民」（天また大いに文王に命じ、戎殷を殪たおし、誕おおいに厥かの命と厥の国と厥の民を受く。——「康誥」『書経』）

これは周による殷の征服支配は、この天の命によるものだということである。

しかし同時にこの周代にすでに、天に対する態度の著しい変化も現われてくる。つまり天は帝と同じく王に佑け与えらるるとも

に、必ずしもいつも戦に利にあるようにはしてくれない。のみならず無條理に旱魃や洪水を起して人々を苦しめることがある。これに対する非難の言葉も生ずる。たとえば、

「天棗忱」（天は忱まことにあらず——「大誥」『書経』）

「天畏棗忱」（天の威は誠あらず——「唐誥」『書経』）

とある。（この天に対する怨嗟は『詩経』にも見られる。）さらには、

「天不可信」（天信すべからず——「君奭」『書経』）

という言葉すら見出せる。この天の力に対する懷疑——最後のものはなんと周公自身の言葉である——は、転じてこれに対する人間的原理としての「徳」の思想を引出してくる。

「往盡乃心，無康好逸豫」（往ゆいて乃おのれの心を盡し、康やすんじて逸豫を好むことなかれ——「康誥」『書経』）

「我道惟文王徳延」（我が道は惟ただれ文王の徳延なり——「君奭」『書経』）

これはただ天の思想が否定されたのではなく、これが地上の原理「徳」の行為と結びつけられ、「道」とつらなってゆくのである。つまり天頼みだけでは駄目で、徳の実践が必要なので、これではじめて天の佑けをうけることが可能となるというのである。これはある意味で、天の概念が、帝の概念のもっていた呪術性を

克服して、その倫理的な「徳」という道徳性と結びついてゆくことを意味する。

このように「徳」と「天」とは結びつけられたが、このことは従来の「天」への宗教的権威の絶対性をゆるがすことともなる。そして楚の鬬廉とうれんにいたるならば「卜以決疑、不疑何卜」（卜によって疑を決す、疑わざれば何を卜せん——『左伝』桓公十一年）とあって、もはや卜占により天意を忖度することを拒否するような、合理的考え方も現われてくる。

そして春秋時代の後半期（前六世紀）になると、天の宗教的信仰に対して、この天の倫理的道德性格を、いわば地上に引きずり下して、これに対応する現世的処生の根本原理としての「道」が出現してくる。これが孔子の「あしたに道をきかば、ゆうべに死すとも可なり」としたあの「道」である。この「道」は孔子の後に、さらに多様化して諸子百家の思想を生み出してゆく。したがってこの「道」の出現は、帝の概念↓天の概念↓天への懐疑↓天の人倫化↓天の非人格化↓地上の生き方の原理としての道、という過程を通して成就されたと筆者は考える。

孔子における儒家の誕生は、この過程を実践した先駆であると云える。もっとも孔子以前にも「儒」という集団はすでに存在していた。彼らは今日で云う、いわば「冠婚葬祭」などの儀式的礼

を教える人びとであった。礼のもとは離りであり、加藤常賢氏が云う「タブー・マナ」(taboo-mana)と同じものの「タブー・マナ」とは神秘力のあるものに対する禁忌、この神秘力あるものに対して一定の儀礼を行って、危険を除き、生活を安全にするものであった。これが礼の原初形態である。孔子はこの儒集団の礼から出発しながらも、これを彼が夢に描いた周公の礼によって根本的に改革して、のちの「儒家」を成立せしめた。それは実際には周の社会的政治的儀礼を超え出た、人間の良き処生の倫理としての「仁」へと、さらに変革発展せしめられるのだが、これについては後に詳述したい。

孔子を中心とする「儒家」の形成に刺戟されて、続く戦国時代になると、この「道」は多様化して喧々譁々の議論の対象となる。これがいわゆる「諸子百家」の時代である。このことは本稿におけるテーマではないが、まずこの「儒家」に対して、墨子を中心とする「墨家」が、「兼愛」、「交利」を正しい道として、儒家の家族倫理から発する限界を指摘する。ついで老子、荘子の「道家」が現われ、「大道すたれて仁義あり」として、真の道は「無為自然」であることを説いた。さらに「儒家」は孟子、荀子へと発展し、荀子からは韓非などの「法家」があらわれ、この「法家」により孔子・孟子の徳治主義は批判され、秦帝国の法治

主義に統一されてゆく。しかし漢代に入って「儒家」は、いわば国教として儒教となり、その後の中国の伝統思想の中核となつていった。

3 孔子の生きた時代——転換期としての春秋末期

孔子の生きた時代は、春秋時代（前七七〇—前四五三）の末期の前五〇〇年を前後する頃である。孔子の死後七〇年余りして、世はいわゆる「諸子百家」の戦国時代（前四五三—前二二一）に入ることになる。

前一五五〇年ごろ、成湯大乙が殷王朝をひらき、前一〇五〇年ごろ第三十代目の帝辛紂王が周の武王により制せられ、五〇〇年間続いた殷は亡びて周王朝がはじまる。この王朝も前七七一一年に、正妃申后を斥けて褒姒を溺愛した第十二代幽王のとき、北方の犬戎と結んだ申后の父により殺害され、ここに西周は亡びる。前七七〇年、周は平王のとき東遷して都を鎬京（現西安）から洛邑（現洛陽）に移し、ここに東周の時代がはじまり、これがいわゆる「春秋時代」と重なるのである。「春秋」の名称は、史書『春秋』からとられ、ほぼこの書に叙述されている時代と一致している。）

この時代になると、周王朝の権力はおとろえ、単に名目的なものとなり、実質的には諸侯が自立して力をまし、いわゆる「春秋の五覇」（晋・齊・楚・呉・越または宋・秦）のような覇国の実力がもの云うようになる。この期に入って、諸国間の生き残りをかけた対立抗争がはじまり、それまでの周の「封建制」を脱した実力競争の時代に変つたのである。東周の支配力は弱まり、『史記』のいわゆる十二侯は^⑩じめとする諸侯は、それぞれ自分の国を守ることに、または他国を侵すことを計って余念がないものとなつた。

しかし春秋時代の末期ともなると、さらに大きな勢力変化が現れる。この時代の初めには諸侯の権力は絶対であり、それぞれ春秋諸国の王として、卿—大夫—士—民の階層のトップとして全権を担っていたが、しだいに卿（大臣）に実権をうばわれて傀儡化し、さらにはこの卿の下にある大夫（貴族）のうちの実力者たちの思うままになり、さらに進んでは、この大夫の下にある家臣である宰邑（大夫の所有している邑を実際にとりしきつている長で^{おき}あり、身分は士である）の力あるものに制せられ、そのころにはときとしてその国全体をも左右しうるものも出てきた。いわゆる「下克上」の時代である。つまり春秋末期は、はげしい乱世であり、それまでの国家の道義も秩序も崩れようとしていた。従来は

大夫以上しか政治にあづかれなかったものを、士の階層でも知と力をもてば、一国の政治にかかわれるようになったのである。

この士階層の抬頭ということが、孔子集団（このうちには貴族は南宮适と司馬中の二人だけで、他の多くはみな士身分のものである）の形成の背後にあり、彼らは正しい良い政治とは何かを究め、諸侯に用いられようとしたし、諸侯の側でも彼らの知識・見識を採り入れて自分たちの政治が安泰で他に勝を収める手だてにしようとする風潮が生れていたのである。

もうひとつこの時代で注目すべきことは、各国に鄭の子産、斉の晏嬰、晋の叔尚のような賢相が現われたことである。彼らは士ではないが、大夫としては低い身分のものであったが、生き残りをかけた諸国の人材登用の波にのって宰相として国の政治をまかされ、合理的な改革を提案し、実行した。

まず子産についていえば、政治の原理としてやはり礼を考えたが、この礼は従来のような祭祀的ではなく、より人間の道に近づいた客観的なものであった。「天道は遠く、人道は邇し」として、「道」はこの人の世の現実に即すべきことを主張した。また地方の郷校における政治批判を歓迎し、「野に謀れば即ち獲邑に謀れば即ち否」と云って、在野の人々の意見を軽んじなかった。また齊の晏嬰は、君主の莊公が家臣の妻と私通して殺された

とき、莊公の臣はどうすべきかを問われ、「君主が国のために死んだときは臣はともに死なねばならぬが、君主が私事のために殺されたときは、臣は何も責任をとる必要はない」と答えた。つまり臣の任務は、よき政治をするために君主につかえるのであり、問題は国のよき政治であって君主個人ではない。ここから、よき政治を行うためには、志あるものはその可能性のない国を去って、それを他の国において実現しようとすることも、可能であることになる。

こうした時代の先駆的流れも、孔子の活動を理解する背景として重要である。つまりここには一種の新しい合理主義と人間主義が登場しているのである。

孔子の「精神革命」は、こうした時代の変革期を背景として起っている。それは従来の「宗族封建制」に基づく、邑制国家体制の崩壊を前にして、それまでの因襲的権力的な政治の枠をこえ出て、根本的な人間そのものの在り方の考察から出発する新たな倫理・道徳の基礎から、政治と処生の原理をとらえ直そうとしたのである。

一般に「精神革命」は、このような時代の変換期において生起する。ソクラテスの「精神革命」も、まさにポリス社会の崩壊期において起った。ソクラテス、プラトン、アリストテレスの時代

は、ポリス社会の最盛期ではなく、すでにその没落期であって、それがヘレニズム的な領土国家に変換しようとするときに起っている。孔子の「精神革命」も、それまでの邑制国家が崩壊して、それが戦国時代の領土国家に変わろうとする転換期において起った。これはそれまでの政治制度によって、因襲的に固定してしまつた政治の在り方、人びとの生き方が根本的に崩れ去り、新たな原理の自覚的創出が要請されていたからである。

そしてそれは結果として、その後の人類の永遠の遺産となつた。

4 孔子の生涯——失意のなかの創造

孔子は前五五二年（前五五一年の説もある）に、魯の国の昌平郷の陬邑すういに生れた。今の中国山東省の曲阜が当時の魯国の都であつたが、陬邑はその南東の近くにある鄙邑である。父は叔梁紇しゆくりやうこつという名の軍人（士）であり、母は顔子という人の娘徴在で、孔子はこの二人の「野合」によつて生れたと、『史記』は伝えている。「野合」というのは正規の婚儀を経ずして通ずることであるから、筆者ははじめこの言葉に接したとき大きな衝撃をうけた。しかしまたややあつて、同時にこのことが孔子の生涯について理

解を深める上で、多くの重要な示唆を与えてくれると思つた。つまり孔子は嫡出子ではなく、庶子であつたのである。

『史記』によると、父方の曾祖父は宋の国から移つてきた、孔防叔ぼうしゆくという武人である。さらに遡つて宋国の滑公かひんや弗甫何ふふかや正孝父、孔父喜こうほかなどの有名人につながっているものもあるが、これらは明らかに後世の付加で信ずることはできない。

父の叔梁紇は義勇にとんだ武将で、当時（前五六三年）楚の国に属していた偃陽という小都市を、晋と同盟していた魯の軍隊の一員として攻略していたとき、偃陽の軍はわざと敗走して城門を開き、魯軍が入りこんでくるや急に城門を下して退路を断つた。このとき叔梁紇は一人でその城門をこじあげ、上に支えて友軍が脱走するのを助けた。これはよほどの腕力と沈着さを併せもたねばできないことであろう。

またその七年後には、魯の東北の強国斉が、魯の名族臧紇ざうこつの拠点、防の城をかこんだとき、魯の援軍は斉の大軍に恐れをなして、その周りにとどまっていたが、この防の主備軍に参加していた叔梁紇は、老齢の臧紇をその夫人とともに手兵をひきいて夜陰に乗じ、敵中を突破して魯の援軍にとどけたのち、さらに敵中を抜けて本城の守護にもどつた。これは義に強い勇将であつたこと

を証する。

これらはいづれも『左伝』が伝えているが、孔子の父はこのような人であった。このような人が、どうして徴在と「野合」して孔子を生んだのか、この経緯は明らかでない。しかし孔子の説話を集めた『孔子家語』^{けいけご}には、紇にはすでに正妻に七人の子があったが、女ばかりだったので、妾に男子をもうけさせたが身が不自由だった。そこで顔子に頼みこんだところ、彼の三人の娘のうちの子を徴在にだけ、自分の意志でこの頼みをうけ入れたとある。このとき紇はかなりの齢^{とし}だった筈で、まるで孫と結ばれるようなものだったが、徴在は近くの尼丘^{じきゅう}という山に祈って孔子をさすったと『史記』は伝えている。このことから、白川静氏は徴在は尼丘に祠をもつ巫女ではないかと推測している。⁽¹⁾これはありうべき一つの有力な推測で、孔子が小さいときから祭器をもて遊んでいたという伝承も、これを裏付ける一証左となるかも知れない。さらには頑健な武将の子として生れ、身体も偉丈夫であった孔子が、どうして武ではなく礼の道に進んだかという、これまで誰も解きあかしえない謎に光を投ずるだろう。つまりこの点で、孔子は母のなりわいを継いだのである。もちろん後にそれを超えて出てゆくことになるのであるが。

実際、孔子の生れる以前から「儒」集団というものが存在して

おり、この儒は民衆にいうなれば通常の冠婚葬祭の儀礼を教え、とりしきっていたのである。孔子の母は、この儒集団の一人で、しかも後に「下等儒」とよばれるような人の身分であっただろう。これに対し、上層の人びとに礼を教えるのを「君子儒」といい、孔子はこの君子儒たらんとしたのである。

「儒」というのは「なよなよ」しているという意味で、これは儒集団の人びとが着ていた特有の服装（儒服）から来ているのではないかと、筆者は解する。（他にいろいろな解釈が提出されている——たとえば降雨を祈る人とか——が、どれも説得的でないように思う。）

孔子の「子」はもちろん尊称で、孔が姓であり、名は丘^{きゅう}、字は仲尼^{ちゅうじ}である。仲は二番目ということで、孔子には兄がいたようだが、彼のことはよく分らない。尼は尼丘からとったもので、そこで「仲尼」は尼丘に祈って生れた二番目の子供ということであろう。「丘」という名は生れたときから頭のまんなかで凹んで平べったかったからなどとよく書かれているが、これもやはり尼丘の丘をとって（母）親がそう名付けたとした方がよいと思う。（いったい、おでこが出張った子が生れたとして、親が「おでこ」と名付けるだろうか。）

ところで父は彼が三歳のとき亡くなり、母もやがて亡くなり、

かくして孔子は孤児となった。彼が母をほうむろうとしたとき、葬式車の人夫の母親に、父が防山というところにほうむられていくことをはじめて知らされ、その防の地に行つて母のなきがらと合葬した。母の死後、父の墓の所在すら知らないという、立派な武人の子でありながら、庶子ゆえに、母の細々としたなりわいで、ひそかに暮っていた貧しき子供時代が想像される。

けれども「われ十有五にして学を志す」というように、十五歳ともなると、母親の下等儒ではない、しっかりとした礼の根柢を究めようという志を立てた。ときの孔子の「学び」について、郷校に入つて礼儀作法をならつたと云われているが、このことについてはなんの根拠もない。孔子の究学はおそらくそのような通常レベルのものではなかったに違いない。むしろ、「十軒ばかりの村里にも、わたしぐらいの忠信の人はきつ」といる。しかしわたしのように学を好むものはいない」（『雍也』二八）『論語』と述懐しているように、はげしい向学の志をもって、『書』や『詩』を本格的に徹底して読み、同時にあらゆる機会をとらえて、さまざまな人から真剣に礼のあり方を学びとつたであろう。特定の師はいない独学といってよい。このことにより、孔子のなかに「周公の礼」の理想をつくられたし、儒集団の呪術的伝統からも離脱しはじめたと思われる。

しかしこの道は生やさしいものではなかった。まず魯の小役人になろうとしたが、たまたま大夫季氏が士を饗応しようとしたとき、家臣の陽虎は「季氏は士を饗応しているのであって、お前のような小僧を饗応するのではない」と云つて、孔子を退けたという話が伝わっている（『史記』）。孔子十七歳のときであった。また魯の周公の廟で、いろいろな礼のことをきいてまわっていると、「たれ就かすう陬人の子、礼を知れりというか」と云われて馬鹿にされた（『八佾』一五）『論語』。

たしかに孔子は田舎出身の武骨者で、当初はその行動や生活ぶりに貴族出身の都会人の優雅さはなかったかも知れない。後に子貢に「われ少くして賤しかりき、故に鄙事に多能なり、君子多ならんや、多ならざるなり」（『子罕』六）『論語』と告げている。孔子はここで「君子たるものは、こんなこまごまとしたことが、いろいろ出来てはいけないよ」と自省の念をこめて云っているのであるが、むしろ筆者はここで孔子の卒直な人柄に触れて、思わず笑みがこぼれてしまう。

春秋中ごろから、魯の国では第十五代桓公（前七一—前六九四在位）の三人の子から出た大夫階層の孟孫氏、叔孫子、季孫氏の第三家の勢力が強く、前述した下克上の風潮の下で、卿（大臣）の職を占めながら勢力を独占し、政治と壟断していた。孔子

の成人したときには、叔孫氏が昭子の宰相であったが、季孫氏の季平子が実権をにぎっていた。

孔子はまず生活のため、この季氏の下で委史（倉庫の会計管理役）や乗田（牛羊の飼育監督役人）などをつとめたようであるが、それを誠実に行って信用をなくしたことを、『孟子』が伝えている。季平氏の驕慢な専制に我慢がならなかったらしく、「八佾（はつい）を庭に舞わしむ、これをしも忍ぶべくんば、孰れをか忍ぶべからざらん」（『八佾一』『論語』）と云っている。当時卿・大夫には四佾（たてよこ四人づつの十六人）の舞が許されていたが、季氏は主人たる諸侯の六佾の舞どころか、周の天子の八佾の舞をまわしていることに、孔子は腹を立てているのである。

魯侯（魯の君主）の昭公（前五四一—前五〇一〇在位）は、季平子の僭上に耐えかねていたので、たまたま宰相昭子が不在のときを見はからってクーデターを起し、季平子を捕えたが、またたくまに叔孫氏の軍隊の反撃で失敗し、昭公の後の母国である隣国、齊に亡命してしまふ。このとき孔子は下層の役人にすぎなかったから、別に昭公と何の関係もなかったが、後を追うように齊に赴く。たぶん三恒子の専横をきらうと同時に、きわめて文化の爛熟していた齊の国に自分も行ってみたいと思ったのであろう。孔子三十六歳（前五一七年）のことであった。当時魯の国は中原から

みると東方に偏った田舎の小国であったが、これに反し、さらにその東の齊では商工業が発達してその首都臨淄には、「稷下の客」たちが集った大変な文化国家であった。実際孔子はここで音楽をきいて感動のあまり、三ヶ月の間の肉の味も分らなくなつたと云っているくらいである。「子齊にありしとき韶を聞き、三月肉の味を知らず、凶らざりき、樂をなすことここに至らんとは」（『述而一三』『論語』）。聖人舜が作曲したとの伝承がある「韶」という音楽は、魯には伝えられておらず、孔子はこれを齊の楽師の演奏ではじめて聴いて感嘆し、「知らなかった、音楽というのが、ここまで人の心をひきつけるものか」と告白しているのである。

かくして孔子は齊の国で多くものを学んだと思われるが、やがてこの国にも批判的になる。そこでも豪族が君主をないがしろにして専横をきわめていたからである。彼はこの国にも幻滅を感じて再び魯に帰る。それは昭公の弟定公が即位して、空位時代が終つた前五〇九年ごろであると思われ、孔子はときに四十四歳であった。この頃から礼の専門家としての自信をつけてきた孔子の下に、学団が形成されはじまる。まさに「四十にして惑わず」である。それには子路、子貢、閔子、冉有、顔回などや南宮敬叔のような貴族もいた。

さて前五〇五年季平氏が死んで、季恒子がそのあとを継ぐと、その家臣であった陽虎が季氏を制圧するのみならず、魯の国全体の実権をにぎろうとしていた。陽虎はようやく名声が高まってきた孔子に贈物をして、輩下に入れようとした。「陽貨孔子を見んと欲す。孔子見えず。孔子に豚を歸る。孔子その亡きを時として住きてこれを拝す。諸に塗に遇う」(「陽貨一」『論語』)。

ここの陽貨とは、『左伝』に出てくる篡奪者陽虎のことである。彼は孔子に会おうとして会えないので、豚を贈ってこのお礼に来るところをつかまえようとしたが、孔子は留守のときをねらって礼だけをおこうとしたが、その途で陽虎にばったり遇ってしまった。そこで陽虎は言葉巧みに誘いかける。「その宝を懐いて、その邦を迷わすは、仁というべきか……」。孔子はこたえて、「不可。……諾。我將に仕えんとす」(そうとは云えないな。よし分った。私も仕官しましょう)。

ここで「我將に仕えんとす」と云っているのは、陽虎の輩下に入るということではなく、「私もいつか近い将来、政治に参加し、仕官しましょう」と云っているのと解すべきである。しかし前五〇二年に、季氏の邑、費の宰をつとめていた公山不擾が、やはり季氏に反逆しようとしたときも、同じく孔子を誘っており、このときあわやそれに乗ろうとしているから、孔子はよほど季氏を排除

することに執念をもやしていたのであろうか。「公山不擾、費を以て畔き召く。子往かんと欲す。子路説ばず」(「陽貨五」『論語』)。このとき「之くこと未からん」と云って孔子をいさめた子路の忠告はいつものように貴重である。「そこに東周をつくるのだ」という孔子の云い訳は、いかにも苦しい。

結局孔子はこの反逆に加担することはなかった。その後陽虎が一敗地にまみれ、斉に逃げ出した前五〇一年には、孔子は定公によつてまず中都という邑の宰となり、さらに大夫となつて、定公が斉の景公と平和会議を夾谷で催すこととなつたとき、その儀事をとりしきる「相」として参加し、大きな成功を収めた。この功により、前四九九年に魯の大司寇(警視總監)となつた。孔子はさらに政治変革を推めようとして、三桓子の勢力の打倒策をねる。まず三桓子の勢力の背後にある晋国との連盟から脱退し、さらに季孫氏、叔孫氏、孟孫子のそれぞれの拠点となつている城邑、費と郈と邾の城壁を壊そうとした。すでに反乱の苦汁をなめている費の城壁は、季氏の賛成を得て壊され、ついで郈の城壁もろぞかれたが、最後の邾は斉国に近く、この城壁をこぼつことは魯国の安全をおびやかすという孟孫氏の反論にあり、孔子の策はもう少しのところで失敗する。これが三桓子の勢力をつみとろうとする孔子の企みだと見すかされて彼らの支持を失い、失脚して

魯の国にとどまることも難しくなった。そしてついに孔子は少数の弟子をつれて、諸国流浪の旅に出て、他の土地で理想の国をつくろうとした。前四九七年、孔子五十六歳のときである。衛↓宋↓鄭↓陳↓蔡↓衛を経て、結局はいづれの国においても受け容れられず、再び魯に帰国するのが、前四八四年のことであった。この十三年の期間は、受難の歲月でもあったが、また孔子の名声が中国全体に広くゆきとどいた時期でもあった。孔子が顔回や子路や子貢などと車をつらねてのりこんでゆくと、行く先々で多くの君主が彼をもてなし、彼の経綸にきき入る。すでに彼は魯国のユニークな改革者として注目されていたから、彼らは貴族の専横を抑えて彼ら自身の理想の政治の実現方法を知りたかったのである。しかしこれは他方では、孔子は貴族たちの特権を奪おうとする人物であるとして危ぶまれ、旅の途中で三回も身の危険にさらされている。そしてついにどの国でも志を得ず、そこに現実の国家をつくり上げることを断念し、これを将来に託して、魯の国に帰り弟子たちの教育に専念する。それは前四八四年（魯の哀公が即位して十一年）、孔子六十九歳のときであった。地上の王国ではなく、精神の王国を樹立しようとした最後の五年間こそ、彼の最も幸福で豊穡な歲月であっただろう。ここで顔回や子路を失うという悲劇にも逢ったが、「七十子」といわれる弟子たちと、

有益で実のある対話を重ね、探究の日々を過すことができた。⁽¹⁵⁾ どのようにして彼は政治的には失敗者であったが、思想家として精神的には後世に絶大な影響を与えることとなった。

哀公十六年（前四八九）、四月己丑の日、彼は七十四歳でこの世を去った。真偽のほどは分らないが、この死の七日前、病に伏していた孔子を、子貢が訪ねると、「賜よ、お前は どうしてもっと早く来てくれなかつたのか」とつげ、「泰山それ壊れんか、梁柱それ摧けんか、哲人それ萎れんか」と云って不覚の涙をこぼした、と『史記』は伝えている。⁽¹⁶⁾ ソクラテスが生れる九年前のことである。（年齢はすべて数え年）

5 孔子における「精神革命」

(i) 「礼」の内面化——「仁」

孔子をはじめ儒の伝統のうちにはりながらも、ついでその呪術性を克服し、あらためて周公に発する正統的な礼の探究者、教育者を以て自ら任じていたが、孔子の本領はそれだけにとどまらない。もしそれだけであつたら、たんに周公に発すると信じられた礼の祖述者、継承者というに止まるのである。もちろん孔子にとって、「礼」は終生重んじた大切なものだが、当時「礼」と称せ

られたものは、単なる形式にこだわる外面的儀礼的なものになりはていて、魂を失っていた。孔子が真に新しかったのは、その「礼」の根柢に「仁」というものが存在しなければならぬということ、はじめて指摘し、主張したことである。つまり礼というものを、人間の心の中に内在化した内面の仁がなければ、礼は空洞化し意味を失うことになる。このことを中国の思想のなかで、はじめて見出し、強調したのである。こうしたことをはつきりと指摘した先駆者はいない。管仲も子産も晏嬰も、このことについては全く別の次元にいる。

「人にして仁にあらずんば、礼をいかんせん」(「八佾三」『論語』) (その人に仁の心がなかったなら、礼なんか行って何になる)。

この言葉は、孔子の革新のキーワードになると思う。形式主義的な制度的な礼を表面的に行うだけでは意味がなく、その根柢には仁の心がなければならぬ。たとえばお葬式に行つて、焼香をあげ両手を合わせる礼を行つても、そこに真にその死者を悼む心がないならば、その行為は無意味である。礼とはそんな外形的なものに終るのではない。

「礼といい礼というも、玉帛をいわんや。楽といい楽というも鐘鼓をいわんや」(「陽貨二」)『論語』(礼だ礼だといいい立てて

も、その礼とは供え物の玉や絹のことをいつているのか。楽だ楽だとさわいでも、それは鐘や太鼓のことをいつているのか)。

そうではあるまい。礼や楽もそれを行う人の心に「仁」がなければならぬ。それがなければ、外に表われた礼も楽も生きていないのだ。最も根本的なものは「仁」である。

それではその「仁」とは何か。これは孔子にもはじめからはっきりと一義的に云えるものではなかった。孔子はここで、全く新しいことを史上はじめて発見しようとしているのである。それゆえその表現はいろいろな形をとるのは当然である。彼は新しい原理の探究者、発見者であつて、既存のもの模倣者ではない。それゆえ弟子たちも迷つて、「仁」とは何かについていろいろと質問をしているのである。

その探究の結果、たどりついた一つの根本的命題は次のものであつた。

「樊遲、仁を問う。子曰く、人を愛す」(「顔淵二」『論語』)。

つまり「仁」とは「人を愛する」ことであり、慈しみの心をもつて人に接することである。しかしこのように端的に答えているのは、『論語』のなかでも実はこの一箇所のみである。他所では、子貢に対しては、次のように答えている。

「夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立て、己達せんとして人

を達す。能く近く譬えを取る。仁の方と謂うべきのみ」(「雍也三〇」『論語』) (仁の人というのは自分が立ちたいと思えば人を立たせてやり、自分が達したいと思えば人に行きつかせてやる。そのように他人のことも自分の身近にひきくらべる事ができる。それが仁を実践する方法である)。

つまり「仁」とは他者に対する「思いやり」であり、これから有名な孔子の黄金律が導かれる。

「子貢問いて曰く、一言にして以て終身これを行すべきものありや。子曰く、それ恕か、己の欲せざるところを人に施すことなかれ」(「衛霊公二四」『論語』)。

「夫子の道は忠恕のみ」(「里仁一五」『論語』)。

忠とは他者に対する「まごころ」であり、恕とは他者に対する「慈しみ」で、孔子の道は、この一道に貫かれている。だから「仁」とは「忠恕」だといってもよい。つまり他者を自己と同じ人間として認識し、忠恕をもって遇するのである。「仁」とはそういう人間の自覚であるが、それは決して孤立した人間の自覚ではなく、他者に対する社会的人間としての自覚である。子路に、孔子がそうになりたいという志はどんなものかと問われて、孔子は答えている。

「老者はこれに安んじ、朋友はこれを信じ、少者はこれに懐け

ん」(「公治長二六」『論語』)。

しかしただここに残されている一つの大きな問題がある。それは愛弟子顔回が仁を問うたときの孔子の答えとして有名なものである。

「顔淵仁を問う。子曰く、己れに克ちて礼に復るを仁と爲す。一日己に克ちて礼に復れば、天下仁に歸す。仁を爲すは己れによる。而して人に由らんや」(「顔淵一」『論語』)。

ここでは「己れに克ちて礼に復る」のが「仁」であるとされているが、これはこれまで筆者のいうところと果して一致するであろうか。よく考えると一致することが分かる。「己に克つ」とは、自己のエゴイズムを克服することであるから、これによってはじめて仁の心をもった他者への本当の礼へと復帰することになるのである。その礼は本物となって生きかえるであろう。「仁を爲すのは己による」のであって他者に強制されるものではないというのも、この仁の内面性と結びついている。

孔子はもちろん礼を重視したのであって、その礼を仁によって心の内面性と結びつけて、より強く正しく生かそうとしたのである。これはイエスの愛が律法を否定するのではなく、かえってこれを完成するのだと云ったことと、いみじくも対応している。この礼の仁による内面化こそ、孔子における「精神革命」の核心で

あつたといつてよいであろう。そしてここにこそ孔子のもつた中国思想上の最大の意義があつたと筆者は考える。事実孔子自身もこの新しく見出された原理については、「仁に当りては師にも譲らず」という強い改新性の自覚をもっていた。

(ii) 合理と倫理——実践理性の優位

孔子は春秋時代に顕者となつていた、子産その他の合理思想の影響をうけ、すでに「儒」のもつていた呪術的礼をのりこえて、合理主義の知を徹底させていたことは間違いない。知とは何かを問われて「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざける。知といふべし」(「雍也」²³)『論語』)。人民の正義のことを考え、宗教的鬼神のことは遠ざけておくのが「知」というものだ。

祭政一致の邑制国家では、本来民を治める政治と神霊を祀る祭祀とは分化していなかったが、孔子はこれを分離して、殷以来の祭政一致に距離をおいた。子路に「鬼神に事える」ことを問われて、「未だよく人に事うること能わず、いづくんぞ鬼につかえん」(「先進」²⁴)『論語』)と云い、さらに死についてたずねられて「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らんや」(同右)と問えた。

このように「怪力乱神」を語らなかつた孔子は、「知」の合理性を主張したが、この「知」はさきに述べた「仁」に対しては従

属的なものと考えたようである。

「知者は動き、仁者は静なり」(「雍也」²⁵)『論語』)。

「仁者は仁に安んじ、知者は仁に利す」(「里仁」²⁶)『論語』)。

仁に利する知者よりも、仁に安じる仁者の方が一枚上である。

知は仁を実現するために貢献するが、仁はそれ以上のものではなく、それ自身で自足している。これは仁者を知者よりも上の安定したものとして優位においていると考えられる。孔子は知だけを重ねずる主知主義ではなく、彼には仁の実践を最も高く評価する実践理性の優位がある。知識を単に知識として知るだけでは不十分で、知識が実践に生かされて、本来の徳となり、仁となる。知は仁への階梯である。

つまり孔子の合理主義は、このような倫理主義の上ののつており、それに凌駕されていると考えられるべきであろう。

(iii) 尚古と革新——伝統からの変革

これまで従来の伝統を批判する革新者として孔子をみてきたが、しかし孔子は一面では強い歴史主義者であり、保守主義者である。

「述べて作らず、信じて古を好む」(「述而」²⁷)『論語』)と語って、彼は周代の礼の制定者周公の時代の理想にかえろうとした。

「周は二代に監み、郁々として文なるかな、我は周に従わん」
 (「八佾一四」『論語』)。

「故きを温ねて新しきを知る、もつて師となすべし」(「爲政一
 一」『論語』)。

古いことを研究して、新しい意味を見つけ出すためには、やはり古いことを導き手としなくてはいけない。実際、孔子は当時までに出来上っていた『書』や『詩』や『春秋』などの古い文献を熱心に研究し、また礼の伝統を調べもした。しかしこの尚古主義は、単なる死んだ文化の尊重ではなく、それに対し彼自身によって新しい意味を発掘することだった。礼の根柢に仁をおくということは、彼の全く新しい見解であり、彼の人間主義にもとづく伝統の革新であったと云ってよい。しかし彼はこのことの新しさをことさらに誇らない。彼は伝統にもとづいていたと信じていた、実は変革者であり、中国思想がもつ世界的意味をはじめて創出した革新者であった。

(iv) 再び「天」について

最後にひとつ残っている問題をとり上げる。これがなければ、孔子の倫理観は画龍点睛を欠くと思われる。それはほかならぬ「天」の問題である。

孔子の合理性は呪術の対象となるような天を否定した。しかしそれでは天の概念が彼において全くなくなったであろうか。断じて否である。この点については弟子たちははずいぶん懸念していたようである。

「天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず、天何をか言わんや」(「陽貨一九」『論語』)。

「夫子の性と天道とは、得て聞くべからざるなり」(「公治長一三」『論語』)。

この天についてはっきりと発言しない孔子に対し、弟子たちは何か大切なことを孔子はかくしているのではないかと疑った。これに対し孔子は、

「三子、我を以て隠せりと爲すか。吾は爾らに隠すことなし」(「述而一三」『論語』)。

この弟子たちに明示的に語られなかった「天」も、孔子の本当の危機の状況においては、はっきりと言葉に出して表出されている。

たとえば、孔子が諸国巡遊中、宋の国において、その司馬桓魋に殺されそうになったとき、「天、予に徳を生ぜり、桓魋其れ予を如何せん」(「述而二二」『論語』) (天が我が身に徳をささげられた。だから桓魋のごときが私をどうすることができるか。)

と云った。

また衛から晋の国へ入ろうとして、その境にある匡の邑をおとずれたとき、大きな危険にさらされたが、そのときも、「天未だ斯の文を喪ぼさざるや、匡人それ子を如何せん」（「子罕五」『論語』）（天がわが身についた周文王の文化を喪ぼそうとするのでない限り、匡人などがこの身をどうすることができるか。）と吐露している。

つまり孔子を生かしている新しい人倫の原理としての「仁」を支えるものは、やはり「天」という超越者であった。そうだとし、ても、この天はすでに呪術的神話的な天ではなく、人格的性格も希薄になり、彼の普遍的人倫を支える倫理的なものに変貌した。と同時にそれは彼の道徳を支えるのみならず、彼の天命摂理を支配するものでもあった。愛弟子顔回を失ったとき、「噫、天子を喪せり、天子を喪せり」（「先進九」『論語』）となげいたのもそれである。

「天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す、我を知るものはそれ天か」（「憲問三七」『論語』）。

この道徳の根源としての「天」は、その後の儒家にもうけつがれ、今日でも現代の儒教文化圏のなかで生きている。これは何か特定の教義としてあるものではないから、はたして宗教と称して

よいか分らないが、やはり一種の宗教的心情とは云えるだろう。

110

6 孔子とソクラテスの比較

すでに考察を終えているソクラテスと、今回とり上げた孔子とを比較してみよう。

まず第一に、ソクラテスにおける「プシューケー」の新たな認識と孔子における「仁」の新たな発見とは、ともに人間倫理の精神的内面を明らかにしたものとして、人類史における「精神革命」としての共通性がある。このことによって、両者は共に倫理学 (ethics) を東西において創出した。

第二に、ソクラテスの生きた社会的背景をなしているものは、ギリシアのポリス社会であり、ここではロゴスの交換が最も重要なものとなっている。対して孔子の生きた古代の中国の邑制国家の根幹をなすものは、礼の追求であった。孔子にとって再解釈された礼＝仁も孔子の世界においては対話 (dialogue) の対象となるものであっても、対論 (discussion) の対象にはなっていない。〈ロゴスVS礼〉 〈対論VS対話〉

第三に、ソクラテスの議論の相手となった人々の範囲——これを論圏という——はポリスの市民 (ポリターース) であったが、

孔子のそれは諸侯につかえようとする士（し）の身分の人々であった。

「君子」とははじめ貴族を意味したが、孔子の時代には、よき学問・徳の修得をめざす士身分のものを指すことばとなった。この士階層はギリシアの市民一般より、やや狭いといえよう。ヘポリテースVS士（君子）

第四に、ソクラテスにおける「ブシューケーの配慮」というものは、人間の善（to dyadon）の原理として重要な意味をもつが、孔子の内面的倫理としての「仁」のもつ他者に対する慈愛（じあい）というものは見出されない。ソクラテスも、「饗宴（シユンボンシヨウ）」において「エロース」を論じているが、この愛は慈愛ではない。

第五に、ソクラテスにおける「知行合一（ちこうごういつ）」には、なお主知主義の傾向があり、あくまでも「知」が先行し、よき行い（倫理）は正しい認識があれば可能と考えるが、孔子にはこのような主知主義はなく、むしろ倫理的根本としての「仁」が「知」に優越し、「知」はこの「仁」の実現に貢献するものにすぎないと云えよう。

第六に、ソクラテスの思想は、今日普遍的意味をもっているが、それはあくまでも彼自身のポリス（ポリス）における生き方として見出された。実際彼は迫害されても、決してアテナイを去ろうとはしなかった。それに対して孔子のそれは、彼自身の国にかかわらず、いわば天下国家の倫理として考え出された。したがって諸国

巡遊があり得た。ヘポリスVS天下

最後に、ソクラテスにおいては、超越的「イデア」というものの観照的認識が理論的に求められたが、孔子ではどこまでも現世的処生の具体的実践の原理としての「道」が直観的に把握されている。ヘイデアVS道（理論的VS直観的）

これはより広く一般的に、ギリシア思想と中国思想の特色の対照となしうるものであろう。

むすび

孔子なき後の儒家は、曾参と子夏の対立を含めて、多くの弟子のもとで分裂していったが、それは同時に孔子の説くところが、たんに魯の国のみならず、齊の国はもとより、遠く魏や楚や秦など、当時の中国全体に広がっていったことを示す。（子張は陳に、子夏は魏に、子夏は齊に、そして澹台子羽は楚に行った。）

かくして儒家の学説は、戦国時代における諸子百家の思想と競い合うなかで、さらに孟子、荀子を生み出していく。しかし孔子の教えが、中国思想の中心になり続けることになったのは、なんといっても漢代の武帝のときに董仲舒（とうちゆうじよ）らの献策によって、儒家の考えがいわば国教としての儒教になって以来であらう。以後、

儒教は漢代の訓詁学、唐代の道学、二程子の理学、南宋の朱子学、明代の陽明学、清代の考証学と多様な伝統をつくり発展をとげた。その間政治とのいろいろな結びつきもあり、内容的な変質、あるいは歪曲（讖緯説や天人相関説との混合のごとき）もあり、その中には後世に問題にされる「あか」や「さび」がついてしまったこともあった。それゆえ二十世紀初頭には、中国の近代化をさまたげる封建制の権化と見做され、魯迅や陳独秀らの強烈な揶揄批判の対象となった。そしてとくに毛沢東による文化大革命の時代に、「批林批孔」のスローガンの下に、林彪と並んで孔子は、徹底的な攻撃の対象となった。しかし一九七六年の毛の死以後は、また中国思想の貴重な遺産として、再び復活のきざしが見えている。しかしその孔子思想をいかに現代に生かすべきかについては、はっきりした方向が見出せず、そこには一種のとまどいすら感じられる。

筆者の考えでは、孔子を現代に生かすには、何よりもその思想の原点にたち返って、仁を中心とするその「精神革命」に光をあてる必要があると思う。そのためにはいわゆる「三綱五常」のような教義だけを、ステイシックに固定化して重んずるのではなく、ダイナミックにその思想変革——精神の内的倫理の発見に目を向けることが重要であろう。そうすることになり、孔子

の伝統がその後こうむったさまざまな政治的「しがらみ」からも抜け出て、これからのあるべき精神的価値として生き残り、さらには発展させてゆくことすら可能であろう。

そのためには、孔子思想の根本を、その歴史に制約された枝葉に拘泥することなく、これを世界の諸思想と比較検討しながら、大きく再評価することが肝要である。

孔子の思想は、中国古代に発し、中国文化の基礎となったばかりでなく、十二世紀以後は、朱子学、陽明学と発展したのち、朝鮮、日本、ベトナムなどの東アジア文化全体を培った。二十一世紀の今日、その孔子の思想が、果して地球的思想の一つの原点となりうるかが問われている。これは我々がいかなる視点でこれを解釈し、それを生かしかえすかという、思想的努力のいかんにかかっている。


注

- (1) 張光直『古代中国社会』東方書店、一九九四 (K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual—The Path to Political Authority in Ancient China*, Camb. Mass. Harvard University Press, 1983) の他参照。
- (2) 「宗族封建制」は、ヨーロッパ中世の「個別封建制」に對比して、筆者のつくり出した用語。中国古代特有の同族家族の統括制度をもった嫡長子相続と族外婚を原則とし、大宗・小宗や大家・分家の関係を

明らかにし、祖先の祭祀を共通して行う「宗法」によって規定された封建制である。

(3) この点については、貝塚茂樹氏が『周礼』にあらわれる、小司寇の掌る「外朝の政」なるものが、「国危」「国遷」「立君」に際して、「万民をあつめて之を詢はかる」という制度のあることを指摘し、これはギリシアの「民会」に相当すると論じられたことがあるが、これも増淵龍夫氏が説かれるように、このいわゆる「万民」とは郷長にひきいられて集まる人びとで、みなこの統治者に意に従うのであって、ギリシアの平等な資格をもった独立した個人として市民ではないようである。いわんやその人びとの自由な討議によって政事が決められるものではない（文献表3、一六一—一六二ページ）。ギリシアの「民会」のごときものは、春秋時代に至っても出現しなかつたとみるべきであろう。

(4) 郭沫若氏は、この采はバビロニア語の $\text{M}(\text{E})\text{S}(\text{S})\text{E}$ から、意味と音が似ているから、移入されたという英国のポール氏の見解を支持しているが、このような基本的な文化語が、これだけ遊離して移転したとは考えられない。また王国維の「夢」つまり花帯（花の実）から由来するというのも首肯し難い。郭沫若『天の思想』（文献表9、13—14ページ）、G. J. Ball, *Chinese and Sumerians*, p. 26.

(5) 「天」の甲骨文字はで、大人の頭部を強調して大きく書いて頭頂をあらわしたが、後にこの強調部分が一となり、転じて頂上にひろがる天空を意味するようになる。これも「帝」と同じく、その形態ははっきりしない、天空にいと考えると考えられる神であるが、しだいに「帝」にかわり宇宙の最高神となる。しかし「天」は「帝」より、いささか人間の側に近づいていると云えよう。

(6) 周の礼制を整備したのは周公旦であるが、この礼が天に由来する

ことは、すでに『書経』にあらわれている。周公はこの考えを徹底させたのである。

「天、有典を叙し、わが五典による。五つながら憚あはれせんかな。天、有礼を秩し、わが五体による。五つながら庸もちいんかな」〔書経〕皋陶こうたう謨ぼ。

(7) 「道」とは、首に「しんにゅう」を書き、頭をそちらに向けて進むことと解してよからう。つまりある倫理的価値をもって進む方途を示す。

(8) 加藤常賢「禮思想の発達」（文献表8、11—13ページ）

(9) この「諸子百家」の思想を、孔子の儒家思想と詳しく比較してみることは、興味ある課題であるが、ここでは深入りしないこととする。ただ儒家が儀礼を行う祭祀階級から出発したのに対し、墨家は商工業者とくに職工人階級から、道家は政争にあきた没落知識人階級から出ている—これはまさに戦国の乱世の諸階層の分裂と混在を象徴していること、しかしまた同時にこれらの諸家の「道」も決して「天」とは無縁でないこと、この二点のみ指摘しておこう。

(10) 『史記』の「十二侯年表」にある主要な国は、魯、齊、晋、秦、楚、宋、衛、陳、蔡、曹、鄭、燕である。それに呉、越もあり、弱小国も含めると四十国ぐらゐがあった。

(11) 白川静『孔子伝』（文献表11、16—24ページ）

(12) 貝塚茂樹『孔子』（文献表10、65—66ページ）

(13) 鄭てんという南方の小国の知識人が、魯の国にやってきたとき、その博識を知りすぐに宿舎を訪れて、古の礼制を学んだというのは、その一例。『左氏伝』（文献表35、一八八—一八九ページ）

(14) 子在齊聞韶、三月不知肉味、曰、不図爲樂至於期也。

(15) 『史記』に弟子三百人とあるのは誇大であろう。実際に『史記列伝』の方に名前が挙げられているのは七十七名である(文献表31、74—96ページ)。

(16) これはおそらく司馬遷のつけ加えであろう。孔子は自らを泰山にたとえるような不遜な人ではあるまい。しかしやはり記しておきたい感動的詩句ではある。

「泰山其壤歟。梁木其摧歟。哲人其萎歟。」

(17) 「仁」という言葉は、すでに『書経』に「仁人」という形であらわれており、『左伝』にも見えている言葉であるが、その意味ははっきり規定されていない。「仁」は人偏に二と書いてあるのは、やはり会意形声文字で基本的には二人の人の関係をさすものと考えられるが、これを思想的に深化し追究したのは、孔子がはじめてである。

(18) 子曰、人而不仁、如礼何、人而不仁、如乐何。

(19) 子曰、礼云礼云、玉帛云乎哉、乐云乐云、钟鼓云乎哉。

(20) 樊遲問仁、子曰、愛人。

(21) 夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也已。

(22) 子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人也。

(23) 顏淵問仁、子曰、克己復礼為仁、一日克己復礼、天下歸仁焉、為仁由己、而由人乎哉。

(24) 子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。

(25) 季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、曰、敢問死、曰、未可知、焉知死。

(26) 仁者安仁、知者利仁。

通常は後文を「知者は仁を利とす」と読んで、知者は仁を利用する、

としているが、これでは意味がよく分らない。「利他」とは他人を利用することではなく、他人の役に立つことを意味する。ここでも同様に解釈してよいだろう。

(27) 子曰、温故而知新、可以為師矣。

多くは後句を、「師となることができる」と先生になる条件と解するが、ここではやはり「故きを温ねる」を重視し、そのこと自体が師であるとする。もちろんその新しい意味を発見せねばならないが。

(28) 子曰、不怨天、不尤人、下学而上達、知我者其天乎。

文献表

1. 張光直(伊藤清司・森雅子・市瀬智紀訳)『古代中国社会—美術・神話・祭祀』東方書店、一九九四。
2. 松丸道雄「殷周国家の構造」『岩波講座 世界歴史4 古代4』岩波書店、一九七〇。
3. 増淵龍夫「春秋戦国時代の社会と国家」『同右』岩波書店、一九七八。
4. 平勢隆郎「殷王朝と周王朝」『中華文明の誕生』中央公論社、一九九八。
5. 平勢隆郎「春秋戦国時代」『同右』中央公論社、一九九八。
6. 貝塚茂樹『古代殷帝国』みすず書房、一九五七。
7. 貝塚茂樹・伊藤道治『古代中国—原始・殷周・春秋戦国』講談社学術文庫、二〇〇〇。
8. 加藤常賢監修、東京大学中国哲学研究室編『中国思想史』東京大学出版会、一九五二。
9. 郭沫若「天の思想」『岩波講座 東洋思潮8』岩波書店、一九三五。

10. 貝塚茂樹『孔子』岩波新書、一九五二。
11. 白川静『孔子伝』中公叢書、一九七二。
12. 金谷治『孔子』講談社学術文庫、一九九〇。
13. 峰谷邦夫『孔子』講談社現代新書、一九九七。
14. 和辻哲郎『孔子』岩波文庫、一九八八。
15. 井上靖『孔子』新潮文庫、一九八九。
16. 孔健『孔子伝』河出文庫、一九九八。
17. 内野熊一郎・西村文夫・鈴木總一『孔子』清水書院、一九六九。
18. ヤスバース『孔子と老子』(ヤスバース選集22)理想社、一九六七。
19. K. Jaspers, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*, ed. Hannah Arendt, A. Harvest Book, 1962.
20. 金谷治『論語』岩波文庫、一九六三。
21. 貝塚茂樹『論語』中公文庫、一九七三。
22. 吉川幸次郎『論語』(上中下)朝日文庫、一九七八。
23. 宮崎市定『論語』岩波現代文庫、二〇〇〇。
24. 宮崎市定(礪波護編)『論語の新しい読み方』岩波現代文庫、二〇〇〇。
25. 加地伸行『論語』講談社学術文庫、二〇〇九。
26. 子安宣邦『思想家が読む論語』岩波書店、二〇一〇。
27. 合山究『論語解釈の疑問と解明』明徳出版社、一九八〇。
28. Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, A Vintage Book, 1938.
29. 吉川幸次郎『論語について』講談社学術文庫、一九七六。
30. 湯浅邦弘『論語―真意を読む』中公新書、二〇一一。
31. 小竹文夫・小竹武夫訳『史記・本紀書表世家篇』(世界文学大系5)
32. 小竹文夫・小竹武夫訳『史記・列伝篇』(世界文学大系5_B)筑摩書房、一九六二。
33. 小川環樹・今鷹真・福島吉彦訳『史記列伝(一)』岩波文庫、一九六一。
34. 藤原正校訳『孔子家語』岩波文庫、一九三三。
35. 小倉芳彦訳『春秋左氏伝 上』岩波文庫、一九八八。
36. 小倉芳彦訳『春秋左氏伝 中』岩波文庫、一九八九。
37. 小倉芳彦訳『春秋左氏伝 下』岩波文庫、一九八九。
38. 加藤常賢訳『書経 上』(新釈漢文大系)明治書院、一九八三。
39. 小野沢精一訳『書経 下』(同右)明治書院、一九八五。
40. 金谷治訳注『大学・中庸』岩波文庫、一九九八。
41. M・ウェーバー(木全徳雄訳)『儒教と道教』創文社、一九七一。
42. 加地伸行『儒教とは何か』中央新書、一九九〇。
43. 渡邊義浩『儒教と中国』講談社選書メチエ、二〇一〇。
44. 土田健次郎『儒教入門』東京大学出版会、二〇一一。
45. 土田健次郎編『二十一世紀に儒教を問う』早稲田大学出版部、二〇一〇。
46. 落合淳思『甲骨文字の読み方』講談社現代新書、二〇〇七。
47. 落合淳思『甲骨文字に歴史を読む』ちくま文庫、二〇〇八。
48. 落合淳思『甲骨文字小字典』筑摩書房、二〇一〇。