

# 封建倫理と家産制倫理

——孔門下の二つの可能性——

木 全 徳 雄

はじめに

孔子は和辻哲郎氏から「人類の教師」として扱われ、さらに遡って伊藤仁斎からは孔子の言行録である『論語』は「最上至極宇宙第一の書」とまで褒めあげられたかと思えば、本家本元の中国では「批林批孔」のスローガンのもとで人民の圧制者・悪役の親王の筆頭におとしめられている。一人の人物、一つの古典が個人によって評価が正反対になることはもとより起こりえないことではないが、国によって氷炭相い容れない違いを生ずるといふのは、まことに珍しいケースといわねばならない。しかしそれは哲学や倫理にとつてももとより等閑に附せられてよい問題ではない。筆者はかねて仁斎の評語のごときは少しく学問的冷静さを欠く宗教信仰的態度に出るものと考える者であるが、今日でも一般に孔子は我国ではなお隠然たる勢力をもっているのは事実のようであつて、世のいわゆる進歩的な学者とか、日中友好に尽力したわが国の知識人の中にさえ『論語』信者があるのに中国側は閉口しており、「批林批孔」をまともに日本人にぶつつけた場合の影響や波紋のほどを調査するように依頼されたわが国の中国学者も幾人かいるという情報をも得ているほどである。日本人の孔子に対するイメージ調査に筆者は極めて深い関心をもつが、今はその用意を持たないし、またそれがこの小論の主題でもない。従つてここではこの問題はこの辺で切りあげざるをえない。いま本稿の目的はそれとは別のところにある。それをあらかじめ要約しておこう。

それは、これまで一般に問題にされたことも承認されたこともないことかもしれないが、『論語』の中に見える孔子もしくはその門弟のこと

ばの中には、二つの全く違ったタイプに属する倫理があり、孔子はここで春秋封建的主従の名譽と信頼と忠誠の倫理から、權威への一方的な内面的帰依ともいうべき恭順（孝弟）倫理へ、つまり家産制的倫理へ転換したのではないか、転換したとまではいえなくても二つの倫理が共存した事実まではつきとめうることに、孔子は春秋の末年にすでに秦漢以後の家産官僚制、つまり家父長的家産制の倫理を先取りしていたからこそ二千年の平和主義的な家産制国家のイデオロギーとなりえたのであるが、それでも孔門の師弟の心情の片隅には封建的倫理もお脈うっていたことなどを明らかにして、中国的精神のもう一つの可能性を探ってみるのが本稿の目的である。では、それはいかなることであるか。

## 一

周知のように、マックス・ウェーバーは『経済と社会』の中の「支配の社会学」の章の中で封建制度と家産官僚制社会との相違を見ごとに分析している。また、事実、中国社会を分析するに当たっても、紀元前八一前三世紀のいわゆる諸侯国の時代を政治的封建制度の時代とし、零細な資料を継ぎ合わせてかなりみごとな歴史叙述を試みるのに成功している。ついでウェーバーが重視するのは秦の始皇による文字・度量衡・法律・行政規則の統一で、始皇は日夜精勵して戦争を除去し、和平と国内秩序とを確立したが、その「もつとも重要なことは、封建制度の廃止と、個人の適性によって資格を与えられた官吏による統治の遂行であった」とし、さらに「古来の神政政治的秩序に対する冒瀆として読書人たちによって呪われはしたが、これらの家産制的諸改革はそれにもかかわらず漢王朝の王政復古によって保存され、そして結局は読書人にだけ役立つ」ときわめてザッハリッヒに中国社会の変化を鉄の冷静さで分析している。〈Konfuzianismus und Taoismus 〔S. 325—329〕

ところで、家産制と対比させられる封建制度とはウェーバーの場合すぐれてレーエン封建制度である。このレーエン封建制度とは、土地の用益権とか政治上の領域支配権が従属身分への自発的托身と叙任とによって軍務などの勤務とひきかえに授与されるもので、その結果として生ずる信義や誠実の義務は身分的「名譽」にもとづくものとされる。こうした「名譽」と「忠誠」との結合の典型をウェーバーは西洋型のレーエン封建制度と日本型の従臣封建制度とに見ているようであり（マックス・ウェーバー・世良晃志郎訳『支配の社会学』三八七頁以下）、中国の封建制度には「(西洋におけるような)従臣身分への自発的托身と叙任とを通じて獲得されたレーエン所有によって身分がつくり出されたのではなくて、逆に貴族的氏族の一員であることによって、一定の等級の官職レーエンの資格が、伝来の家格に応じて賦与された」（拙訳『儒教と道教』六七

頁)とする。しかし、筆者はウェーバーのようにばかりも断定できないのではないかと疑っている。というのは、中国においても初めて仕官するときには「策名委質<sup>さくめいせいし</sup>」<sup>(1)</sup>といって、仕える者はまず己れの名を策(竹の札)に書いて禮物をも君に捧げて君臣の契約をしたとされ、一たん君臣の関係を結びながら二心があるのは大罪だとされているからである(例、『左伝』僖公二十三年等)。この「質」にはさまざまな解釈があり、これを「形体」とし、従って「委質」とは君の前に膝を屈して身体を地に委するもの(左伝疏)や、「質」は「質<sup>し</sup>」と同じで禮物を言い、実際には「死せる雉」だとし、とくに死せる雉を用いるのは必ず君のために節に死するのを示すとする服虔の注や、雉が餌も威しも通じない不屈の鳥である点を用いたものとする『白虎通』文質〔瑞鷩〕篇など、その解釈は様々であるが、「委質<sup>シテツカ</sup>爲<sup>ル</sup>臣<sup>ト</sup>」(『国語』晋語九)という慣用句が残っていることから、中国にも西洋におけるコンメンダーティオの儀礼にかわる封建的な契約関係がなかったとはいえないと思うのである。

それだけではない。孔子そのひとの言行ではないにしても、『論語』の中に採録された門弟の、たとえば数少ないと言われる曾子のことばの中にも、「信賴」と「名誉」や「誠実」の倫理が見出されるのはどうしたことであろう。そしてそれは、ウェーバーが「儒教精神」にとって基礎的な構造形式」になったとする「家産制」の行動様式とは少なくとも異質のタイプの倫理だと筆者は思うのである。果してそうであるかの検討は後述しよう。今は封建制と家産制とのそれぞれの制度のもとでの人々の「生活態度」の違いについてのウェーバーの卓越した分析を図式化して対比させておきたい。かりにそうすることが許されるとすれば、次のようになるであろう。

	封 建 制 度	家 産 官 僚 制
心情的基礎	(戦士的) 名誉と忠誠。 平等な自由人としての価値感情。	父と子との間の権威関係、つまり恭順(孝)。 家長的権威への一方的な献身。
教育の目標	封建体制は元來は軍事的領域から支配の構造に移されたものゆえ、 教育の目的は「武芸」の個人的完成である。	主知主義的・文献的教養をもつ官吏(中国)、計算や書記の能力をもつ聖職者(オリエント)。
支 配	少数者(武装能力者)の支配。官吏の必要性は極小化。	唯一人の個人による大衆支配。多数の「官吏」を必要とする。
大衆伝説	臣民の善意に依存しない。大衆伝説の理想は「英雄」。	異国生れの傭兵軍隊を用いぬ限り、臣民の善意に依存する度合が高い。大衆伝説の神聖化した理想は「名君」であり「国の父」である。

武 装	武装自弁。	王の負担。
生活態度(1)	「遊戯」的要素。 芸術家的気質。	官僚的功利主義。
生活態度(2)	情熱と誇示。	自制と内省と慎しみ、情熱の抑制⇨中国君子の特色。

以上の対比については、青山秀夫『マックス・ウェーバーの社会理論』一七五—一九四頁、世良訳『支配の社会学』三八七頁以下に詳しい。

一

ウェーバーは『儒教と道教』の中でも「封建制度が名譽を土台としていたように、家産制は元徳としての恭順ヒエテット〔孝〕を土台にしていた。封臣の家臣的忠誠が信頼できるのは前者〔名譽〕を土台としたからであり、領主の使用人兼官吏が服従するのは後者〔恭順〕にもとづいていたからである」としている。(S. 445)

もちろん、このちがいはウェーバーも注意するように絶対的なものではない。しかし、この両つの社会の型の対比を現実を比較し測定する理念型として使用することは有効であろうから、今それを試みるならば次のように言われうるであろう。

儒教精神はウェーバーによれば当然に家産制の生活態度を、またその中の人間の精神的雰囲気を表す。恭順倫理ヒエテットはその中でもっとも多く説かれており、たとえば、学而第一の「有子曰く、其の人と為りや孝弟にして上を犯すを好む者は、鮮すくなし。上を犯すを好まずして乱なを作すことを好む者は未だこれ有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なるものは其れ仁を為すの本か」(読み下しは朱子の解釈による)はそうしたものの適例の一つであろう。

また孔子は家産制下の名君のイメージをこう賛美する。「子曰く、政を為すに徳を以てすれば、譬たとえば北辰ほくしん(北極星)の其の所に居て衆星これに拱たかりがごとし」(為政篇)。それは中央君主の徳治による大衆支配を暗示する。そしてこの、天子・諸侯・卿大夫・士(庶人)という伝統的なヒエラルヒーは不可侵であり絶対的な秩序であって、この位階秩序を濫みだす者は最悪の人間とされた。『論語』の八佾篇はついっの、「孔子、季氏を謂う『論評した。八佾、庭に舞わす、是れをしも忍ぶべくんば、孰たれをか忍ぶべからざらんや』というのは、魯国の家老で最も実力のあった権臣の季孫

氏が、身分の上からいえば四伯（伯は列の意。卿大夫は四伯、すなわち四四、十六人の舞が身分上の礼の定めであった）が提であるのに陪臣の季氏が諸侯の六伯を飛び越して二階級上の天子の舞である八人八列（六十四人）の舞を廟庭に舞わせた僭上の振舞いを許しがたい冒瀆であり不遜であるとして烈しく非難を浴びせかけたものであり、同じく八伯篇の「三家は雍を以て徹す。子曰く、相くるは維れ辟公、天子穆穆」と。奚ぞ三家の堂に取らんや」というのも、魯の三桓といわれる孟孫・叔孫・季孫という三軒の家老の家で天子の音楽を用いて供物を徹げた僭上をとがめたものである。では、この天子をピラミッドの頂点とする位階制の正当性を保証したものは何か。それは伝統の神聖性を措いてほかになかった。

一般に儒教倫理は縦の恭順倫理を説くことが余りにも多い。「父子、親あり、君臣、義あり、夫婦、別あり、長幼、序あり、朋友、信あり」（孟子、滕文公）の五倫の道德のうち、対等の倫理を説くのは朋友関係における信の倫理だけで、全体1/5のしかない。さきの『論語』学而篇の「孝弟は仁を為すの本か」（新注）は、古注では「孝弟は仁の本たるか」の意とされるが、それは父と子との間の權威主義的關係にもとづく恭順こそ「仁」を行う第一歩またはその基本であるとするもので、同じ篇中の「子曰く、弟子、入りては孝、出でては弟、謹みて信あり、汎く衆を愛して、行に余力あれば、則ち以て文を学ぶ」にしても、この倫理の根本的性格は封建的ではなくて、家父長的である。事実、中国では両親に対する無制限の孝行が叩き込まれたのであって、子供にとって父がいかに偉大な存在であったかは、同篇の「子曰く、父在せば其の志を觀、父没すれば其の行いを觀る。「父が死んでから」三年、父の道を改むることなきを、孝と謂うべし」にも察せられよう。

儒教がいかに父への孝順を重んじていたかの具体例は、礼経典に詳しい。制作は漢代まで時代がさがるかも知れないが、『礼記』文王世子篇の冒頭は、父の王季に対して世子であった頃の文王の日常生活の描写から始まるが、その行ないの孝道 *filial piety* に合致したさまは、「王季に朝すること日に三たび、鶏始めて鳴きて、衣服して寢門の外に至り、内豎（宮中の小臣）の御者（當直者）に問いて曰く、今日の安否は如何、と。内豎曰く、安し、と。文王乃ち喜ぶ。日中に及びて又至る。亦かくの如くす。莫に及びて又至る。亦かくの如くす。其の節（常度）に安んぜざるあるときは、則ち内豎以て文王に告ぐ。文王、色憂えて、行くに正しく履むこと能わず。……」であり、内則篇にも、「子、父母に事うるには、鶏初めて鳴くや、みな盥漱（口をすすぐ）し、身仕度を整えてから父母の所にゆき、衣服の寒温、身体の具合をきき、父母の手洗いを助けるかいがいしさである。婦の舅姑に事えるのも、父母に事えると同じとされるから、子供はわが旧軍隊の内務班における、古年兵を絶対の長上とする初年兵以上の勤務をすべきものと定められたということができる。儒教において孝は「社会的な基本的義務」にほかならなかつたのであって、決

して八孝行とは何よりも親を安心させることである。Vなどといった気楽なものとは解せられてはならない。儒教の孝行はむしろ、孝子の守るべき道徳規範のがんじがらめから成り立っているものであり、そのことは、父母を諷めては「父母怒りて説ばずして、之を撻ち血を流すも、敢えて疾怨せず、起ちて敬し起ちて孝す」（内則）といい、子は妻をすら愛する権利を独自にはもたず、「子はなはだ其の妻を宜して、父母説ばざる時は出ず・子、其の妻を宜せずして、父母、是れ善く我に事うと曰うときは、子は夫婦の礼を行いて、身を没するまで衰えず」（同上）と自分は妻を愛していても父母と合わない時は離縁してまで没我的・猷身的に恭順であるべきを儒教は教えている。

孔子が生れ、かつ活躍した時期は、春秋封建時代の末年である。ウェーバーの規定する、秦漢以後の標準的な家産官僚制の時代には及んでいなかったといつてよい。しかし、孔子の説いた八君子Vのいづく経済心情は、家産的官僚の経済的関心に一致する。孔子はたしかに農業技術の道を問う樊遲に「吾は老農に如かず」、「吾は老圃（圃は畑作り人）に如かず」と問いをかわし、彼が退出すると、「小人なるかな、樊須や」（子路篇）と吐き棄てるように漏らしたのは、孔子の正に本首である。しかし、この庶民的合理的営利の方法を孔子は否定したのであって、利得そのものを彼は決してむげに否定したわけでない。述而篇(5)において孔子は、努力の結果が保証されておりさえすれば韞裏をとる賤者としてなりとも富をえようとつとめるであらう。しかし、「死生、命あり。富貴、天に在り」で、求めたからといって求められるものでないとするならば、私は自分の好む所に従いたい、といっている（朱子の解釈による）。孔子は経済的利得そのものを否定しない。その利得を得ようとしても必ずしもえられないだけでなく、「魂の均衡と調和とは、營利の危険負担によって動揺させられる」から、「経済利得に対する唯一の実際上はなはだ本質的な留保が生じる。かくて、官職受祿者の立場が倫理的光被を浴びて登場する。官職的地位はただそれだけが人格の完成を許すという理由によって、君子にふさわしい唯一の地位」となる。（KUT, S. 418）かくいうウェーバーの解釈は正確であらう。

さらに孔子においては身を全うする十分の配慮が見られる。「子曰く、甯武子、邦に道あれば則ち知、邦に道なければ則ち愚、其の知には及ぶべきも、其の愚には及ぶべからざるなり」（公冶長）は、甯武子の韜晦（己れの才能をつみ隠すこと）ぶりが人の追隨を許さないほど巧妙なものを敷いたものであり、「子、南容を謂う『論評した』邦に道あれば廢てられず、邦に道なければ刑戮を免る、と。其の兄の子を以てこれに妻す」（同上）も、「子曰く……君子なるかな蘧伯玉。邦に道あれば則ち仕え、邦に道なければ則ち巻きてこれを懐にすべし」（衛霊公）も、「子曰く、篤く信じて学を好み、死を守りて道を善くす。危邦には入らず、乱邦には居らず。天下に道あれば則ち見れ、道なければ則ち隠る」

(泰伯)も君子の矜利な処世術保身術への孔子の高度の関心を示すものであり、「子曰く、三年学びて穀〔俸禄〕に至らざるは得やすからざるのみ」(同上)といているのは、孔子の門下で学は通常、仕官のためとされていたことを示すものである。しかしそこには忠誠を誓約しあつた自由人の間の戦士的な団結と死を賭してもまもるべき名譽や家臣的忠誠等の封建制度の倫理は見られない。儒教的な君子が一国の政治担当者としての資格を獲得する手段は、もっぱら学習による知能主義的・文献的教養であり、そこには巧妙な打算すらもはたらいっていた。「子曰く、君子は道を謀りて食を謀らず。耕すや餼え其の中に在り。学ぶや禄其の中に在り。君子は道を憂えて貧を憂えず」(衛霊公)も、貧さとリスクを伴う農業利得に比して、仕官して官吏になるチャンスを含む学問教養のほうが利祿の点でもまさるのを推奨したもので、修学途上の現実上の貧賤の中にも富貴の映像は常にちらつており、しかもその実現のチャンスも決して空しいものではないということを述べたものと解せられる。「家父長制的家産制が特別の教育制度を知っていたのは、官吏勤務のための「教養」という形式においてのみである。そして、家父長制的家産制の支配下においては、この「教養」のみが、最も一貫した形での身分的階層形成に対して、その基礎を与えているのである。この階層形成は、場合によっては、中国の教養層という、われわれのよく知っている型をとることもある。あるいは、また、場合によっては、近東アジア的オリエントや〔西洋〕中世におけるごとく、教養が聖職者の手中に握られたままであったこともある……とところで、右のいずれの場合にも、遊戯的傾向や芸術家気質との親近性の傾向、英雄的禁欲・英雄崇拜・英雄的名譽の傾向、「事務」や「經營」の「即物性」に対する英雄的敵意の傾向などの、封建制が教育し保持している上述のごとき諸傾向は、この「家産制的」教養には欠如している。事実、官職的「業務」は、即物的な「事務」なのである。家産制的官吏は、彼の「存在」からではなくて、彼の「職務執行」からその名譽を受けとり、彼の「業績」から利益と昇進とを期待するのである。……」(世良訳・マックス・ウェーバー『支配の社会学』三九三―三九四頁、参照)。孔子の学団の官吏候補者教育が家産官僚制的行政の精神であることは否定しがたい。

### 三

しかし、これとともに、『論語』の中には、『論語』の中には、封建制度の情誼的な忠誠『Trueの倫理も僅かながら残存しているのである。さきに触れた『晋語』九の資料は魯の昭公十五年から二十二年(B.C. 525―B.C. 520)ころのこととされるから、孔子が二十五歳から三十歳頃のことである。

それによると、晋の中行穆子が狄の鼓（地名、直隸省の晋県）を滅し、かつての鼓子（鼓は子爵であった）の臣であった夙沙釐を今や晋の属領となつた鼓の邑に改めて晋の臣下として仕えしめようとした時の語で、夙沙釐は次のようにこたえたという。「臣は質を狄の鼓に委けり。未だ質を晋の鼓に委かざるなり。臣、これを聞く、『質を委きて臣と為れば、二心あること無し。質を委きて策すれば死す』と。古の法なり。君に烈名あり、臣に畔質なし。敢えて私利に即きて、以て「貴国の」司寇（司法官）を煩わして、旧法を乱らんや。其れ不虞（将来、はからずも身にふりかかる患い）を若何せん」と。この語を聞いて穆子は、わしもどのような徳を務めればこのような臣がえられようか、と詠歎し、晋公に言上して鼓子に河陰に田を与えて夙沙釐をしてその宰相たらしめた、ということになっている。

ここでは「臣聞之、委質爲臣、無有二心、委質而策死、古之法也」といつているから、中国にも早くから策名委質という封建的な君臣の契約儀礼があつたに違いない。おそらくそれは西洋のコンメンダーティオ *commendatio* といわれる托身儀礼に相当する封建的主従設定の行為と考えられよう。少なくとも、そう考えて悪い理由は見つからない。さらにさきにあげた左伝の僖公二十三年は B.C. 637 である。こうした儀礼が儒教の正式の礼典に規定されていないのは、正統の通念に外れるとされたからであろう。しかし、原始儒教の、中でも孔子の身近かな弟子たちのことばの中にも封建的な「名譽」と「忠誠」の倫理の高い調子が残っているのはいかに解すべきであろうか。とにかく、その一つをあげよう。

『論語』の泰伯篇には曾子のことばとして次の名言が記録されている。それには言う。

曾子曰く、「以て六尺（尺は二・五歳。六尺は十五歳前後をいう。）の孤（みなし）、先君十五・六歳の遺児。」を託すべく、以て百里の命を寄すべし。大節（死生の際）に臨んで奪うべからず。君子人か、君子人なり。」

先君の未成年の遺児である幼君をあずけて、それを助けて十分にもり立てていくこともできれば、諸侯の国の国政をまかせせることもでき、生死のきわに当たってもその志を奪うことができない。こうした人こそ君子たる人であろうか、といった意味であるが、ここには先君との恩義、ましてや死にぎわの遺命によって、戦士的名譽にかけても先君からの信頼にこたえて、死を賭しても人間の運命のすべての非合理性に従容として耐えようとする高い調子の封建的倫理が見られる。それは前節に述べた家産的な官吏的功利主義とは異質のものである。同じ泰伯篇の「曾子曰く、士は以て弘毅ならざるべからず。任重くして道遠し。仁以て己が任と為す、亦た重からずや。死して後」



む。亦た遠からずや」には、これを封建的倫理に結びつける積極的な要素は少ないが、子路篇に「子貢問いて曰く、何如なるをか斯れこれを士と謂うべき、と。子曰く、己れを行いて恥あり、四方に<sup>つひ</sup>使して君命を辱しめざるは、士と謂うべし」と定義されている点からみると、孔子に<sup>つて</sup>さえも「士」はなお春秋封建諸侯国抗争の時に<sup>おいて</sup>己れの行動に名譽の觀念を重んじ、外交の舞台のかけひきにおいても立派に主君の榮譽を保ちうる頼りになる男子を謂うものと思われる。

ところで、「士」に封建的倫理の香が漂うことは他の資料からも立証することができる。それを示すのは『論語』の子張篇に見える次の章である。

子張曰く、「士は危きを見ては命を致し、得るを見ては義を思う」（子張曰、士見危致命、見得思義、……）

「見危致命、見得思義」にはこれまた生命に対する威嚇にも利益の誘いにも乗らず、国の危難には一命を投げうつという封建的な貴族主義の倫理が見られる。「士」は封建的倫理の描く理想的人間像だといってよい。

ところが、『論語』の中には孔子もこれに近いことばを語っているところが一か所ある。憲問篇に見える、子路との「成人」問答がそれである。成人、つまり完全人、の理想を問う子路に対して孔子は、「魯の」藏武仲の知、（子盂）公輸の不欲〔無欲〕、卞莊子の勇、冉求の芸〔教養〕の若き（があつて）、これを文るに礼樂を以てせば、亦た以て成人と為すべし」と答えたのち、ふたたび改めて、現在の成人〔完全人〕というのはそこまでいかない（今之成人者、何必然）といったあとに続けて、「利を見て義を思い、危きを見て命を授く、久要〔旧い約束〕、平生の言を忘れず、亦た以て成人と為すべし」（見利思義、見危授命、久要不忘平生之言、亦可以爲成人矣）というのである。孔子の△完全人▽の理想は「見利思義、見危授命云々」より一枚上のものであるが、孔子の生れた時代が春秋という道德低下の時代であるというハンディを勘案すれば、それでもまずまず△完全人▽として通用しようというのである。しかし、△完全人▽などというものはいつの世にも存在するとは限らず、むしろ戯曲や小説の中以外にそうざらにあるものではないから、先刻引用した子路篇の、「子貢問いて曰く、何如なるをか斯れこれを士と謂うべき、と。子曰く、己れを行いて恥あり、四方に<sup>つひ</sup>使して君命を辱しめざるは、士と謂うべし」という、春秋の國際的外交の舞台に雄飛し、誇示すべき教養をもち、相手国の政治家のしかけるかけひきに一歩もひけをとらないで対等にわたり合える、かなり華美な封建的男子的映像は、孔子の中で、少なくとも諸国遊歴の初期には、かなりのウエイトを占めていたと思うのである。

## 四

春秋時代の封建貴族の基礎的教養に六芸があった。家庭官僚制が中国に確立した漢以後にこの六芸は易、礼、楽、詩、書、春秋の、いわゆる六経という古典的経書の同義語と化するが、本来は文武両道にわたり、後世の儒家のようにには文献的教養のみに偏しない封建的武人の教養であった。礼、楽、射、御、書、教がそれとされる。『周禮』の地官、保氏職によると、「保氏は、王の惡を諫めて、国子を養うに道を以てするを掌る。乃ち之に六芸を教う。一に曰く、五礼。二に曰く、六樂。三に曰く、五射。四に曰く、五馭。五に曰く、六書。六に曰く、九教」と見える。このうちの射と馭とが武人的教養で、今その詳細は不明だが、注釈家の説、たとえば鄭衆の説によると「五馭」は「鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左」であるとされ、高度の芸術的な高みにまで洗練された戦車操縦術であったらしい。たとえばこのうちの「逐水曲」は賈公彦の疏によれば「車を御して水勢の屈曲を逐うて水に墜ちず」とされるから、水辺の屈曲した路を巧みに車を走らせて水中に墜落しないという高度の技術を要する武芸であり、「逐禽左」とは「馭逆（とりけものを田にかり出して逆えとらえる）の車を御（操縦）して、禽獸を逆え驅りて左のかた人君に当たりてこれを射しむ」、つまり車を驅って、禽獸を車の左側に居る主君の正面に來させて人君に射させる技芸である。また「舞交衢」は「衢は道なり。車を御して交道（十字路）の中に在るも、車旋ること舞節に應ず」というもので、交錯した道や十字路を曲つても、と服（服は轅の両側の二頭の馬。驂はさらにその外側の二頭の馬のこと）が合作して固なく、つまり四頭の馬がまるで一匹の馬のようにびったり協力してバラ／＼にならず流れるようにすすんで、車自体の動きが舞の節に應ずるをいうという。〔王雲五主編『周禮今註今釋』林尹註譯、民国六十一年、台湾商務印書館、の解釈を参照した。〕こうした五馭が事実であったか否かはもとより確かめる由もないが、『詩經』の鄭風の「大叔于田」などを見れば、五馭も後世からの単なる空想の所産とは見られない。なぜなら、そこに描かれた馬車の操縦法はたいそう写実的であるからである。いま、吉川幸次郎氏の『詩經国風』の訳を借りてみよう。それにはこう詠われる。

叔于田

叔は于きて田し

乘乘馬

乘いの馬に乗る

執轡如組 轡を執ること組おるが如く

兩驂如舞 兩つの驂は舞うが如し

叔在藪 叔、藪に在れば

火烈具舉 火の烈の具に挙がる

禮揚暴虎 禮揚して虎を暴ち

獻于公所 公の所に獻ぐ

將叔無紐 將わくは叔よ紐るる無かれ

戒其傷女 其の女を傷つけんことを戒しむ

三郎さんは狩りにおでかけ、あやつるのは一つがいの馬。まるでくみひもを織るように手綱をさばき、二ひきの添え馬までも舞いを舞っているよう。「ほんとにすばらしい駆者だわ。」三郎さんが沼にいと、「勢子たちの」たいまつが一世いにさしあげられる。あれ肌ぬぎになって虎を素手でうちとり、とのさまのところへ献上なさる。お願いです三郎さんたびたびそんなことをなさらないで。あなたが負傷されるといけないから。

叔于田 叔は于きて田し

乘乘黃 乗いの黄なるうまに乗る

兩服上裏 兩服は上裏し

兩驂雁行 兩驂は雁行す

叔在藪 叔、藪に在れば

火烈具揚 火の烈の具に揚がる

叔善射忌

叔は善く射

又良御忌

又良く御す

抑磬控忌

抑 磬控するよ

抑縦送忌

抑 縦送するよ

三郎さんは獵に出かけ、四頭の黄うまをかりたてる。ひき馬二頭は前にのりだし、そえ馬二頭はおいすがる。三郎さんが沼につけば、たいまつ列が一せいにもえあがる。三郎さんは弓の上手、馬車の上手。はいしい、どうどう。よいやっぴよう、そらおっかける。

叔于田

叔は于きて田し

乗乗鶴

乗鶴に乗る

兩服齊首

兩服は首を齊え

兩驂如手

兩驂は手の如し

叔在藪

叔 藪に在れば

火烈具阜

火の烈の具に阜なり

叔馬慢忌

叔の馬 慢なり

叔發罕忌

叔の発すること罕なり

抑釋捌忌

抑 捌に釈しぬ

抑豎弓忌

抑 弓を豎にしぬ

狩りにでかける三郎さんは、四頭のまだら馬をかりたてる。ひき馬二頭は頭をそらえ、そえ馬二頭は手のあやつるままに。三郎さんが沼につ

くと、たいまつの列が一せいにもえさかる。おや三郎さんの馬がのろくなった。三郎さんの射るのが少なくなった。ほれ矢入れのふたをした。ほれ弓を袋に入れた。「武勇の巻狩りはおしまいだ。」

一々の語釈は省略する。手帳には吉川氏の上掲書を参照されたい。また日加田誠『詩経』（平凡社、中国古典文学大系15）等も参考にされたい。

こうした、四頭だての馬車（戦車）に乗った春秋のものふたちの、くみひもを織るようにたくみな手づなさばきや、華麗で奢侈とも見える装備などは、当時の若い女性の心を揺さぶった。『詩経』には秦風の「駟驥」、「小戎」、邶風の「簡兮」、鄘風の「干旄」など、封建的武人の馬車の操縦のことが見えるのは一二にとどまらない。従って『周禮』の「五馭」はやや図式化されているとはいえ、春秋時代の貴族がそれを身につけるべきだとされたとしても少しも不思議ではない。今日の剣道や柔道の「型」の如きものだと思えばよいのである。

春秋人、それはなにも貴族に限らない。庶民の娘たちも、きらびやかな装身具と射御の洗練された武芸を身につけた雄々しく絢爛たる貴族の野郎どもにひかれていたのである。ウェーバーは『経済と社会』の中で、レーン制的封建制下では、「その封建体制の特殊な軍事的性格から」、「事務的合理的なものに対する対立物が生ずる」とし、「特有のレーン制的軍隊は騎士軍隊である。ということとは、大衆軍隊の軍紀ではなくて、個人的英雄戦（「英雄の一騎打ち」）が決定的な役割を演じるということなのだ。大衆軍隊におけるように、組織された総効率に順応させる大衆訓練ではなくて、個人的な武芸が軍事的教育の目的であった。こうした理由で、教育と生活様式とのなかにはたえず一つの要素が場所を見出す。その要素とは、生活に役立つ資質を習い覚え込む形式として、動物と同様に人間にも存する原生的な活力節約術に所属するが、生活のいかなる合理化によってもますます排除されるもの、すなわち遊戯、Spielである。」とし、この「遊戯は……『暇つぶし』ではなくて、有機体の精神物理的な諸力が生き生きとしなやかに保たれるための自然のままの形式であり、たくまなない、しかも剛毅な動物的衝動性において、いまなお『精神的なもの』と『物質的なもの』、『心的なもの』と『肉体的なもの』とのいかなる分裂をも体験していない『習練』の一形態である」。

（世良訳『支配の社会学』三八九頁、青山『マックス・ウェーバーの社会学論』一九〇頁、参照）と述べているが、春秋時代の支配者層であった武人にも、たしかにウェーバーのいう「芸術家的生活態度との親近性」があったといえよう。もちろん、ウェーバーは、彼らの「虚飾」Ostentation や外面的なきらびやかさや、あっぱれの武者という印象を与える絢爛豪華や、実生活に無用な美しい日用品を生活様式に装備する

ことなどに対する欲求は、「フロンティア・ステート」集團暗示による領主的地位確保のためのすぐれた権力手段として、一次的には身分的な威信欲求から起ころ」ことを指摘していることをつけ加えておこう。(世良上掲書、三九〇頁参照)

しかし、大きな流れとしては、儒教は華麗な春秋の封建的生活様式を惜しげもなく捨てる方向にあった。礼、楽、射、御、書、数の六芸から、武人的教養を儒教が抜き去ったところにそれはなによりまぎれもなくあらわれる。御は孔子によって全く否定され、射は射の儀、礼として礼の項目に吸収された。そのことはジャック・ジェルネ『古代中国』の指摘する通りである。封建制から家産官僚制へ、この大きな変革の転換点としての孔子の役割は、再認識されねばならない。ウェーバーの『儒教と道教』の中では、もちろんこの原因を孔子一人に負わせなど決していない。外的内的な諸原因をいくつか挙げてはいるが、その原因の最も大きなものは中国の文人・読書人層の起りに存すると見ている。「読書人階級の起源は、われわれにとって闇につつまれている。どうやら読書人たちは中国の古い師であつたらしい。そして、皇帝的権力の司祭的・皇帝教皇主義的性格と、そこから生れた文献の性格とが、かれらの地位にとって、決定的な契機であつた。この文献としてあげられるものに、公式的年代記、呪術的に効験ある戦闘コシキケンケンならびに奉獻頌歌、曆書、および儀礼コシキケンケンならびに儀式書などがあつた。」(拙訳一九一頁)

しかし、この点を追跡するのは本論の趣旨でない。こうした読書人の代表である孔子とその門弟の間に、春秋封建的倫理が家産制倫理とならんでなお存在したことを跡つけることにあつた。歴史の流れを下へ追うことよりも、歴史の流れを逆流させて、孔子にはなお春秋時の封建倫理へのあこがれも存したことをなおも執拗に追跡しなければならない。

## 五

昨年の四月に、洪鈞培氏は『春秋國際公法』なる著書を台北の文史哲出版社から刊行した。これは筆者の研究にも支援を与えるものである。春秋時代は上に周の皇帝を宗主として戴いてはいたが、政治的には無力化した全く名目だけの存在であつた。帝国はウェーバーの表現を借りれば「政治的な王侯達の非常にゆるやかな連合であつた。」(拙訳、上掲書、三四頁)ところが、さらにウェーバーはその得意の比較宗教社会学によって中国の政治的封建制度の時代——紀元前八世紀から前三世紀にかけて——の性格を次のように分析している。

「中国の右の状態が西洋の神聖ローマ帝国に比べて違つていた点は、とりわけ、つぎの点にあつた。それは、皇帝的宗主が、同時に、また、

とりわけ——これは先史時代にまでさかのぼる重要な事態であるが——たとえばポニファティウス八世が要求した地位での西洋のローマ教皇に正当な最高祭司であつたことである。……この最高祭司という機能によって皇帝的宗主は、広さと優位とにおいてたえず変化する諸侯国間の文化結合の主要な要素となつた。儀礼の（少なくとも理論上の）同一がこの結合の接合剤であつた。西洋の中世のばあいと同様に、中国においても、この宗教上の単一性が、貴族の家族の、儀礼上の、列国間任意移住権の条件であつた。（同頁）春秋國際公法という万国法または理想法は、ウェーバーからの引用文中の「儀礼」に當るといってよい。ただ、その淵源は洪氏のように、周の旧制にすべて帰するわけにはいかない。洪氏はこれを第五章に、「自然法または國際道德、周旧制、習慣、条約、国内法」の五節に分つてゐる。慣習法とか、自然法とかからも春秋の諸侯国間に自然に國際儀礼が発達したというのは史実として首肯される。他方、ウェーバーは、「理論」ということを巧みに使用する。この「理論」というのは、もとより礼の理論を指すと思われるが、その使用例から推すに、儒教の礼規定そのものではなくて、いわゆる礼家たちの解釈——中国の注釈家たちの学説——や、『春秋』三伝中のおもに礼に関する主張や評語——そうしたものをウェーバーはすべて『理論』という便利でしかも巧みな表現で代表させているのだ、と筆者は解釈する。

すでにウェーバーも、春秋時代の儀礼を『國際法的』*völkerrechtlich*と解している。儒教はとかく、筆者のいわゆる「春秋マイナス史観」あるいは西順蔵氏のいわゆる「春秋墮落史観」によって春秋時代全体をマイナスに評価してきた。しかし、今日の流動的な國際社会に住む我々の関心から言えば、家産官僚制的中国の礼の中心概念である「孝」などよりも、春秋の國際法のほうが余程興味深く感じられるのは事実である。クローチエのいうように、「歴史はすべて現代史である」とするならば、筆者がここで春秋の倫理を掘り起こすのもあながち無意味ではない。

筆者はまたしても、短い表現でしかも要領よく、適確に本質をとらえているウェーバーの叙述を根気よく彼の『儒教と道教』から引用したい。

「ところで、少なくとも理論が文化の統一性の表現として諸侯に課したあの『國際法的』要求も、一部は儀礼上の、一部は騎士<sup>ワルケンレヒツ</sup>身分的な起源のものであつた。諸侯の会合によって国内の平和を申し合わせる試みが起こつてゐる。儀礼的に不正なのは、理論によれば、服喪中の、または窮乏の状態にある、とりわけ飢餓に迫られた隣国の君侯に対する戦争であつた。これに対して、かの理論は、同胞的な救難義務を精進した

の意にかなり所業と定めたのであった。己れの領主に危害を加えるとか、もしくは不正な事柄のために戦ったりした者は、天と宗廟との容れるところとならなかつた。会戦の日時と場所との通告は、騎士の作法だと考えられた。戦闘はなんらかの方法で決せられねばならなかつた。『それが勝者でだれが敗者であるかが、知られねばならない』というのも、戦闘は神の裁きであつたからである。」(拙訳、七五頁)

この中で注意すべきは、春秋時代の国際法的要求が、一部は儀礼に、一部は騎士身分に起源するとされていることである。後者の見地は洪氏の春秋国際公法の淵源に関する前掲の五項目中にも脱落してはいないかと思うが、とにかく、春秋における「諸侯の政策の実際は、見た目にも本質的に、右の理論的要請とは違つていた。……陪臣たちはあらゆる機会を利用して、大諸侯たちは隣国を襲うあらゆるチャンスをつら待たつた。かくして、時代全体は——年代記によつて推しはかるに——未曾有の血なまぐさい戦争の時代であつた。が、それにもかかわらず、理論は無意味ではなかつた。むしろそれは文化の統一性の表現として重要であつた。この文化の統一性の支持者となつたものこそ、読書人、すなわち文字の専門的知識をもつている者たちであつて、諸侯は権力への関心から自国の行政を合理化するために、こうした人たちを、あたかもインドの王侯たちがバラモンたちを、西洋の王侯たちがキリスト教の聖職者たちを利用したのとよく似たやり方で、利用した。」(上掲書、七五頁)

ところで、封建的な春秋時代の花形ともいえる舞台は外交であつた。魯の定公十年(BC. 500年)の、夾谷(山東省、萊蕪県の南)の会に孔子がかなり華々しい活躍をしたという孔子世家(史記)等の記事は、孔子を文武兼備の大政治家に見せるための後世からの大袈裟な作り話とする学者も多い。(渡辺卓『古代中国思想の研究』(創文社、一九七三年)第一部、孔子傳の形成、の中の第二編第一章・仕官の説話、の一是「夾谷の會」という独立の節となっている。また、白川静『孔子伝』(中央公論社、一九七二年)。かつて吉川幸次郎博士も筆者に、『孔子世家』の中の、孔子が魯の大同寇(法務大臣)であつたとき魯の大夫「家老」で政治を乱した少正卯を誅したとか、夾谷の会の折りにふざけながら入場してきた斉国の優倡・侏儒・俳優とこびとを、匹夫でありながら諸侯をまどわす者でその罪は誅殺に該当するといつて有司に彼らを処刑させ、こうして直ちに「有司、法を加う。手足、処を異にす」というのなどは、僕は信じたくないのだがネ、と洩らされたことがある。

もちろん、木村英一『孔子と論語』(創文社、一九七一年)は「夾谷の會に相として君主に隨行したのは、諸書に明記されている有名な事實」(六三頁)だとし、「夾谷の會は、困難にして重要な對齊外交交渉であつた。そしてこの時、孔子は禮を楯にとつて齊の威嚇的な策謀の出



鼻を見事にくじき、會談を魯に極めて有利な形に展開せしめた。それによって定公の信任が一層篤くなり、季氏にも手腕を認められたのは當然である」(六五頁)とされるから、氏は現存史料をすべて丸ごと信用する立場に立っていられるらしい。では筆者はいかなる立場をとるべきかが問題になる。六朝の思想家の嵇康や顔延之の愛した言い草に、「われは專断に怯なり」というのがあるが、正直なところ筆者も木村教授ほど『史記』の記事を全面的に信用することはできない。しかし、他方、渡辺卓教授ほどに明晰に古代の記録が一々後世の政治情勢に対応すると断定することも躊躇されるといふことである。渡辺教授が「例えば左傳に見える孔子像は史記や穀梁傳が描く限りでの文武兼備の要素を全く捨て去り、禮の學者として終始しているが、かかる主題の展開は、武帝・宣帝の時代から元帝・王莽の時代に至る政治情勢の展開と全く即應するものにはかならない。」(上掲書、四〇頁)とされるのも、論断が果断にすぎるように思われる。木村氏と渡辺氏とは資料に対して、甘いのと厳しいのと、ことは悪いが万事無心に信頼してかかるのと徹底的に疑惑するのと、この両極端を代表していられるように思われる。

筆者はこの問題に関して渡辺氏ほど、また木村氏ほど突込んだ研究をしているわけではない。ただ、たとえそうしたとしても両氏ほどに果断な結論は多分ひき出さないであろうとは信じている。そこで、筆者はこの点に関して、白川静氏の説をもっとも妥当な学説とするのに傾いている。氏は言う。

「定公十年(前五〇〇)、齊・魯の二君が夾谷くわこに会した。齊ではこのとき魯を畏迫して屈服させようとしたが、随行した孔子が毅然としてこれをしりぞけ、会後の饗宴のとき喧騒しながら入場しようとした侏儒の徒を、無礼をとがめて斬殺し、大いに君子の道を示した。齊ではおそれ、さきに魯から奪った鄆・譙・龜陰の田を返還し、無礼を謝した。『左伝』には侏儒斬殺の話はないが、他は同じ。多くの孔子伝は、この夾谷の会を、孔子が一代の知勇を振った国際的な事件として扱っているが、それは孔子の生涯に政治的な成功の事実を加えたいとする願望から出ているようである。鄆以下の地は陽虎が齊に奔るとき奪った地である。魯の亡命者がみな齊に赴くのは、兩國が友好の関係にないからであった。魯は久しく普と結んで、遠交近攻の政策をとっていた。夾谷の会は、そういう魯の外交政策の転換を意味する。齊からの土地返還は、その友好政策への承認である。この前年に、齊は陽虎を執えて国外に追放しており、兩國復交の条件はすでに用意されている。その友好會議の席上で、孔子が下手な芝居をするはずもない。もし随行したとしても、齊侯との面識があるからということであろう。史伝に特筆されている夾谷の会における孔子の役割は、斉との和平回復の顔つなぎ役、今ならば友好協会の会長というところであろう」(上掲書 三五―三六頁)鮮やかな

推理のように思われる。

しかし、孔子も一面では時代の子であった。外交の場は孔子にとっても、平素の教養を实地にためす松舞台であった。彼が子路篇の中で語っている次の一文は、孔子のいだいた人間像の中には春秋の諸侯国を股にかけて己れの教養をたてに自己の政治力を存分に發揮する外交使節の映像があるといつてよいから、『論語』の中の彼が春秋人であったことをうかがわせる資料といつてよいであろう。といつてそれは誰もが熟知している資料であるから、問題はこれを春秋人の一面と解釈するか否かにかかっているといえよう。筆者が、これを、孔子を春秋の封建的倫理につなぎとめる資料とする立場に立っていることはいうまでもない。

子路篇は次のことばを孔子の語として記録する。

子曰く、詩「三百を誦し、これに授くるに政を以てして達せず、四方に使用して專對する能わずんば、多しと雖も、亦た奚を以て為さんや。」  
(子曰く、誦詩三百、授之以政不達、使於四方、不能專對、雖多亦奚以爲)

專對とは、当時、他國に外交使節としておもむくときは、通信の施設の發達した今日の世とちがって一々本國に指令を仰ぐことは出来ないから、よく利害を考へて独断で應對した。そのことであるという。『儀禮』の聘禮の記にも「辭は常なし」(辭無常)と見え、鄭玄は注して「大夫使シテハ命ヲ受ケテ辭ヲ受ケズ」というのがそれで、臨機應變の巧みなうけたえのことであるが、その具体例はやはり『左伝』や『國語』に多く見られるものと同じだと理解してよいであろう。『左伝』の成公十二年(B.C. 579)の例をあげると、この年に、晉の卻至が使者となつて楚を訪問した時のことである。彼は楚の盟に立ちあつたあとに、楚王(その接待役は子反)から奇妙な接待をうけた。卻至が宴に出ようとして堂にのぼろうとすると、子反があらかじめ用意した地下室から鐘鼓の音楽が突如として演奏された。不吉な予感を感じた卻至が驚いて堂を走り出ると、子反は引きとめて言った。「もう日暮れ、主人もお待ちしています。どうぞお入り下さい」。卻至は答へた。「楚君には先代以来のよしみをお忘れなく、私のような下臣までいかいおもてなしにあずかり、そのうえ音楽まで添えてくださる有難いお心づかい。もし天の幸いで両君が相い見えられるとしても、これにまさるおもてなしはございません。過分の享宴、固く御辭退いたします」。なかなかの口達者である。子反のほうがじれた。こうなれば卻至を試してやろうと、無茶なことを言い出した。「もしも天の福があつて両君が相いまみえる時には、一矢を射かわすことになるだけのこと。音楽など不要でござらう。主人がお待ちかね。どうぞお入りを。」ここで卻至は、世が平和で王事にひまあ

るときは、諸侯同志が往来して享宴する、百官も朝礼のみで夕礼はない、これこそ諸侯が民の干城で、『詩経』の周南、兗豈（うきぎあみ）の詩を引いて「赳赳武夫、公侯干城」（タケケモノノフハキミガモリ）というのです、とし、これと反対に乱世には諸侯が貪欲となり、僅かばかりの土地を争って民を疲弊させ、ものふを奪って自分の腹心・爪牙（自分の貪欲を遂げる道具）としている、これを『詩経』には「赳赳武夫、公侯腹心」（タケケモノノフハキミノテシタ）というのです、とまくし立ててこの危機を脱したとされている。この『詩経』解釈はもろろんもとの意味とはたいへんにちがっており、いわゆる「断章取義」（好きなところだけとって勝手に解釈するもの）だが、文公四年（B.C. 623）における衛の甯武子が魯に来たとき文公が酒宴をひらいて、「湛露」と「彤弓」の詩を演奏した。武子が礼もいわないので、その理由を尋ねさせたところ、「臣は以て、業を肆いてこれに及ぶと為す」つまり、楽人がおさらえをしてこの詩に及ばれたのかと思っていましたと言ったのだが専対の例である。これはもと天子が功のある諸侯を宴するときの詩だから、わざとそらとぼけていたという。しかし、こうしたときの外交使節の応待如何が、互いに相手国の政治能力を占うバロメーターになった。春秋・戦国の諸侯国時代が終って官僚制的統一国家が中国に復興してからは、『詩経』の教養が外交折衝の場で直ちに役立つ機会は永久に失われてしまったから、孔子の「誦詩三百、授之以政不違、使於四方、不能專對、雖多奚以爲」はとりわけ春秋の政治的封建制度に密接な一章といわなければならぬし、さきに引用した同じ子路篇の中の「子曰く、己れを行うて恥あり、四方に使用して君命を辱しめず、士と謂うべし」を想うとき、孔子には、君命を辱しめずに堂々と相手国の政治家・知識人と知と勇とを競う春秋封建的倫理がたしかに存在したといえることができる。

## 六

筆者は右に、孔子の師弟の対話の中にもなお一部には對建的な名譽と忠誠の倫理が存するのを跡づけてみた。しかしこれはある意味では当然すぎることもかもしれない。一般には、そうした倫理が、春秋が乱世であるとされるにもかかわらず存したからである。ただ、しかし、古代の中国の史実は、記録の編纂が余りにも多く孔子以後の儒家の手に出たために、とかく儒教的な伝説のかげに隠れがちである。そして、とかく原始儒家の思想を原点としてそれに合わないものは漢代その他の後世の思想のざん入・投影または改変と見られる。津田左右吉博士の『左傳の思想的的研究』は思想の分析においてきわめて鋭利な閃きを示すが、儒教の正統思想というものをまず立てて、後世の附加をきびしく選別される。

『左伝』の中にたとえ「古之制」と書かれていても、「それは強いてさう見なさうとしたまでのことであつて、實は、或は根本的には、その間に差異があるとしなければならぬ。ただかゝる朝聘をも會同をも、それを禮とし、それに道德的意義を興へようとしたところに、左傳の精神がある。さうしてまたそれが特殊の儀禮を伴はない實際間の交渉についても適用せられたのである。前章に述べた如く、小の大に事へ大の小を慈むことを禮としたのも、その例である。覇者の説話を考へた時にもこの篇の第一章にも説いた如く、覇業を成すのは禮の故であるといふことが諸所に説かれてゐるが、この禮には會同朝聘の如き儀禮を指す場合もあるので、……何等かの儀禮の意義で書かれたのかも知れぬ。しかしそれと共に、晉文公が「禮以行義、信以守禮」、という侯伯(こうとう)の言によつて曹伯を復したとある僖公二十八年の話や、游吉が「諸侯所以歸晉君、禮也」、といつたとある昭公三十年の話の如く、儀禮の意味ではなく、覇者の諸侯に對する信義や慈惠をいつている場合もある。「禮也者、小事大、大字小之謂」、とは、游吉がこの句をうけていつたといふ語なのである。さて左傳が覇者についてかういふやうに禮を説いてゐるのは、それを儒教化しようとしたからであつて、それは儒家の正統思想にも春秋の精神にも背くものであるが、しかし左傳の作者は、さうすることによつて儒教の權威、道德の權威、禮の權威を立てることができると考へたに違ひない。さうしてそれと共に、左傳のかういふ取扱ひかたは、おのづから春秋の精神を諷刺(そしる)「引用者」にあるとする思想と一致しないことになる」。(四八四—四八五頁)

こうして、津田左右吉博士の史料批判からすると、春秋の封建倫理などというものは博士が批判の確實な原点とされる「儒家の正統思想」や「春秋の精神」の前に、朝日を受けた霜のように雲消霧散し、空中分解してしまふ。封建的名譽の倫理などあとかたもなく消えてしまふのである。あたかも、先刻この目で見た屍体が教刻後には消えたミステリーのように。津田博士の説からすれば『左伝』の中の、『詩』を用いた説話そのものが後から附加されたとされるので、博士の確實とされるものは、儒教の正統思想だけとなつてしまふ。これは筆者の意圖に反する。しかし、それにもかかわらず、津田博士の右の労作は内容において、また『左伝』の中の思想の分析において、実に鋭いものをもっている。筆者と結論はちがうが、分析の精緻さにおいて実に人を惹きつける書物だと思ふ。筆者はまだ当分この書物から離れられそうにない。春秋時代を考へてみるときに、どうしても色々参考されるべき点の多い書物だと思ふのである。

だが、しかし、それにもかかわらず、中国古代史の叙述においても、マックス・ウェーバーの歴史叙述のほうが上だと思ふ。中国古代の思想や歴史の研究に携わる者は今なお、五〇年以上も前に世を去つたこの不世出の天才的社会学者の門を叩かなければならない。『左伝』はいつ書

かれたか。また誰が書いたのか。これが我国における問題の唯一つの中心点であった。そして中国における今文学派と古文学派の争いから脱けだせないのである。津田博士はこれを前漢末期の偽造に帰し、鎌田正博士は子夏の学の学統を引く魏の史官左氏某によって西紀前三百二十年前後に制作されたものとした（鎌田正『左伝の成立とその展開』（大修館、一九六三）。では春秋の歴史そのものはどこへ行くのか。我が国における中国思想史研究の問題点がそこにあるように思われる。肝心の歴史が行方不明になる。サファロフ『支那社會史』（早川二郎訳、昭和九年、白揚社）の洞察は我々にも最良の警告である。彼は言う。

「他方において支那史の研究は一般に尙全く原始的狀態にある。現在まで支那學の領域において殆ど絶對的な「科學の女王」は文獻學であつた。そしてそれが「外部」からのあらゆる援助なしに支那の過去、現在及び未來のあらゆる問題を決定することに努めてきた。それは考古學にも、人類學にも、土俗學にも、經濟史にも、その他あらゆるものにとつて代らうと企てた。」（四頁、傍点は原文のまま）

ところが、今日においても、我が国のシナ学はいまだに狭い文獻學の伝統にかじりつく傾向を断ち切っていない。本田濟編「中国哲學を学ぶ人のために」（世界思想社、一九七五年）のなかの「いかに中国哲學を学ぶか」の項において、大学での勉強は「本讀みが主体でいいと思う」と、漢籍を読む訓練一本に絞るやり方がもっともよいという主張が森三樹三郎博士によっていまだに堂々と主張されている。（三一頁）

たしかに、原典が読めなくては話にならない。しかし、読めたからいつも眞実が分るという訳にいかないという欠陥があるのも事實である。ウェーバーは「歴史小説」は科学認識でないとするが、いまこのことをしばらく保留するならば、作家の見方のほうが文獻に強い學者の議論よりすぐれていることはしばしばある。いったいこれはなぜなのか。そのことも考えてみなければならぬ。文獻は眞実のすべてではない。ここにつねに大きな問題がある。ウェーバーは『学問論』において、客観的可能性のカテゴリーを使用する場合に「因果的個別要素の孤立化と一般化と、これによって可能になった帰屬的綜合という試煉に耐える」ことが必要であるとし、（Wissenschaftslehre, S. 279）また「歴史的な因果關連の定式化は、その二つの方向の抽象、つまり孤立化と一般化、を利用するのみならず、『具体的事實』の歴史的『意義』についても単純な歴史的判断さえ、『現存するもの』の単純な記録であるどころか、むしろ範疇的に形成された思惟像 Gedankenschilderung をあらわすのみならず、即対象的にも、『与えられた』現実のうえに、我々の『法則論的』經驗知の全宝庫を我々が当てがうことによるのみ、妥当性を受けとるのである」としている（S. 277、エドワルト・マイヤー、マックス・ウェーバー『歴史は科学か』森岡弘通訳、みすず書房、一九六五、一九三頁）。歴史的意

義のもっとも単純な判断にさえ、因果的個別要素の Isolierung と Generalisierung という抽象と「経験の規則」による帰属的綜合が必要なものであり、つねにそれは「範疇的に形成された思惟像」であるという。サファロフのことばを裏返しに用いるならば、文献学は社会学・歴史学・民俗学等の「外部」からのあらゆる援助なしに中国の過去・現在・未来のあらゆる問題を決定するということはそもそも不可能であるということになる。中国古代の記録保存の上ではたしかに文献を無条件に信じないことが必要であり、また個別的には、漢代における文献出現の状況が考慮されるべきであろう。しかし、たとえば、津田左右吉博士の『論語と孔子の思想』（全集第十四卷所収）のように、『論語』そのものまですべて疑ってかかるということになると、そこに文献学の過剰とそれによる歴史科学の後退とが見られないであろうか。

たとえば、津田左右吉博士は、『論語』の中で「引用者附加」「詩」の句を引いたり「詩」について語つたりしてあることばは「書」のそれよりも多いが、これらもまた後になつて孔子にかこつけられたものとしなければならぬ。……また子路篇の「誦詩三百……」といつてあるもの、季氏編の伯魚にいつてきかせたといふもの……などなどは、「詩」の、または「詩」によつて得られる、知識をおもにいつてある點において、また爲政篇の「詩」は「思無邪」だといつたもの、八佾篇の關雎（註）は「樂而不淫、哀而不淫」、だといつたものなどは、「詩」に道徳的解釈を與へた點において、「詩」が儒家の學ぶべきものとせられた後に作られたものであることが、おしはかられる」（上掲書、二〇〇頁）といい、「ところで、「詩」「書」禮樂が儒家の教科とせられたのは、上に述べたやうに、荀子のころらしいが……」（二〇一頁）とする。こうして、『論語』の中に出る「詩」「書」を引用した箇所やそれらに関連する箇所は、随分後世の荀子のころ、少なくとも「孟子の時代より後」であり、「或は「詩」が儒家の教科と定められた荀子のころ、もしくはそれよりも後、であるかもしれぬ。今はたゞ、早くとも孟子のころであつたらうといふことを、考へるのみである」（同上）とする。

しかし、たとえば、「詩三百を誦し……四方に使用して……」というような、春秋の封建諸侯国における外交折衝の場における、「詩経」による當意即妙の応対のことが、すでにその必要も薄れた時代に案出されうるものであろうか。また、津田氏は、「詩」「書」禮樂が儒家の教科とせられたのは……荀子のころらしい」としているが、むしろ『詩経』や『書経』を教授して衣食代をかせぐが、少しも今の世に適應できない儒者を荀子は「散儒（s）」と罵（ののし）っている。荀子は、單なる詩・書の教養よりも「礼憲」のほうを重んじている（勸学篇）のであって、津田氏の推論も正確でない。少なくとも、『孟子』や『荀子』の書の中に、『詩経』の教養を身につけて外交舞台で活躍する者の贊美を見出すことは困難であ

る。

さきに、「現在まで支那學の領域において殆ど絶對的な「科學の女王」は、文獻學であつた」とするサファロフ『支那社會史』のことは引用したが、津田氏の場合も氏のやや狹隘な文獻批判が「外部からのあらゆる援助」を遮断しているように思われる。割合に早い時期に一つの文獻が作られたことが確かめられるとしても、その文獻の本身が眞実のすべてではない。文獻が見失つてゐる目前の事實も当然あるはずであり、後代に作られたとしても、口碑口伝が記録された場合もあり、その中に案外に眞實がないとはいえない。文獻學はとかく人をその前で足踏みさせるが、社会科学は事實に肉迫する。ウェーバーの場合、それは具體的事實の中の因果的個別要素を個別化し一般化して我々の經驗規則を適用しつつ因果帰屬を行うことによつて事實を論証する。しかし、文獻學だけでは、所与の現實のうへへの、我々の法則論的經驗知の適用による事實解明の道は閉される。

一般に、シナ學における文獻學が、諸記録の中の後世に付加された部分を取り去ることによつてささやかな史實に満足する傾向があるのに対して、逆に、あたかも考古學が、出土する古代生活の僅かの遺品から具體的な古代人の生活全体を復元しようとするように、現存の文獻の中に散見する断片的な資料からその当該文獻が直接に目指していない古代史を復元する道を提唱したい。津田博士の「本文批判高等批判」(『論語と孔子の思想』(五一二頁))は現存資料を疑ふことから始まるが、現存資料や文獻の中に——時には著者の意圖からは不用意に——開示されてゐる事實を掘り起こしていく方法が当然あつてよいはずではないか。文獻學者は同時代人による記録を最も価値が高いとし、後の時代に記録されたものを価値が低いとしゃすが、情報に対しては今日の情報化社會においてさえずすべてが報道されてゐないという。時には最も重要な情報さえ、報道者側と読者側との双方の好悪・選択によつて漏れてしまふことがあるという。新聞學・國際問題が専門で、もと新聞界に居られた大前正臣氏(評論家)は、八信じたくない事實は知りたくないのではないか $\vee$ とされ、案外に正しい少数意見は今日の報道の世界では脱落しやすいこと(とくに日本では)を語られた(NHK、教育テレビ、昭和五十一年一月二十八日、市民大學講座、「事實と認識——報告の中の眞実」)が、いかに古い点で他にまさる文獻でも、それを伝えた者が儒家であれば、彼らの八信じたい事實 $\vee$ と八信じたくない事實 $\vee$ とは当然あつたはずである。津田左右吉博士の文獻學からすれば、信用できるのは『孟子』や『荀子』で、『論語』は一部しか信用できず、『左伝』の記事もはるか後代の偽作で、春秋時代に関する信用しうる記録はほとんどなくなつてしまふ。しかし、情報の文書的傳達の管理者の大半が儒家であつた

というハンディはなぜ考慮されないであろう。それを考えれば春秋封建時代の記憶は、儒教的文献——『儀禮』などの礼書や『春秋』その他の——のなかからも十分より別けうるはずである。

哲学者の梅原猛氏も文献学の万能でないことを次のように言っている。ことは日本学に関するが、本質は中国学の場合も同一である。「たしかに、人暦の名が正史にないことは文献学的考証の結果、絶対にまちがいのない事実であるように見える。しかしこの文献学的正確さには、どこか大きな抜け穴があるのではないか。私の法隆寺論を読んで、法隆寺がタタリ鎮めの寺であると正史に書いてないから、梅原説は信用しがたいと論じた歴史学者があった。ああ、正直きわまる文献好きの歴史学者よ、あなたは、政府の公文書に、水俣病やイタイイタイ病の悲惨なる記録が、そのままのと思っているのであろうか。文献学的合理主義によって歴史を解釈することは、ちょうどコンピュータに会社の経営をやらせるように、大いなる誤謬への道を、実に正確なる計算によってたどることになりはしないか。」（『水底の歌——柿本人麿論 上』（二六九頁、新潮社、一九七三年）

文献的事実が事実のすべてではない。すぐれた歴史叙述家は、現存文献の背後にある事実としての歴史を読みとるのである。ウェーバーは中国の封建制を、西洋におけるように中世においてではなく、紀元前九世紀から前三世紀までの中国社会の中に見るのである。

「前七世紀にいたってもなお、それが歌で賛美するのは、賢人と読書人ではない。むしろ武人である。誇り高い中国的ストア主義と、『末世』関心の完全な拒否とは、この軍国主義時代の遺産であった。しかし、「前」七五三年には、秦の国で公式の宮廷史官が任命されたことが述べられる。諸侯の典籍——儀礼書と年代記（先例の集録）——が略奪の対象としても役割を演じはじめ、読書人たちの意義は目だって上昇した。読書人たちは簿記と諸侯の外交上の交換文書をつかさどったが、この交換文書の数多くの（おそらくは範例として編集された）実例は編年史に保存された……」（拙訳『儒教と道教』七六頁）

## 七

津田博士に限らず、とかく我が国の文献学は、記録された年代の新旧を、あたかも地質学者が地層の新旧を分析するように分けることに関心をもち、しかし、旧いからといって真実がより多く含まれているとは限らず、新しいからといって真実が少ないとは限らないという史料そのもの



の価値に対する内的批判はとくなくおざりにされがちである。筆者は、『左伝』や『儀礼』の中に保存される、戦闘その他の折りに互いにかわす口上(きまり文句)——これは、ウェーバーの推定するように、交換文書で、そのために保存されたのかもしれない——は、決して後代の創作ばかりではないと思う。また戦闘や外交に関する儀礼上の定めは『儀礼』の聘礼や『春秋』の諸伝や『国語』等に多く見えるが、これがすべて後代の創作に出るとも考えにくい。とりわけ、そこには封建制度特有の、対等の諸侯間の国際的儀礼が見られることは前述の通りであるが、こうした儀礼は秦漢統一帝国の時代にはもはや万人の日撃しうる日常的事実ではなく、語り伝えられるか、あちこちの記録に散在するかのいずれかであつたろう。これをすべて前漢末の偽作というには、何らかの、もとなる資料なしに、頭の中からひねり出したことになり、実際問題としては不可能に近いはずである。

ただ、『左伝』の中の物語があまりにも写実的であるのは、たしかに物語化され粉飾されている点が多いためであることも否定できない。例をあげよう。それはたしかに武人の面影を伝えるもののだが。成公二年(B.C. 589)には、晋・衛・魯の連合軍と齊公との戦いを記録するが、危機に陥った主君を助け、みずから身代わりとなって晋將の韓厥（かんくわく）に執えられた逢丑父（ほうふうふ）は、殺されようとしたとき、韓厥に、「自分のような者を殺したら、今後、主君の身代わりになって患難に当たる者はなくなろう」とわめきたて、一命をとりとめる語に『左伝』はなっているが、『公羊伝』では、主君の齊の頃公を免れしめたのち、「われ、社稷の神靈に頼って、吾が君すでに免れたり」と言い、晋の卻克（しやくこく）が、「三軍を欺く者は、其の法はいかん？」というのに対して「法は、斬るといふ」とし、実際上も斬られたとして、事実そのものが両つの伝でくい違っている。『左伝』では、戦闘中、相手が戦車の中で死骸をかくしているすきに「逢丑父、與公易位、」つまり主君と場所をいれ代わったとしているものの、その理由は読者に語られず、事実をむしろ簡単すぎるのに対し、『公羊伝』のほうが、戦車の中で場所を交換した理由をものべて、「逢丑父は頃公が車右なり、面目頃公と相い似たり。衣服、頃公と相い似たり、頃公に代わりて左に当たる。頃公をして飲を取らしむ。頃公、飲を操りて至る。曰く、革めて清める者を取れ、と。頃公、これを以て、佚げて反らず」としているのは事実説明も『左伝』よりも要を得ているので、『公羊伝』の方が『左伝』の冗舌より真実に近いと思われる。

こうして『左伝』や『国語』や『公羊伝』や『儀礼』等の諸記録は、すべてがそのまま真実ではないとしても、何らかの真実を伝えるものではなからうか。中国古代の文献をその成立期のゆえに本文批判によってすべて疑ってかかるのと、儒教が伝えようとした古代記録の中に儒家の

意図にもかかわらず漏れ出ている古代の史実を掘り起こしていくのと、いずれがまさるであろうか。

## 結 び

孔子の生れた春秋末年の時代は、春秋の列国が華やかな競争をくり広げていた時代の終末に近かった。孔子は、周の皇帝が名目的なものとなり無力化し、諸侯やその大夫「家老」が実力を振る現実を見て、武力的なものを否定し、古典的教養をもつ者の力が封建制度の時代における貴族の氏族のカリスマ的差別の観念に代ることを欲した。封建制度下の軍国主義は、古典的教養と親や長上への一方的・献身的な恭順にもとづく平和主義へ転化しようとしていた。

その極端なあらわれが、孔子が春秋の歴史を書いて、その中の「微言」にこの恭順倫理という「大義」（名分の倫理）を託したという儒教伝説の形成であろう。『春秋』の書は、かくて、単なる編年史ではなくて、その中に君臣の大義をやどし、孔子の褒貶の意を寓した儒教のバイブルとなる。孔子もこうして、春秋の歴史の中に理想の未来図を秘めたところの、不遜ともいえる人物となる。孔子をひそかに天子に比定する不經な考えがおこる。罪をかぶることも覚悟で孔子が『春秋』を作成したという考え（孟子）はそこから起こる。

かくて中国の歴史は孔子の描く青写真を着色に移す方向に突っ走る。漢代の前半は、中国帝国のそうした儒教的潤色の時代といえるだろう。儒教的経書は国家の正式の学問として取りあげられていくのである。

しかし、こうした、孔子を蔭の天子に比定したり、孔子を『春秋』の制作者に擬したりするのは、孔子後学の者どものしわざである。従って、孔子の思想に対しても、後学によって祭り上げられた学問方向だけでそのすべてを律することには無理がある。あるがままの春秋時代は、軍事的封建制度の時代として、後の中国にない国際的儀礼が、例えば諸侯間の聘問（へいもん）（訪問外交）や外交使節の取扱いや、使節が途中で死亡した時も、死亡地点が相手国の国境に入ってから以後であるか、国境に入らぬ以前であるか等のちがいによる儀礼の規定があった。津田博士は『左傳の思想史的研究』において、こうした「會同朝聘そのことが禮とせられるのは……一つは、會同朝聘に道徳的意義を與へようとしたからである」とし、こうした「道徳的意義」や「解釋は何れも牽強附會の辯に過ぎず」とし、「思想としては、本来、儒教的な道徳的意義の存在しないものにそれを與へようとしたからである」とし、そうしたものをこそ「左傳述作の精神である」（四八二―四八三頁）とされるが、しかし、実際

上は諸侯や春秋貴族達の中に自然に発生した先例が儒教儀礼にとり入れられることは当然に多かったと推定される。礼はそうした自然発生的なものも多かったのではなからうか。ウェーバーのいう「礼の」「理論」は、すべて津田左右吉氏のいう前漢末の創作という風には、少なくとも筆者には考えにくいのである。また、儒教にとっても封建諸侯間の対等の聘問の儀礼がすでに慣習法として確立していたからこそ、儒教の正式の儀礼の書にとり入れられたと考えるのである。

儒教の好むと好まないとにかかわらず、少なくとも周代は、戦車戦争の行なわれた時代であった。車戦は春秋を経て戦国にまで中国全土をかなりおとおっていた。この間、周の支配者の権威が弱まるにつれて、封建的な分権化が盛んであったが、この間も、最高祭司としての皇帝の地位はなお役割を果していたのである。

だが、後代の儒教が内政本位であるのに対して、中国の軍国主義的封建時代は中国において国際的儀礼が発達した唯一の時代であった。また、古文獻に散在する資料からも封建制度的な名譽と忠誠とによる人間と人間との間の情的なつながりの存したことが推定できる唯一の時代であった。儒教の理想とする人間像である「君子」は、儀礼上の礼節を自己完成の目標とし、その手段としては、いかなる突差の出来ごとによつても沈着に合理的に克己することができ、非合理的な情欲による均衡のすべての動揺を抑制しうる冷静な人間のことであり、しかも教養があるという点でいわゆる忠信の人とたえられる人物とは区別される人間のことであった（『論語』雍也）。封建倫理には人と人とを結びつける主情的なつながりがあるが、封建的倫理のこの情的要素や武人の見栄や、ウェーバーのいう「誇り高い古代中国的ストア主義」や、「來世関心の完全な拒否」など、いくつかの要素は儒教的君子の中にもいくらか残滓をとどめているかもしれない。しかし、儒教倫理は、軍事的封建制度の倫理ほどに非打算性や平等な自由人間の信頼と誠実等の美德をもち合わない。孔子の後学は、おそらくは孔子も意図した家庭制的な *Patrie* の倫理にますます傾きはしたが、孔子の門下には封建倫理、たとえば子路篇に見える「子曰く、己れを行ふに恥あり、四方に使して君命を辱しめず、士と曰うべし」のように、わが身のふるまいに恥を知り、己れの一命にかけても君の榮譽をまもる封建制下の倫理的心情に生きていた者もいたことは疑いがないと思うのである。（一九七六・二・一八）

注

(一) 左伝、僖公二十三年、「策名委質、貳乃辟也」、「杜預注「名書於所臣之策、屈膝而君事之則不可以貳、辟罪也」、「疏「策簡策也、質形體也、古之仕者於所

臣之人、書已名於策、以明繫屬之也、拜則屈膝而委身體於地、以明敬奉之也、名繫於彼所事之君則不可以貳心、辟罪釋詰文。」

- (2) 服虔云、「古者始仕、必名書於所臣之策、委死之質於君、然後爲臣、示必死節於其君也、死之質者以雉言也、始仕必是爲士、士之質以雉。」(史記、仲尼弟子列伝、素隠所引)

- (3) 白虎通、文質篇曰、「士以雉爲贅者、取其不可誘之以食、懼之以威、必死不可生畜、士行威介、守節死義、不當移轉也。」

- (4) コンメンダーテイオの儀礼については、世良晃志郎訳・マックス・ウェーバー『支配の社会学』二九八頁の注(一七)を見よ。これは、封臣たらんとするものが自分の両手を合わせてさし出し、これを封主が自分の両手で外側から包むという、手の所作を中核とする託身の儀礼。もと、ローマ末期のガリア社会でおこなわれていた家産制的隷屬関係設定の方式であったが、次第にその隷屬的性格を清算して、封建的主従関係設定行為の一要素に転用されたといふ。

- (5) 『儒教と道教』(拙訳)の二六七頁を参照。

- (6) ジャック・ジュルネ『古代中国』(福井文雅訳、白水社、一九六五年)

- (7) 西順蔵『中国思想論集』(筑摩書房、一九六九年)

- (8) 拙著『荀子』(明德出版社、一九七三年)八〇～八二頁