

孔子の人間観と聖化

——王陽明の人間理解に向けて——

橋本敬司

一、はじめに——滿街人都是聖人——

町中に溢れる人々が皆聖人だと看破し、興奮気味に帰ってきた二人の弟子、王汝止・董羅石と師王陽明との間で交わされた会話が、『伝習録』下に掲載されている。

一日王汝止出遊歸。先生問曰、遊何見。對曰、見滿街人都是聖人。先生曰、你看滿街人是聖人、滿街人看到你也是聖人。在又一日、董羅石出遊而歸、見先生曰、今日見一異事。先生曰、何異。對曰、見滿街人都是聖人。先生曰、此亦常事耳。何足爲異。

陽明は、王汝止には、君には町中の人々が聖人に見えたように町中の人々には君が聖人に見えたのだよと諭し、董羅石には、それは何も変わったことではなく普段道理の当たり前のことなのだよと諭す。記録者錢徳洪がこのエピソードに見いだしたのは「先生鍛鍊人處、一言之下、感人最深」と、弟子達を鍛練する陽明の言葉の鋭さ啓発性であった。しかし、我々はここに、「人胸中各有箇聖人」(『伝習録』

下)と言った陽明が、一歩進めてこの世に在る全ての人が聖人即ち「滿街人都是聖人」という極めて斬新で独創的な人間観・聖人観を持っていたことを読み取らねばならない。では一体陽明は、どのようにしてこのような聖人観・人間観を獲得するに至ったのであろうか。陽明の思想が、朱子及び朱子学を批判克服することを通して構築されたことは既に論じた所である。従って、「滿街人都是聖人」とする陽明独自の聖人観・人間観もまた、南宋の朱子によって集大成された宋学の聖人観及び人間観を批判克服して形成されたものであることは、疑いを入れない事実であろう。また、陽明によって批判克服された朱子の聖人観・人間観が、先儒孔子・孟子・荀子それぞれの人間観及び性説、更に周濂溪・程明道・程伊川・張橫渠など北宋の儒者の思考の枠組みを、朱子独自の方法で受容し、それらを基盤にして構築されたものであることも、疑いを入れない事実である。そこで、まず朱子が孔子・孟子・荀子それぞれの性説をどのように受容していたのか見ておきたい。

世界を理と氣によって捉えようとした朱子は、人の存在の根拠である性について論じた本性論をも理氣論に適合させて捉え、「性即理」説を本性論の核とした朱子は、従つて「性只是理」（『朱子語類』巻4）と断言することになる。ところが、この性は以下の二つの概念に分割される。「氣質之性、便只是天地之性」（『朱子語類』巻4）と、「氣質之性」は「天地之性」に外ならないと説かれはするが、性を理氣の両概念で捉えようとしたことと、言語表現において氣質・天地二つの概念に分離してしまつたことから、「論天地之性、則專指理言、論氣質之性、則以理與氣雜而言之」（同上）と、言わざるを得なくなる。この、天地の性は理であり氣質の性は理と氣両概念を交えたものであるとする朱子の考えは、実は、孔子・孟子・荀子の性説に対する朱子の受容と理解が基盤となつていたのである。孟子の性に関する朱子の理解は、以下の語に明確に示されている。

如『孟子道性善』、不言氣稟、只言『人皆可以爲堯舜』。
孟子言性、只說得本然底、論才亦然。

孟子說性善、他只見得大本處、未說得氣質之性細碎處。
……孟子只論性、不論氣、便不全備。

（以上『朱子語類』巻4）

朱子は、性善説を唱える孟子の性を、本然・大本である理を言い表したものであるが、氣質・氣稟に関しては説き及んでなく、論理的に完全ではないと説く。朱子は、孟子の性を自らの説く理概念にのみ一致するものとして理解し

ていたのである。

次に、孔子の性に関しては、「正縁氣質不同、便有相似處、故孔子謂之『相近』」（同上）と、同質ではない氣質の性に依拠しているから同じでないところがあると説き、孔子の性は、朱子の説く氣概念にのみ一致するものとして理解されていた。

また、性善説を唱える荀子の性に関しても、

荀揚韓諸人雖是論性、其實只說得氣。荀子只見得不好人底性、便說做惡。

荀子只見得不好底。

（以上『朱子語類』巻4）

として、氣の面から説くのみで、よくない人の性あるいは性のよくない面だけを理解し、それを悪と見做しているに過ぎないと説く。つまり朱子は、性善を説く荀子の性を、自らの氣の概念を持ち出し、それに適合させることで理解していたのである。朱子においては、孔子の性と荀子の性とは、共に氣或いは氣質の性を説いたものとして、同じ概念として一様に理解されていたのである。

要するに、孟子の性善説と孔子の性認識及び荀子の性悪説こそが、朱子が理氣論を用いて、性を天地の性と氣質の性と二重構造において捉えて本性論を展開させた根拠にほかならなかつたのである。孔子の「性」に関する考え、性善を根拠として「人皆可以爲堯舜」（『孟子』告子下）と展開された孟子の性善説、「人之性悪、其善者偽也」（『荀子』性悪）と説いた荀子の性悪説を、朱子は以上のように

受容し、また、北宋の「聖人学んで至るべし」という粹組
みを継承し、更には、程氏・張横渠の「氣質變化」(『正
蒙』)の考えを取り入れることで、学問を積み重ねること
によって自己を改革し、聖人に至る階梯を一步一步上って
ゆく構図を作り上げたのである。

一方、陽明は、

夫子説性相近。即孟子説性善。不可專在氣質上説。若説
氣質、如剛與柔對、如何相近得、惟性善則同耳。(『伝習
録』下)

と言っていた。陽明によれば、孔子の性説と孟子の性善説
は全く同じものである。従って孔子の説く性を氣質の点か
ら説いたものとして捉えようとする朱子の説は、陽明の性
説と全く理解を異にしており否定されるべきものであった。

「心即理」(『伝習録』上)を主張して、「夫子説性相近、即
孟子説性善」と説いた陽明は、また

至善者、心之本體。本體上才過當此子、便是惡了。不是
有一箇善、却又有一箇惡來相對也。故善惡只是一物
(『伝習録』下)

と、孟子の善は至善であるが、その在り方が適性を失った
場合それは悪に転化するものであり、固定化された絶対善や
絶対悪があるのではないから、善悪は相対的な一つの事柄
である、と孟子の性善説を独自の観点で受容していた。と
ころが陽明は、「性無定體、論亦無定體」(『伝習録』下)
との考えに立脚し、自らの論をも定論なしとして相対化し、
「性之本體、原は無善無惡的」・「無善無惡、是心之體」

(『伝習録』下)と説き至ることで、人間存在の本質である
性を無善無惡とする究極の人間観とも言うべき所にまで
辿り着くのであった。

また陽明は、孔子その人に対しては、「精金」の譬え
(『伝習録』上)に見られるように、九千鎰と量的多寡はあ
るものの、天理に純一である金即ち質的に堯・舜・孔子・
禹・湯王などと同様に聖人であると見なしていた。しかし
ながら、「天道、天下之公道也。學、天下之公學也。非朱
子可得而私也、非孔子可得而私也、天下之公也、公言之而
已矣」(『伝習録』中)と説いて、公の立場から、朱子は勿
論孔子をも相対化し、その聖性の絶対化を排除していたの
である。

このように、孔子の絶対性を否定し、孟子の性善説を越
え、朱子を批判克服し、更には常に自らの旧説を相対化し
否定して、新たに独自の説を展開していった陽明の思索の
ダイナミズムは、外でもなくその人間観・聖人観において
如実に表されているといえるだろう。

人の本性に天地の性と氣質の性と二重の内部構造を見
いだし、学問を通じて理を極め氣質を変化させて聖人にな
ろうとする朱子の人間観・聖人観と、性を理と氣とに分け
る事なく万人全てが元々聖人であるとする王陽明の人間
観・聖人観とは、真っ向から厳しく対立するものである。
朱子同様に性善説を受容したにもかかわらず、その性善説を
相対化し、朱子の「心即理」に対して「心即理」(『伝習
録』上)を説き、また新たに「無善無惡」を説き出すこと

で、独自の思想の地平を切り開いた陽明が、人即ち自己をどのような存在として捉えていたのか、その人間観・聖人観の核心に迫るためには、勿論その遡る淵源である孔子・孟子・告子・荀子の性説及び人間観を正しく理解しなければならぬし、また批判克服の対象である朱子が自己の思想を構築してゆくうえで、孔子・孟子・荀子及び北宋の儒者の思想をどのように受容していたのか詳細に検討されなければならない。本稿は、儒教史における孔子の人間観の意味と孔子の存在意味について明らかにしようとするものである。

二、孔子の人間観

王陽明、朱子は勿論、後世の儒者に大きな影響を与え続け、儒家本性論の正統を担った性善説を、何故孟子は提唱し、且つ人間存在の本質に迫る本性論を展開しなければならなかったのか。また何故、陽明など後の学者は、孟子の性善説を儒家の正統として継承しなければならなかったのか。このことは勿論、孟子自身がその思想を継承し、更に独自の思想を構築する基盤に据えた孔子の聖人観・人間観と、その弟子達による孔子を聖人に祭り上げるその心理的力学にまで溯って考えてみなければ、その本当の意味を理解することも、その疑問に答えることもできはしない。そこでまず、『論語』の記載に読み取ることができ、孔子の人間に対する眼差し即ち人間観について明らかにしていきたい。

『論語』に掲載された孔子の言葉を見てみると、「人」と表現された言葉があまりに少ないことに気づかされる。特に、「人」を主語に立てた発言は、「人不堪其憂、回也不改其樂、賢哉回也」(雍也)、「人之生也直。罔之生也、幸而免」(雍也)、「人無遠慮、必有近憂」(衛靈公)、「人能弘道、非道弘人」(衛靈公)くらいである。「人而無信、不知其可也」(爲政)、「人而不仁、如禮何。人而不仁、如樂何」(八佾)という言葉にしても、人でありながら信があるいは仁が無ければ云々というように、人そのものを主題化して論じている訳ではない。また、「惟仁者能好人、能惡人」(里仁)、「女得人焉耳乎」(雍也)、「樊遲問仁。子曰、愛人。問知。子曰、知人」(顏淵)の語の場合、人は目的語化されるのみで、哲学的に対象化されておらず、議論の主題となっていない。

また、『論語』の中で「人」は、「己」に対応するものとしてしばしば言及される。例えば「不患人之不己知、患不知人也」(學而)、「不患人之不己知、患己無能也」(憲問)、「天仁者、己欲立而立人、己欲達而達人」(雍也)、「己所不欲、勿施於人」(顏淵)、「爲仁由己、而由人乎哉」(顏淵)、「己」である自分に対応する他者であることを明確に示した言葉である。だからといって孔子に、「己」である我に対応する「他者」としての自己を備えた人を、人として一般化し相対的に捉える視点があったといえようか。「他者」について思索を深めるということは、自己について自己と

は何かという思索を深めることに等しい。いったい、この「己」に關しても、先の「人」に對応させた言葉と、「克己復礼爲仁」(顔淵)、「行己有恥、使於四方不辱君命、可謂士矣」(子路)などの語が残されているだけであり、これらの語から、自己とは何かを見据える孔子の視線を見いだすことはできない。故に、孔子の弟子もまた、「人」についてあるいは「己」についてその意味を孔子に問うことはなかった。これらのことから孔子において、人を相対化し対象化して哲學的主題として捉えようとする視点が欠如していたことは明白である。

人としての存在根拠を問う哲學的眼差しを向けられることのなかった「人」を、孔子はどう見ていたのであるうか。それは必然的に人間存在を現実の位相においてのみ凝視する態度に帰結する。

孔子は、「中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也」(雍也)と説いて、人を漠然と中人以上と中人以下の二類型に區別して把握した。このように中人以上・以下に分けられた人とは、「君子上達、小人下達」(憲問)に照らせば一目瞭然であるが、君子と小人という分類に等しいものであったことが解る。「論語」には、この君子と小人を對比した孔子の言説が、非常にたくさん掲載されている。例を挙げれば、「君子和而不同、小人同而不和」(子路)、「君子喻於義、小人喻於利」(里仁)、「君子泰而不驕、小人驕而不泰」(子路)など。これら君子小人を對比した多くの表現から読み取れることは、孔子が人間を、人間として

一括できる一つ概念で捉えず、君子と小人という明確に価値づけされた二つの概念に區別して捉えていたというこである。だからこそ、孔子は、「女爲君子儒、無爲小人儒」(雍也)と、君子小人の語を、儒を形容する詞として用い、子夏を厳しく戒めていたのである。このように名詞を形容することのできる君子と小人とは、具体的にどのような人物かを指し示すものではなく、現実の人間の在り様から抽象してその人間を二種類に大別する、類型概念にはかならない。君子と小人は、孔子の人間把握を最も端的に表現した概念装置だったのである。

孔子は、また「生而知之者上也、學而知之者次也、困而學之、又其次也、困而不學、民斯爲下矣」(季氏)と、人を四種類に分類する発言も残している。これは、君子小人を更に細分化したものであるが、この言葉からすれば「生知・學知・困學・不學」に分類された人間は、この世に生まれしてきた時既に、先天的・運命的に自己の能力が決定され、決して一律平等ではなかったのである。孔子が、更にこの「生而知之者」を上知、「困而不學」を下愚とに分断し、「唯上知與下愚不移」(陽貨)と明言するに至っては、君子と小人に類型化された人間をさらに厳しく凝視した結果抽象された上知と下愚は、より截然と決定的・運命論的に分断されてしまい、相互に移行不可能な概念として規定されてしまっている。このように人を運命論的に四種類に分類し、現実的には大きく二つに分類してしまったことは、孔子に、人間一般を同等平等の存在として捉える視点がな

く、人間を君子と小人あるいは上知と下愚とに截然と区別する人間不平等の視点しかなかったことを、如実に物語るものである。従って「君子之徳風、小人之徳草」（顔淵）と説かれるときの君子と小人の関係も、孔子においては、上知と下愚同様厳しく絶對的に分断された概念であり、逆転不可能な支配と被支配の関係にあったことは、火を見るよりも明らかであろう。君子と小人は、それぞれ支配被支配の関係に組み込まれるほかに異なる徳を備えた政治的存在であったと言うことができよう。小人は唯君子の徳である風に吹かれるほかに無い存在であったのだから。

孔子がこのように人間を価値的に類型化するその根拠、尺度は一体何であったのだろうか。「論語」全編至るところに、「仁・孝・弟・信・忠・恕・礼」など、人と人の関係を表しその場の心の在り方と人間の現実的在り方を説いた倫理的概念に関する記述を見いだすことができるように、人間関係の網の目によって構成された現実社会において、人倫もまた網の目のように張り巡らされており、孔子において人間は倫理的存在として捉えられていたのである。

ではここで、この倫理的価値である仁に関する孔子の理解を説明することを通して孔子の人間理解に迫ってみよう。仁に関する顔淵の問いに対して、孔子は「克己復礼爲仁」（顔淵）と答え、その仁の目即ち綱目に関しては「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」と述べて、仁が現実社会における行動規範である礼と密接不可分であることを説いていた。一方樊遲とは「樊遲問仁、子曰愛人。問知、

子曰知人」（顔淵）との問答が交わされ、孔子において仁とは人を愛することであった。更に樊遲の問いには「居處恭、執事敬、與人忠、雖之夷狄、不可棄也」（子路）と答え、仁とは家の中では恭しくし、仕事の場では慎重にし、人との交際は真心をもってすることであり、たとえ夷狄の地に行ったとしても、決して無くしてはならないものであると言う。また子張の問いには「能行五者於天下爲仁矣」（陽貨）と答え、この五者は「恭寛信敏惠」であり「恭則不侮、寛則得衆、信則人任焉、敏則有功、惠則足以使人」と説く。この五つの心の持ち様が重要で、それを確りと備えて初めて人々と良好な関係を結ぶことができると孔子は言う。孔子の仁に関する発言は、人の現実的在り方と対応の仕方あるいは心の在り方を述べたものであって、決して仁そのものの概念を明確に規定しその本質を言い表すものではない。

従って、このような倫理的価値を備えた人を孔子は「仁者・知者・勇者」などと言っているが、これらの人物類型にしても、「仁者先難而後獲、可謂仁矣」（雍也）、「知者樂水、仁者樂山。知者動、仁者靜。知者樂、仁者壽」（雍也）、「夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人」（雍也）、「知者不惑、仁者不憂、勇者不懼」（子罕）と言って、「仁者・知者・勇者」が現実の世界の中でどのような行動をとる、人とのように接する者か、その現実社会における人間の現象面だけを説くのみである。このことから、孔子において、「仁者・知者・勇者」がどのような存在根拠を持ちその存在の本質は何か、それを説明し言表しようとする

視座は全く無かったということが解る。孔子において、人間存在を支える「仁・礼・孝・弟」は、人間存在の本質を形成するものではなく、あくまでも現象即ち現実の人間関係の中で人間に求められる倫理的価値であり、「君子而不仁者有矣夫、未有小人而仁者也」(憲問)と説かれるように人間類型化の尺度でもあった。つまり、孔子は、「人」に哲学的視線を向けその存在根拠に迫ることはなく、ただ倫理的価値を尺度として現実の人間を見つめ君子と小人の二類型に分離して理解したに過ぎない。従ってこの君子と小人との分離こそが、倫理的価値を基準にした明確なる人間の類型化であり、孔子の人間観だったのである。

現実のみ凝視し、その奥に根源的なものを見いだそうとも求めようとしなかった孔子に対し、根源的なものに興味を抱いた子貢が、「夫子之言性與天道、不可得而聞也」(公冶長)と嘆くほかなかったように、孔子が天道を説き人の本性を説き表した記述を『論語』の中に多く見いだすことはできない。

ところが、天に関して、「子曰、天生德於予桓 其如予何」(述而)と、天が孔子に徳を賦与したと言い、顔淵の死に際して「噫、天喪予、天喪予」(先進)と嘆き、子貢には「不怨人、不尤人、下學而上達。知我者其天乎」(憲問) 説くとき、これらの語は全て、天と人である孔子が一連なりのものであるという天人合一の認識を根底に持ちつつ発せられたものであると言わざるをえない。子貢と問で交わされた以下の問答でも、「子曰、予欲無言。子貢

曰、子如不言、則小子何述焉。子曰、天何言哉。四時行焉、百物生焉、天何言哉」(陽貨)と、自らを天に準えた孔子は、天のように何も言いたくないと子貢に説いている。孔子自身天人合一に関して明言しておらず積極的に肯定もしてはいないが、これらの「天」に関する発言から、孔子の思想の背景に天人合一の考えがあったことは容易に見取れる。しかし、問題の所在は、孔子の志向が、人間存在の根拠に天を据え天人合一を肯定する方向に向かっていたのか、それとも人間存在の現象面のみを捉え天人合一を否定する方向に向かっていたのかにある。

これに答えるために、天人合一を人の立場から捉えた「性」に関する孔子の認識がどのようなものであったのかを説明したい。孔子の性に関する発言は、僅かに「性相近也、習相遠也」(陽貨)、この一例のみである。これは、現実の人間像からその性を帰納的に抽象した結果、人間の生まれつき即ち性は大体似たようなものであり、後天的学習によって甚だしく分離していくのだという考えを述べたものに過ぎず、人間の本性を凝視して、万人共通の普遍的なものをも其処に見いだそうとするものではない。これはあくまでも後天的学習の重要性を強調した言葉であって、子貢の言うように、孔子は人間に内在する天である性に言及することなく、また性を通した天と人の内的連関については論を展開させなかったのである。つまり、孔子は、日常生活の中で天と無関係に生きている現実の人間の立場即ち後天的学習によって自己を陶冶してゆく人間の立場を強調

しようとしたのである。これは、孔子の思考が、人間の宗教性を排除した天人分離に向かっていったことの明瞭なる証明である。

性は万人において大差無きものと考えた孔子であるが、これは先に挙げた「唯上知與下愚不移」の言葉とは、矛盾しないのであろうか。後天的学習の重要性を説く孔子であつてみれば、上知・下愚とは、人の本性が先天的にこの二つに分離した概念ではなく、実社会の中で学習し成長してゆく過程で、この二つに決定的に乖離し分裂していった人間の現実から帰納的に導き出された概念であつた。この言葉は、このように読まれなければならない。

ところが、たとえそうであつたとしても、「生而知之者上也、學而知之者次也、困而學之、又其次也、困而不學、民斯爲下矣」の語との鋭い矛盾は、如何ともしがたい。性は大差ないと説きながら、一方では人を先天的に四つのタイプに分類していたことは、人間の本来性と人間存在の根源に関する孔子の思索において、決定的なぶれ構造的な矛盾があつたことを露呈するものである。この論理矛盾は、天から独立した存在として人を捉えようとしながらも、徹底的には切り離すことができず、またあまりに人間の現象面のみを凝視し、社会的存在としての側面を追求し過ぎたがために、その差異性にのみ目を奪われ、論理的不徹底を招いたことに起因するのではないだろうか。ここに孔子自身とその時代の限界があつたと言ふこともできよう。しかし、人々を現実面から捉えた孔子が、性を不平等性・差異

性において理解していたことは明白である。

このように、人を倫理的限定を受けた社会的存在として見つめることにのみ終始した孔子に飽き足らず、子路が「事鬼神・死」（先進）について孔子から何かを引き出そうとしたのは、自然な要求であつたと言えよう。しかしながら、「怪力乱神」（述而）を語らなかつた孔子であつてみれば、やはりその問いに対して「未能事人、焉能事鬼。……未知生、焉知死」（先進）と、全く取り合おうともしない。このように何も語らない孔子の態度が、時として弟子達には、何かを隠しているように思えたのも無理からぬことであらう。そこで孔子は、弟子達に向かって次のように言う。「二三子以我爲隱乎。吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者是丘也」（述而）私はあなたがたに何も隠してはいない、あなたがたと共に在る者それが私孔丘です、と。目の前の孔子が全てであると言っただけで何も語らなかつた孔子は、果たして語るべき何物かを持っていなかつたのだろうか、それとも持ちながら意図的に語らなかつただけなのだろうか。このことは、人が人として存在する根拠である本性に関する思索、及びその本性の究極の存在根拠である天即ち世界に関する思索が、孔子に欠落していたことを示しているのだろうか、それとも弟子達が感じたように、孔子は自ら抱いていた考えを秘して語らなかつたことを示しているのであろうか。

先に明らかにしたように、孔子は、個人のレベルでは天に連なる人の存在即ち宗教的存在としての人を認めざるを

得なかつたのであるが、しかし、社会のレベルでは人を天から切り離してその宗教性を払拭し倫理的存在として捉えようとしていた。従って、孔子において、天及び性に関する思索があつたことは否定できない事実ではある。しかし、重要なことは、それらを説くことで人間存在の根源に対する思索を深めるのではなく、あくまでも人間の社会における現象のみを凝視し、それを倫理的側面において理解し社会的存在として捉えようとしたことである。天道・性を語る事なく、人間の現実の姿のみを見つめ続け、人間の立場を主張したところにこそ、孔子の本領があつたことは既に明白である。

要するに、孔子においては、社会倫理を価値判断の基準にして、現実の人間を移行不可能で不平等な上智と下愚に分断し、君子と小人との二類型に分類して捉える視点があつたのみで、人間を平等の次元において捉える本性即ち、及び人間存在の本質あるいは根源である天の存在を認めながらも、思索を通してそれらに迫ろうとする哲学的視点を見いだすことはできない。ところが、この孔子の曖昧さと論理の構造的矛盾が孔子の神秘性を助長し、その弟子達をして孔子を聖人に祭り上げさせることになるのである。

三、孔子の聖化^⑧

孔子は、聖人と君子に関して次のように言っていた。「聖人、吾不得而見之矣。得見君子者斯可矣」(述而)、君子に会うことはできても、聖人と言われるような人にはお

目にかかつたことはありません、と。孔子はまた、子夏に「女爲君子儒、無爲小人儒」と言つて、出会つたこともない聖人の儒者ではなく、君子の儒者を目指すよう諭しもした。孔子は勿論、自らも君子の儒者を志していた。その孔子が認めた君子が、子産(公冶長)・子賤(公冶長)・南容(憲問)・蘧伯玉(衛靈公)であつた。しかし、彼らは孔子が理想とする君子ではありえなかつた。周王朝を理想的時代と考え「子曰周監於二代、郁郁乎文哉。吾從周」(八佾)と言ひ、晩年「子曰甚矣吾衰也久矣吾不復夢見周公」(述而)と告白されたように、孔子は、周王朝の草創期に当たつて社会に平和と秩序を齎した周公を理想的君子と仰ぎ続けたのである。孔子は、儒教的に理念化された抽象的人格を聖人と仰いだのではなく、周公という歴史上存在した人物に自らが理想とする人物像即ち聖人像を重ね合わせ、自らそれに近づこうと努力してきたのであつた。にもかかわらず、齢を重ねることで、長い間夢にさえ周公を見なくなり同一化できなくなつてしまつた自己の衰えに対する深い内省と偽らざる自戒の思いが、この言葉にはこめられていた。つまり、聖人にお目にかかつたことが無いという孔子の言葉にも、自己の内部で聖人との同一化を実感できず自己実現ができなかつたことに対する自戒が込められていたと考えられる。このように、孔子でさえ周公のような理想的人間と同一化し自己を実現することは不可能だつたのである。

ところが、子罕篇には、太宰の「夫子聖者與」の問いに、

子貢は「固天縱之將聖」と答え、孔子を天が認めた聖人であるとして断言した記述がある。これは孔子が自らの聖人性を否定したにも拘らず、子貢は孔子を聖人と見なしていたことを如実に物語っている。また子貢は「子曰、君子道者三、我無能焉。仁者不憂、知者不惑、勇者不懼。子曰、夫子之道也」(憲問)として、孔子が自ら無能であると言うにも拘わらず、孔子を君子の条件である「仁者不憂、知者不惑、勇者不懼」を自ら実現した人であると決めつけてしまっている。更に「夫子之不可及也、猶天之不可階而升也」(子張)と言い、天に匹敵する孔子の人間に対する超越性を明確に述べている。

『孟子』にも、子貢が孔子の言葉に反して孔子を聖人と断言したやり取りが記されている。「子貢問於孔子曰、夫子聖矣乎。孔子曰聖則吾不能。我學不厭而教不倦也。子貢曰、學不厭智也、教不倦仁也。仁且智、夫子既聖矣」(孟子「公孫丑上」)。要するに、自らに聖人を実現できないままに悩める師孔子を、子貢は、彼の理解を超越した存在として聖人化し神秘化しようとさえしていたのである。

そこで孔子は、弟子達が自分の中に弟子達の理解を越えた何物かを見いだし自分を神秘化聖人化しようとしていることに對して、次のように説く。「子曰、二三子以我爲隱乎。吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者是丘也」(述而)あなたがたは、私の中に更には何か不可知のものが有って、それを私が隠していると思っただけけれども、私はあなたがたに何も隠してはいません。あなたがたと共に在

る者それが私の全てです。孔子は自らに依って立つありのままの自己を、偽らざるものとして弟子達に示したのであった。また「我非生而知之者、好古敏以求之者也」(述而)と、自らを「生知」の者ではなく、古を好み速やかにこれを学んだだけなのですとも言っていた。これがたとえ事実であり孔子の偽らざる心情であったとしても、子貢において最も顕著なように、弟子達にとって、目の前の孔子が全てではなく、その内奥に不可知不可測の深遠なるものを備え、まるで何か重大な本質を秘め隠しているかのごとくに、その真の姿は弟子たちの理解を越えた絶対的存在だったのである。何故なら、自らに依って立つ孔子以外、全ての弟子達はまさに孔子に依ってこそそれぞれの自己を存立せしめていたからである。弟子達にとって、孔子こそが彼らの存在の根拠でありアイデンティティを支える唯一の存在だったのである。

従って、孔子がその内面に常人とは異なった深遠なる何かを實際に秘めていたかどうかは、弟子達にとってむしろ重要な問題ではなかった。重要なことは、孔子が何かを隠しているのではないかと疑い、孔子が聖人であると決めつけてしまう弟子達の心に、孔子が何かを隠して欲しい、我々とは次元を異にする特別な存在であって欲しいと願いつつ、自己の存在を支えて欲しいという、孔子を聖化し聖別しようとする心理的要求があり、弟子達のこの心理が、孔子を、常人とは異なってその内面に不可知不可測の何かを體現し、弟子達が自己を同一化し、その集団のアイデン

ティティとしてそれを一つにまとめる求心力を備えた聖なる中心に据えさせたのである。

このように孔子を聖化しようとした弟子たちの中で、唯一孔子によって自己を継ぐものとして期待されながら若くして亡くなった顔淵の存在とその言説は、テキスト『論語』における孔子聖化のレトリックに欠くことのできない重要な意味をもっていた。

孔子が弟子顔淵を非常に高く評価していたことは、『論語』の随所に見られる。「子曰、賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷、人不堪其憂、回不改其樂。賢哉回也」(雍也) 決して世間的な榮達を求めることなく非常に質素な暮らしを続ける中に生きることの樂しみを見いだしていた顔淵を、孔子は賢者だと誉め称えた。その顔淵はまた、「哀公問弟子孰爲好學。孔子對曰、有顔回者好學、不遷怒、不貳過、不幸短命死矣。今也則亡、未聞好學者也」(雍也) 大勢いた孔子の弟子達なかで唯一の好學者であるとも評価された。更には「子曰、回也其心三月不違仁、其餘則日月至焉而已矣」(雍也) と、他の弟子たちが僅かの期間しか守ることができない仁の立場を、三カ月もの長い間守り続けることのできる仁者である、とまで孔子をして言わしめている。孔子には、顔淵もまた自らに依って立つ自立した自己を備えた存在として理解されていたのである。従って、次の一見顔淵を貶めるかのようにとられがちな記載も、実は顔淵が孔子と同じ地平に立ちかつ孔子を啓発する者であるというこの上ない称賛の辞にはかならなかったことが解

る。「子曰、吾與回言終日、不違如愚、退而省其私、亦足以發。回也不愚」(爲政)。顔淵は、孔子が自らに依って立つ自立した存在であることを気づかせる唯一の弟子だったのである。次の子貢との間で交わされた会話に至っては、顔淵が孔子自身を越える者として孔子に強烈に意識されていたことが明確に示されている。「子謂子貢曰、女與回也孰愈。對曰賜也何敢望回、回也聞一以知十、賜也聞一以知二。子曰弗如也、吾與女弗如也」(『論語』公治長) 一を聽いて十を悟る顔淵に対して、孔子は一を聽いて二を悟る程度の子貢と同レベルの者であるという偽らざる自己認識が端的に吐露されている。孔子をも越える唯一の弟子顔淵は、それゆえに孔子を継ぐものとして、孔子から多大な期待が寄せられていた。だからこそ顔淵の死は、孔子をして茫然として自失させ、礼を失する程になりふり構わず号泣させてしまったのである。「顔淵死。子哭之慟。從者曰、子慟矣。曰、有慟乎。非夫人之爲慟而誰爲」(先進)。顔淵の死は、「顔淵死。子曰、噫天喪予、天喪予」(先進) と孔子をして嘆かせたように、まさしく孔子の道の歴史的断絶をも意味していたのである。このように『論語』に見られる孔子の顔淵に対する眼差しは、孔子の道を継承しつつそれを越えて新たな地平を切り開き、周公となり得る可能性を秘めた「畏るべき後生」(子罕) に対する期待と愛情に満ちたものであった。孔子にとって、顔淵は掛け替えのない存在だったのである。

ところが、その顔淵が、他の弟子達以上に孔子を自らの

理解を越えた及ぶべくも無い絶対的存在として次のように称賛していたのである。

顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽堅之彌、瞻之在前、忽焉在後。夫子循循然、善誘人、博我以文、約我以禮。欲罷不能、既竭吾才、如有所立卓爾、雖欲從之、末由也已〔子罕〕。

顔淵でさえもがどのように努力しても捉え切ることのできない孔子。それはまさしく、「勿意、勿必、勿固、勿我」(子罕)と言われるように、実体的自己に呪縛されそれに因って限定されることなく、全ての現象に全人的に対応しそこに変幻自在の自己を実現することができた孔子の眞の姿であった。この言葉が、孔子を継ぎ孔子を越えるはずの存在であった顔淵その人によって語られたことにより、孔子の絶対性神秘性がより一層深められ決定的なものとなったといえるだろう。ここには、孔子を絶対化する『論語』の修辭的意図が読み取れる。弟子たちが、彼らの理解を越えた絶対的存在として孔子を祭り上げるとは、孔子の聖化には不可欠の要素であるが、孔子自らが孔子を継ぎ孔子を越える存在として認めていた顔淵その人が、このように孔子を理解を超越した絶対的存在として称賛するとき、孔子は顔淵を超えた絶対的存在として決定的に聖人に祭り上げられるのである。孔子を最も理解し、孔子が最も期待し畏れた顔淵の発言であったからこそ、ここに孔子を聖人として決定的に祭り上げ絶対化する修辭的仕掛けがあったことは明白である。

また、『孟子』滕文公上には孔子没後の弟子達の様子が記されている。

昔者孔子没三年之外、門人治任將歸入揖於子貢、相嚮而哭、皆失聲、然後歸。子貢反、築室於場、獨居三年、然後歸。他日子夏子張子游、以有若似聖人、欲以所事孔子事之、彌曾子、曾子曰、不可。

孔子の死に際し、弟子達がそれを父として三年の喪に服したこと、また孔子という中心を失って求心力の無くなった弟子達をまとめるために、有若が孔子に似ていることから、これを孔子に見立てて支えようとしたと記している。このことは、孔子自身の聖人性が問題なのではなく、孔子が聖なる崇拜の対象として、また聖なる父として、即ち儒教における理想的人間である聖人及び理想的父性の原型として、弟子達の意識の中に、その存在が絶対不可欠のものとして深く刻み込まれていたことの、明瞭なる証明である。また、孔子に自己を同一化できないばかりか、自らが自らによって自己を確立できない弟子達にとって、自己を委ね依存する対象であった孔子が弟子達のアイデンティティを支える唯一の存在であったことをも明確に示している。孔子はその死に際し、最も強烈に弟子達によってその存在の意義と重要性が自覚され、同時に弟子達によって現実の孔子を越えた聖人としての象徴的存在に祭り上げられたのである。

孔子は、私は聖人になど出会ったことはないと言っていた。また聖人を理念化することもなかった。にも拘らず、

否だからこそ、弟子達は、自己の存立を賭けて、彼ら一般人を越えた存在である聖人像を、我が師孔子に重ね合わせる心理的必要性に迫られたのである。

このように『論語』は、孔子の顔淵稱賛の言葉と、顔淵の孔子に対するこの上もない賛辞との、言葉のレトリックによって孔子を聖人に祭り上げ絶対化した。これは、『書経』などに描かれた神話的世界の聖人即ち既に祭り上げられてしまっていた聖人を崇拜することは異なり、歴史上現実存在し同時代を生きた孔子を、自己のアイデンティティを支える唯一の存在であり、理想的人間の原型即ち聖人として祭り上げる心理的力学の中で獲得されたものである。それゆえに孔子は、我が孔子我が聖人として弟子達それぞれ心の心に、絶対的に深く刻み込まれたのである。従って、現実・現象を重視する孔子の視線を受け継いだその弟子達の到達した聖人観は、孔子という現に存在したその人自身の上に収斂していったのである。これが、まさしく孔子を聖人として戴く儒教の始まりであった。

四、終わりに

以上、孔子は、天人合一の考えを臍の緒のように残しながらも、それを断ち切り天の神秘性を排除し現実主義に徹し人の立場を確立するために、その眼差しを現実の人間にのみ向けた。それは倫理的・政治的・社会的な視線で、人間の本性及びその存在の根源である天にまで向けられた哲学的・宗教的なものではなかった。従って、その人間観は、現実

の人間の現象に見いだされた差異のみを抽象して君子と小人に厳しく類型化してしまうことに終始するものであった。人を君子と小人との二類型に分類して捉え、人は君子の儒となるために学習が必要であることを孔子は説いたが、この構図は、上智と下愚とが移行不可能であったように、人がどれほど懸命に学習して自らを高め陶冶したとしても、決して聖人にはなれないその不可能性を示すものにはかならなかったのである。

人間の現実のみを見続けた孔子を、その弟子達及びテキスト『論語』は、一般人を超越し神秘的で不可解なる理想像としての聖人に祭り上げ、ここに儒教における聖人及び父の原型が確立される。しかし、このように聖性を絶対化し聖なる中心として自己のアイデンティティを支える存在としての求心力を強化することが、却って孔子の弟子達を含めた一般の人々から聖人へと開かれた回路を完璧に閉ざしてしまふことになるのである。つまり、孔子を祭り上げ聖化するとは、同時に人と聖人との回路を悉く切断し、人々が自らを聖人へと昇華させる可能性を完全に断ち切る聖別にはかならなかったのである。人間はただ現実の自分の場に躊躇するほかに存在として、その力の限界と絶望が孔子によって明確にされたということもできるだろう。

このように人間を君子と小人に類型化して捉えた孔子に対して、我こそが孔子を継ぐ者であるとの自覚を精神的支柱としていた孟子は、後の儒家思想の根幹をなし、その正統性の根拠ともなる「性善説」を主張し、「人皆可以爲堯

舜」との人間観を展開することになる。これは、以上論じてきた孔子の限界と絶望の構図をそのまま継承したものであろうか、それとも発展的に継承し批判克服した孟子独自の成果であろうか。次に究明されなければならないのはこの一点であるが、このことについては、稿を改めて論じることにはしたい。

〔注〕

- ① 拙論「王陽明の生涯―朱子からの自立―」（『哲学』43 広島哲学会編）、及び「王陽明の事的世界観―格物解釈を巡って―」（『中國學論集』4 中国文学研究会編）参照
- ② 拙論「陸象山の『悟り』の構造」（『漢文教育』16 漢文教育研究会編）参照
- ③ 吉田公平氏は、陽明の性「無善無惡説」を、単なる孟子性善説の発展強化であって全く同旨のものであるとされる。（『性善説と無善無惡』（『中国における人間性の探求』所収）及び「江戸後期の朱陸論」（『江戸後期の比較文化研究』所収））しかし、それでは陽明が敢えて無善無惡を説き、倫理性を本性とする性善説を相対化し、本性を倫理性の呪縛から解放して新たな人間理解の地平を切り開こうとした意図が全く見失われてしまう。
- ④ この言葉は、孔子が不仁なる君子の存在を認めていたことを示し、倫理的には仁者のほうが君子よりも優れた存在であることを暗示している。つまり、仁者と君子が

全く一致するのではなく、倫理的には仁者は君子という類型を越えた上位概念であることを意味している。この不一致は、人間存在を倫理的側面から捉えるか、政治的側面から捉えるか、その視点の相違によるものであると言えらるだろう。いずれにしても、君子と小人の分離において仁という倫理的価値がその基準に在ったことは紛れも無い事実である。

- ⑤ 板野長八氏「中国古代における人間観の展開」において、この語を、孔子の人間観の根幹を表すものとし、天から人間に連なる系譜即ち天人合一の思想をこの言葉に読み取り、其れを根拠に孔子の人間観理解を進めた。従って「人間は天の内部にあるのであって天から独立したものではない」と説く。一方では、「人間に何等かの独自性」である「習、即ち後天的な習慣・修養」があって、そのゆえに「孔子は天命との間に摩擦を感じていた。」のであった、とする。確かに孔子には天人合一の思想があった。しかし、この孔子の語はあくまでも、天が「予」即ち孔子に徳を与えたと、危機にある自らを鼓舞し、儒者としての自負を表明したに過ぎないものであって、天が万民に徳を与え、天と万民は徳による内的関連性によって、一体であることを積極的に説いた言葉ではない。とすれば、板野氏の、孔子理解のベクトルは、その最初の時点から逆方向を指していると言わざるを得ない。
- ⑥ 孔子が病のとき子路が上下神祇にお祈りをしたいと申

し出るが、孔子は「丘之禱之久矣」と言った、とする記述が述而篇にあるが、これも孔子が個人的にはその内面において天地の神々に祈りを捧げることを通して、天地と宗教的一体感を実感していたことを表した言葉であると言えよう。

- ⑦ 板野氏は、「君主も人道・礼を越えることは出来なかった。即ち、超人間的な存在となることなく、人間に止まるのであった。言わば同じ次元に立つものであった。」と、結論する。このように断じてしまえば、孔子において、全ての人は全く同じ次元に立つ差別無き平等な存在となってしまう。確かに、現実を凝視した孔子において、君主と人間との間において、本質的差異は無く、両者ともに礼の世界の中に生きる限りに於いて、同じ次元の存在ではあった。しかし、人を君子と小人特に上智と下愚として人間自体を不平等なものと分離して理解していたこと、また孔子でさえ出会ったことのない聖人が、孔子が否定しようとして否定し切れなかった天につながる万民を越えた存在であり、現実の人間のレベルにまで引き下ろし、人間に止まり人間と同じ次元に立たせるものでは決してなかったことからすれば、板野氏の説は孔子の現実を見る視線を見失っていると言わざるをえない。
- ⑧ ここでの聖化とは、『論語』に掲載された弟子たちの言葉及びその人間関係のレトリックによって、孔子が聖人に祭り上げられる過程を心理的側面から説明しようとするものである。ところで、「野合」(『史記』孔子世家)

の子として、即ち共同体からはその誕生の時から確かな構成員としての資格を失っていた孔子、「東西南北の人」(『礼記』檀弓上)として、どの共同体にも属さず旅即ち交通に長年を費やした孔子は、異人としての面貌を露呈しており、その孔子が異人から聖人に祭り上げられるダイナミズムは、言うまでもなく社会学的課題でもある。従って、これに関しては稿を改めて、新たに説明を試みたい。なお孔子を人類の「教師」として論じたものに、和辻哲郎の『孔子』がある。

- ⑨ 孔子にとって周公は、自らを同一化させよう目指す理想的聖人であると同時に、その欠点を映し出し、孔子に絶望感を抱かせるアンヴィヴァレントな存在であった。