

「思う」「こと」と「学ぶ」「こと」

——孔子の知のダイナミズム——

橋本敬司

一、はじめに

學問之道無他矣、求其放心而已矣（『孟子』告子上）

と、放心を求める以外に學問の方法はない、と言いつける孟子は、「心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者（告子上）」と、天与の心がその存在を贈けて「思う」ことにこそ、生きる人間の知の実存的営み⇨ダイナミズムを見出した。一方荀子は、「吾嘗終日而思矣不如須臾之所學也（『荀子』勸学」と述べ、「思う」ことではなく「学ぶ」ことにこそ、生きる人間の知の実存的営み⇨ダイナミズムを見出した。このように孟子と荀子は、知のダイナミズムにおいて好

「思う」「こと」と「学ぶ」「こと」（橋本）

対照の実存的営み⇨身振りを選択していた。

ところが、「知之爲知之、不知爲不知、是知也（爲政）」

と、知ることを知るとし知らないことを知らないとすることに真の知の在り方を見た孔子は、「學而不思則罔、思而不學則殆（爲政）」と説き、「学ぶ」と「思う」という知の二つの身振りを共有していた。孔子においては共有されていたこの二つの実存的身振りが、何故孟子と荀子では「思う」と「学ぶ」とに決定的に分有されることになるのだろうか。またこの知の二つの身振りが、どのようにダイナミックであり、孟子、荀子の思想と如何なる内部関連を有しているのか。これを明確にするには、まずその淵源である

「思う」ことと「学ぶ」こと (橋本)

孔子の知のダイナミズムを明らかにしなければならぬ。

小論は、「論語」の「学」と「思」を巡る言説から、知のダイナミズムである「学ぶ」ことと「思う」ことという二つの異なる身振りと、それを支える言語の相違をモノローグとダイアローグの観点から明らかにして、孔子が本当に求めていた生きる知のダイナミズムに自己自身の内的体験として追ろうとするものである。

二、「思う」ことについて

(一) 「思う」ことの構造

孔子の言説から、「思う」ことの構造がどのようであったのか考えてみよう。

1 見賢思齊焉、見不賢而内自省也 (里仁)

2 子路問成人。子曰、……今之成人者何必然。見利思義、

心之正也、久要不忘平生之言。亦可以爲成人矣 (憲問)

3 君子有九思。視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思

忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義 (季氏)

1の「思う」とは、主体である自己が、その内面において賢者と同じ真の主体を見出そうとする内省的な身振りであるが、2の「思義」3の「九思」はいずれもより一層深く心の在りようと関わる身振りである。特に九思は「尚書」「洪範」の五事「一曰貌、二曰言、三曰視、四曰聽、五曰思。貌曰恭、言曰從、視曰明、聽曰聰、思曰睿」を根拠にしているが、この言説の重要な点は、「尚書」では五事の一つであった「思」が、「論語」では五事を内包した九事「視、聽、色、貌、言、事、疑、忿、見得」の人間の行為に関して、「明、聰、温、恭、忠、敬、問、難、義」という理想的在り方を「思う」とが君子の身振りであると、精細かつ具体的に示されたことである。つまりこの「思う」とは、単なる「思考・思索」ではなく、人間の理想的な生き方を自己自身に向かって求める、人間という存在主体の在り方を問う実存的な身振りのことであ

った。これはまた、「思う」主体である自己に対する絶対的信頼||絶対肯定という閉じられた世界での、他者の存在を必要としない自己完結的||モノローグ的身振りであった。

ところが、このモノローグ的身振りは往々にして独善、欺瞞、恣意に流れ陥る危険性を内包した諸刃の剣のごとき危うき身振りともなる。孔子は次のように言っていた。

子絶四、母意、母必、母固、母我（子罕）

孔子が、このように「思う」主体である人間の心を絶対的に信頼できなかったことは、以下の言説からも明らかである。

「七十而従心所欲、不踰矩（為政）」、「子曰、回也其心三月不違仁（雍也）」。孔子でさえ、最晩年になって初めて主体である心そのものが矩（||礼||制度）を逸脱しなくなり、また、孔子に次ぐ者顔淵でさえ、主体である心仁のままであったたのは三ヶ月程度であったと言われる。このように、常に「意、必、固、我」という危険と背中合わせで絶対的信頼のおけない主体である心が「思う」ことは、現実には絶対的に信頼で

「思う」ことと「学ぶ」こと（橋本）

きる身振りではあり得なかった。

孔子が「詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪（為政）」と、「思う」主体の邪無き「思い」を厳選された詩の中に見出していたことの意味は大きい。何故なら、「思う」という身振りは、詩という文学における邪の無き「思い」を「学ぶ」という身振りによってこそ養われてゆくからであった。

(二) 「思う」ことの言語空間―モノローグ

『論語』は、孔子と固有名を持つ弟子との会話、弟子が記述した孔子の言葉、弟子が孔子の考えとして発した言葉、孔子の行動の記述など、異なる相の言説によって織りなされたテキストである。この多様な言説のうち、「思う」ことと「学ぶ」こととの関連で特に重要なのは、弟子との会話の言説である。何故なら、他ならぬこの弟子だからこそ発した言説が、孔子の独り言||モノローグに終わり、あるいはまた弟子に理解されない空しい対話||ダイアログであったりといっ

た異なる言語空間を構成しているからである。

このような「論語」の言説の最も著しい特徴は、孔子をして、「予欲無言(陽貨)」と、言語交通を放棄しモノローグ的世界に閉じこもりたい、と嘆かせるほど、孔子の言葉を弟子達の殆ど誰も理解できなかったことである。ただし、この孔子の理解者としてそのモノローグの世界にこそ存在する弟子が一人だけいた。顔淵である。

子曰、回也非助我者也。於吾言無所不説(先進)

この言説を、朱子は以下のように注釈した。

助我、若子夏之起予、因疑問而有以相長也。顔子於聖人之言、默識心通、無所疑問。故夫子云然。其辭若有憾焉

其實乃深喜之(「論語集注」)

子夏のように孔子を助けるとは、孔子の言葉に疑問を抱くことであり、顔淵が聖人である孔子の言葉を全て理解して疑問が無いことから、孔子は多少不満であるかのように述べているが、本心は深く喜んでいて、と朱子は顔淵と孔子の同一性

を重視した。ここで朱子が、子夏と対比して注釈したところに、この孔子の言説がより言語の問題に関わることだと認識していたその眼光の鋭さを見ることが出来る。

子夏は、孔子に対して疑問即ち異なる言語を有した自己意識外の存在である他者として孔子との間に対話∥ダイアローグが成立していた。ところが、顔淵は、疑問即ち孔子を啓発する異なる言語コードを有した他者ではなく、同じ言語コードを共有した孔子の自己意識内存在即ちもう一人の私として存在していたに過ぎず、従って、その会話は必然的に孔子の自己意識内での独り言∥モノローグとなる以外にない。

次の言説も同断であろう。「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(為政)」。終日語つても何も異なるところがないのは、それが対話∥ダイアローグではなく、孔子の自己意識内での独り言∥モノローグであったことを示している。この言説もやはり、顔淵が孔子と同じ言語コードを共有したモノローグの世界にあって、孔子と

一体であることを述べたものである。「子畏於匡。顔淵後。子曰、吾以女爲死矣。曰、子在、回何敢死（先進）」と記されたように、顔淵と孔子は共に強い一体感で結ばれていた。だからこそ、孔子は顔淵の死に臨んで、周りの目も気にせず「顔淵死。子哭之慟。從者曰、子慟矣。子曰有慟乎。非夫人之爲慟、而誰爲慟（先進）」と、顔淵のために慟哭し、「噫天喪予、天喪予（先進）」と嘆いたのである。この顔淵の死は他ならぬ孔子自身の死であった。

このように、孔子学園において、「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）」とただ一人の好學者であると称えられた顔淵だけが、孔子の言語コードを共有し、孔子の自己意識という一人称的モノログの世界に存在し、その言語ゲームを享受できたことは、顔淵が自己の言語を所有していなかったことと同義である。またこれは、聞くだけの顔淵を前にした孔子自身に、モノログという閉じられた世界に埋没する危険性のあったことを

「思う」ことと「学ぶ」こと（橋本）

意味している。しかし、言葉の人孔子は、顔淵と会話していた自己を対象化してその自己と対話すること（省其私）で、顔淵との会話に生じた自己の言語のモノログ的危険性に気づき、それを相対化することが出来る人であった。

孔子は自己のモノログを相対化できたが、自己のモノログに充足していた弟子が「論語」の中には唯一人いた。最も感情豊かな人間として描かれた子路である。

1 子見南子。子路不説。夫子矢之曰、予所否者、天厭之、天厭之（雍也）

2 子路慍見曰、君子亦有窮乎。子曰、君子固窮。小人窮斯濫矣（衛靈公）

3 公山不擾以費畔、召。子欲往。子路不説曰未之也已。何必公山氏之之也。子曰、夫召我者、而豈徒哉。如有用我者、吾其爲東周乎（陽貨）

このように子路自身の率直な「思い」のままに発せられた言葉は、その純粹さゆえに強烈な力を持ち時に鋭く深く孔子の

心に打ち込まれ、孔子でさえ返答に窮し、言い訳じみた、そして感情的な言葉を返さざるを得ないのである。

また、このような言葉を備えた子路だからこそ、次のように孔子を批判することもできたのである。

子路曰、衛君待子而爲政、子將奚先。子曰、必也正名乎。

子路曰、有是哉、子之迂也。奚其正(子路)

孔子の言葉を自己の言葉として唯々諾々と聞くだけで自己の言語を持たない顔淵と子路は全く対局に立つ。この子路の自己充足的モノローグの言語は、確かに実存的力を備えた言葉ではあったが、孔子はこれを認める訳にはゆかなかつた。

1 子謂顔淵曰、用之則行、舍之則藏、唯我與爾有是夫。

子路曰、子行三軍、則誰與。子曰、暴虎馮河、死而無悔

者吾不與也(述而)

2 季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。曰敢問死。

曰未知生、焉知死(先進)

3 子路曰、有民人焉、有社稷焉。何必讀書然後爲學。子

曰、是故惡夫佞者(先進)

この子路の真実の「思い」に発した言語は、他者を必要としない閉ざされた自己の内部で生成されたモノローグであり、この言葉は時として発した瞬間既に返答がその中に用意されている。これはダイアローグを志向する孔子の言語と厳しく対立し、孔子との言語交通が遮断され、孔子の言語の存在を脅かす。故に、孔子はこれを完全否定したのである。

このように自己完結したモノローグに固執する子路は、孔子から見れば「佞者」|| 詭弁家であり、決して孔子の言語を自己の言語として共有することがない。そこで孔子は他ならぬ子路に向かって「学ぶ」ことの重要性を繰り返したのである。

好仁不好學、其蔽也愚。好知不好學、其蔽也蕩。好信不

好學、其蔽也賊。好直不好學、其蔽也絞。好勇不好學、

其蔽也亂。好剛不好學、其蔽也狂(陽貨)

「仁、知、信、直、勇、剛」を好むだけで学問を好まなければ「愚、蕩、賊、絞、亂、狂」の弊害が生じるとは、「思而

不學則殆」というモノローグの世界にいた子路の言語と存在に対する強烈な否定であった。孔子は、「仁、知、信、直、勇、剛」を主情的に好むだけの子路の知のモノローグ的身振りを否定し、「学ぶ」ことによってそれを相対化しその妥当性を省察することこそが人間の知の在るべき身振りだと考えた。「

由、誨女知之乎。知之為知之、不知為不知、是知也(為政)」と、真の知の在り方が子路その人に向かって説かれていたのも、子路の自己完結的モノローグの世界を、子路に気づかせようとしたからであった。孔子の言語を共有するにはその言語を「学ぶ」以外にない。孔子は子路に顔淵になることを求めたのである。しかし、子路が自己の言語を捨て顔淵と同一し、孔子の言語を共有することはなかった。何故ならそれは子路の「思い」に基づいて選択した生だったからである。

このように「思う」とは、自己の内部に閉ざされてはいるが実存的な力を持つモノローグによって、自己の内部において生成される実存的知の身振りであり、これが自己完結的身

「思う」ことと「学ぶ」こと (橋本)

振りであるが故に、自己の言語||モノローグの絶対化及び自己の存在の絶対化をもたらすのであった。

三、「学ぶ」ことについて

(一) 「学ぶ」ことの構造

『論語』は「學而時習之、不亦説乎(学而)」で始められていた。また、「吾十有五而志于學(為政)」と、孔子の儒者としての道は十五歳の志学に始まる。更に、「十室之邑、必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也(公治長)」と、孔子は学を好むことに自己のアイデンティティを見出した。この人間存在に深くかわる「学ぶ」ことの構造について考えたい。

「何必讀書然後爲學(先進)」という子路の言葉から、逆説的に、孔子学園では読書が「学ぶ」ことの方法であったことが解る。この読書により、以下の事を学んだ。

道 昔者偃也聞諸夫子、曰、君子學道則愛人、小人學道則易

使也(陽貨)

「思う」ことと「学ぶ」こと (橋本)

礼と詩と書

子所雅言、詩書執禮、皆雅言也 (述而)

俎豆之事、則嘗聞之矣。軍旅之事、未之學也 (衛靈公)

學詩乎。對曰、未也。不學詩、無以言。……學禮乎。對

曰、未也。不學禮、無以立 (季氏)

君子博學於文、約之以禮 (雍也)

文、行有餘力、則以學文 (學而)

易 子曰、加我數年、五十以學易。可以無大過矣 (述而)

「学」の対象は「道、礼、詩、書、文、易」であつたが、「朝

聞道、夕死可矣 (里仁)」と、窮極の目的は道を聞くことで

あり、「礼、詩、書、文、易」はその道標に他ならない。

孔子は、この道標を頼りに「学ぶ」人を、知と学のレベル

に依拠して、「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、「生

知、学知、困学、不学」に類型化していた。生知者は「唯上

知與下愚不移 (陽貨)」と、学問による自己変革を一切必要

としない絶対的存在であるが、孔子自身は、「我非生而知之

者、好古敏以求之者也 (述而)」と述べ、生知者ではなく古

を好み速やかに人間のあるべき道を学ぶ学者であるとの

自覚に立っていた。この「学ぶ」とは、「下學而上達 (意問)」

とも言われたように、「不学↓困学↓学知↓生知」と、下か

ら上へ段階的に上達してゆく知のダイナミズムであり、この

知の階梯それ自体であつた。また、この知のダイナミズムに

よつて弛みなく自己変革しながら自己を実現してゆく過程で

もあつた。孔子は、このように「学ぶ」ことで自己を変革し

てゆくしなやかな知を備えた人を見出したのである。

この主体である人の「学ぶ」身振りとは、「子曰、學如不

及、猶恐失之 (泰伯)」、「孔子曰、見善如不及 (季氏)」

と言われ、自ら及ばざる者⇓不及者と自覚することから始ま

る。これは自己を絶対的に信賴する立場の否定即ち自己否定

の身振りに他ならない。「學則不固 (学而)」と言われている

だように、自己否定から始まるこの「学ぶ」身振り以外に、

自己肯定に基づいた「思う」身振りの危険性即ち「意、必、固、我」から免れる方法は無かつたのである。

また、「子以四教。文、行、忠、信（述而）」と、孔子は文、行、忠、信の四つのことを教えたとも言われ、「学ぶ」孔子は「教える」孔子でもあったことが解る。孔子の中で、

「学ぶ」ことと「教える」ことは、「行、忠、信」という心の在り方と立ち居ふるまいを含んだ全人的「学び」教える」のことであった。孔子は次のように言っていた。「子曰、黙而識之、學而不厭、誨人不倦、何有於我哉（述而）」。黙して

「思う」即ちモノローグによって理解し、厭うことなく「学ぶ」、飽きることなく「誨える」教える」ことが、孔子の知のダイナミズムの全てであり、その生の全てであった。「子曰、徳之不脩也、學之不講、聞義不能徙也、不善不能改也。

是吾憂也（述而）」と、「四憂」の一つに「学ぶ」ことの停滞が挙げられ、また「子曰、自行束脩以上、吾未嘗無誨焉（述而）」と、弛みなく「教える」と言表されたのは当然のこと

「思う」ことと「学ぶ」こと（橋本）

であった。この孔子の「学ぶ」教える」身振りとは、「学ぶ」者」不及者と「教える」者」及者という不平等な者の間に成立する不平等な関係であるが、だからこそ、この不平等を解消するために言葉の交通」ダイアログが絶対に必要不可欠だったのである。つまり、「教える」ことを内包した「学ぶ」身振りだけが、「思う」という自己完結的モノローグの世界に閉ざされた自己を、他者との言語交通即ち」ダイアログの世界へ誘惑し解放するのである。

(二) 「学ぶ」ことの言語空間——ダイアログ

不及者と及者との不平等な関係を基に成立する「学ぶ」身振りの言語交通」ダイアログとは何か、またダイアログを要請する「学ぶ」ことの必要性とは何か考えてみたい。

子路に「迂」だと批判されながらも、「必也正名乎」と断言した言葉の人孔子は、「剛毅木訥近仁（憲問）」、「巧言令色、鮮矣仁（学而）」、「焉用佞。禦人以口給、屢憎於人

「(公治長)」と、訥弁を肯定し饒舌を否定して、言葉に対する懷疑を表明していた。孔子は、全ての言葉を無批判的に認めただけではない。「古者、言之不出、恥躬之不逮也(里仁)」、「君子欲訥於言、而敏於行(里仁)」と、行動を伴わない空虚な言葉を批判し、行動を伴った実のある言葉をこそ重視したのである。行動化できないことを軽々しく言表してはならないとすれば、当然訥弁にならざるを得ない。

以下の言説を見てみよう。「子不語怪力亂神(述而)」、「言必信(子路)」、「有徳者必有言(憲問)」、「知者不失人、亦不失言(衛靈公)」と言われるように、社会の存立を脅かすデュオニツソスの存在 \parallel 言葉を越えた概念に言及することは、「惡鄭聲之乱雅樂也(陽貨)」、「樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人。鄭聲淫、佞人殆(衛靈公)」と、雅樂を乱し韶舞を脅かす淫らな鄭の音楽、言葉巧みな佞人同様排除されるべきことであった。子路もまた佞者としてその言葉は否定されていた。孔子は、信用できる言葉即ち有徳者・知者の言葉によ

って形成された知の世界即ちロゴスの世界を構想したのである。これは、佞 \parallel 饒舌という言葉それ自体の戯れという誘惑によって人が言葉に振り回されることを孔子が熟知していたからである。故に「辭達而已矣(衛靈公)」として、戯れる言葉を排除し、行動を伴った禁欲的・道徳的・理性的言語だけを認めたのである。訥弁とは、言葉の暴力性・遊戯性を排除して見出され倫理化された言語ゲームのことであった。

孔子は「子曰、中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也(雍也)」として、中人以下の者とは言語コードを異にし、言語交通 \parallel 言語ゲームが原理的に成立しないことを示した。中人の概念が明確ではないが、これは孔子が自己の言語ゲームを特殊化していたことを示している。つまり、孔子が中人以下の人を他者として認識し、また中人以下の人にとっても孔子が他者であったことを意味している。

では、中人以上と考えられる弟子達には、孔子はどう映っていたのか、また言語ゲームを共有できたのだろうか。

子曰、二三子以我爲隱乎、吾無隱乎爾。吾無所行而不與
二三子者、是丘也(述而)

弟子達は孔子をあるがままではなくその秘匿性において神秘的に理解していた、と孔子は言う。これは

子曰、若聖與仁、則吾豈敢。抑爲之不厭、誨人不倦、則可謂云爾已矣。公西華曰、正唯弟子不能學也(述而)

と、聖、仁といった人格的ではなく、倦まず弛まず行動し教える者としてのあるがままの孔子が、弟子達には学ぶことのできない理解不能な存在であったということである。つまり弟子達は「教える」孔子の言葉が理解できず、孔子の言語ゲームを共有することができないことから、その言葉の奥に聖、仁といった言葉によって説明できない超越的意味を付与し、孔子を超越的存在として絶対化 \parallel 他者化したのである。

弟子達が孔子の言語ゲームを共有できなかったことは、たとえば「言語、宰我、子貢(先進)」、「子曰、賜也、始可與言詩已矣(学而)」と、その言語的能力が評価された子貢

「思う」ことと「学ぶ」こと (橋本)

できえ「子貢曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。子曰、賜也、非爾所及也(公冶長)」と、容易に孔子との同一

化を許さぬ強烈な否定において明白である。孔子は、弟子達を可能性の地平でなど捉えてはいない。ただ、弟子達の言葉を否定し、孔子と言語コードを異にするという現実気づかせることに終始した。何故なら、孔子の他者性とは、言語コードを異にし言語ゲームが成立しないという極めて言語的出来事だったからである。また「学ぶ」身振りも、互いを他者として認識することを起点に成立するダイアログ \parallel 言語交通の出来事だったからである。そして何より、弟子達に孔子の言語コードを命がけで獲得するよう捉すためであった。

ところが、この言語コードを異にすることが一層孔子の他者性を強固にした。「子曰、莫我知也夫。子貢曰、何爲其莫知子也。子曰、不怨天、不尤人、下學而上達。知我者其天乎(憲問)」と、天以外に誰も理解できない言語コードを有する他者孔子を理解することは、弟子達にとって到底不可能な

ことであつた。孔子はこの言語コードを異にした言葉による交通Ⅱダイアログが、却つてその言語コードの相違を一層明確にさせることを痛感し、「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、言葉による交通を遮断しモノログの世界に閉じこもりたいと嘆かざるを得なかつたのである。しかし何も言わなければ、「二三子以我爲隱乎」と、弟子達のモノログによつて容易にかつ恣意的に物語化・神話化されてしまうことも知つていた。何れにせよ、弟子達と異なる言語を持つことが、魅惑的存在である孔子の他者性を生成し、また孔子聖化物語を生成する源泉でもあつた。

このように、孔子が他者としてその強度を増せば増すほど「学ぶ」ことの必要性も増してくる。孔子学園における聖人及び道に関する言説は、孔子が語る言葉であり、決して弟子達の内面に形成されたモノログ的言説ではない。従つて、彼らがこの魅惑に満ちた他者である孔子の言語コードを獲得

し言語ゲームを共有するには、自ら不及者と認識しつつ孔子の言語を「学ぶ」以外に道はなかつたのである。

孔子において「学ぶ」とは、他者である孔子と対話Ⅱ交通できる唯一の知的身振りであり、またこの言語交通Ⅱダイアログにより自己の自己完結的言語Ⅱモノログの無効性に気づきこれを放棄し、孔子の言語コードを獲得する実存的闘争であり、かつダイナミックな自己変革の身振りであつた。

四、終わりに――共に教え共に学ぶ――

孔子の説く人間の知は「學而不思則罔、思而不學則殆」と「思う」ことと「学ぶ」ことの二つの身振りの微妙なバランスから構成されていた。ところが、「思う」という自己の全存在を賭けた実存的身振りは、不及者である自己に対する信頼を根拠にし、これが独善である自己閉鎖的モノログ性に陥る危険性を持つことから、絶対肯定はされなかつた。孔子

は、他者を恣意的に同化し、自己意識というモノローグによって世界を構築する「思う」ことの自己充足性を否定したものである。自己の心情のままなるモノローグの言語を相対化できず自己充足していた子路は、「思而不學則殆」という自己閉塞に陥る危険性のゆえに完璧に否定されたのである。そして、孔子は、「吾嘗終日不食、終夜不寝、以思、無益。不如學也（衛靈公）」と、「学ぶ」ことにこそ人を自己閉塞から解放する生きる人間の知のダイナミズムを見出したのである。このように孔子が、「思う」ことよりも「学ぶ」ことを重視したことは、人間の知及び世界を他者との言語交通Ⅱダイアログによる「教えるⅡ学ぶ」身振りとして捉えたことを意味している。

だからといって「学ぶ」立場を絶対的に肯定したわけでもない。孔子は、好学者顔淵が独自の恣意的言語を持たず孔子の言語コードを共有し孔子の自己意識内存在であったにもかかわらず、「學而不思則罔」として、吾を助ける者ではない

「思う」ことと「学ぶ」こと (橋本)

と批判した。これは、顔淵を始めとする弟子達に、絶対である孔子の言語コードを「学ん」で獲得させ言語ゲームを共有させて、孔子のエピゴーネンを産出するのを否定したことを意味している。つまり孔子は、自己のダイアログの言語を弟子達が「学び」獲得して言語ゲームを共有することで、自己の言語がダイアログ性を失って自己閉塞的モノローグに陥る危険性の中心にあったことを熟知していたのである。これを免れるためには、孔子は常に新たな言葉を生成する魅惑的他者であり続けなければならなかったのである。

【論語】では子夏が孔子をその危険性から救っていた。

子曰、起予者商也。始可與言詩已矣（八佾）

文学の才能が認められていた商（子夏）だけが、自分を啓発し共に詩について語ることができると言う。これは、儒家という限られた世界を前提にはいるが、子夏が孔子の言語コードの絶対性を揺るがすほどの強力な言語コードを有していたことを示している。子夏だけは、孔子という強烈な他

者に自己の言語コードの相対化をもたらす視座を獲得させる独自の言語コードを備えていたのである。孔子の言語が理解できない弟子達の中であつて、子夏のみが「予欲無言」とモノログ的になる危険性から孔子を救い、新たなダイアログによつて絶えず自己を差異化し新たな主体の生成構築を促すことができたのである。つまり、孔子と子夏との間には単なる「教え学ぶ」関係ではなく、「共に教え共に学ぶ」という主体と他者が相互に差異化し新たな自己を生成構築するよりダイナミックな関係が成立していたのである。「起予」とは正しくこのような意味である。「知之者不如好之者、好之者不如樂之者(雍也)」と、知ることより好むこと、更に楽しむことを人間の最高の身振りと考えた孔子は、「有朋自遠方來、不亦樂乎(学而)」と、朋と共にあることを楽しみとしていた。この孔子の説く真の朋とは、言語コードを共有し言語ゲームが成立するもう一人の私のことではなく、孔子とは異なる魅力的な言語コードを有して「共に教え共に学ぶ」身

振りを成立させ、また孔子の言語コードを変換させ別のレベルの言語ゲームを成立させ、更に孔子に自己変革を促すことができる真の他者即ち子夏その人であつた。「徳不孤、必有鄰(里仁)」と言つた孔子は、ただ「学ぶ」のではなく、自己と他者が「共に教え共に学ぶ」身振り即ちダイアログによつて相互に言語コードを変換し、主体を変革させるよりダイナミックな身振りこそが人間の在るべき姿だと考えたのである。

ところが、孟子は自己完結的モノログの身振りである「思う」ことを心のダイナミズム \parallel 身振りと考え「四端充」を説き、荀子は師友が学問には不可欠の存在と考えダイアログの身振りである「学ぶ」ことによつて「化性」即ち悪である性を変化させることを説いた。このように孟子と荀子の知の身振りが異なるのは、それぞれの選択した生き方の相違であると同時に、それぞれの思想体系の相違に起因・関連する事柄である。

孟子と荀子が何を求めて生きていたかについて、この「思う」ことと「学ぶ」ことというダイナミックな知のモノローグとダイアログという視座から解明することを、今後の課題としたい。

(広島大学留学生センター)

Thinking and Learning

—Dynamism of Intellect of Confucius (孔子)—

Keiji Hashimoto

Dynamism of intellect of Confucius (孔子) included two intellectual gesture. One is the gesture that is thought of and the other one is the gesture that is learned.

That is to say, Confucius (孔子) was aiming at the relation that was the dynamism that self and other people learned it together, and teach it together.