

哲学研究

第五百十八号

第四十四卷
第十二册

鄧析と孔丘

——この二人はなぜ敵対しなければならなかったか——

重 澤 俊 郎

- 一 問題の所在
 - 二 孝弟学説の物質的基礎および「仁」の階級性
 - 三 法治学説に対する孔丘の深刻な関心
 - 四 刑法の成文公開化と保守派の反対論
 - 五 若干の象徴的な社会現象
 - 六 鄧析の活動とその歴史的意義
- 法治学説と論理活動——
- 附 記

一 問題の所在

私がこの小稿で明らかにしたいと考えている中心問題は、中国における道徳的（孝弟的）秩序と法的秩序の対立、ならびにそれぞれを支持する学説相互の抗争の発展史の中、とりあえずその発端当初の状況とその思想史的意義の探求、およびこのような事態に深く関連しつつ出現した論理家に対する歴史的評価、とくに鄧析について若干の考察を

加えることである。

いかなる思想学説であれ、その成立発展を促す動因をもたないものはない。二つの秩序とそれを支持する二つの学説を発生させる原因となった事象が文献上確認できるのは、大体において紀元前五世紀頃に始まるから、問題の発端は中国史でいう春秋時代、とりわけ鄧析(前五〇〇?)や孔丘(丘は孔子の名前四五九)の生きた時期において可成り著しい形で認知できるのである。この二人は直接に論争を交える機会こそもたなかったが、二つの秩序の紛れもない熱心な支持者であると共に、それぞれの学説の重要な代弁者であったという必然の結果として、自分たちの知らない間に深刻な敵対関係の中に入っていたことができる。

鄧・孔の活動した春秋時代と次の戦国時代とを通じて、各種の世界観や政治学説が諸子百家の名において開陳されたことは、事実としては誰ひとり知らない者はない。そして儒教といえは孔丘・孟軻(軻は孟子の名)の孝弟仁義の学説を基幹として成立するもの、法治といえは商鞅・韓非の刑名参同主義によって支えられるものと考えられるのも、極めて一般的なことである。多くの人びとの知識内容になりきってしまっている事柄である以上、その事自体についての分析が、古今を通じて過度といってもよいくらい重畳煩瑣にくり返されてきたのはむしろ当然であり、それは勿論決して無益ではなかったが、それで問題がすべて解決されたといえる状態に今なおなっていないことも、また否定できない事実である。

私が今なお未解決といわざるを得ない主要な問題の大部分は、哲学思想の発展史において最も基層的と認められる領域の中に存在する。基層的な領域にある以上、表面的あるいは末端的な事象に目をうばわれていたのではこうした問題意識を持つことさえ到底期待できないし、また個々の事象を切り離して一つ一つを静止したものとして捉える態度を根本的に改めない限り、たとえ多少突込んだ問題意識をもっていても、問題の核心に迫ることは極めて困難といわなければならない。こう考えてくると、個々の具体的問題についての重畳煩瑣なまでの研究成果も、改めてその質

が問いなおされなければならなくなる。孤立的静止的な捉え方から脱却しきれない制約の下においては、特定の具体的事象のもつ固有の歴史的意義が果して十分に明らかにされ得るであろうか。そこに大きな疑問を禁じ得ないのは、世界は常に運動し歴史は絶えず発展しつづけているからである。発展と運動の過程に現われた事象の究明である以上、一先ずそれを切り離して静止したものとして考察を加える必要も勿論生ずるにしても、何よりも重要なのは、発展と運動の中に見出される諸関係、あるいは発展運動を支える要因としての個々の事象のもつ独自の意義に対する探究でなければならぬ。こういう関心と認識の欠如した状態の下においては、個別的成果の科学的正確度の不安定さが常に免れ難いのは当然であるのに加えて、哲学思想史を全体として発展史的に理解することは到底望むべくもないと思われる。

道徳的秩序の学説と法的秩序の学説との敵対抗争というこの小論の中心課題は、いま述べたような見解に導かれて設定されたものである。孝弟仁義の如き、儒家の主要学説だけを少し掘り下げてみても、法的秩序の據頭およびその学説の発展を強く意識に上せていたとしか考えられない事実に逢着し、さらに進めば古くからの社会制度の変化の問題とも当然関わりあいをもってこざるを得なくなる。孝弟仁義の説を他の社会的諸事象から孤立化してそれ自体に分析を加えるだけの実証主義的方法を以てしては、それがいかに正確になされても、なぜあの時期において孝弟仁義の説があれ程強調されなければならなかったか、その歴史的必然性を解明することは不可能である。法的秩序の学説についても、事は全く同じである。そして、哲学思想史の研究を前進させる上での最も重要な課題は、今まさしくここにこそあるのではなからうか。

なぜその時期にそのような学説が出現したのか。なぜそのような思想が生じたのか——こういう問題意識が今まで全然なかったとは勿論いい切れない。若干あったとしても——実は、あったのなら尚更のことだが——その成果がなお決して十分といえない実情にあるとすれば、原因はどこにあるのか。一つには、偶然的衝動的要因に左右され、必

ずしも系統的恒常的に追求されるに至らないこと、更に注意すべきは、主観的解釈やその場かぎりの説明によって安易にこの問題意識を満足させてしまう姿勢が挙げられるように思う。両者とも、動かし難い確実な客観的事実を掌握できないことと根本的に関係している現象であろうから、社会を動かし歴史を發展させる真実の力が何であるかについてのはっきりした認識がないと、せっかくこの問題領域にふみ込んでも徒勞に終る外はないことを、過去の事實は教えているといえよう。道徳的秩序の学説と法的秩序の学説との対立抗争という、言い古された事象をまた取り上げようとするのは、この事象を不断に運動し發展する歴史の過程にできるだけ正しく位置づけ、相互の関係をできるだけ深所において把握することによって、それぞれの歴史的意義を闡明すると同時に、それを通してこの時期を特徴づける諸条件的確な理解に到達しようと考えたからに外ならない。「なぜこの事象がこの時期に？」という問題の設定は、この目的への道を指し示すしるべであると、私は思っている。

二 孝弟学説の物質的基礎および「仁」の階級性

紀元前六・五世紀の時期における孝弟仁義学説の代表的学者は、いうまでもなく孔丘であり、およそ一世紀おくれに孔丘学説の拡充發展に絶大の業績を残したのが孟軻である。彼らの学説はいかなる条件の下にあって形成されたか、彼らの活動はいかなる目的意識によって推進されたかと考えるべきであるか。

孔丘の学説が仁を中心に構成されていたと認められることは、改めて指摘するまでもない。仁という概念は、彼によって実に多様きわまる内容が与えられており、そのために古今を通じて重疊煩瑣な、しかも大部分は余り有用でないと思われぬ考証がくりかえされてきたのだが、要するに単独の徳目として限定されている場合と、諸徳の総和もしくは統一の概念をなす場合とに別けられる。後者の一例に、「孝弟こそは仁の本である」という説明が、孔丘ととりわけ特殊な関係で結ばれていた有若によって与えられているのは重要である。諸徳を統一する仁の基本は孝およ

び弟であるとするこの規定によって、仁を中心とする孔丘の道德学説が家父長に対する家族の服従の倫理を基礎として構成されていたことが容易にわかる。そして、孝は典型的に父に対する服従の徳を示し、弟(悌)は同じく兄に対するそれを示すが故に、“入りては孝、出でては弟”の形に一般化されて社会的規範として権威づけられた段階では、父および兄に対する服従の倫理は非常に広汎かつ強大な影響力を行使することになる。それは、孝弟主義的社会秩序の絶対化を意味するものに外ならない。

それでは孔丘がこれほどまでに孝弟倫理を重要視し、孝弟的社会秩序の確立を強調するに至った理由は、根本的にはどこに求められるべきであろうか。父に対する服従倫理の尊重は当然に父権の支配力を強化する。父が現時点における家長権者であるのに対し、兄とくに長兄は将来におけるその正統的継承者、つまり次期家長権者たる資格をもつ点で、家族全員に対して特殊な立場にあることを考え合わせると、兄に対する服従の倫理も孝と本質上別のものでないことが明らかとなり、要するに両者とも家父長権の尊厳を衛ろうとするところにその成立の動因があったと判断される。儒家の家族秩序論において、正妻の長子即ち嫡長一人だけが、すべての同母弟および妾子とはっきり区別されて独尊的地位を与えられているのは、最も血統の純正な子孫に家父長権を世襲せしめることによって、家としての名譽と実力を永遠に保障しようとする精神を反映したものに外ならない。

ところで孝弟道德の尊重は、決して孔丘によって首倡されたのではなく、その数百年も前から説かれていた事実を見通してはならない。周政権創立当時の実力者と見られる周公(孔丘はこの人を極めて高く評価している)の倫理観を表明している文献(例えば尚書の諸篇)に、すでにその証拠が認められる以上、この思想の発生は遠く周代初期にまで溯り得るわけである。従って孔丘の時期になってこの倫理観が新たに充実されると共に体系化され、社会秩序を支える根本原理の学説として強調されるようになった背後には、基礎的には同じ社会的条件が引きつづき存在しながらも、そこに何かそれを必要とする新しい事態が現われたと見なければならぬ。

周知の如く、周政権は成立当初から諸侯分封の制度を全面的に採用した。この制度は、事実としては殷代末期にすでに部分的には存在していたと思われるが、同姓の有力血族者を核心とし帰順した異姓の実力者にも封土を与えて諸侯としつつ、実質的には強い中央支配の体制を樹立しようとしたのが、周代封建制度の精神であった。周政権の中央支配者がこの制度の維持強化によって自己の繁栄を保障しようとした以上、封建領土の節度になつた経済的充実が当然に期待され、そのためには彼らの領地が正当な形で世襲されることが必然的前提として承認されたのは怪しむに足りない。『普天の下、王土に非ざるはなく、率土の浜も、王臣に非ざるはなし』は、この制度の理想であると同時に、よき時代の実際に近い状態をうたい上げたものであろう。孔丘が十七歳のとき、ある封建領土がこの謡を引き合に出しながら、現状がそうでなくなつたことを指摘した事実からも察知されるのは、領土の封土に関して好ましくない変化が生じ始めていたことである。この種の歎き・危機感憤りの発露が、孔丘自身をも含めて広い範囲の支配層に見られることを、当時の歴史記述は一樣に伝えているから、彼らにとって好ましくないこの種の変化は、社会の発展に伴う一般的現象として発生したと認めざるを得ない性質のものである。つまり天下のものすべてが封建領土の所有に属するという理想状態が破れて、持つてはならぬ種類の人間が財産―土地を持ち始める現象が現われはじめつつあったことがわかる。新たな所有権の成立によって領土階級の経済的基礎が脅かされれば、やがては封建制そのものの動揺も必至と見なければならぬ。孔丘の誕生に先だつ十年のころ、その祖国魯においては三人の強大貴族が共謀して国家税収の大半を分割横領する事件が生じ、また孔丘の時期に、魯国の君主が徴税率の倍増策もお財政の破綻を救えないという苦悩を訴えた事実が見られるのは、根本的にはすべて領土経済の矛盾に関わる深刻な問題の存在を示唆している。

周代封建制度の安定にとっての必須条件である領土経済の健全化のためには、正当な方式による封土の世襲制が絶対に要求される。そしてその人間関係の側面からの保障として、現在の家父長ならびに将来の家父長予定者に対する

絶対服従の倫理が強調されるようになるという関係に問題を整理することが、以上の叙述によって成り立つとすれば、孝弟学説の実質的内容をなす家父長財産権のもつ大きな比重を改めて確認しなければならぬ。孔丘がこの学説の強調によって確立しようと念願した家父長の権力は、決して単に精神的要素から成るものではなく、財産の所有権という経済的実質を備えたものであったことに注意したい。儒教学説で宗族統制上きわめて重要視されている宗族制度において、正嫡の家系として全宗族統合の中心をなす大宗は、一定の時期に傍系諸族（小宗）を集めて祖先の祭祀を主宰する義務と権利を与えられている。大宗による祭祀の主宰は、それを通して全宗族の団結意識を新たにし、自己の統制力を確認させる効果を期待するものであるが、その根底に世襲財産の所有権という物質的基礎のあったことを見遁してはならない。もともと単なる精神的要求をいくら積み重ねたところで、それが権力の発生にすぐには決して連らないことは白明である。所有し管理するに値いする何らかの経済的価値の実体が存在するからこそ、その所有者管理者が権力者として他の人間に君臨することができたのである。孝弟学説を支えている物質的根拠を無視しておいて、その精神的善美だけを徒らに高く評価しても、それは歴史から浮き上った全くの空論にすぎない。

仁の本は孝弟であると規定されているからには、仁についても同じような角度からの検討が必要となる。『仁は人を愛することだ』という意味の説明は、最も簡要に仁の本質を明らかにした点で注目される一つであるが、しかしこの説明に本づいて仁は人間一般を愛することと理解するのは誤っていると思う。私自身ある時期こうした誤りに陥っていたが、孝弟学説の検討にあわせて掘り下げてみると、この見解は妥当でない。それは、孔丘が人と民とを多くの場合異った意味に用いている事実があるからである。顕著な一例は、彼が大国の政治を論じるに当って、『用を節して人を愛し、民を使うに時を以てす』と述べた言葉である。『民を使うに時を以てすべきだ』というのは、農閑期を選んで民を労役に使用すべきことを説いたもので、この『民』は当然人民大衆以外の人間ではあり得ないから、それとは別に、国家経費の節約と並べて特に愛すべき対象に指定されている『人』の実質は、当然身分ある階層の人たちと

解さなければならぬ。民・人の間にこういう区別を立てると、彼の発言について、明快な解釈が可能となる事例が少くないことを併せ考へるならば、「仁は人を愛すること」の意味も決して人間一般を考へての立言ではなく、もつと限定された範囲の対象について言われたものに外ならないことが理解されよう。つまり、仁の階級的性格に外ならない。「仁の本は孝弟である」、「仁は人を愛することである」、「仁に関するこの二つの命題の内容がすぐに重なり合わないのは、それぞれ異つた要請に対えた結果として至つて当然にすぎないが、もし孝弟倫理の学説には上述のように財産権という明確な物質的基礎があるに拘わらず、愛人の倫理である仁の学説が人間一般といった抽象的性格のものであるならば、これこそ大きな不整合で、孔丘学説の著しい矛盾といわざるを得ない。

非常に深刻な動搖期に生きた孔丘は、自分自身の社会的地位づけ、より適切に言えば自己の階級的利害について、全く無自覚といへるほど迂闊な人間ではあり得なかつた。それは、ある程度はこれから触れるであろう彼の見解や学説の検討を通して確認できることである。彼がいつも人間一般を対象において立言したかの如く考えられ勝ちなのは、明らかに作爲された彼の虚像に惑わされた結果としか思えない。その実彼の生涯は、自分自身貴族の一員であるという意識をもつた激しい闘いに終始している。彼は、一方では奴隸制時代からの産物である古い宗教的觀念と、そして他の一方では領主制を根底から脅かす新たな所有権の肯定を前提とする法的秩序の学説との、この両面の敵と闘わなければならなかつた。前者との闘いでは、彼は大体においてその時代錯誤と非合理性を批判する新しい合理主義者の側面を示し、後者との闘いでは相手を頑迷に拒否しつづけて、封建領主制を死守する保守主義者としての側面を露呈した。全体的に見れば、非合理的な宗教觀念を批判しつつ、新しい時代に受容され得る合理的理論を以て領主制の維持を企図したとすべきである。現に自分が貴族の末端に位置するという意識を彼自身ははっきりもつていた上に、殷代の宗教人の子孫であるという歴史的伝統の重みから脱却できない制約の下におかれていながらも、いや実はそのであつたからこそ、激動する社会の真只中に身を投じ、一個の人間として血み泥の生活をたたかい抜いたのである。

そして彼の自覚の程度いかんに関わりなく、彼の言動が文化領域の業績をも含めて、貴族支配階級の利益に貢献する方向性を貫く結果になっていたのは、客観的には当然ながら動かし得ない事実である。階級性などは勿論のこと、個人的利害観などから一切超越し、人間全体の幸福と繁栄のために苦しみ且つ行い澄ましたといわれる、いわゆる聖人の姿は、彼をそう仕立て上げることによって自らの護身符を得ようとする、漢代国家権力とその迎合的儒学者群との合作による、神話と虚像以外の何ものでもないのである。

三 法治学説に対する孔丘の深刻な関心

孔丘をして領主制の前途に不安を感じしめ、その擁護に貢献する目的の下に孝弟学説を形成させるに至った客観的衝撃は、数えればいくつか挙げられるが、哲学史的見地から最も注目に値いするのは法治主義の学説であった。法治学説がその本質上、孝弟学説と最も鋭く対立する関係にあったのは、その支持層が孝弟学説の支持層とはきびしく対立し利害相容れない社会勢力であったところに、根本的原因が存したからに外ならない。両者が妥協を許さない対決関係におかれていた以上、法治学説に加えられた孔丘の批判が深刻だったのは当然である。三つの例をあげよう。

まず、有名なのは直躬の話である。楚のある領主が自己の政治の素晴らしさを表わす実例として、直躬の行為を孔丘に誇示した。直躬は、自宅へまぎれ込んだ隣家の羊をそのまま留めおいた父親をわざわざ告発したからである。父子の関係を超えて遵法精神に徹した直躬の行為を、その領主が極めて高く評価したことはいうまでもない。所が孔丘はこれに対して、「吾々のいう直とはそんなものとは異う。父は子のために隠し、子は父のために隠す、そこにこそ真実の直があるのだ」と反論した。父の微罪を告発したのは、孝弟倫理よりも法の精神を優位においた結果の行為であるが、孔丘の反論はまさにその点に向けられている。法治と孝弟との評価が完全に顛倒しているからである。明らかに不法行為と雖も、父子は相互に隠蔽し合わなければならない。そうすることによってのみ孝弟倫理の權威を保全す

べき義務が完うされると説くのは、法的価値体系による孝弟的価値体系の破壊を強く意識したからに外ならない。

第二に、誰も知る孔丘の政治原論について見よう。「政法をもって人人を導き、刑罰によって人人を規制すると、彼らは罪過を遁れることだけ考えて自分の行為を反省しない。道徳をもって人人を導き、礼教によって人人を規制すると、彼らは反省するだけでなく帰順する」と。政法と刑罰に対して道徳と礼教。そして、その成果としては既成秩序への反逆に対してそれへの帰順。何という明瞭な対置であろう。また彼は道徳による政治の成果を展望して、「あたかも北極星を中心に無数の星が一定の位置でそれを取りまく天空の姿に似ている」とも述べている。北極星を中心とする天空の秩序の美しい安定性は、すべての星が定められた位置を守り定められた秩序に従って運動することによってこそ、始めて保障されていることを考えるならば、この譬えを通じて、彼の説く道徳政治が既存の封建的身分秩序の動揺とそれを馴致する行為とをいかに強く禁忌する性格のものであるかを、余すところなく看取できるのではなからうか。法的秩序とその学説のもつ危険性は、このような説法をかりると、現状に安住することを強く求める支配者層にいとも容易に受容される可能性を見出したのであろう。

最後にもう一つ、示唆に富む事例を紹介しておこう。或る人が孔丘に向って、「もしあなたが政治上の実権を与えられたら、先ず第一にどのような仕事をするか」と問うたとき、彼は即座に「名を正す」と答え、つづいて名を正すことの意味内容およびその緊要性について論じている。それは、「名が正しくなければ(名不正則)、言語が道理にかなわなくなる(言不順)。言語が道理にかなわなければ(言不順則)、政事は成果があらなくなる(事不成)。政事が成果があらなくなれば(事不成則)、国家の礼楽制度は盛んにならない(礼楽不興)。国家の礼楽制度が盛んにならない(礼楽不興)、刑罰が当を得なくなる(刑罰不中)。刑罰が当を得なければ(刑罰不中則)、人民は手足をおくところがなくなる(民無所措手足)」という論理関係を通して明らかにされ、然るが故に名と言については極めて慎重でなければならぬとの結論に到達するのである。

彼の展開する論理関係によって、名の不正という事実があると、言語の不条理、政事の混乱、礼楽の崩壊という事態が連鎖的に発生し、最終的には刑罰の失当に関連する全般的な社会不安にまで発展する可能性を、彼自身痛切に確信していたことが、明らかに理解できる。彼が名の正否を、実にこれほど重大な結果を予想させる問題として受けとめざるを得なかったとすれば、彼のいう名の正否とはそもそも如何なる問題だったのであるうか。ここにいう「名」については、或いは「文字」の意と解され（鄭玄）、或いは「名分」の意と解される（朱熹）如く、従来さまざまの見解が出されているが、その何れも彼の示した論理関係を十分満足させるに至らないように思われる。周末の学界に活動した論理学派が、司馬遷以来名家と呼ばれるに至っている事実に着目するとき、いわゆる「名」はこの線に沿って理解すべきではなからうか。現に漢書芸文志が名家の学を叙述するに当って、孔丘のこの言を引用しつつ、「名を正す」ことの本来の意義を明らかにしているのは、卑見を支える一つの据り所となり得るであろう。事物の名称を正すことは即ちその事物を正確に認識することであり、正確な認識に基づいた概念を用いて一つの判断や思想を条理にかなった形で正しく作り上げるための法則は、共に論理学の内容を作り成している。ニ名を正す」とは結局、こうした認識や判断の成立あるいは表現の過程にあらわれる各種の誤りを排除し是正することに外ならない。しかし孔丘があれほど重大な関心を示した「正名」が正名一般であったかという点、実は注釈ぬきではそう言えないところに重要な意義が潜んでいる、と私は思う。孔丘の時代には、独特の論法に訴えて少しでも自己の主張を有利に展開しようとする勢力が、彼自身の属する集団をも含めて、かなり活潑に動きつつあったと認められる。これはやがていわゆる論理学派（名家）の形成をみるに至る前段階で、社会全体の大きな変動に刺激されて起った歴史的な現象であったことは疑いを容れない。こういう事態の下においては、相手を互いに不正な論理の使用者と決めつける傍ら、自分だけが唯一人正しい論理の使用者らしく振舞うことによって相手を葬り去ろうとするのは至って当然である。孔丘の「正名論も、基本的にはこうした歴史的状況の下で生れるべくして生れたものにすぎないにしても、彼をして「事不成」

“礼楽不興” “刑罰不中” などといわしめ、そして最終的には深刻な社会不安をさえ予想せざるを得ざらしめた最大の相手は、実に外ならぬ法哲学説——新しい所有権の発生と不可分関係にある——を彼が意識していたからであると、私は考えるのである。

“訟えを聴くは、吾なお人のごとし、必ずや訟え無からしめんか”。“片言もって獄を折すべき者は、それ由か”。この二つは、彼が訴訟問題（獄も訴訟事案の意）に少なからぬ関心を示していた証左となる。孝弟学説による政治が理想的にゆきわたっていたなら“訟えなき”状態も期待されようが、その通りに進むべくもない社会発展の過程において、従来見なかった性質の訴訟事件が発生したとしても些かの不思議はない。孔丘の時代は前にも触れたとおり、今までそれを有しなかった階級の人人が、新たな権利を得または得ようとする社会的条件が熟しつつあったが故に、新しい権利問題に関連した種々の民事刑事の訴訟が法廷において争われ、訴訟を有利に導くための弁護士の仕事が独立した職業として成立する事態にまで進んでいた。訴訟事件の多発、法廷における両当事者の激突に加えて、弁護の専門職まで登場するとなると、法廷内外における論争は必然的に激化せざるを得ない。片言もって獄を折すべき——一方の言い分を聴いただけで判決を下すことができる——ような特殊な力が評価されたのもさることながら、何にも増して要求されるのは、相手を屈服させるに足りるすぐれた論理的能力に外ならない。多くの人を納得させる緻密で条理ある合理的常識的な論理だけでは満足できなくなって、詭弁とさえいえるさまざまな凄じい論理が、勝つための武器として強く要求されるに至った。且つ論理が本来世界に対する正しい認識の法則を内容とする以上、世界認識を異にする階級の間において異った論理が存在するのは避け難いことである。この時期における論理的抗争の激化は、論理の本質上から考えても十分の理由が肯定され、要するに権利闘争の発展に伴う歴史的現象以外の何ものでもない。そして問題の性質上、抗争の主要舞台が法廷またはそれに準ずる場であることも関連して、法哲学説者の活動が非常に活潑に見られるのは、訴訟の一方の当事者たる新しい権利の獲得者、法的秩序および法哲学説、論理能力という、

この三者の関連性を強く示唆するものではなからうか。孔丘の死後およそ一世紀、孟軻の活動した時期になると、論理家の数が増したのに加えて、その一部有力者の中に当時の新しい勢力集団の顧問あるいは代弁者とも見られる形で密接な関係をもつものが現われたのは、論理家の性格ならびに社会関係をはっきり現わしてきた点で、注目に値する事実といわなければならない。

四 刑法の成文公開化と保守派の反対論

孔・孟以後、各時代の儒教学者の主持した孝弟的社会秩序とその学説によって自らを保衛していた地主階級の勢力が支配的であった長い期間を通じて、法治学説は程度の差はあっても、要するに何らかの意味で現状変革の論理として機能していたことは確かであるが、この学説が新たな権利獲得者層の願望や世界観と結びついて、紀元前六・五世紀の時期に活動しはじめた当初にあっては、対立者に与えた衝撃はとりわけ大なるものがあつた。古くからの領土制を守ろうとする孝弟主義者をはじめ、すべての現状維持勢力が一致して反撃に立ち上つたのは当然である。では当時の新しい勢力は、どのような形で現状変革の成果を収めていたのであるか。

結論を先にいうと、それまで全く非公開・不成文の状態におかれてきた刑法の初歩的な成文化、従つてまた公開化に成功したことである。“礼は庶人にまで下らず、刑は大夫にまで上らず”といわれる如く、封建的身分制の下にあって刑罰が被支配階級を対象とする支配の手段として一方的に使用されていた以上、それが成文法の形で明文化もされず、適用対象者に公示もされなかつたのは、むしろ当然のことにはすぎない。刑罰権の一方的独占を、権力階級はこうした形で全面的に守ってきたのである。“分争辨訟、礼に非ざれば決せず”というのが、訴訟事件さえも法によつてでなく、孝弟道德の精神に基づく解決に委ねられるべきを強制する趣旨に外ならないことは、多言を要するまでもない。当時なお根強く持続されてきたこの種の思想と実践に対する深刻な衝撃となつたのが、刑法の在り方の変革だ

ったのである。

刑法の成文化ならびに公開化は、紀元前六世紀の後半期に二十年余りをおいて鄭と晋の国でそれぞれ実現されたのが、文献的には最も早い。文献に「刑書の鑄造」および「刑鼎の鑄造」と記述されているのが即ちそれで、両者とも刑法の成文をいくつかの鼎の表面に陽刻したものと一般に解されている。刑書と刑鼎とが果してどのような形態のものであったか明らかでなく、またこの行為が極めて初歩的な成文公開に止ったことも容易に推察されるとしても、この二つの事件は始めてその第一歩を踏み出した点で、まさしく歴史上画期的な意味をもつと称して過言でない。この事件に対する保守派や孝弟主義者の狼狽と非難が、何よりも雄弁にその歴史的意義の高さを語っていると判断されるからである。以下少しくそれに触れよう。

前の場合——刑書の鑄造に踏み切ったのは、鄭の子産であった。子産はその時期鄭国（河南省北部地域）の政権を全面的に掌握していた、当時第一級の国際的政治家で、明敏な判断によって時勢の動きに適応した新政策を施行し、ある程度は新興勢力の要求にも対応を誤らなかつた、いわば開明的な改良主義者といつてよい。刑書の制作に踏み切つたのもその線に沿つた政治の一環であつたから、これに対して保守派は強硬に全面的反対の態度をとつた。叔向——子産の知友で当時晋国（山西省全域）の執政——というその代弁者の反対論の要旨は、今まで刑法を非公開不成文の状態においてきた理由として、民が争心をもつのを恐れたことを挙げ、若し成文公開されれば、人民は法文の恣意的な解釈を武器として巧みに法を免れる手段を考え、礼の精神を無視して法文を楯にとるようになり、手がつけられなくなる、というにある。僅かな法律の権利を人民に認めることが、領主専制の秩序にとつてはこれほど脅威と受け取られたのである。子産は叔向の批判に謝意を表しつつも、「自分は当面の事態に善処しなければならぬ」という意味の返事をして、予定どおり推進したところを見ると、刑法の成文公開要求が避け難い圧力となつて迫つていた客観的状况がありありと看取できる。また子産のこの事件に対しては、叔向と同じ晋国の士文伯が天文現象との關係を

捉えて、二か月の後以降に鄭に大火災が生ずるであろうと予言し、適中した話が記録されていることによって、呪術的予言者層からの非難をも排して、子産は成文公開化を断行せざるを得ない立場に追いこまれていたことがわかる。

後の場合―刑鼎の鑄造を敢行したのは、当時晋国の実力者であった趙鞅・荀寅の二人である。晋の叔向の子産批判の後わずかに二十年ばかりで、同じ事態がその国で出現した以上、刑法の公開は今や一般的要求になっていたといわなければならない。しかもこの場合には、その時三十八才であった孔丘が正面から強硬な反対論を試みたことを、文献は伝えている。その要旨は、晋国の繁栄は始封の唐叔以来の掇てに従って民を治め、大小の領主が身分制を守ってきたことにある点を先ず指摘し、貴賤の序列の混乱を来さないことこそ「度」といふべきものであるに拘わらず、いまその「度」を棄てて法に權威を与えるならば、人民の関心は刑鼎にのみ集中され（民在鼎矣）、貴賤の序列は乱れ、晋国の滅亡は必至であると。つまり、刑法の成文公開化によって人民がその内容を知ることが必然的に身分的秩序の破壊を招く点に、関心の焦点をおいたもので、「民はこれを由らしむべし、これを知らしむべからず」（この場合も、「人」ではなく「民」である）の精神そのままの現われである。なおこの時も前回と同じく、一人の呪術的予言者が二人の当事者の好ましからぬ命運について予言しているのは、いかにも印象的という外はない。事実として、趙鞅の子孫はやがて晋国を分割して新たな一国を建て、荀寅は十五年ばかり後に反乱を起していることは、法的秩序に示された彼らの意欲と全く無関係ではなかったのであろう。

以上二つの事例を通して、刑法の成文公開化の形による権利獲得の下からの要求が、この時期においてかなり強烈になっていったこと、この要求の容認は、保守派および当時なお侮り難い影響力を維持していた呪術的予言者層からは、斉しく非難されなければならなかったこと、この要求は、当時なりの改良主義者あるいは既成秩序への反逆者によって政治的に支持され実現されたこと、この三つが明らかになったと同時に、その共通の前提として、この要求の内容をなす事態、即ち今までの無権利階級が既にいくばくかの権利を獲得した実績をもっていた事実、および法的秩序の

初歩的段階が局部的にせよ既に現われていた事実の存在を、確認することが決して不可能ではない。当時、鄭国において子産が推進した土地制度の改良や一般民衆に対する政治批判権の承認、ならびに晋国における土地制度の改良を含む一連の刷新政治の実現が、こうした下からの動きと大きく関係した現象であったことは勿論である。ある程度新たな基礎条件が何もない所に、法的秩序の論議や学説が発生するとは考えられないからである。孔丘を含む保守派の異常な関心を引きつけ、彼らをしてその排撃に決起させたものは、法的秩序の学説が今や動かし得ない客観的基盤の上に立って主張されている、と受け取らされた彼らの認識と既存秩序についての深刻な危機意識に外ならなかったのではあるまいか。

五 若干の象徴的な社会現象

ここで私は、若干の示唆的な事実について触れておくことを有意義と考える。孔丘一派は家父長権を中心とする家族制度の美化と維持のために、そしてまた領主支配の正当化のために、孝弟学説の宣伝に躍起となっていたが、社会の実情は一体どうなっていたのであろうか。天空の家父長ともいえる北極星を中心に、すべての星が定められた位置に場所を与えられ、定められた秩序の範囲内でのみ動くといった譬えどおりの状態は、地上の人間社会では彼らの憂鬱とは無関係に、日一日と崩れ去っていきつつあった。卑族による尊族殺傷事件が春秋戦国の時期を通じての著しい特徴をなしていることは、その数字が端的に表示している。司馬遷は春秋学を論ずるに当たり、弑君三十六、亡国五十二、追放によって失国した諸侯は無数という数字をあげているから、当時における身分的秩序の崩壊は蔽うべくもない事実である。孔丘が「春秋」を制作した主要効果の一つに、彼の筆誅によって世の乱臣賊子が懼れたことが孟軻以来特に高く評価され、それが多くの儒教学者から支持されているのは、弑君・亡国・追放の犯人に鉄槌を下した点に、孔丘の超権力者のな権威を認めたことを意味している。「北極星を中心にした」ような孝弟的秩序が現実的でなかっ

たことを、彼ら自らも承認したことになるではないか。これは支配階級内部において、世襲財産を物質的基礎として維持されてきた家父長の權威に對する下からの武力的挑戦によって、従来の法則に依らない財産の移動つまり強奪が今や社会象現として一般化しつつあったことの証左に外ならない。孝弟の秩序はまさに危殆に瀕していたというべきであるが、裏を返せばこれこそ無権利層による権利獲得がこういう経過を通じて實現されつつあったことを物語るものに外ならない。こういう事実についての正しい評価が、いま重要なのである。

いかなる意味においてにせよ、孝弟の秩序やその学説に反逆して新たな権利を手中に収めた人間は、その権利を何によって保全し、社会にその正当性を承認させようとするであろうか。あらゆる手段を使用するのだといえるかも知れないが、いま自分が否定した孝弟の秩序とその学説の權威に頼らないことだけは確かといえよう。法的秩序およびその学説の發生が促され、それが社会的要求の對象とされる条件がここにある。父母兄弟とか世襲財産のような、自己にとつての全く所与的な条件が、自己の意志と関わりなくそのまま自己を規制する力の發生源となり得る状態に對する否定の論理は、個人の自覚された主体的能動的な營為の価値に人間の目を開かせずにはおかない。法的秩序の学説は、まさにこの要求に応えることができる、当時としては唯一つの理論であつた。これが、この学説の大きな發展を保障した理由といえるのである。生産力の増大による直接生産者階級の自己解放、自然經濟から低度ながら商品生産經濟への移行傾向の現われなどは、下層領主をも含む広汎な人人を巻きこんで權利に對する一般的自覚を高める要因となつた。鄭と晋で刑法の成文公開が實現されたのは、もともとこの兩國が政治經濟上の先進国であつたことと深い關係がある。特に鄭では、建国の当初から商人層の要求に基づいて、國家權力は商人を尊重し商業活動に干渉しないという趣旨の取り決めが、彼らと國家との間に存在したという特殊な条件があつたことは、非常に注目し値いする。商業者層の勢力は、この国ではここまで成長していたのである。また當時の晋國は、對外的には國際政治の中心舞台であり、国内的には三大強力領主が分割獨立を實現する前夜に當つていた。こういう条件のあつた国でまず法的秩序

とその学説の發展が見られた事實は、それを推進している眞の力が何であつたかを明らかに教えるものといわなければならぬ。

もう一つ、人倫關係の変化に注目したい。弑君亡國が多かつたのと併せて、孔丘の時代には平和的方式による人倫の乱れが文献の上に頻見される。卑族の男性と尊族の女性との間の不倫な關係を意味する「蒸」——上淫——と呼ばれる行為などは、乱倫の最も典型的なものといえよう。このような孝弟的家族制度を直接に揺り動かす性質をもつた乱倫現象が頻発する状態の下に、孝弟的秩序の健在を認めることは到底できない。これは明らかに、人間關係の在り方についての變化の要求を反映して生じた現象である。古い家父長權中心の家族秩序の無力化に伴う一種の腐敗現象としての性格を有する一面のあることは否定できないが、それは未來への發展に繋がる新しい萌芽としての積極的側面をも同時に内蔵している所に、この特殊な異性關係の變化の中にも時代の傾向を示す要因を見出すことができるのである。

弑君・亡國・追放もさることながら、上淫行為に典型化されている人倫關係の變化に至っては、特にそれだけを切り離して孤立的に考察する限り、十分な歴史的評価を引き出すことは期待できない。法的秩序およびその学説との関連性は、この種の現象においては特に非常に曲折した形でしか存在しないからである。しかし関連性がないとは、私にはどうしても考えられない。こういう人間關係の異常な變化を、恥ずべき乱倫現象として片付けるのはいとも容易であらう。しかし、人間社会の諸現象は深所においてすべて相互に関連しつつ一定の法則性をもって生起し、社会の發展運動の全体的過程の中でそれぞれ独自の歴史的意義を表現している、という観点に立つて問題に対処するとき、長い間孝弟的秩序の下に抑圧されていた人間の欲求が社会的条件の變動によって新たな力をもち始め、非常に歪められた形で古い秩序の枠を破つたところに、上淫現象を生み出した社会的原因のあることが発見される。

六 鄧析の活動とその歴史的意義

——法治学説と論理活動——

刑法の成文公開は、従来まったく無権利状態におかれてきた被支配階級にとっては、権力によって一方的に決定される刑罰処置に対して、法を楯に異議を主張できる新たな権利の保障となる意味をもつ。無権利階級が、法の制定権までを一挙にその手中に収めることは事実上不可能である限り、それが実現されるまでの間は、本来支配階級の利益をまもるために作られた既成の法を、自己に有利に解釈し運用させる方法を通して自分たちの権利を保全し拡大してゆかざるを得ない。まさに、晋の叔向が子産に警告したとおり、「法文を楯にとつて上と争い、手がつけられなくなる」外はないのである。叔向・子産の時代から二百年足らず後（前四世紀の中葉）になると、新しい権利獲得勢力は一時的ながら秦國において、著名な法的秩序およびその学説の支持者であった商鞅を自己の代表として権力の中枢へ送りこむことに成功するが、そこまではない場合には公開されている法文に据りつつ、最大限の独自解釈と適用の手段に頼らなければならない。自己に有利な解釈と適用をより高度化する必要がある程、法律を専門とする職業の成立と詭弁的論理の出現とは、共に社会的要求に対応する歴史的現象に外ならなかったのである。文献上、その第一号と認められるのが鄧析であった。

鄧析の活動時期はほぼ全面的に孔丘と一致し、子産の晩年とも重なり合う。子産と同じく鄭の人。その著書として現在に伝わる「鄧析子」は自著とは考え難いが、部分的には彼の学説を反映しているかも知れない。漢代には二篇の形で存在し、当時の文献目録では名家（論理学派）の部に収められているが、それが現行の二篇であるという証拠はない。最初に鄧析の著書を整理した劉向は「鄧析は刑名を好み、両可の説を繰り、無窮の辞を設けた」と述べている

のは、彼の論理家的側面を伝えたもので、私のいう法治学説者としての彼の本領とはすぐには一致しない。しかし、不可分の関連は大いにある。

さて、鄧析は子産の死後二十年（紀元前五百年）に鄭の実力者駟歇のために殺された（子産が殺したと記録する文獻もあるが、誤りと思われる）。理由は文獻上は全く触れられていないが、推論は可能である。鄭国では子産の死後、一人おいた次に政權を継承したのが駟歇であり、駟歇は就任の翌年ただちに鄧析を殺しているから、両者の間にはかなり鋭い対立関係があつたはずである。それは子産の政治がこの時までの二十年間に大きく変更されたことを証明する積極的根拠が見られない以上、鄧析は子産以来の改良主義の立場からは許し難い存在と考えられたことが、無理なく推察できるからである。子産の改良主義的政治路線は、前述の如く呪術的要素の排除に務める一方、若干の土地制度の変更から刑法の公開をも含み得る、かなり幅の広い開明的性格をもっていたが、この路線からしても尚お容認し難い要因が鄧析の学説や実践の中にあつたとすれば、駟歇の忌避する所となつたのは当然にすぎない。法的秩序とその学説は、もともと家父長的孝弟的社會秩序とその学説に対して、決して改良ではなく、変革の理論として作用する本質をもつものであるのに加えて、子産の没後二十年間における發展を考慮するとき、鄧析の死は根本的には、改良主義路線による変革主義弾圧の象徴的事件と認むべき歴史の意味を担っている、と判断できるのではなからうか。駟歇は鄧析を殺しておきながら、鄧析が作った竹刑——竹簡に記された刑法と推定されるが内容は未詳——を採用したと伝えられているのは、子産の場合と同じく、客観条件の動きに即応したある程度の権利の容認は、領主制の維持など自分たち集團の基本的利益のためにその必要性が意識されていたからで、本質はあくまで改良主義と変革主義との闘いの産物に外ならないのである。

鄧析の具体的活動はどうであつたか。“呂氏春秋”——鄧析の後二百五十年前後に秦國の宰相になり上つた大商人あがりの政治ボス呂不韋の総括編輯——の記述によると、鄧析は子産の政治に対して事毎に批判的で、訴訟事件の当

事者から一定の報酬を取って、正邪是非を混乱させ裁判に勝つ方法を彼らに教唆していたことがわかる。非常に多くの人が彼の許へ相談に行った状態が記されているので、彼は一種の法律相談所ともいうべきものを経営し、職業的民間法律家として振舞ったものと推察される。また別の文献では（例えば「列子」）、彼の作った竹刑が訴訟当事者たちの抗弁の拠り所として利用されたような記述もある。そこまでの真否はわからないとしても、職業的法律家として裁判批判を大いに展開し、判決に対する不服従運動を煽り立てる一方、一般人の法的意識の高まりに応えつつその一層の向上を刺激する形で、既存の社会秩序および価値体系に深刻な打撃を与えたことだけは否定できない。鄧析が殺されたので鄭国の民心が服従し、是非が定まり姦悪が跡を絶った」と述べる文献があるのは、無権利階級の権利闘争を援ける法治学者の法律活動に向けて、支配階級の憎悪を反映した点で注目される。

鄧析の論理家（名家）としての能力はこのような法的実践活動の中で発展し成熟した。彼の明確な目的意識に導かれた実践を離れて論理的活動を考えることの誤りは、彼の論理を象徴するかの如くに常に引用されるところの「両可之説」・「無窮之辞」が、本来は法廷における法律論争の中で典型的に用いられた彼独自の論法である点からも明らかといえよう。両可の論理は、不可の基準を收拾し難い混乱に導いたのであろうし、無窮の論理は、勝てなくとも敗れない保障を作り出す機能を發揮したに違いない。この論理自体は、事物のもつ諸側面や他の事物との関連を全体的具体的に考察しないまま、自己の欲する結論を一方的に出そうとする観念的産物で、まさにいわゆる詭弁の性格をもっていることは否定できないにしても、敵対者が自分のために作った諸規範に足場を求めて闘う以外に道がない大きな制約の下にあって、彼が直面した法廷論争を有利に展開してゆくための武器としては、一定の力を有したことは確かであり、そこに詭弁的論理がこのような権利闘争の激化した時代に、特に顕著な動きを見せるに至った理由がある。

鄧析と孔丘は同じ時代に活動していながら、面と向っては勿論のこと、文書を通じてさえ、相互に論難しあう機会もたなかった。たがいはその人の存在を知っていなかったとさえ思われる。しかしこの二人は、法的秩序と道徳秩

序という二大勢力をそれぞれ代表する立場をもって、客観的には激しい抗争の中に生涯を過したのである。二つの路線を主持する社会勢力が並存する限り、学説そのものが継承発展させられるのは当然で、本質上両者の抗争と評価すべき現象は、つい最近まで跡を絶たなかったと称して過言でない。端的に言って、二つの学説の抗争は、社会の発展過程における階級間の闘いと複雑にからみ合っていたからである。

(一九六九年一月一日の京都哲学会における講演に本つき訂正補充 一九七〇年四月稿)

附記

鄧析と孔丘一派との間で互いに暗黙の中に展開された論難は、孝弟的秩序・学説と法的秩序・学説との抗争の高まりを示す第一次の激突でした。しかしこれは言わば尚お序の口で、やがて第二次第三次と、更に激しさを加えた激突の高波が現われます。卑稿は第一次激突を取り上げただけで打ち切りましたから、あとに続く激突の中心的問題点だけをごく簡単に述べておきます。

まず第二次激突の主役は、孔丘学説の発展的継承者をもって自任する孟軻と、鄧析の時期より更に発展した法的秩序の実態と社会的要求の強まりを背景にして、秦国政権の中枢に乗り出し、大幅の土地改革を断行し、法的秩序の経済的基礎を制度的に保障しようとした商鞅の二人です。孟軻が強調し、後世の儒教学者たちが礼讃してやまない「王道」学説——性善論を含む——なるものは、何を意識し何を目的にしたものか、その実体の分析が重要です。第一次抗争の後およそ一世紀半のことでした。この場合も二人の主役は個人的には全く知りあわないまま、学説上の抗争を客観的に展開したのです。

第一次激突の時期には、子産や孔丘の足を引き戻そうとする力は、すでに古くさくなってしまうた宗教的観念だけでしたから、彼らは全力を挙げて法的秩序の学説と闘えばよかったです。第二次の場合には、家父長権の物質的基礎をなす財産権そのものを否認する墨翟の兼愛交利学説、および楊朱の利己的快樂学説が現われたので、孟軻は三

つの敵と闘わざるを得なくなりました。しかし王道学説の主要な敵が、法的秩序学説にあったことは確かです。

第二次激突に引きつづき、商鞅を含む主要な法治学説を批判的に総合してこの学説の組織化に成功し、秦の始皇帝による画期的な政治に法的秩序の理論を提供した韓非の業績は偉大ですが、やがて前漢時代になると、周代の領主制は秦代以降原則的に消滅してはいたものの、農村の地主勢力と結合した孝弟学説はその潜在的な巨大な力を以て、政治に対する支配権を揮いはじめます。

こうした客観情勢の下で、第三次の激突が紀元前八十一年（昭帝の始元六年）に起ります。塩鉄会議といわれる通り、表面の課題は塩・鉄・酒などの専売制の可否ですが、それはこの制度が当時の諸矛盾の集約的象徴的性質をもっていたからで、実質上はその根底にある孝弟学説と法治学説の敵しい対決以外の何ものでもなかったことは、この会議の激論状況を記録した「塩鉄論」（桓寛の作）が何よりもはっきりと伝えていきます。この会議の登場者は双方合せて六十余人、孝弟派は農村地主勢力を代弁する儒教学者、法治派は主として都市の新興勢力を代弁する一部の財政官僚という配置でした。

孝弟と法治、この二つの学説の衝突は、もちろんこの三回だけで終る道理がありません。農村勢力が存続する限り常にさまざまな形で後世まで継続しますが、個人の自由が拡大しその権威が高まるにつれて、孝弟学説の権威が低下してゆく状況が見られるのは、歴史の進行方向の当然の現象にすぎないと思われまます。（了）

（筆者 京都大学文学部「中国哲学史」名誉教授）

THE OUTLINES OF THE MAIN
ARTICLES IN THIS ISSUE

Têng hsi (鄧析) and K'ung ch'iu (孔丘)

—how they had to be against each other—

by Toshio Shigezawa

K'ung ch'iu (孔丘) understood the primary virtue of "jen" (humanity) as based upon the obedience toward one's father and one's eldest brother. He was keenly aware of the necessity of emphasizing the importance of the paternal rights.

The social system then was founded on the paternal rights which included corresponding rights of property. K'ung ch'iu's doctrine aimed at the defense of the system.

The system, however, had already begun to decline and had allowed the appearance of a doctrine which insisted upon the rule of law over against the rule of morality. The new doctrine of legalism was to do justice to, and to defend the rights of, the class of people who newly acquired their property. The new doctrine had to be against the old doctrine of morality because of the antagonism between the two social forces supporting them. While K'ung ch'iu defended the doctrine of morality it was Têng hsi (鄧析) who represented the doctrine of legalism

When in the latter half of the 6th century B. C. part of the criminal law came to be codified and made known to the public, K'ung ch'iu strongly opposed to the move because he feared that it would lead to the decline of the patriarchal order. Têng hsi, on the contrary, opened a law office for the common people and gave them legal advice for a certain fee.

He very often criticised decisions of the court, encouraged a new sense of justice, and thus undermined the established value system.

The logic peculiar to Têng hsi, commonly called "sophism", was an indispensable weapon for his legal activities. And I take the doctrine of "correcting the name" (正名) held by K'ung ch'iu to be no other than a direct attack on the logic of the legalist.

What is logic?

by Masao Yamashita

A partially ordered set is represented by a Hasse's diagram. A lattice, a kind of a partially ordered set is represented by it too.

In this paper, (1) classical propositional logic, modal logic, many-valued logic, and quantification logic is represented by a Hasse's diagram as a complemented distributive lattice (a Boolean lattice), (2) intuitionistic logic is represented by it as a pseudo-complemented distributive lattice with a minimum, and (3) Minimal-Logik is represented by it as a pseudo-complemented distributive lattice without a minimum. The logic of classes, Plato's diairesis, Kant's analytic judgement, the theory of classification, Aristotle's syllogistic, Leibniz's logical calculus, analysis and synthesis in the Port-Royal logic, Lull's ars combinatoria, Leibniz's combinatory art, Plato's theory of "analogia", the theory of Polarity, the theory of P'-Ching, Piaget's group are represented as a Boolean lattice or a truncated part of it. At last the mystical logic is discussed.

Studien zur *Phänomenologie des Geistes*

von Minoru Inaba

In den drei Abhandlungen hat der Verfasser versucht, die erste Hälfte