

言葉と孔子

——言葉と四科とを中心に——

土 井 久

序

言葉と孔子^①という課題において問題にする言葉とは何んであろうか。それは、対象科学としての言語学や論理学が問題にする言葉ではない。これらの学問的な抽象を受ける以前の、日常生活にあらわれ生きた言葉そのものである。厳格に抽象された形式的な言葉ではなく、一見、あいまいもこととした不明さをどこかに含みながら生きている言葉である。このような言葉を、そのまま全体的に把握し理論づけることが、哲学の課題といえるであろう。これを究明する方法には、大別して、つぎの二方法がある。すなわち、言葉を自然に内在する論理のあらわれたものと考え、これによって存在そのものが開示され、その意味があらわになるとする存在論的な方法と、それを話し、それによって思考する主体としての人間のあり方を問題にする現象学的方法とである。しかしながら、言葉が自然の論理のあらわれであるとする存在論的な究明においても、それを話し、それによって思考する主体がなければ、それは現前しない。逆にその主体も根源的には自然と結びついているのである。したがって、この存在論的究明も現象学的究明も、究極のところ、自然の究明において統一されるといえるであろう。また、言葉は自然の論理を開示し、逆に、それを話し、それによって思考する人間は、自然においてあるのであるから、言葉と人間とは分裂しながら自然において統一されるといえるであろう。このような前提に立って、これを論証する一例として、孔子は言葉をどのように考えていたかを考察しようと思う。孔子の研究は、論語が中心とならざるを得ないが、ここでは、とくに問題をしばって、「言葉と四科と」について究明することにする。

言葉と四科と

「徳行には、顔淵^②、閔子騫^③、冉伯牛^④、仲弓^⑤。

① 姓は孔^{こう}、名は丘^{きゅう}、字は仲尼^{ちゅうに}。B. C. 552 年、魯の昌平郷陬邑^{そうしゅう}に生まれる。479 年没。

② 姓は顔^{がん}、名は回^{かい}、字は子淵^{しゆん}。

③ 姓は閔^{みん}、名は損^{そん}、字は子騫^{しけん}。

④ 姓は冉^{ぜん}、名は耕^{こう}、字は伯牛^{はくぎゅう}。

⑤ 姓は冉^{ぜん}、名は雍^{よう}、字は仲弓^{ちゅうきゅう}。

言語には、宰我^⑥、子貢^⑦。
政事には、冉有^⑧、季路^⑨。
文学には、子游^⑩、子夏^⑪。」

と論語の先進篇に、孔子学派の四科と十人の名とが列举されている。この章のはじめに、「子曰わく」と書かれていないので問題となるけれども、朱子の注に、「弟子、孔子の言に因てこの十人を記す。」とあるように、これは、かれが弟子に語ったものと理解してよいであろう。この四科とは、徳行、言語、政事、文学、のことであり、人間の才能の表現において、もっとも重要な四つの範疇と考えられたものである。かれの学派において重要視されたこの四科と言葉とは、どのような関係をもっていたのであろうか。この関係を、それぞれの科にすぐれた上述の人物にそくして考察し、さらに孔子は言葉をいかに考えていたかを究明しなければならない。

(一) 言葉と徳行との関係

徳行とは、皇侃^{おうがん}の疏に引用された晋の范寧^{はんねい}の説に、「百行の美を謂うなり。」とある。「美は善と同意」(説文)であるから、徳行とは道徳的な行為である。この徳行に秀い出ていたのが、顔淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓である。たとえば、顔淵は、「その心三月仁に違わず。」(雍也篇)と、孔子学派における道徳の最高理念である仁の具現者として孔子に称賛されているのである。孔子の門人三千人といわれるなかで、仁と認められたのはかれ一人である。閔子騫は、「孝なるかな閔子騫。」(先進篇)(これについて後述する)と、孔子学派における重要な徳目の一つ、孝の具現者として、孔子から称賛されているのである。(冉伯牛、仲弓は、その事蹟が論語に少いので以後、省略する。)しかるに、ここで問題とするのは、かれらがいかに徳行を実践したかというよりも、言葉と徳行とはどのような関係にあり、徳行者としてのかれらと、言葉とはいかに関係していたかということである。

言葉と行為との関係を説いた孔子の語に、「君子は言に^{とつ}訥にして行に^{びん}敏ならんことを欲す。」(里仁篇)、「先ずその言を行うて、しこうして後にこれに従う。」(為政篇)などがある。これらの語からして、かれは行為を重視し、言葉を軽視しているかのごとく考えられるかもしれない。だが断じてそうでない。行為を伴わぬ言葉、行為を實としない虚言をいましめ、言葉と行為との一致を主張しているのである。かれの学派における理想像としての君子は、言葉を話す時、それと行為とが分離した次元で話すのではなく、行為を可能にする次元で話すべきなのである。「徳有

-
- ⑥ 姓は宰^{さい}、名は予^よ、字は子我^{しが}。
 - ⑦ 姓は端木^{たんぼく}、名は賜^し、字は子貢^{しこう}。
 - ⑧ 姓は冉^{ぜん}、名は求^{きゅう}、字は子有^{しゅう}。
 - ⑨ 姓は仲^{ちゅう}、名は由^{ゆう}、字は子路^{しろう}。
 - ⑩ 姓は言^{げん}、名は偃^{えん}、字は子游^{しゅう}。
 - ⑪ 姓は卜^{ぼく}、名は商^{しょう}、字は子夏^{しか}。

る者は必ず言有り。言有る者は必ずしも徳有らず。」(憲問篇)と、かれが主張するのは、まさにこのことである。

かれがこのように言行一致を強調するのは、何故か。それは、かれ自身、言行の不一致が多々あることを自覚し、その不徳さを痛感していたからであろう。これを示す最適な例がある。「宰予^{さいよ}、昼る寝ぬ。子曰わく、朽ちたる木は雕^ほる可からざるなり。糞土^{ふんど}の牆は朽^{かき}る可からざるなり。予においてか、何んぞ誅めん。子曰わく、始め吾れ人におけるや、その言を聴きてその行を信じき。今、吾れ人においてや、その言を聴きてその行を觀る。予においてか、これを改む。」(公冶長篇)(宰予については、言語のところ参照)。孔子は、はじめ言葉を行為と一致するものという前提において理解していたのである。しかるに宰予という言行不一致なるものの出現によって、その前提は崩れ去ったのである。ここに到って、かれは言葉を聞いて行為を信ずる段階から行為を觀る段階へと進展したのである。このことを裏付ける例として、「吾、言を以て人を取る、これを子羽^{しう}に失す。」(史記、仲尼弟子列伝)がある。宰予のことは上述の通りである。子羽^{しう}は孔子の弟子であった。かれはたいへんな醜男で、それゆえ孔子はかれにあまり注意をはらわなかったのである。しかし、修学の後、孔門を去ったかれは、弟子三百人を有し、諸侯のあいだに名声を高めるに到ったというのである。かれの場合は、宰予の場合のごとく、言葉と行為という関係そのものではないが、いずれも感覚的な理解を全体的な理解と孔子が信じていた結果生じたことである。これらのことは、かれの認識過程の進歩を示すものとして注目に価するであろう。

いままで、行為と言葉との一致の必要性について考えてきたが、つぎにこれの具体的な例を、顔淵、閔子騫にそくして考えてみる。

顔淵を批評して孔子は、「吾れ回^{かい}と言うこと終日、違わざること愚なるがごとし。退ぞきてその私を省りみれば、亦た以って発するに足れり。回や愚ならず。」(為政篇)といている。かれは孔子と終日話していても、孔子の言葉にばかりのごとくさからわなかったというのである。しかしかれの私生活においては孔子の語った言葉を十分に実行していたのである。また、孔子はかれを、「吾が言において説^{よろこ}ばざる所なし。」(先進篇)、「一簞^{いつたん}の食、一瓢^しの飲、陋巷^{いつびょう}に在り、人はその憂に堪^たえず、回やその楽しみを改めず、賢なるかな回や。」(雍也篇)と批評しているのをみても、かれは孔子の言葉を十分に自分の言葉とし、それを日常生活に実践していたことが理解できる。他方、閔子騫についてはどうであろうか。かれにかんして、「大夫に仕えず。汙君^{おくくん}の禄^{ろく}を食まず。」(史記、仲尼弟子列伝)という。当時、魯の国の筆頭家老であった季氏の無道ぶりは、論語にもたびたび指摘されているけれども、この汙君の任命をかれは拒絶し、自分の意志を一貫して大夫に仕えなかったのである。この行為は、顔淵の、「回やその楽しみを改めず」という行為に匹敵するものといえるであろう。またある時、魯の人人が主君の財貨を藏する倉庫を新築したのでたいし、かれは、「旧貫^{きゅうかん}に仍らば、これを如何。何ぞ必しも改め作らん。」(先進篇)と批難し

⑫ 姓は澹台^{たんたい}、名は減明^{めつめい}、字は子羽^{しう}。

た。これを聞いた孔子は、「夫の人は言わず。言えば必ば^{あた}中ること有り。」(先進篇)とかれを賞揚しているのである。孔子のこの力強い賞揚の表現を通して、かれが日常生活において言葉をたいせつにし、言葉と行為とを必ず一致させていたことが窺われる。かれのこのような実践をさらに裏付ける好例がある。「子曰わく、孝なるかな閔子騫。人、その父母昆弟の言を聞せず。」(先進篇)。かれの言葉だけでなく、かれの両親や兄弟の言葉にたいしても、人は、かれの両親や兄弟のいうことだから間違いあるまいとして疑問をいだかなかったというのである。かれの日常生活における言行一致の実践は、かれにたいしてだけでなく、かれの両親兄弟にたいしてまで、人人の信頼を得るに到ったのである。この行為をふまえて孔子は、かれをすぐれた孝行もの、徳行者と賞揚してやまないのである。

以上の究明から、孔子が説いた徳行と言葉との関係、それと弟子とのあり方を、いま一度、簡約するならば、言葉と行為とは一致させるものでなければならない。この言行一致の実践こそが最高の徳行であり、これに秀い出ていたのが、顔淵、閔子騫であったのである。

(二) 言葉と言語との関係

「言語には、宰我、子貢。」とあるが、この言語とはいったい何を意味するのであろうか。また、言語と言葉とはどのような関係にあるのか。かれらはこれにどのように秀い出ていたのか、また、孔子はこれを如何に位置づけていたか。これが、ここでの問題点である。

言語とは、上述の范寧の説に、「賓と主と相い対するの辞を謂うなり。」とある。また、「宰予、利口便辞なり。」「子貢、利口巧辞なり。」(史記、仲尼弟子列伝)とある。これらのことから、この言語とは、問答において弁舌巧妙に賓主相い対することといえるであろう。これに宰我、子貢はどのように秀い出ていたのか。まず、上述のように言行不一致なるものと孔子に批難された宰我について考察する。かれと孔子とが、子が親の死に対して行う服喪の期間を問題にした問答がある。「宰我问う。三年の喪に^き期^{すて}已に久し。君子三年礼を為さざれば、礼必ず壊れん。三年^{ぐく}楽を為さざれば、楽必ず崩れん。旧穀^{きゅうこく}すでに^つ没きて、新穀^{しんこく}すでに^な升る。燧^{すい}を^き鑽りて火を改む^⑬。期にして可なり。子曰わく、かの稲を食い、かの錦を衣る。女^{なんじ}において安きか。曰わく。安し。女安くば、則ちこれを為せ。それ君子の喪に居るや、^{うま}旨きを食いて甘からず。楽^{がく}を聞いて^{たの}楽しからず。居^{やす}処安からず。故に為さざるなり。今ま女安くば則ちこれを為せ。宰我出ず。子曰わく、予の不仁なるや。子生れて三年、しかるのちに父母の^{ふとこ}懐^をを免る。それ三年の喪は、天下の通喪なり。子や三年のその父母に^あ愛^をしむことあるか。」(陽貨篇)。宰我の論旨は、文化の負荷者である君子が三年(実質は二年強)間も一切の公務を退いて、平常とは違った衣食住の生活をしながら喪の礼に服することは、ほかの礼や音楽などの崩壊を招く、というのである。宰我の立場は、形式的な合理性にあり、それゆえ、礼の実践を形骸化したものとして見ているのである。また、かれの弁は

⑬ まる一年間をいう。

⑭ 木をすりあわせて火をおこす風習を「鑽燧」といい、季節ごとに使用する木をかえて初火をつくった。

すべりで、巧弁であって、形式的な論理を駆使することによって相手を強引に説得しようとする強弁となっている。これに対し、孔子は強く反論する。君子が服喪のあいだ普通の生活をしないのは、自然な人情として不安で落置かず、普通の生活をしようとしてもできないからである。服喪を三年するのも、子は生まれて三年たって、はじめて父母の懷から独立できるものであり、その間の父母の温もりを慕うからである、と。かれの立場は、形式的な礼の実践ではない。その礼がそのような形式にならざるを得なかったその精神に則った礼の実践を重視するのである。やむにやまれぬ自然な人情に基づいて服喪の礼は成立しているのである。だからかれは宰我に、「女安ければ、則ちこれをなせ」と二度も言っているのであり、それは、また、形式的な強弁さ、すなわち実を欠く言語と、そのような言語を口にする人間の不仁なあり方とに対して鋭く反撥しているのである。宰我の強弁さを示す他の例がさらにある。「哀公、礼を宰我に問う。宰我、こたえて曰わく、夏后氏は松をもってし、殷人は柏をもってし、周人は栗をもってす。子、これを聞きて曰わく、成事は説かず、遂事を諫めず、既往は咎めず。」(八佾篇)。哀公が樹木を神体とする土地の神である社について問うたのにたいし、かれは、夏王朝では松の木、殷王朝では柏の木、周王朝では栗の木を神体としているが、この栗は民を戦慄させるためであると答えたのである。孔子は君主に殺伐を説くようなかれの強弁を聞いて、できてしまったことは仕方がない、今後は気をつけるようにといったのである。これらのことより、かれの言語は、巧弁で形式的論理を重視するゆえ強弁となり、虚言てきな色彩が濃厚であったといえるだろう。

他方、子貢はどうであつたらうか。衛のくにの御家騒動(⇒でこれについて詳述する)を背景にして生じた、かれと孔子との問答がある。

「冉有曰わく、夫子は衛の君を為けんか。子貢曰く、諾。吾れ将にこれを問わんとす。入りて曰わく、伯夷叔斉は何ん人ぞや。曰わく、古の賢人なり。曰わく、怨みたるか。曰わく、仁を求めて仁を得たり。又た何をか怨まん。出でて曰わく、夫子は為げざるなり。」(述而篇)。この問答においてかれの賓主相対の巧みさがあらわれていると思えるので、これについて考えてみる。第一段階では、冉有が「夫子は衛の君を為けんか」と子貢に問を発した。主は冉有。賓は子貢。第二段階では、子貢は、「諾、吾れ将にこれを問わんとす」と問の意味を理解し、即刻、返答している。賓主互換がうまく行われているといえるだろう。主は子貢。賓は冉有。第三段階では、子貢は孔子にたいして、「伯夷叔斉は何ん人ぞや」と問を発した。子貢は直接に衛の政治を問題とせず、かれらの例をもって間接的に問を発したのである。かれらについては、史記の伯夷列伝に、紀元前十二世紀、殷王朝末の孤竹国の二王子で、王位継承問題で苦しんだ人物と記されている。王が選んだ後継者と、家族の順序とが一致していなかった点は、衛のくにの王位継承問題と類似している。主は子貢。賓は孔子。第四段階では、これにたいし孔子は、「古の賢人なり」と答えた。この答は非常に漠然とした答えであるが、孔子は子貢の問が何のためになされたのか、具体的に内容が理解できなかったのであろうか。主は孔子。賓は子貢。第五段階では、子貢は具体的な問を発した。「怨みたるか」と。伯夷叔斉は、先王の意思に反し、兩人とも謙讓の徳をもって

王位を放棄し、国外へ亡命していたからである。主は子貢。賓は孔子。第六段階では、かれの問の意味を理解した孔子は、「仁を求めて仁を得たり。又た何をか怨まん。」と答えた。この答えは、伯夷叔斉の考えをのべたのであるけれども、実際には孔子自身の価値判断において答えられたものである。主は孔子。賓は子貢。第七段階では、子貢はこの答えから孔子は、国外へ亡命している父の復帰を、祖父の意思にしたがって拒みつつけている現在の衛の君に賛成しないことを察知したのである。そこで、再度、冉有にたいし、「夫子は為^{なす}けざるなり」と答えたのである。主は子貢。賓は冉有。以上のごとく、かれは賓となって話者の意図を即座に理解し、主となって自分の考えを適確に主張し、自分の意図する方向に問答を展開する能力にすぐれていたことが解る。また、孔子がかれを称賛して、「賜や、始めて与^{とも}に詩を言うべきのみ。諸^{これ}に往を告げて来を知る者なり。」(学而篇)といっているのも、かれの言語に秀い出ていたことを裏付けるであろう。

しかし孔子は、かれがこのように言語にすぐれていたことを如何に考えていただろうか。「孔子常にその弁^{しりぞ}を黜く。」(史記・仲尼弟子列伝)とある。このことからして、孔子はかれの言語を認めはするが、その限界をもって、かれを叱り戒めているといえる。これを裏付けるよき例がある。「子曰わく、予れ言うこと無からんと欲す。子貢曰わく、子、もし言わずば則ち小^{しょうし}子何をか述べん。子曰わく、天何をか言かんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや。」(陽貨篇)。この問答において重要なことは、両者の「言う」をいう意味が、根本的な相異をもっていることである。子貢において「言う」ということは、言うことにおいてはじめて思考が展開され、一切が現に存在することを意味する。したがって、言えば一切は現に存在し、その実践が可能になると信じられているのである。一方、孔子の場合は、人が言うことがなくても一切は存在し、すでに言われているのである。むしろ人が言うことによって一切の存在は限定され特殊化されるのである。(→)で上述したように、かれは、人が「言う」ことと、「一切が存在する」こと、「実践すること」こととの分裂を自覚していたのである。この分裂を明確に意識すれば同時に統一が志向されねばならない。この統一は「言う」主体者の統一であり、言行の一致はまさにこの統一である。しかしかれは、この主体の統一を客観的な天に求めているのである。それゆえ、人が言うことなくして一切は存在し、すでに言われている、とかれは主張するのである。この天とは自然の論理であり、調和である。かれの言葉についての存在論的な理解として、このことは重要な意味をもつであろう。ここに、孔子が、子貢の言語を認めながらなお叱り戒めた理由は明確になったといえるであろう。

以上のことから、言語と言葉との関係は明確になったと思うが、いま一度、これを簡約するならば、言葉は自然の調和としての天に則って言われるものであり、それが指示する実は存在し、実践されるのである。しかし、言語は主観を根拠として言われ、その実は具体的に存在し、実践されうるかどうかは吟味されていないのである。この意味において言葉を問題としている孔子が、言語に秀い出る宰我、子貢をしりぞけるのも当然である。

(三) 言葉と政事との関係

「政事には、冉有、季路。」とあるが、政事とは何であろうか。上述の范寧の説に、「政事とは、国を治めるこれを政というなり。」とある。政を治国と規定することは納得できるけれども、政事の概念規定としては十分とはいえないであろう。なぜならば、孔子と冉有との問答に、「冉子、朝より退く。子曰わく、何ぞ晏きや。対えて曰わく、政有り。子曰わく、それ事なり。もし政有らば、吾を以いずと雖も、吾れそれこれに与かり聞かん。」(子路篇)と、政と事との区別がのべられているのである。また、「君在りて政を為し、臣在りて事を為す。」(春秋左氏伝、昭公二五年、「為政事」の注)とある。したがって、政とは政務であり、事とは事務のことであって、政事とは国を治めるための事務と規定しなければならない。孔子が為政と従政とを区別し、為政を、「政を為すに徳を以てする。」(為政篇)と、従政を、「由や果、政に従うにおいて何か有らん。」、「求や芸、政に従うにおいて何か有らん。」(先進篇)として、政に従うもの、すなわち臣として冉有と季路との才能を認めていることは、政事のこの規定を十分に裏付けることができるであろう。しかるに、かれらは如何に政事に秀い出ていたのであろうか。まず、冉有は、「求や退く、故にこれを進む。」(先進篇)とあるように、消極的な性格をしていたようである。しかし、「求や芸。」と二回も論語に記載されているところを見ると、かれは六芸^⑮にかなりすぐれていたらしく、実際に、「子衛に適く、冉有僕たり。」(子路篇)と、御者になって孔子のお伴をしているのである。このかれにたいして孔子は、「求や、千室の邑、百乗の家、これが宰たらしむべし。」(公治長篇)、すなわち、千戸の町や大家老の家で、その長官にならせることはできると、かれの政事の才能を認めているのである。また、実際に、かれは季氏の宰となって政事を行っている。他方、子路は、もと俠客であったけれども、孔子に感化されて弟子になった男であり、「由や人を兼ね。故にこれを退く。」(先進篇)とあるように、非常に出しやばりな性格であった。孔子はかれのこのような性格を心配して、「由がごときは、その死を得ざらん。」(先進篇)と予言し、果して、かれは衛のくにの内乱にまきこまれて殺されたのである。このかれにたいして孔子は、「片言をもって獄えを折むべきものは、それ由なるか。」(顔淵篇)と、厳正に裁制を行う能力を認めており、また、「千乗の国、その賦を治めしむべし。」(公治長篇)と、かれの政事の才能を認めているのである。また、実際に、かれも季氏の宰となって政事を行ったのである。

かれらはこのように政事に秀い出ていたのであるが、この政事と言葉とは如何に関係するのであろうか。これについて論じあったと思われる好例がある。「子路曰わく、衛の君、子を待ちて政を為さば、子、まさに奚をか先にせん。子曰わく、必ずや名を正さんか。子路曰わく、これ有るかな、子の迂なるや。奚ぞそれ正さん。子曰わく、野なるかな由や。君子はその知らざる所において、蓋闕如たり。名正しからざれば、則ち言順わず。言順わざれば、則ち事成らず。事成ら

⑮ 士たるものの学ぶべき六種の技芸。礼、楽、射、御、書、数。

ざれば、則ち礼楽興らず。礼楽興らざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち民手足を措く所無し。ゆえに君子は、これに名づくれば必ず言う可きなり。これを言えば必ず行う可きなり。君子は、その言において苟しくもする所無きのみ。」(子路篇)。この問答の解釈で意見が異なるのは、正名の解釈である。朱子の新注では、史記の孔子世家の説にしたがって、この問答を、衛の国の王位継承権をめぐる重大なお家騒動という特殊な背景のもとに繰り広げられたものとし、正名とは相続者の名称を正すことと解している。一方、何晏の古注には、馬融の説を引用し、「正名とは百事の名を正すなり。」とある。それゆえ、この正名の解釈は如何にあるべきかを、この問答の分析を通して説明する。この問答を成立させるに到った子路の問題意識は、明らかに具体的な衛の国の政治であったろう。というのも、いまその国の政治が意識されたのは、それが十分に実施されていなかったからである。もし、それが完全に実施されていたとすれば、衛の君が政治の責任者になってほしいといえ、まず何を行いますかという問が、わざわざ孔子に発せられるはずもない。だから、衛の国の政治が問題になっていたことは察知される。したがって、この問答が特殊な脊背のもとに成立したとする史記の孔子世家の主張は肯定できる。また、その背景が、その国の王位継承権をめぐるお家騒動であったことも歴史が示す事実である。このような状況において子路の最初の問が発せられた。これを受けた孔子は、「必ずや名を正さんか」と答えたのである。これだけでは、孔子の答が意味する正名は新注の意味か、古注の意味か決め難い。子路の再度の問は、「この通りですからね。先生の迂遠さは。どうして正名なんか必要なのですか」である。これにたいし孔子は、かれの無教養さと、同時に、正名は為政にとって普遍妥当な真理であることを指摘したのである。いま正名を為政の普遍妥当な真理であると断定したけれども、その理由は次のごとくである。「名正しからざれば、……民手足を措く所無し」までは、名不正という否定命題を立てて、この命題のもとに展開される政治がどのような結果を招くかをのべたものである。ここまでならば、衛の国の為政の有様を指摘したものとも考えられる。だが、このような結果に到るのは、その原因が名不正にあって、真の為政は正名、すなわち「君子は、……、その言において苟しくもする所無きのみ」を根本とすべきであると理論は展開されている。したがってこの孔子の答に到ってはじめて、正名の意味は古注の意味に理解すべきでることがわかる。この問答において、子路は目の具体的な為政の問題を意識して問を発したのにたいし、孔子は具体的な為政にも当然、妥当するものとして、為政一般のあり方をのべたのである。両者の問題意識は共に為政に関してである。だが、これを如何に考えるかということは、根本的に異っているのである。それゆえ、子路は孔子を「迂なるかな」と批判し、逆に、孔子はかれを「野なるかな」と批判し合って問答は展開されているのである。一般に問答が成立するには、両者の共通点と相違点とが共存しなければならないが、逆に、これらを十分に理解しなければ、立体的な問答の理解は不可能である。また、論語の問答を理解するのに、孔子は相手、所、時などを考慮して一般論を展開しなかったという前提に立つ解釈がある。これは論語を熟読すれば誤りであることは解る。かれは相手、所、時などを考慮するからこそ、具体的な答えのみを与えたり、より一般

的な答えに発展させたりしているのである。ただ、一般論を展開する例が論語に少いことだけは確かである。

ながながと正名の解釈を行ってきたけれども、もちろんこれは政事と言葉との関係を理解するためである。為政の根本に正名が重視されることは、当然、政事においても重視されるのである。しかるに正名とは何か。もちろん名と実とを一致させることにほかならない。この名実の一致を説いたと思われる例として、「斉の景公、政を孔子に問う。孔子対えて曰わく、君君たり。臣臣たり。父父たり。子子たり。」(顔淵篇)とある。「君君たり。臣臣たり。父父たり。子子たり。」の各各の先出文字は名に相当するであろうし、後出文字は実にあたるであろう。ここにおいても為政の根本として名実一致が主張されているけれども、それは、何故か。上述の子路と孔子との問答によって考えてみると、名不正ならば言不順ということは、名と実とが一致していない時、言葉は妥当性を欠くということである。言葉が普遍的な意味を失えば、混乱が生じ、無秩序状態となる。この無秩序こそ不順ということである。無秩序においては、事務が整い、礼楽が振興し、刑罰が妥当することはあり得ない。この状態にあって、民が安らぎを得ることは、当然あり得ない。為政の目標が、「百姓を安んず。」(憲問篇)であることは、言をまたないが、これを実現させるには、秩序の実現をまたなければならない。この秩序の実現にこそ名実一致が要請されるのである。孔子が為政の根本に正名を重要と考える意味は、秩序の実現にあったことが理解できるのである。

以上のことから政事と言葉との関係を、いま一度、簡約してみるならば、為政の目的は百姓を安んずることであり、それは秩序の実現において可能なのである。この実現に従事する政事は、「政は正なり。」(顔淵篇)といわれるように、事を正すことなのである。この事を正すことこそ、名と実とを一致させることにほかならないのである。

(四) 言葉と文学との関係

「文学には、子游、子夏。」とあるが、この文学は、現在、一般に使用されている意味の文学ではない。皇侃の疏に、「文学とは先王の典文に善きことをいうなり。」とあるように、文学とは孔子の時代にすでに存在した文献、すなわち経書に関する学問を意味するものである。これにかれらは秀い出ていたといわれるのであるが、まず子游については、これを論証する例がほとんど論語に見あたらない。他方、子夏は孔子の選定した六経の整理注釈を行ったといわれ、とくにそのうちの一つであり、詩経の最古の注釈書である「詩序」は、かれの作と伝えられている。また、「孔子すでに没す。子夏、西河に居りて教授す。」(史記、仲尼弟子列伝)とあり、論語においてもかれが師となって門人を導いている例があるのを考慮するならば、かれは当時の古典にかなりすぐれていたものといえるであろう。だが、以上のことから文学を古典学の意味に理解し、これにかれらが如何にすぐれていたかを、ここでさらに検討することは、あまり実り多き成果を生みそうにない。ここで論じられている子夏について、孔子家語に、「詩を習いて、能くその義を誦

す。」とあり、また、「予^{われ}を起す者は商なり。始めて与^{とも}に詩を言うべきのみ。」（八佾篇）（後述する）と孔子から称賛されているのである。そこで文学を当時の古典学一般とせず、詩と狭義に解し、孔子が詩をどのように考え、言葉と詩とをどのように関係づけていたかを考察し、子夏が詩にすぐれていたといわれる理由を明確にしたいと思う。

孔子は詩をどのように考えていたであろうか。「子曰わく、詩三百。一言以てこれを蔽^{おほ}えば、曰わく、思^{おも}ひ邪^{よこしま}し^な無^なし。」（為政篇）とある。すなわち、詩経に約三百篇の詩があるけれども、一言でこれに共通な性質をいうならば、感情の純粋さである。かれの詩にたいする評価は、感情の純粋さであって、自然な感情の発露に成立するのが詩であると考ええる。この自然な感情の発露は、同時に、人間としてのあらゆる価値基準でもある。たとえば、かれは自分の子供である鯉（字は伯魚^{はくぎよ}）にたいして、「女は周南召南^{しゅうなんしやうなん}を為^なびたるか。人にして周南召南を為^なばざれば、それ猶^{なほ}を正^{ただ}しく牆^{かべ}に面^{むか}いて立つがごときか。」（陽貨篇）といっている。周南召南とは詩経国風の最初の二巻のことであり、男女の自然な愛情を歌った詩が集められたものである。かれは子供にこれらの詩をよく学ばなければ、人として身動きがとれないと教えているのである。また、かれらの問答に、「曰わく、詩を学びたるかと。対えて曰く、未^なだしと。詩を学ばずば、以て言う無^なしと。」

（季氏篇）とある。これは学詩の効用を孔子が子供に説いたのであるけれども、「詩を学ばずば、以て言う無^なし」とは、学詩によって詩に表現された自然な感情の発露と、それにふさわしい表現方法とを学びとることを意味するのである。さらに、孔子は学詩の効用を説く。「小子^{しょうし}、何ぞかの詩を学^{まな}ぶ莫^なきや。詩は以て興^{おこ}すべく、以て観^みるべく、以て羣^{ぐん}うべく、以て怨^{うら}むべし。これを過^ちくしては父に事^{つか}え、これを遠くしては君に事^{つか}う。多く鳥獸^{ちようじゆうそうもく}艸木^{そうもく}の名を識^しる。」（陽貨篇）。わが弟子たちよ、なぜあの詩を勉強しないのか、ということの強い表現は、かれがどれほど詩を重要視していたかを示すであろう。学詩の効用の第一は、興である。この意味は、「子曰わく、詩に興^{おこ}り、礼に立ち、楽に成る。」（泰伯篇）とある興と同じ意味であろう。だが、何晏の古注に引用された孔安国の説には、「興とは譬^{たと}を引き類^{るい}を連ねるなり。」とあり、朱子の新注では、「志意を感発する。」とある。前者では、興は比喩と連想による婉曲な表現を意味し、後者では、心情の自然な発露による精神の昂揚を意味する。上述の「詩において興る」と「詩を学ばずば、以て言うなし」とを考慮するならば、興の意味は、心情の自然な発露にともなう精神の昂揚と、比喩連想による婉曲な表現を体得することであろう。第二は、観である。これは詩を通して風俗、人情など世の有様を知ることである。第三は、羣である。羣は群と同じで、「つどう」の意味である。詩を題材にして共同研究をし切磋することであろう。第四は怨である。古注に引用する孔安国の説に、「怨は上の政を刺^そるなり。」とあるように、政治を婉曲に批判することである。孔子が表現は婉曲であるけれども、内容は厳しい政治批判をしている例が、論語にたびたび見られるけれども、このことはこの怨と連関するものであろう。第五には、道徳に関する教訓を多く得ることができる。第六には、動植物の多種多様な名称を知ることができるのである。

以上のように孔子は、詩を心情の自然に発露したものと考え、この自然の心情こそが人間存在

の根柢であるとみなしたといえるであろう。しかしながら、人間の心情が自然な発露のみにおわるならば、それはまだ詩とはいえず、詩以前といわねばならない。人心に感情が動き、これが声となって、「ああ」とか「おお」とか発せられたとしても、未だ詩とはいえない。この心情の発露が詩の形式において表現されて、はじめて詩として存在するのである。この心情が詩の形式によって表現される——いや、そのまま言葉で表現されたとき、そこに詩の形式が生まれるというべきかもしれない。——というところに、詩と言葉との関係があるといえる。心情の発露がどれほど自然に行われたとしても、その表現が、それにふさわしいものでなければ詩としてはなんの価値もない。それでは、それにふさわしい表現とは、どのような表現であろうか。人心に動く喜怒哀楽の感情が、喜は喜そのもの、怒そのもの、哀は哀そのもの、楽は楽そのものとして発露しながら、そこに調和があらわれるとき、はじめて詩的心情といえるであろう。したがってそれにふさわしい表現とは、詩的心情について考えをのべるのではなく、それにしたがってその命ずるまま生みだされた言葉である。詩における言葉は、調和を保つ言葉でなければならない。また、人が詩的心情の命ずるままに生み出す言葉には、かれが自分勝手に行使することのできない、自分自身を越えた力があらわれているのである。人をあらしめて人を越える自然の力がその言葉にあらわれているのである。だから、言葉まで高められた詩を人が鑑賞するとき、そこに一種の調和を直覚し、そこにあらわれた力に感動させられるのである。以上のことから、学詩の根本的な意味は、人間存在の根柢にある調和を学ぶことであるといえるであろう。詩を学ぶことによって人は、自然の調和の中に生き、その力にあずかってみずからを高め、詩を表現することによって自分の存在基盤である自然の調和を自覚するのである。

このような意味で孔子は学詩を重視し、自分の子供や弟子にそれを説いたのであるが、これを立派に修得し、かれから賞揚されたのは子夏である。すなわち、「子夏問うて曰わく、^{こうしやうせん}巧笑倩たり、^{びもくはん}美目盼たり、^そ素以て^{あや}絢をすとは、何んの謂いぞや。子曰わく、^い絵事は素を後にす。曰わく礼は後か。子曰わく、^{おも}予れを起こす者は商なり。始めて与に詩を言うべきのみ。」(八佾篇)とある。子夏は、まず、詩経衛風の^{せきじん}碩人篇の詩を引いて、孔子に問うたのである。「口もとのえくぼが可愛いくて、黒目と白目との区別がはっきりしている。そしてこの美しさを完成させるものは、^{しろ}素いろである」ということはどのような意味でしょうか。これにたいして孔子は、「絵は白の絵具を最後に加えて完成するものである」と答えた。(朱子の新注はこれと異なる解釈であり、やや観念的に思えるので古注にしたがう。しかし両者は視点の相違で実質的には同じといえる。) 子夏は即座に問い返した。人間は博く学んで教養を身につけるけれども、これを完成させるのは礼を以てででしょうか。孔子はこの答えに喜んでいった。「商よ、きみこそわたしを啓発してくれるものだ。きみとこそはじめて一諸に詩を論じあえるよ」と。学詩の効用の第三にあった「羣」とはこのことであろう。詩経の文句を題材に問答を展開することができた子夏が、古典学としての文学に秀い出ていたといわれても不思議ではないであろう。

以上、文学を詩と狭義の意味に理解し、孔子がそれをどのように考えていたかを考察しながら、

詩と言葉との関係を究明してきたけれども、これをいま一度、簡約するならば、人間存在の根柢である自然の調和が、それにふさわしくあらわれたものが詩であり、詩の言葉はそれにしたがって調和をたもち、その力を有するものである。

結

以上、この小論は、言葉の哲学的解明を課題とし、その存在論的究明と現象字的究明とをその方法として、それらの究極の統一を自然に求めたのである。その結果、自然の論理の開示されたものが言葉であることを、孔子の言葉についての理解を通して論証するに到ったといえるであろう。ここで明確にされた点は、孔子は言葉を現象学的な立場で考えるだけでなく、それを超えて自然の存在そのものを開示するものとして、すなわちかれの言葉でいうならば、天そのものの立場で理解していることである。他方、かれの弟子たちは、それを、存在論的な理解に接近することを求めながらも現象学的な立場で理解しているのである。この両者の相違点を究明発展させることは、言葉の哲学的解明にさらに有意義なものとなるであろう。そこで、今後なすべき研究として次のことが考えられる。言葉の現象学的究明として、弟子のおののあり方をより詳しく解明すること。孔子自身の思想の発展を明確にすること。さらに、「天」という言葉であらわされている自然の存在論的解明と、そこから考察した人間のあるべき姿の究明などである。

(教育人間学博士課程)