

実践哲学ノート『孔子』[] - (29)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (29)

Takao TANIGUCHI*

Abstract

Die vorliegende Arbeit forscht nach dem Sinn des Menschen als menschliches Naturwesens. Der Kern des Sinnes des Menschen ist aber nichts anderes als Menschlichkeit (Humanität). Also behandle ich die praktische Philosophie überhaupt, namentlich die menschliche praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Dabei zugleich möchte ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

Danach möchte ich den Sinn des menschlichen Naturwesens auf Grund der Menschlichkeit (Humanität) aufklären und ferner den Menschen an sich selbst als systematische Totalität der drei Lebenstätigkeiten, die aus Konsumieren, Produzieren und Verkehren bestehen, zeigen.

Der Sinn des Menschen enthält die Menschlichkeit (Humanität) als sein übergreifendes Moment in sich. Daher müßten wir vor allem die Menschlichkeit (Humanität) untersuchen.

[補論6][孔子の人間らしさ考][]

第三章 仁の実践論(続)

第二節 行為と言葉

「書くこと」と「話すこと」は、「人間らしく善く生きること」に従属する。「人間らしく善く生きること」が目的なのであって、「書くこと」と「話すこと」は、その目的を首尾よく実現するための手段にすぎない。これが、根本命題である。手段の目的化は、明らかな転倒・倒錯と云うべきなのである。元来、「人間らしく善く生きること」に、生きてあることの本当の喜びを見出すべきなのであって、「書くこと」自体と「話すこと」自体にそれを見出すのは、どこかおかしいのである。孔子は書かなかった。ソクラテスも書かなかった。イエスも書かなかった。彼らは、「書くこと」に、ではなく、「話すこと」に、意味を見出した。と言うよりも、彼らには、「話し相手」が、つねに、いた。その為、わざわざ「書く」必要が、無かったのかも、知れない。あるいは、「書くこと」は、「人間らしく善く生きる」ことを、妨害するもの、と考えたのかも、知れな

い。「書くこと」は、「人間らしく善く生きる」為に、果たして、必須不可欠のもの、なのであるうか。私が、従前の、「論文」と「著書」という「書き方」を、大幅に変更して、奇異とも言える「ノートの連載」を企図したのは、こちらの書きの方が、生きることによりよく密着できるように、思えたからである。所詮、「書くこと」は「生きること」に他ならない。

(209)「子曰わく、古の学者は己れの為にし、今の学者は人の為にす。」(- 25) 学問は、自分が「人間らしく善く生きる」為にこそ、する。どうしても必要な場合以外は書かない、という「禁欲主義」的姿勢が重要なのであろうか？それ故、肝心の問題は、「人間らしく善く生きること」の内容を深めることであろう。それは、一口に言えば、尊厳愛に徹することである。私のすべての行動は、この尊厳愛に服属する。(210)「子曰わく、弟子入りては則ち孝、出でては則ち悌、謹みて信あり、汎く衆愛して仁に親しみ、行ないて余力あれば、則ち以て文を学べ。」(- 6) 本当に嬉しいことは、尊厳愛の実行であろう。「本当に嬉しいこと」を「幸福」と呼べるであろう。ソクラテスの考えでは、「男でも女でも、立派な善き人間は幸福であり、不正で邪な人間は不幸」(『ゴルギアス』470e)なのである。尊厳愛の実行は、端的に、幸福なのである。そして、尊厳愛とは、他者の「価値観」を認めること、に結局すると考えてよいであろう。他者の「価値観」のさまざまであることを認め、人間一人一人に固有の価値観を認め包容することは、確かに難しいことであろう。それは、自分の価値観や見解を相対主義的に「絶対正しい」と思い做すが故に、なのである。しかし、このような態度は、尊厳愛に違背するであろう。宇都宮芳明氏は次のように、述べておられる。

「さて、これまで述べてきたことは、私自身の倫理的反省の結果である。(略)もちろん、読者はこれとは違って形で倫理的反省を試みることができるし、また私の考えを批判することによって自分自身の倫理的反省を深めていくこともできる。(略)はっきり言って、倫理学には、自然科学のある種の定説のように、万人がそれを認めなければならないと定められているような定説は存在しない。先に述べたように、倫理学の目的は、一方では自らの反省倫理を遂行することであるし、他方では同じく反省倫理の立場に立つ人にその人が反省倫理を遂行する上での素材を提供することにある。反省倫理は常にこうした形で、倫理の基本的な規準について、いわば読者との対話を求めているのである。独善的な倫理に陥らないためには、常にこうした対話が必要であるし、対話を通じて双方の反省も深められる。だが、重ねて言えば、こうした対話にあっても、双方が互いに他を愛し尊敬するといった態度[尊厳愛]が要求されるであろう。倫理の基本的な規準についての対話は、こうした態度に支えられることによってはじめて、実り多きものとなるのである。」(作品84,「倫理学の課題」, 26~27頁)

尊厳愛という人間関係の最も重要な標識は、「対話(Dialog)」である。『国語辞典』に拠れば、「対話」は「向かい合って話すこと。また、その話」とある。そのこと自体に、別に誤りはないだろうが、対話というものが、人間の道徳的本質に関わる出来事であると言うことが、見失われてしまい兼ねない。同じく、宇都宮氏は、次のように、書いておられる。

「私一汝」関係に注目した人々は、汝に対する愛[尊厳愛]が、汝に対する応答であることを強調していた。愛はつねに応答すなわちすなわち責任を伴った愛である。したがってそこでは、自他の間の「対話」が重視される。人間愛に理性が必要とされるのは、この面からも言えるであ

ろう。理性は対話する能力として、対話的理性である。しかし対話は、たんにコミュニケーションや討論のためにあるのではない。「汝」に対する応答としての対話は、自分の身を開いて他者の一時的な語りかけに耳を傾け、それに対して誠実に応答するといった対話である。応答としての対話は、その限りで誠実でなければならず、責任を伴っていなければならない。したがってこうした意味での対話は、言葉を必要としない場合もあろう。それはたとえ沈黙したままでも、「汝」に応じ答えるすべての行為において生じる出来事なのである。(『倫理学入門』, 202頁)

「事実判断(科学)」の正誤は追求すべきであるが、「価値判断(哲学)」にはそもそも正誤はありえない。卑見では、「価値判断」の相対主義を、まず認めることが、なによりも重要である。万人の価値観を認めることが、尊厳(かけがえのなさ)の承認に他ならないからである。万人の相対主義的「価値判断」そのものは、絶対主義的である。そこから、「対話」が生じた。「対話」は偶然の産物ではない。万人の等尊厳性の内的必然的所産である(拙作『マルクス哲学論への前哨』を見られたい)。プラトンは、『エウテュロン』に於て、「事実」と「価値」について、鋭い議論を展開している。「事実」は検証可能であるが、「価値」は検証不可能である(「価値」は「理想」とも「目的」とも言い換えられる—岩崎武雄氏『哲学のすすめ』[講談社現代新書, 66・1])。「検証」とは「判断の正誤」のことである。

[ソクラテス]しかし敵意や立腹[尊厳と対話の反対物]は、ねえ君、何についての意見の不一致が生み出すのだろうか?こんなふうを考えてみようではないか。もしもぼくと君とが数に関して、どちらの方がより多いかということで意見を異にするとしたなら、それらについての意見の不一致はわれわれを敵対させ、お互いに腹を立てさせあうだろうか。それとも、こういったことに関してなら、われわれは計算に訴えて速やかに和解するだろうか

[エウテュロン]もちろんそうするでしょう。

[ソクラテス]それではまた、大きい小さいに関して、もしも意見が合わないとなれば、われわれは測定に訴えてさっさと意見の不一致にけりをつけることだろうね。

[エウテュロン]そのとおりです。

[ソクラテス]そして軽重に関しては、ぼくの思うに、きっと計量に訴えて決着をつけることだろう。

[エウテュロン]そうですね。

[ソクラテス]しかしそれでは、何に関して意見が一致せず、またどんな決着に到達できない場合に、われわれはお互いに敵対し、立腹しあうのだろうか?これはたぶん君には即答できないだろう。むしろ、ぼくが言うから考えてみてくれたまえ、問題となる事柄は正と不正、美と醜、善と悪であるかどうかをね。われわれがそれに関して意見を異にし、またその充分な決着に到達することができない場合に、お互いに敵となるにいたる問題とは、はたしてこれらの問題ではないのだろうか、ぼくでも君でも、またほかの人たちでもすべて、お互いに敵となるような場合にはいつでもね?(7B~D)

事実判断は「書かれ」、価値判断は「話され」る。「書く」と「話す」の根本的相違は、この点にある。「書く」のは頭だけの操作であるが、「話す」のは全身を以てする対人行為である。「話す」は、「対話」に他ならない。「話す」「対話」は、「生きること」に直結している。私が「ノート」という形式を編み出したのは、それが、「話す」に限りなく近い「書く」である、と思えたか

らである。検証は第三者によって為されるが、価値判断の「対話」は当事者によって為される。それ故、「対話」は「生きること」の内容そのものである、と言えよう。

「書く」は対象化的客体化的思考であるが、「話す」は主体的実践的思考である。たとえ、書く必要が生じても、「話す」ように「書く」ことが、大切なのであろう。事実判断は対象化的思考によって成るが、価値判断は主体的実践的思考によって成る。相手との対話であることが片鱗も窺えないような「書く」は、独断的独善的と言うべきであろう。「書く」は、「話す」の次善の策であろう、と思う。私は、これまで、自分の生活の大部分を、「書くこと」に捧げてきた。思考様式は、当然ながら、客体化的であった。事実判断的であった。科学的であった。それは、哲学の実証主義化であった。哲学の眼目は、価値判断にあった。検証不可能な価値判断（見解）であった。価値判断の意見の不一致は、相対主義的に放置しておくのもよいかも知れないが、「人間らしく善く生きる」ためには、一致に到達できるならば、それに越したことは無かろう。見解の一致が、どれほど困難であるか、われわれはよく知っている。しかし、困難であるからといって、一致への努力は放棄してよい、と言うことにはならない。価値判断に於て、「永遠絶対の真理」は求めるべきではないのであろうか。プラトンは、価値判断の項目として、「正と不正、美と醜、善と悪」を挙げた。それでは、「善」の「永遠絶対の真理」というものはないのであろうか。私は、まだ、論証できていないが、それは「存在する」と信じる。

「繰り返して言えば、歴史的に変移するのは、なにが倫理の基準としての人間性に適合するかについての通念であって、このことは倫理の基準としての人間性そのものが歴史的に変移するということを直ちに意味しはしない。のみならず、われわれはまた他方において、歴史的に変移することなく、いつの時代にも倫理的に価値あるものとして受け入れられてきたいいくつかの徳目をあげることもできるであろう。たとえば、孔子が「仁」を語り、アリストテレスが「親愛」を重視し、イエスが「隣人愛」を説いたのは、かれらがいずれも他者に対する愛を倫理の基本と認めたとを物語っているが、これはたんに偶然の一致にすぎないのであろうか。また虚言をつかず、他者に対して誠実であるということが、倫理的に無価値であるとされた時代があったであろうか。自利のために他人の生命を奪うということが、かつて倫理的に賞賛されたことがあったであろうか。倫理の歴史的相対性を主張する歴史主義は、こうした事実については語ることを避けているように思われる。しかしそれだけにまた、倫理の歴史的相対性を説く歴史主義の限界は、一層明らかであろう。」(宇都宮氏『人間の問と倫理』, 60頁)

もともと、「善」が「絶対普遍的な価値」を有すると「信じる」ところに、倫理学という学問が(カントの言う「学問的な、生きる知恵」が)成立する、と見なければならぬ。事実判断に於ける「検証」に相応するものは、価値判断に於ける「対話に於ける合意と一致」であろう。この「合意と一致」の探究が、端的に言って、哲学なのであろう。

事実内容はただ書かれるだけであるが、価値内容は対話に於て話し合われる。価値内容は、「信仰内容」であり、お互いの信仰告白を「話し合う」。「価値内容」は検証不可能であるが故に、そのように「対話」するしかないのである。もし、「永遠絶対の真理」の価値内容を求める、のであれば、のことであるが。ヤスパースに拠れば、孔子は「永遠に真なるもの (des ewig Wahren)」(理想社版『ヤスパース選集』, 『孔子と老子』, 田中元訳, 17頁以下; Die großen Philosophen, Piper Verlag, S.158.), 「永遠の思想 (Die ewigen Gedanken)」(ibid.), 「真の知恵

(die wahre Weisheit)」「『孔子と老子』, 53頁; D. g. Ph., S.176.), 「天命の思想 (dem Gedanken der Berufung)」「『孔子と老子』, 57頁; D. g. Ph., S.179.), を求め、それを生きる基礎に置いた。「仁 (人間愛) と天命 (永遠性)」が、恐らくは、孔子の思想のキー・ワードであろう。

「話す」と「沈黙」と「行為」。「話す」ことさえ嫌い、ひたすら「行為」に生きようとしたのが、孔子である。孔子は、更に、「沈黙」を好んだ。

(a)(211)「子曰わく、君子は食飽かんことを求むるなく、居安からんことを求むるなく、事に敏にして言に慎み、有道に就きて正す、学を好むと謂うべきなり (貴族たるものは、食べ物は腹いっぱい、住宅は快適を求めない。行動は敏活、発言は慎重であり、そのうえ、有識者について批判を求める。こんな人がいたら、本について勉強してなくとも、それだけで学を好む [フィロソフィア] といえるだろう)。(- 14)

(b)(212)「子貢、君子を問う。子曰わく、先ずその言を行なう、而して後これに従う (子貢がたずねた。「君子とはどんな人ですか」先生がいわれた。「まず主張したいことを実行し、それからのち主張する人のことだ)。(- 13)

(c)(213)「子曰わく、学びて思わざれば則ち罔く、思いて学ばざれば則ち殆う (ものを習っているだけで自分で考えてみないと、まとまりがつかない。考えているだけでもものを習わないと疑いがでてる)。(- 15)

(d)(214)「子張、禄を干むるを学ばんとす。子曰わく、多く聞きて疑わしきを闕き、慎みてその余りを言えば、則ち尤寡なく、多く見て殆わしきを闕き、慎みてその余りを行なえば、則ち悔寡なし、言に尤寡なく、行に悔寡なければ禄はその中にあり (できるだけたくさん聞いて疑わしいものを省き、残ったところを慎重にことば少なく話していると、行動のあやまりがめったになくなる。できるだけ多くの本を読み、あやふやなところを省いて、残ったところを慎重に行動すると後悔することはないであろう)。(- 18)

(e)(215)「子曰わく、士、道に志して、悪衣悪食を恥ずるものは、未だ与に議るに足らざるなり (一人前の男が、道徳の修業に志していながら、粗衣粗食を肩身せまく感じるようでは、まったく話相手にもならない)。(- 9)

(f)(216)「古の者の言を出ださざるは、躬の逮ばざらんことを恥ずればなり (昔の人が口数が少なかったのは、実行がことばどおりにゆかないことを気にしたからである)。(- 22)

(g)(217)「子曰わく、君子は言に訥にして、行ないに敏ならんことを欲す (りっぱな人は、発言は口ごもっていても、行動はすばやくありたいと願う)。(- 24)

(h)(218)「子曰わく、文は吾猶人のごとくなること莫からんや。躬をもって君子を行なうことは、則ち吾未だこれを得るあらざるなり (書物の上の学問なら、自分とは人並みにできないことはなさそうだ。生活のなかで君子らしい行ないを实践することは、自分はまだまだできないの

だ)。(- 32)

(i)(219)「司馬牛、仁を問う。子曰わく、仁者はその言や訊。曰わく、その言や訊、これこれを仁と謂うべきか。これを為すこと難し。これを言うに訊ることなきを得んや(「仁徳ある人は、ことばがすらすら出ない」「仁を実践することがむずかしいのだから、ことばもすらすらゆかないではないか)。(- 3)

(j)(220)「子曰わく、剛毅木訥は仁に近し(無欲と果敢と質朴と訥弁、この四つの性質は仁の徳にかよっている)。(- 27)

(k)(221)「子曰わく、その言にこれ忤じざるときは、則ちそれこれを為すに難し(自分の吐いた大言壮語を恥ずかしく思わないようでは、そのことばを実行することはむづかしい)。(- 21)

(l)(222)「子曰わく、君子はその言の、その行に過ぐるを恥ず(君子は自分のいうことが、行為以上になることを恥じる)。(- 29)

重要な発言を逸していることであろうが、孔子の、「言葉」と「行為」の関係の把握は、大凡このようなものである。「言葉」は「行為」のためのものである、換言すれば、「言葉」は「行為」に服属する、という考えであろうか。ヤスパースは、孔子の考えとして、「すべて学ぶことの意味は実践にある(Der Sinn alles Lernens ist die Praxis.)」(『孔子と老子』、21頁; D. g. Ph., S. 160.)、と述べている。このような根源的思索は、「行為」を「仁の実践」と見る立場・姿勢において、成立している、と見なければなるまい。仁を実践して後に、実践したことを、始めて「言葉」にし得る。仁を実行できないものは、いつまでも「言葉」を発し得ない、というよりも、そういう人には「言葉」を発する必要性がないのである。孔子は、訥弁、訥々、口下手、口数少ないこと、寡黙、もの静か、そして恐らく沈黙を好み、反対に巧言、饒舌、お喋り、口ばかり、口数が多いこと、口先だけ、口先三寸、口舌、弁舌、口先人間、口達者を嫌ったように、思われる。実践の裏づけのない「言葉」は、所詮、虚言、欺瞞、偽善にすぎない。要するに、「言葉」は、「人間らしい善い行ない」から遊離してはならないのである。私たちは、「やってから言え」とか「不言実行」と、正当にも、言うのである。モンテーニュは、『エッセー』において、「沈黙と謙遜は、ひととの交わりには非常に適当な資質です」(中央公論社『世界の名著・24』、126頁)、と語っている。さて、「仁」を「頭で分かっている」だけでは「仁」を「知る」とも「学ぶ」とも言えない。孔子は、これを「自分のこと」として、厳粛に表明した。(223)「文は吾猶人のごとくなること莫からんや。躬をもって君子を行なうことは、則ち吾未だこれを得るあらざるなり」(- 32)、と。「仁」を「身につけて」始めて、「仁」を「知る」とか「学ぶ」、と言えるのである。ただ、「行為」には、上辺の、外見の、見せ掛けの「適法的」行為も、勿論ある。こういう行為には、些かの「道徳的価値」もない。孔子は、鋭くも、(224)「その以す所を視、その安んずる所を察すれば、人焉ぞ度さんや、人焉ぞ度さんや」(- 10)、(225)「人にして仁ならずんば、礼を如何せん。人にして仁ならずんば、楽を如何せん」(- 3)、と語っている。

ヤスパースは、後者の前半を「人間愛をもたない人間(Ein Mensch ohne Menschenliebe)に礼が何の役にたつであろうか」(『孔子と老子』、24頁; D. g. Ph., S. 162.)、後半を「人間愛のな

い人に樂は何の役に立つであろうか。」(『孔子と老子』, 25~26頁; ibid.) と理解しており, 「仁」を「人間愛」として捉えている。「孔子は, 公平にすべての人を愛せよ, と求める (Konfuzius fordert, unparteiisch jeden Menschen zu lieben)。(『孔子と老子』, 60頁; D. g. Ph., S. 180.)」, とヤスパースは理解している。序でに, ヤスパースは, 「仁」を, 次のように, 解釈している。「人間の本性を仁という。仁とは人間性であり, 同時に倫理である [つまり人間愛である]。その文字は人と二 [私と汝] を意味する [『漢和辞典』には「人と音符の二 (親しみあう意) とからなり」云々とある]。すなわち人間存在は交わりのうちの存在である。(Die Natur des Menschen heißt Yen. Yen ist Menschlichkeit und ineins Sittlichkeit. Das Schriftzeichen bedeutet Mensch und zwei, das heißt Menschsein ist in Kommunikation sein.)」(『孔子と老子』, 36頁; D. g. Ph., S. 168.)、と。また, その故にであろうが, 「仁」を「人間の本质 (das Wesen des Menschen)」とする (『孔子と老子』, 36頁, 38頁; D. g. Ph., S. 168, S. 169.)。「人間の本质はただ人間の社会においてのみ現実となる ([weil] das Wesen des Menschen nur in menschlicher Gemeinschaft wirklich ist)」(『孔子と老子』, 41頁; D. g. Ph., S. 170.)。私は, ヤスパースを知らないのだから, 的外れの解釈であろうとは, 重々承知してはいるが, この思想は, フォイエルバッハの根本思想でもある。たとえば, フォイエルバッハは, 「人間の本质は, ただ, ゲマインシャフトのうちに, すなわち, 人間の人間との統一のうちにのみ含まれている (Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten)」(『将来の哲学の根本命題』, § 61 [§ 59]), と言い, 「人間と人間との統一」を, 次の段落に於て, 「私と汝との統一 (die *Einheit von Ich und Du*)」と書いている。つまり, フォイエルバッハに於ては, ゲマインシャフトとは, 「私と汝の統一」を指しているのであろう。ヤスパースの考えは, フォイエルバッハに, きわめて似ている, ように思われる。宇都宮氏の『倫理学入門』に拠れば, 「ヤスパースによると, 実存は単独では現実に実存することはできないのであって, 「実存は, 他の実存とともに, 他の実存を通じてしかも他の実存とともに, 自己それ自体となる場合にのみ, 顕わになり, 現実になる」(『理性と実存』, 河出書房版『世界の大思想・32』, 323頁) ののである。こうした実存間の交わりは, 互いに代置不可能な個人の間においてのみ成立するのであり, それはそれで, その都度一回的な性格を担っている。」(153頁) ヤスパースは, 孔子に於ける「永遠の思想」について, 次のように語る。「しかし孔子はまた合理主義者ではなく, その思想において, 人間がそれによつてはじめて人間となる社会という包括者によつて導かれている。孔子の情熱はこの世における美であり, 秩序であり, 誠実であり幸いである。そしてこれらすべては, 挫折と死によつて無意味になってしまう何ものかに基づいて在るものである。(Er ist aber auch nicht ein Rationalist, sondern in seinem Denken gelenkt von dem Umgreifenden der Gemeinschaft, durch die der Mensch erst Mensch wird. Seine Leidenschaft ist die Schönheit, Ordnung, Wahrhaftigkeit und das Glück in der Welt. Und dies alles steht auf dem Grunde von etwas, das durch Scheitern und Tod nicht sinnlos wird.)」(『孔子と老子』, 56~57頁; D. g. Ph., S. 178.) 猶, プラトンは, 『定義集』の「44」で, 「人間愛。人間を愛するように性格がよくしつけられている状態。人間に対する親切心。感謝の気持ち。受けた善行を忘れないこと。」(412E), と書いている。

さてところで, カントの考えでは, 「おためごかしの親切」は「適法的価値」しか持たないが, 「ほんとうの親切」こそは「道徳的価値」を持つ。道徳的行為の要は, 「善い意志」なのである。

道徳と宗教は「行為」によつてのみ成り立つ。すなわち, 価値判断 = 信仰 (即ち哲学) は, 「行為」そのものによつてのみ, その内容が真に開示される。ここで, イエスの考えを, 少しだ

け、見ておきたい、と思う。少しではあるが、内容は重要である。

「親切なサマリア人の話」

するとそこに、ひとりの律法学者があらわれて、イエスを試そうとして言った、「先生、何をすれば永遠の命がいただけるでしょうか。」イエスは言われた、「律法（聖書）に何と書いてあるか。解釈はいかに。」学者が答えた、「心のかぎり、精神のかぎり、力のかぎり、”思いのかぎり、”あなたの神なる主を愛せよ。”また“隣の人を自分のように愛せよ”です。」彼に言われた、「その答は正しい。“それを実行しなさい（do this）。そうすれば永遠に生きられる。」すると学者は照れかくしにイエスに言った、「では、わたしの隣の人とはいったいだれのことですか。」イエスが答えて言われた、「ある人がそれはユダヤ人であったエルサレムからエリコに下るとき、強盗に襲われた。強盗どもは例によって着物をはぎとり、なぐりつけ、半殺しにして逃げていった。たまたま、一人の祭司がその道を下ってきたが、この人を見ながら、向う側を歩いていった。同じくレビ人もその場所に来たが、見ながら向う側を歩いていった。ところが旅行をしていたひとりのサマリア人は、この人のところに来ると、見て不憫に思い、近寄って傷にオリブ油と葡萄酒を注いで包帯した上、自分の驢馬に乗せて旅籠屋につれて行って介抱した。そればかりか、次の日、デナリ銀貨を二つ出して旅籠の主人に渡し、『この方を介抱してくれ。費用がかさんだら、わたしが帰りに払うから』と言ったという話。それで尋ねるが、この三人のうち、だれが強盗にあった人の隣の人であったとあなたは考えるか。同国人の祭司か、レビ人か、それとも異教のサマリア人か。」学者はこたえた、「その人に親切をしたサマリアの人です。」イエスが言われた、「行って、あなたも同じようにしなさい（do the same）。そうすれば永遠の命をいただくことが出来る。」（ルカ10、塚本虎二訳『新約聖書 福音書』、岩波文庫）

「人間らしい善い行為」「倫理的行為」が、すでにもう完璧に実行できるならば、その行為を基礎づけ導く「理論的努力」は不要なのである。パスカルが、『幾何学的精神について』に於て、「一例をあげると、「人間」という語の意味を説明する必要がどこにあるか。この用語が示そうとしているものが何であるかは、十分わかっているではないか。」（中央公論社『世界の名著・29』、502頁）と言っている通りなのである。サマリア人の行なったことが善くて正しいことは、誰にでも分かる。分かれば、もう「理論的努力」は必要ないわけで、隣人を愛する実践（do!）をすればいいのである。パスカルも言っている、と受け取り得るが、人間の理論的諸定義は、残念なことではあるが、「隣人を愛する」という肝心要の実践を妨害することも、無きにしもあらず、なのである。

「だが人間愛のうちに、すべての人間に共通する人間性という考えを持ち込むことは、かえって危険を招くであろう。たとえば、人間は思考能力をもつ限りにおいて人間であり、人間をそのようなものとして愛するのが人間愛であると考えれば、思考能力を失っていわゆる植物状態にある人は、もはや人間として愛されるには値しない存在であるということになる。また人間は「社会的動物」であるとして、社会維持機能に人間の本質（人間性）を置かならば、もはやそうした機能を発揮できなくなった人間は、人間愛の対象から除外されることになる。さらに極端な例かもしれないが、アーリア人種のみが理性やその他の能力において優れ、人間であるにふさわしいとしたナチスは、将来の人類の繁栄のためにと称して、ユダヤ人の大量虐殺を正当化したし、

近世初期に南米大陸に上陸したヨーロッパ人も、ヨーロッパ的な知性をもたず、キリスト教徒でもない現地の住民を「人間」としては認めず、暴虐を働いたのである。ノソうだとすると、人間愛にとって必要なのは、人間に共通な特質としての「人間性」を探しもとめるのではなく、むしろ人間の一人一人が掛け替えのない個別的存在であることに注目することであろう。(略)すべての人間を「等しく人間として」愛するとは、すべての人間を「等しく個別的なこの人として」愛することである。人間は、一人一人が掛け替えのない「この人」であることによって、「等しく」人間である。(作品92、『倫理学入門』, 198~199頁)

すべての人間が、一人の例外もなく、「掛け替えのない[代置不可能な]個別的存在」とであるという特質を、「人間の尊厳性」と言う。人間を、なんらかのアグレガートの一員と見ることは、厳密に言って、「尊厳愛」の成立を不可能にするのである。(八木誠一氏『キリスト教は信じるか』, 70・11, 講談社現代新書, を参考とされたい。)

「言葉(理論)」と「行為(実践)」の関係の、このような問題を、念頭に置きつつ、孔子の学問論に言及しておこう。

(a)(226)「子曰わく、弟子入りては則ち孝、出でては則ち悌、謹みて信あり、汎く衆を愛して仁に親しみ、行ないて余力あれば、則ち以て文を学べ(若い諸君たち。君らは家のなかでは父母に孝行をつくし、家の外、つまり村の寄合では、年寄りに従順につかえ[以上、孝悌]、発言には慎重で、いったことはかならず果たし、皆の衆にはわけへだてなくつきあい、村の人格者にはとくに昵懇を願わねばならぬ。これだけのことができたうえでまだ余力があったら、そこではじめて書物について勉強したまえ)」(- 6)

*孝悌と仁の実践ができるようになってから、始めて「文を学ぶ」余裕と資格が生まれる。孝悌を「仁」に含めると、「仁を行なう」ことは、「文を学ぶ」こと的前提・条件であると見做されているであろう。尚、「仁を行なう」とは、「人間らしく善く生きる」と言うことである。

文意は違うであろうが、哲学人は、日常生活を大切に営みながら、否、日常生活が適度に営み得た上で、始めて、「文を学ぶ」べきであろう。「文を学ぶ」ことが自己目的のようになってしまい、日常生活がかえって「余力」に委ねられる。このような事態は、おそらく、一種の倒錯・転倒・自己疎外と呼ばれるべきなのであると思う。日常生活が、「人間らしく善く生きる」という根本方針(道徳法則)に導かれるべき(sollen)ものであるとすれば、この余録も、さほど、本文の精神から遠く離れてはいないであろう。「はじめに、日常生活ありき。」

(b)(227)「子夏曰わく、賢を賢ぶこと、色の易くせよと。父母に事えて能くその力を竭くし、君に事えて能くその身を致げ、朋友と交わり、言いて信あらば、未だ学ばずと曰うと雖も、吾はこれを学びたりと謂わん(人は、美人を好むと同じように賢人を尊敬せねばならないという。いったい賢人とはどんな人なのか。父母につかえて力の限りをつくし、君主につかえて一身をささげ、友だちと交わって、一度いったことをけっしてたがえない。こんな人物がいたとしよう。他人は『この男は本を読めないから学者でない』とって軽蔑するかもしれないが、自分は、これこそ『学者』だといいたい。つまり賢人とはこんな人のことをいうのだ)」(- 7)

*「未だ学ばず」の「学ぶ」と、「学びたり」の「学ぶ」は、意味を異にするであろう。前者の「学ぶ」は、前に見た「文を学ぶ」のことであろう。後者の「学ぶ」は、「仁を行なう」を指し、この「学ぶ」は、たんなる理論ではなく、強いて言えば、実践そのもの（生きていること自体）が人間らしく善く正しく美しい有様を指し示しているのではなからうか。例えば、カントが、自らの哲学を「学問的な、生きる知恵」と規定したことを、またフョイエルバッハが、ヘーゲル主義に対する自己批判後、「かつて私には、思考が人生の目的であった、しかしいまでは私には、人生が思考の目的である」とか「ほんとうの哲学は、本を作るのではなく、人間を作ることに存する」と述懐したことを、遥かに想起できよう。カントに於ける、「学問（理論）」と「生きること（実践）」の統一性、フョイエルバッハに於ける、「思考（理論）」と「人生（実践）」の合一性、「本を作ること（理論）」と「人間を作ること（実践）」の一体性〔言う迄もなく、フョイエルバッハは一体性とは言っていないとしても〕は、いずれも、「文を学ぶ（理論）」と「仁を行なう（実践）」の関係を把握したもので、と見ることができよう。

(c)(228)「子曰わく、君子は食飽かんことを求むるなく、居安からんことを求むるなく、事に敏にして言に慎み、有道に就きて正す、学を好むと謂うべきなり（貴族たるものは、食べ物は腹いっぱい、住宅は快適を求めない。行動〔実践〕は敏活、発言は慎重であり、そのうえ、有識者について批判を求める。こんな人がいたら、本について勉強してなくとも、学を好む〔学者〕といえるだろう）」(- 14)

*このように、重要な発言は、重ねて引用する。扱、要するに、孔子に於て、「学問〔哲学〕とは道徳的实践、道徳的实践とは学問〔哲学〕」のことなのである。人生や人間について、巧言を以て、いくら、そして、どのように、理論（観照）しようとも、(1)人生と人間の「アルケー（統一的全体の原理）」の根源的洞察を欠く限り（「実践哲学ノート（1）」を見られたい）、(2)道徳的实践と学問の同一性の立場を身につけない限り、(3)更に、もっと根本的に、先に触れたように、日常生活（尊厳あるペルソナの人間関係であるべき〔sollen〕もの）衣食住情報を回転軸とするの営為（行動）を、いつでも、どこでも、「文を学ぶ」に先行させ、優位させることができない限り、その理論は、土台のない建物とも、虚言・欺瞞・偽善とも、呼び得るであろう。一般的に言えば、生活、行動、行為、実践が、理論のアルファかつオメガなのである。「道徳は、人間の行動を支配し、行動全体からなる人間の生き方をも支配している」（前掲『倫理学入門』、5頁）。

「話す」は、厳密に言えば、「行為」である。対人行為である。「巧言令色足恭」も、「剛毅木訥」も、対人行為である。もともと、「言動」「言行」は、一体的なものなのである。ところで、『国語辞典』に抛れば、「反省」とは、「自分の言動やありかたを振りかえって考えてみること」とある。「自分のありかた」とは、自分の性格や心の中で思うこと、などを指すのであろう。「自分の言動」は、対人関係の場に於て成立する。寧ろ、対人関係とは、言動のことなのである。私は、私の考察が未熟であることを、十分に心得ているつもりであるとは言え、「言葉」と「行動」は、別々に切り離し得ないもの、であると考えるのが、孔子の根本的立場なのである。もとより、「言葉」と「行動」が、その緊密な統合のうちに於て、区別されるものでしかないものであることは、殊更に、言う迄もない。

(229)「曾子曰わく、吾、日に三たび吾が身を省みる。人の為に謀りて忠ならざるか、朋友と

交わりて信ならざるか、習わざるを伝えしか(私は毎日三回、自己反省する。他人の相談に、まごころをこめて乗ってやらなかったのではないか。友だちとの交際に、約束をたがえたのではないか。先生[孔子]に教わったことを、じゅうぶん復習せずに君たちに教えてしまったのではないか)、『論語』、 - 4)

私事に互るが、私は、曾子のこの「言葉」を愛する。それはともあれ、この「言葉」は、私の「行為」「生きること」「実践」へと同化する。私は、道徳的自己反省としてのみ、ものを読み、ものを考え、ものを書く。おそらく、「行為」に同化しない「言葉」というものは、「科学の言語」であるか、「道徳的に生きることに関係のない(アディアフォラな)言辞」なのでもあろうか。

(d)(230)「子曰わく、君子は器ならず(りっぱな人間は、けっしてたんなる専門家ではいけない)。(- 12)

*「君子」とは、「人間らしい善い人間」、すなわち「道徳的な人間」のことである。道徳的に生きることを、人生の根本方針と考える人間は、たんなる専門的技術者であることに満足しないであろう。カントは、この問題を、真正面から取り上げた人である。前に書いたものを、再録しておきたい。

「カントは、世界概念としての哲学がめざす「人間理性の最終目的」は、「人間の全規定」「完全な知恵」である、と考える。カントによれば、「哲学は完全な知恵の理念[理想]であって、このものがわれわれに人間理性の究極諸目的を示す」。

「人間理性が求める究極の目的」は「人間がいかに生きたらよいかについての知恵」である。このような立場に立って、「人間理性が営むそれ[知恵=道徳]以外の一切の理性使用」を、「人間がいかに生きたらよいかについての知恵」に服属させることが、世界概念としての哲学の目標である。

「このように哲学が根本において生の知恵を志向する「知恵の学」である限り、それはただちに「実践哲学」であり、「道徳」である」と言えよう。カントによれば、「道徳哲学」は他のすべての理性活動に対して「優位」を有しているのである。

ここで、「学校概念としての哲学」と「世界概念としての哲学」についての、カントの見解を見おくことにしよう。

「しかし、そのときまでは哲学という概念は、一つの学校概念(Schulbegriff)にすぎない、すなわち学(Wissenschaft)としてのみ求められるが、こうした知識の体系的統一(die systematische Einheit dieses Wissens)以上の何ものかを、したがって認識の論理的完全性以上の何ものかを目的(Zweck)としてもつことのない認識の体系(System der Erkenntnis)という概念である。しかし、さらに世界概念(Weltbegriff:「世間概念」;「学校」でしか通用しない哲学と世間に通用する哲学、とすることであろう)というものがあるのであって、この世界概念は哲学という名称の根底にいつでも置かれていたし、とりわけ、この概念がいわば人格化されて、哲学者という理想(Ideal des Philosophen)において一つの原型[イデア]として表象されるときには、そうである。この点に関しては哲学は、すべての認識と人間的理性の本質的な諸目的との連関についての学(die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft)であり、また哲学者は、理性技術者(Vernunftkünstler)ではなく、人間

的理性の立法者 (der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft) [道德法則を立てる者] である。そうした意味においては、おのれ自身を哲学者と名づけ、理念のうちにしかひそんでいない原型 [イデア] と同等であると僭称することは、きわめて思いあがったことであると言わなければならない。

数学者も、自然科学者も、論理学者も、前二者が総じて理性認識において、後者がとくに哲学的認識において、どれほどすばらしい進歩をとげたにせよ、それでも理性技術者でしかない。さらに理想における教師 (einen Lehrer im Ideal) というものがあるのであって、この教師は、これらの理性認識すべて [数学, 自然科学, 論理学] を査定し、それらを道具 (Werkzeug) として利用し、かくして人間的理性の本質的な諸目的 (die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft) を促進する。こうした教師だけを私たちは哲学者と名づけなければならないであろう。しかし、そうした哲学者自身はどこにも見いだされないが、そうした哲学者の立法の理念はいたるところであらゆる人間理性において見いだされるから、私たちはもっぱらこの後者に固執して、何を哲学が、このような世界概念*にしたがって、[知識の] 体系的統一にたいして諸目的という観点 (Standpunkt der Zwecke) から指定するかを、いっそう詳しく規定してみようと思う。

*ここで世界概念というのは、あらゆる人々が必然的に関心をいただくものにかかわるような概念にはかならない。したがって私は、或る学が或る種の任意の諸目的にたいする練達性についての学としてしかみなされないときには、その学の意図を学校概念にしたがって規定する。

このゆえに、本質的な諸目的はまだ最高諸目的 (die höchsten Zwecke) ではないのであって、最高諸目的 (理性の完全な体系的統一のさいの) はただ一つしかありえないのである。だから本質的な諸目的は、究極目的 (der Endzweck) であるか、あるいは従属的な諸目的であるかのいずれかであって、これらの従属的な諸目的は究極目的に手段 (Mittel) として必然的に属する。この究極目的は人間の全規定 [人間は如何に生きるべきか、を規定すること] 以外のいかなるものでもなく、この人間の全規定に関する哲学は道德と呼ばれる (Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und Philosophie über dieselbe heißt Moral.) 道德哲学があらゆる他の理性活動に対してもっているこうした卓越性 (Vorzug) のために、古人にあっても哲学者という名称で意味されたのは、いつでも同時に、またすぐれて道德家 (モラリスト) であったのである。(『純粹理性批判』B 867以下, 理想社版『カント全集』第6巻126~128頁)

だから、モンテーニュも、『エッセー』で、「哲学は徳を目的としている」と言うのであろう(中公『世界の名著・24』, 137頁)。

「それゆえ哲学は、哲学的認識の体系もしくは概念からの理性的認識の体系である。これがこの学問の学校概念なのである。世界概念の上からいえば、哲学は人間理性の究極諸目的 [人間は如何に生きるべきか、を規定すること] についての学問 (die Wissenschaft von den letzten Zwecken) である。このような高尚な概念 [世界概念] は、哲学にたいして威厳つまり絶対的価値 (Würde, d. i. einen absoluten Werth) を与える。そして実際にもまた哲学は内的価値をもつ唯一のものであって、そして他のすべての認識にはじめて価値を与えるものなのである (allen andern Erkenntnissen erst einen Werth giebt)。

しかし結局われわれがいつでも問題とするのは、哲学することおよびその究極目的 (Endzweck)

は何のために役立つのか、つまり学校概念の上から学問として見られた哲学そのものは何のために役立つのか？ということである。

言葉のこのようなスコラ的な意味においては、哲学はただ熟練（Geschicklichkeit）だけに關係し、世界概念に関しては、これに反して有用性（Nützlichkeit）に關係する。それゆえ哲学は前者の見地においては熟練の理論（eine Lehre der Geschicklichkeit）であり、後者の見地においては知恵の理論（eine Lehre der Weisheit）つまり理性の立法者である。そしてその限りでは哲学者は、理性の技術者ではなく立法者なのである。

理性の技術者もしくはソクラテスのいわゆる臆見を愛する（フィロドクス）は、知識がどれだけ人間理性の究極目的に貢献するかということに（wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage）注意を払うことなく、ただ思弁的〔理論的〕知識だけを求める。彼はあらゆる任意の目的〔諸学問・諸科学〕のために理性の使用にたいする規則を与えるのである。実践的哲学者（der praktische Philosoph）、つまり理論と実例〔実践〕とによる知恵の教師が、本来の哲学者である。というのは哲学とは、われわれに人間理性の究極目的を示す完全な知恵の理念（die Idee einer vollkommenen Weisheit）であるからである。（カント『論理学・緒論』、理想社版『カント全集』第12巻375頁以下）

「学校概念としての哲学」と「世界概念としての哲学」との以上のような区別を、認識という視点から捉えることもできるであろう。枝葉をとりはらえば、「学校概念としての哲学」は「知識（Wissen）」をめざし、それにたいして「世界概念としての哲学」は「知恵（Weisheit）」をめざす、と言えないであろうか。カントは、「知識〔事実・知ること〕」を得るための認識を「理論的認識」、また「知恵〔価値・信じること〕」を得るための認識を「実践的認識」と呼んだように思われる。

孔子の求める理想の君子は、「器」（今日の言葉を遣えば、カントの「学校概念としての哲学」をも含めて、細分化した諸科学を指すであろう）、あるいは「蛸壺」（丸山眞夫氏）に、立て籠ってはいならない。君子は、オネットムの「普遍的性質」（パスカル）を、あるいは、カントのモラリスト（カントの理想的人間像と言ってよい）の「世界概念としての哲学」を、持つべき人なのである。その時、始めて、人間理性の「究極目的」である「モラル（道徳法則・定言命法）」と、それに手段として服属する「おのおのの器の有する価値と妥当性」とが、確定され得る訳なのである。即ち、人間の尊厳愛のことである「仁」を身に付けた君子らしい人は、飽く迄も、「仁」をこそ、生きることの「究極目的」とするのであって、「器それ自体」を「究極目的」にしたりせず、「幾多の器」のおおのが、「究極目的」の為に、如何なる固有の役割を果たし得るのか、そのように考えるのである。「器」ではいけないが、反対に「多芸」なものも、君子に相応しくない、と孔子は考える（「 - 6」；「 - 7」も参照されたい）。我々は、「多芸は無芸」、と言う。要するに、「器」にしても、「多芸」にしても、学問の「究極目的」である「道徳（仁）」を、掴み損ねているのである。「究極目的」さえ堅持しているのであれば、「器」も、「多芸」も、立派に生かされるであろう、と私は考えている。

（e）(231)「子曰わく、学びて思わざれば則ち罔く、思いて学ばざれば則ち殆う（ものを習っているだけで自分で考えてみないと、まとまりがつかない。考えてるだけでものを習わないと疑いがでてる）」（ - 15）

* (1) 学問は、「学ぶ」と「思う」の二要素・二側面を持っている。どちらか一方だけでは、学問は成立しない。(232)「温故知新」(- 11) が、可能なもの、この二要素の適切妥当な配剤の故であろう。

(2) 宇都宮芳明氏の『哲学の視座』「 - 2 哲学者と知恵 - カントのフィロソフィアについて」に教えられたことではあるが、カントは、「与件からの認識」である「歴史的認識」と「原理からの認識」である「理性的認識」とを区別する(『純粹理性批判』B864f.)。「歴史的認識」は、他人の考えの「模写」あるいは「模倣」であるにすぎない。それに対して、「理性的認識」は、自分の考えを「創造」してゆく「個性的で自主的な思索」である。

(3) そもそも、「学ぶ」のは、普通、他人の考えを学ぶことであろうが、それは必ずしも、カントの「歴史的認識」に於ける「模写や模倣」を意味しないであろう。そういう認識の仕方をする人も、なかにはいるであろう。「学ぶ」とは、学問の伝統を知ることである。このことをせずして、ものを「思う」ことはできない。ところが、「学ぶ」ことを軽視して、伝統から「自由に」、「思う」人が、大変多い。自分自身の考えを形成する為には、「学びなら思う」あるいは「思いながら学ぶ」、という姿勢が、重要なのであろう。

(f)(233)「子曰わく、君子博く文を学びて、これを約するに礼を以てすれば、亦以て畔かざるべし(学問に志す人が、できるだけいろいろの文献を読んで、その知識を礼の理念によって統一するならば、正しい道からはずれることはずるまいな)」(- 27)

(1) 「学問の正しい道」とは、何か。カントに拠れば、哲学は、「学問的な、生きる知恵」(『哲学における最近の尊大な語調』、理想社版『カント全集』第12巻193頁)、即ち、「実践的・道徳的な知」(『哲学の視座』)、あるいは端的に、「道徳」(カント)のことである。哲学のこのような規定は、既に見たように、「学校概念としての哲学」ではなく、「世界概念としての哲学」にのみ、当て嵌まる。

(2) 「博く文を学ぶ」のは、当たり前のことではあるが、問題は、その「博学」の目的にある。一体、何の為の「博学」か、と言うことである。世間に於ても、学問の世界に於ても、「目的不在の博学」の森に迷い込む人は、決して少数派ではなからう、と思われる。彼らにあっては、「混沌とした知」「雑然とした知」「無益な知」「役立たずの知」等の中を徘徊彷徨するのが、常態となる。彼らは、「自己自体」(ソクラテス)を、喪失しているのである。

(3) ソクラテスの「自己自体」とは、「魂(プシュケー)」のことであるが、「自己を自己たらしめる自己自体」とは、畢竟、「善悪(について)の知」(プラトン『カルミデス』174D、岩波『プラトン全集』第7巻)に、他ならない。言う迄もなく、「善悪についての知」とは、倫理学のことである。或るものの善悪を知る為には、善悪を判定する「倫理的価値判断の規準」が先在していなければならないし、そして、この倫理的判断規準を訊ねる知(学問)が倫理学と呼ばれる。それはともあれ、要するに、「自己自体の喪失」は、「倫理学の失墜」を意味するのである。「倫理学の失墜」は、カントに依拠すれば、「人間理性の究極目的の喪亡」である。即ち、それは、「モラルの遺失」である。

(4) 孔子にとって、モラルとは、「仁(忠恕)」であり、「礼」である。「君子」は、モラリストである。本文の主語は、「君子」である。如上の処から、大凡明らかなように、孔子は、学問(哲学)に就いて、略、カントと同じ様に、考えていたのである。更に言えば、カントの考えの源流には、ソクラテスが存在したのである。

* 「 - 15」は、同一文である。

(g)(234)「子曰わく、述べて作らず、信じて古を好む。竊かに我を老彭に比す(祖述するだけで創作しない、古代を信じ、かつ愛好する。そういう自分をそっと老彭になぞらえている)」(- 1)

(1)世の中には、「述べる」ことは、程々にして、「作る」ことに専念する人が、多い。前に、「学ぶ」と「思う」の区別と統一の問題が、取り上げられた。本章の、「述べる」は「学ぶ」に、亦、「作る」は「思う」に、大体、照応するであろう。

(2)「古」とは、伝統のことである。「温故知新」の「故」は、「過去の伝統」(貝塚訳)である。孔子は、「過去の伝統」を「信じ、かつ愛好する」人である。孔子は、伝統を「学ぶ」ことを重視して、始めて、伝統に根差した健全な思想を「作る」ことができる、と信じた人である。(235)「子曰わく、我生まれながらにしてこれを知る者に非ず、古を好み、敏にしてこれを求むる者なり(自分は生まれながらにして知識をもった人間ではない。古代を愛し、努力して探究してきた人間なのだ)」(- 19)。伝統は、総じて言えば、永遠不変のものであろうが、伝統を重んじることは、それ故、永遠性の中に生きようとする確固不動の意志であろう。孔子の学問的姿勢は、甚だ貴重である。(236)「蓋し知らずしてこれを作る者あらん。我はこれなきなり。多く聞き、その善き者を択びてこれに従い、多く見、これを識すは、知れるの次なり」(「第一章」「第一節」(28)に同じ)。過去の「想起」は、自己への「内化」である、とヘーゲルも言っている(Erinnerung)。後進は前進である(Rückwärts- und Vorwärtsschritt)。こういう方面に於ては、ヘーゲルの思考は、生き生きとしている(『精神現象学』『序論(Vorrede)』を見られたい)。伝統重視の中でこそ、始めて、我々は「思う」や「作る」ことが為し得るのである。要するに、「温故知新」なのである。三木清氏は、次の様に、言っている。

「そこで哲学において大切なのは思索の根源性でなければならぬ。自分でしっかり考えて書いたものなら、わかり易いのである。自分で考えるといっても、必ずしもいわゆる独創的であることをいうのではない。哲学の歴史少し綿密に辿った[述べる]者は、いわゆる独創的なもの[作る]がそんなに多くはないことを知るであろう。またあらゆる哲学研究者に独創的であることを期待し得るわけのものでなく、希望されることは思索の根源性ということである。他の哲学を模倣したり翻訳したりするのでなく、他の哲学に従って或いはそれを手引きとして自分自身で考える[述べながら作り、作りながら述べる]ということである。そういう思索の根源性がなければ他の哲学がほんとうにわかることもできぬであろう。」(『読書と人生』、新潮文庫、89~91頁)

孔子の思索は、根源的原理的にして個性的自律的である。思索が「独創的」であるか否かは、私の思うに、其れ程重要な事柄とは言えない。自分の人生を「人間らしく善く生きる」実践に役立つだけの理論(知恵)さえあれば、私には、それで充分である。私は、自分の人生を、もっともっと深く深く享受してみたい、という希望があるから、「人間らしさ」と「人間の意味」について、どこまでもどこまでも果てしなく追尋することを欲する。唯、それだけである。

(h)(237)「子曰わく、黙してこれを識し、学びて厭わず、人を誨えて倦まず。我に於いて何かあらん(だまって覚え、学んであきず、他人に教えていやにならない。こんなことは、自分に

とってなんでもないことだ)」(- 2)

* 「学びて厭わず」とは、学問に対する、孔子の徹底さを、物語るものであろう。研究と教育に対する熱心さは、言う迄もなく、「仁の身に付いた君子」という理想に近づこうとする実践的関心に基づくはずである。

(i)(238)「子曰わく、学は及ばざるが如くするも、猶これを失わんことを恐る(学問するのは、いくら追っても追いつけないような気持でなければならぬ。それでもまだとり逃がす恐れがあるのだ)」(- 17)

* 「とり逃がす恐れ」ではなく、実際には「取り逃がす」のである。人間は有限であり、孔子も言う通り、人間に「完全さ」は求められない。フォイエルバッハが、ゲーテと共に、語る様に、一人ではできないことも、人類全体ならばできる。

(j)(239)「子曰わく、賜よ、女予を以て多く学びてこれを識る者と為すか。対えて曰わく、然り、非ざるか。曰わく、予一以てこれを貫く(子貢よ、おまえは、わたしを多方面の学問を習って、それを記憶している物知りだと思うかね)子貢は、かしこまっておこたえした。「そうです。そうではないのですか」先生がいわれた。「そうではないのだ。わたしは、一本を通してきたのだよ)」(- 3)

*ここでは、「多く学びて」と「一」とが、対立している。私の解釈では、是迄に示してきた通り、「多く学びて」は学問的理論、「一」は道徳的実践、を指している。双方は、対立するものではない。学問的理論は、道徳的実践を導くという目的に従属する「手段・道具」であるにすぎない。それ故、孔子の「多く学びて」は、「学びたいから、学ぶ」という、謂わば「学問至上主義」に因るものではない。「一」、即ち、「仁」に基づく人生を、より確固として歩む為に、「多く学びて」が、どうしても必要だったのである。

-

** 「 - 12」, 「 - 2」, 「 - 24」(本稿の16番)をも、見られたい。
「 - 15」参照。

(k)(240)「子曰わく、吾嘗て終日食らわず、終夜寝ねず、以て思う。益なし。学ぶに如かざるなり(私は以前に一日中絶食し、一晩中眠らず思索しつづけた。しかし、効果はなかった。書物と師について学ぶのに及ばなかった)」(- 31)

*前に取り上げた、「思う」と「学ぶ」との連関(e)についての、体験を踏まえた発言である。此处では、「思う」よりも、「学ぶ」ほうが、学問にとってより重要であるかのように、語るが、考えてみれば明らかのように、「思う」ことができる為には「学ぶ」の蓄積が、亦、「学ぶ」ことができる為には「思う」の才能が、必要不可欠であろう。この「学ぶ」と「思う」との相即関係(「弁証法的連関」)は、なんぴとも、明確には、規定し得ないのではなからうか。

孔子の学問論については、以上である。孔子は、要するに、もろもろの学問の究極目的をモラ

ルに見、もろもろの学問をモラルに服属せしめている。カントの用語を使えば、孔子は、真のモラリスト、それ故に、得難いフィロソフオスであった。

第四章 天

(240)

「子曰わく、天、徳を予に生せり、桓魋それ予を如何せん（桓魋の迫害にあわれたとき、先生がいわれた。「天が徳をわしにさずけられた。桓魋がわしをどうできるものか）」（ - 22）

(241)

「子曰わく、大なるかな、堯の君たるや。巍巍として、唯天を大なりと為す。唯堯これに則る。蕩蕩としてそれ成功あり、煥としてそれ文章あり（偉大なものだな、堯の君子ぶりは。堂々として、天だけが偉大であったが、ただ堯帝だけが天の徳を手本として行動され、その道はひろびろして、人民も形容することばに苦しんだ。堂々としたかっぶくで手がらを収められ、はなやかな文化を作り上げられたな）」（ - 19）

(242)

「子、匡に畏る。曰わく、文王既に没す、文は茲にあらざらんや。天の將に斯の文を喪ぼさんとするや、後れ死す者、斯の文に与ることを得ざらん。天の未だ斯の文を喪ぼさざるや、匡人それ予を如何せん（周の文王はとっくになくられた。文王の伝えたもうた文化は 自分で胸を指さされて ここに存在しているではないか。神さまが私の身についている文化を滅亡させようと思し召さるるならば、生き残ったものは、私の身とともに滅びるこの文化に沃することが不可能となる。神さまがわが身についた文化を滅亡させまいと思し召されるるならば、匡の民のごときものが私をいかんともできるはずはあるまいぞ）」（ - 5）

(243)

「大宰、子貢に問いて曰わく、夫子は聖者か、何ぞそれ多能なる。子貢曰わく、固より天の縦せる將聖にしてまた多能なり。子これを聞きて曰わく、大宰は我を知れる者か。吾少くして賤しかりき。故に鄙事に多能なり。君子多ならんや、多ならざるなり（呉の大臣が、子貢にきいた。「先生は聖人であられるのか。それにしてはなぜあんなに多芸なのか」子貢がこたえた。「仰せのとおり先生は神さまにゆるされた大聖人ですが、またそのうえ多芸なのです」先生がこのことを聞かれていわれた。「大臣はよく自分のことを理解しているね。自分は若いとき身分が低かった。そのためたくさんつまらぬ仕事ができるようになったのだ。君子は多芸であっていいだろうか、いや、多芸ではいけないのだよ）」（ - 6）

* 「 - 7」参照。

(244)

「顔淵死す。子曰わく、噫、天吾を喪ぼせり、天吾を喪ぼせり（顔淵が死んだ。先生がいわれた。「ああ、神さまが私を滅ぼされた。神さまが私を滅ぼされた）」（ - 9）

(245)

「司馬牛、憂えて曰わく、人は皆兄弟あれども、我独り亡し。子夏曰わく、商これを聞けり、死生、命あり、富貴、天にあり。君子敬みて失なく、人と与わり恭しくして礼あらば、四海の内皆兄弟たらん。君子何ぞ兄弟なきを患えん(司馬牛が、浮かぬ顔をしていった。「世の人々は、みな兄弟があるのに、私だけはない」子夏が慰めた。「私は、死ぬも生くるも命あり、富むも貴きも神のみ心のまま、という諺を覚えている。兄弟のあるなしは、いまさらどうにもなるものではないが、君子たるものが行ないを慎んで落度がなく、他人と交わって礼儀正しかったら、世界中の人は残らず兄弟となる。君子は、兄弟のないことなどちっとも気にしないものだよ」)。(- 5)

(246)

「子曰わく、我を知る莫きかな。子貢曰わく、何為れぞそれ子を知る莫きや。子曰わく、天をも怨みず、人をも尤めず、下学して上達す。我を知る者はそれ天か(先生がいわれた。「残念だな、自分を理解する者がだれもないのは」子貢が口をはさんだ。「先生を理解する者がいないとは、いったいなぜなのでしょう」先生がいわれた。「天を恨むまい。人もとがめまい。下は人間社会から勉強しはじめ、上は天命まで理解が及んでゆく。この自分を理解するものは、やはり天しかないのだろうよ」)。(- 37)

*本章には、貝塚氏の、次のような「解説」が施されている。極めて重要なもの、と思われる。

「晩年の孔子は自分を理解する者はこの人間世界ではもう得られないという絶望感をいだいていた。だから自分を理解できない一般の人間を非難しようとする気はなくなっている。自分の思索はもう現実の人間社会から離れて、広大で高遠で、歴史を越えた永遠の世界、人間の運命がそこで決定される世界のほうに引かれている。それはまさに天である。自分はこの世界のなかに安住の地を見いだそうとしているのだ。」

(247)

「子曰わく、予言うことなからんと欲す。子貢曰わく、子如し言わずば、則ち小子何をか述べん。子曰わく、天何をか言わんや。四時行なわれ、百物生ず。天何をか言わんや(先生がいわれた。「わたしはこれから何も語るまいと思う」子貢がいった。「先生がもし語ってくださらないと、わたくしども弟子たちは何にもとづいて語りましょうか」先生がいわれた。「天は何を語るだろう。それでも四季は運行し、万物が生育する。天は何を語るだろう」)。(- 19)

*貝塚氏の「解説」。「じつは孔子は天の運行の規則性などを手がかりとして、天命の問題を根本的に考えていた。この天命にたいしてどのように考えるべきか、晩年の孔子は思いわずらっていたのである。「命」とは、「定め」のことだとすれば、「天命」とは、「天の定めるところ」、「天から与えられた使命・命令」、「天の配剤」の如きもの、と考えて、よいのであろうか。歴史的背景を別とすれば、後で引用するように、孔子は「五十にして天命を知る」(- 4)と語っているのであるから、74歳で死んだとされる孔子の「晩年」とは、50歳~74歳の期間を指すのであろうか。よく分からない。

(248)

「子貢曰わく、夫子の文章は得て聞くべし、夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり(先生の文化についてのお考えはうかがうことができたが、先生が人間の本性と天の道についておっしゃることは、ついぞうかがうことができなかったのだな)」(- 13)

*貝塚氏の「解説」には、「天道は自然と人間社会の運行の法則性をさす」とある。

(249)

「堯曰わく、咨、爾舜よ、天の暦数は、爾の躬に在り。允にその中を執れ。四海困窮、天禄永く終わらん(堯帝のたまえり。「おお、なんじ舜よ。天の運行、なんじ一身にかかる。しかと中なる旗竿を握りしめよ。四海の民困窮せば、天の賜いし至福、とこしなえに尽きん」)」(- 1、後略)

*貝塚氏の「解説」に拠れば、此处に抜き出した「第一段は、きわめて難解であって、異説が多い」ということである。そして、言われる。「私は[この第一段を]「允にその中を執れ」の「中」の意味の解釈を手がかりとしてとらえよう。殷代の甲骨文字に「中を立つ」という文がある。中は*と書かれ、旗の形をかたどっている。広場の中央に大きな旗竿を立てることがある。それは天象を観測する基準となるものである。日月星の南中する時間を、この直立の柱によって正確に知るためである。そのもとには、その時間を正確に記録するため筮竹、竹の筒のめどぎが置かれる。天体の運行は、このめどぎの記録によって確実に知られる。それが「天の暦数」なのである。天の暦数、天の運行を正確にとらえること、これが天が命ぜられた汝の神聖な義務である。それを怠ると、季節が乱れ、農作がうまくゆかなくなり、国民は飢え、王朝は滅びることになる。第一段はこのことを述べたのである。」

「天の暦数」は「天の運行」と、「天禄」は「天の賜いし至福」と、翻訳されていた。

(250)

「子曰わく、十有五にして学に志し、三十にして立ち、四十にして惑わず、五十にして天命を知る、六十にして耳順う、七十にして心の欲する所に従いて矩を踰えず(わたしは十五歳で学問に志し、三十歳で迷いが一本立ちとなり、四十歳で迷いがなくなり、五十歳で天から与えられた使命をさとり、六十歳で人のことばをすなおに聞けるようになり、七十歳で自分の思うままに行なってもゆきすぎがなくなった)」(- 4)

*貝塚氏の「解説」に拠ると、「天命を知る」とは、「天から与えられた使命」なり、「人力以上の天の配剤」なりを、悟るを意味する。

(251)

「孔子曰わく、君子に三畏あり。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人は天命を知らずして畏れず、大人に狎れ、聖人の言を侮る(君子に三種の敬虔さが要求される。天命にたいして敬虔であり、賢人のことばにたいして敬虔であるということである。小人は天命を解しないのでこれに敬虔でなく、大人になれてずうずうしくなり、聖人のことばを軽視する)」(- 8)

*貝塚氏の「訳注」に拠れば、天命とは、「人間の意志を越えた秩序・中国の古代人は、[天命を]天の神が人間に与えた命令と理解した。天の神にたいする信頼が薄れて、それと関係なく、超越的な理性の意味になる。」、そのようなものである。

歴史的知識も、理論的知識も、なにもない私には、孔子に於ける「天」について解釈する資格が、ほぼ完全に欠けている。貝塚氏のお教えを踏まえて、私なりの「感想」を、些少なりとも記す、に止めたい。

(1) まず、「天」とは、「神」、「神のみ心」、「廣大で高遠で、歴史を越えた永遠の世界、人間の運命がそこで決定される世界」、等を意味する。要するに、「天」とは「神」のことであろう。それ故、当然、「天」は、人間を超えた「超越者」なのである。次に、「天命」とは、「命」が「定め」とすれば、「天の定め」、「人力以上の天の配剤」、「天が人間に与える使命・命令」、等を意味しよう。

(2) 孔子の場合、「仁」と「天(神・超越者)」との関係、即ち、「道徳」と「宗教」との関係は、どのように掴まれていたのであろうか。今の私には、勿論、このことを理解することはできない。この問題を忽せにすることは、決してできない。なぜなら、人間の道徳を根源的に思索し、切実に実践した人は、ほぼ例外なく、神の存在と神の命令を認めているからである。これには、何か深い訳がある、と考えるのが、妥当な態度であろう、と思う。人間を道徳的に愛する人は、神を宗教的に愛する人、なのでもあろうか(別に、イエスのことを、指して言うのではない)。孔子の道徳、即ち「仁」が、尊厳愛であることは、「第二章 仁の本質論」に於て、見た通りである。

第五章 政治哲学

(252)

「子曰わく、政を為すに徳を以てすれば、譬えば北辰のその所に居て、衆星のこれを共るが如し(政治を行なうのに道徳をもととしたら、まるで北極星が天の頂点にじっとすわって、すべての星がこれを取りまきながら動いているように、うまくゆくにちがいない)。(- 1)

*当時の神政政治などについての歴史的知識は、専門書に委ねよう。私は、「永遠性」なり、「絶対普遍性(不変性)」に、関心がある。これとほぼ同じ語義に於て、「伝統」に、心惹かれるものがある。

本章は、孔子の政治哲学の根本命題を、告げている。「政を為すに徳を以てす」が、それである。此処に「徳」とは、「仁と礼」を、指すものであろう。一口に言えば、それは、尊厳愛のことである。政治には、政治に固有の論理(技術)があるのであろうが、「政治倫理」というようなことが、今日話題とされるのを見ても、政治技術は道徳にその基礎を置くべきである、と言う考えが、一般的なのであろう。このような考えは、プラトンの「哲人政治」やいわゆる「王道政治」の理想に、通じているであろう。

プラトンの、政治に関わる発言を、抄録してみよう。(訳文は、中公『世界の名著・6・プラト

ン』と『世界の名著・7・プラトン』に拠る.)

(1)「[ソクラテス]君[カリクレス]が国の仕事に乗り出したとき心にかけるべきこととしては、われわれ国民ができるだけすぐれた人間になるようにということ以外に、何か考えられるだろうか。いや、まさにそれが政治にたずさわる人間のなすべきことだ……いやしくもすぐれた政治家であったとすれば、むろん、彼ら[ペリクレス、キモン、ミルティアデス、テミストクレスら]はみんなそれぞれ、同国民たちを以前よりもすぐれた人間にしたはずだ。」(『ゴルギアス』515c~d)

(2)「いま言った二つの対象[身体と魂]に応じて、それを扱う技術も二つに分かれる。その一つ、魂にかかわる技術のほうは、これを政治術と呼んでおきます。」(『ゴルギアス』464b)

(3)「ぼくはね、みずから信じているところでは、アテナイ人のなかでぼく一人だけがそうだとはいえ言わないまでも、ほんとうの意味の政治の技術を手がけている少数の人たちのなかに入る人間なのであって、現代の人々のなかではぼくだけがほんとうの政治の仕事をおこなっているのだ……ぼくが話すときの目標は最善のことがら[道徳]にあるのであって、最も快いこと[幸福]には向けられないのだ。」(『ゴルギアス』521d)

*政治とは、「すぐれた人間」、即ち、「すぐれた魂(道徳性)」を有する人間を、作り出す「技術」であるが故に、である。要するに、「民度」を高めることが、「政治の技術」なのであるから、「対話」を通して、道徳的に「すぐれた人間」を生み出すソクラテスは、「ほんとうの政治の仕事をおこなっている」、と言い得るのである。「すぐれた人間」を生み出す者が、それ以上に「すぐれた人間」でなければならないのは、勿論、言う迄もない。

(4)「だが、たいして時日もたたぬうちに、三十人の率いる政治体制と、それとともに時の国家体制全体が、崩壊した。するとふたたび、徐々にではありましたが、とにかく公共の政治的实践への意欲が、わたしをひきつけるようになってきた。」(『第七書簡』325a~b)

(5)「われわれは、われわれの国家で哲学者として育成される人たちに対して、正義に反する取扱いをすることになるというわけでもないのだよ、われわれが彼らに対して、さらに他の人たちの面倒を見、これを守ることを強制するとしてもね。これは、正しい要求を述べていることになるのだ……しかし諸君は、われわれが、諸君自身のためばかりでなく、諸君以外の国民のためにも、いわば蜜蜂群における指導者・王者として生んだものであって、諸君は、よその哲学者よりもっと上等な、もっと完全な教育を受けて、哲学と実務の両方に参与しうる能力もまた、より多くなっているのである。」(『国家』520a~c)

*「哲学者」とは、(3)で見た、「すぐれた魂をもつ、すぐれた人」のことであろう。「すぐれた魂(プシュケー)」とは、道徳的に善く正しい心(プシュケー)のことである(『アポロギア』や『カルミデス』を見られたい)。

(253)

「子曰わく、これを導くに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥なし。これを導くに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥ありて且つ格しく(法令によって指導し、刑罰によって規制すると、人民は刑罰にさえかからねば、なにをしようと恥と思わない。道

徳によって指導し、礼教によって規制すると、人民は恥をかいてはいけないうして、自然に君主になつき服従する)。(- 3)

*法令は一般に、人間にとって外面的なもの、外からの強制的なもの、であろう(カント『道徳形而上学』やヘーゲル『法哲学』)。しかし、人間にとって最も肝心なのは、己れの内面的主体性(「自己自体」)を劣ることであり、「自己のプシュケーを気づかうこと」(プラトン『アポロギア』)なのである。政治は、「すぐれたプシュケー」、即ち、「道徳」の管轄内にあるものであるべきものなのである。猶、「恥」については、本論考の「第一章」「第一節」(53)を見られたい。「恥」は、本質的に、道徳的性格を持つものである。

(254)

「或る人、孔子に謂いて曰わく、子奚ぞ政を為ざる。子曰わく、書に云う、孝なるかな孝、兄弟に友あり、有政に施すと。これ亦政を為すなり。奚ぞそれ政を為すことを為さんや(さるお方が孔子にむかっていった。「あなたはなぜ政治にたずさわらないのか」先生がいわれた。『書経』に『まことにこれをこそ孝行というべきではないか。兄弟には仲よく、さらに国の政治にも感化を及ぼすとは』)といっている。これも政治にたずさわることだとすると、なにもわざわざ政府につかえて政治にたずさわらなければならないか)。(- 21)

*この章に添えられた、貝塚氏の「歴史的かつ文献史的解説」にも拘らず、私は、此処にも、孔子の政治哲学は表われ出ている、と思う。

(255)

「子貢、政を問う。子曰わく、食を足らしめ、兵を足らしめ、民をして信あらしめよ。子貢曰わく、必ず已むを得ずして去らば、斯の三者に於いて何をか先にせん。曰わく、兵を去れ。曰わく、必ず已むを得ずして去らば、斯の二者に於いて何をか先にせん。曰わく、食を去れ。古より皆死あり、民信なくんば立たず(子貢が、政治のやり方についておたずねした。先生がいわれた。「食物をじゅうぶんにし、軍備をじゅうぶんにし、人民に信用させることだ」子貢がおたずねした。「万一、やむをえない理由で、この三つのうちどれか一つを省くとしたら、何を先にしましようか」先生がこたえられた。「軍備を省くことだ」子貢が、またおたずねした。「万一、やむをえない理由で、この二つの者から一つを省くとしたら、何を先にしましようか」先生がこたえられた。「食物を省こう。昔から、死はだれも免れることはできない。人民というものに信頼がなければ、国家は立ってゆかない」)。(- 7)

*政治(政府)が採るべき政策の課題の優先順位は、(1)「信」、(2)「食」、(3)「兵」、である、と孔子は考える。「兵」の問題は別とすれば、「食」は幸福の問題、「信」は道徳の問題に、帰着するであろう。余り好ましいことではないが、貧乏のことよりも、道徳的であることの方が、人間には重要事である。孔子は、顔淵の欠点は、「貧乏」であるところ(- 19)、と言うが、「君子は道を憂えて貧を憂えず」(- 32)とも、「未だ貧しくして道を楽しみ、富みて礼を好むもの」(- 15)を、高く評価している。「富みて礼を好むもの」は理想中の理想ではあろうが、総合的に見渡せば、孔子は、幸福問題を、道徳問題に帰服せしめていること(道徳的幸福観)は、確かであろう。そして、このような人間観に基づいて、彼の政治哲学は構築されている、と相察

され得るのである。確固とした道徳的信条、とすべきである。

(256)

「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。公曰わく、善いかな、信に如し君君たらず、臣臣たらず、父父たらず、子子たらずんば、粟ありと雖も、吾豈得て諸を食らわんや」(- 11)

*政治の要諦は、道徳、即ち、「仁と礼」にある。それは、仁に貫通された礼、にあると言えよう。「君、臣、父、子」が、倫理的共同体としての政治的国家に於て、夫々の「役割倫理」に随って政治的行為を實踐する。それが、孔子の理想的政治(体制)像であったろう。猶、倫理的共同体としての国家像については、比較的新しいものとして、ヘーゲル『法哲学』「第三部 倫理」の、特に「第三章 国家」を見られたい。

(257)

「子張、政を問う。子曰わく、これに居りて倦むことなく、これを行なうには忠を以てせよ(人民にたいしては、誠意をもって取りはからわなければいけない)」(- 14)

*政治の指導者は、指導者らしく振舞うのが、彼の「役割倫理」である。それは、誠意を以て、人民(被治者)に対応すること、である。

(258)

「季康子、政を孔子に問う。孔子対えて曰わく、政とは正なり、子帥いるに正を以てすれば、孰か敢えて正しからざらん(季康子殿が、孔子に政治の心得をたずねられた。孔子はかしこまってこたえた。「政とは正です。家老であるあなた自身が、すすんで正しくふるまわれたならば、国中のだれが不正なことを行なうでしょうか)」(- 17)

*政治の指導者の「正しい行為」が、国民を道徳的に善くする。すなわち、ソクラテスの「すぐれたプシュケー」、つまり不正不義をしない「善き人」(『アポロギア』32d~e)を生み出す。被支配者のなかに、「すぐれたプシュケー」を育むことが、ほんとうの政治である、とソクラテスは考えていた。

(259)

「季康子、政を孔子に問いて、曰わく、如し無道を殺して以て有道を就さば何如。孔子対えて曰わく、子、政を為すに焉ぞ殺すことを用いん。子、善を欲すれば、民善ならん。君子の徳は風なり。小人の徳は草なり。草はこれに風を上うるとき必ず偃す(不法な行為をするものを死刑にし、律儀な人民を育成する政策はどうであろうか)孔子は、かしこまってこたえた。「殿が政治をなされるのに、なぜ死刑を使われるのですか。殿がもしみずから善を欲せられたら、国民は良くなります。なぜかといえば、君子つまり支配者の徳は風にたとえられます。小人つまり被支配者の徳は草にたとえられます。草の上に風が吹いてくると、きつとなびくからです)」(- 19)

*孔子は、「法律万能主義」(貝塚氏「解説」)に反対して、道徳に基づく政治の實踐を説いてい

る。道徳的政治の実行は、なるほど、理想ではあろうが、その理想に近づく努力が、尊いのである。もともと、理想とは、そうしたものである。

(260)

「子曰わく、その身正しければ、令せずして行なわれ、その身正しからざれば、令すと雖も従わず（政治家の姿勢が正しければ、命令をくたさないでも実行される。政治家の姿勢が正しくないと、いくら命令をくたしても国民は服従しない）」（ - 6）

*政治家の「役割倫理」、即ち、「礼」を説く。政治家は、真のモラリスト（君子）、「善い人」（『アポロギア』39d）であるべきで、「国家社会のことも、それに付属するだけのものを、そのもの自体よりもさきにする」（ibid. 36c）をすべきではない。ここに、「そのもの自体」とは、国家社会の全員の「すぐれたプシュケー」を指すのであろう。それがあって始めて、国家社会は、善いものになるのである。個人において、地位・名誉・金・健康、すなわち「幸福」が、道徳的に見て「善いもの」になるのは、「すべては、魂のすぐれていることによる」（ibid. 30b）のである。このような考えは、「現実主義者」は好まないであろうが、孔子やソクラテスの道徳的政治観は、永遠の真実なのである。政治は、ただの技術ではない。政治は、なによりもさきに、「すぐれた魂」に存すべきものなのである。

(261)

「子曰わく、苟くもその身を正しくせば、政に従うに於いて何か有らん。その身を正しくすること能わずば、人を正しくすることを如何せん（もし自分の生活の姿勢が正しくさえあれば、政治にたずさわるくらいはたやすいことである。自分の生活の姿勢を正しくすることができなかつたら、他人の生活の姿勢を正しくすることは思いもよらない）」（ - 13）

*政治の指導者の第一条件は、正義の徳を重んじること、である。正義の徳を身に付けていない指導者が、国民を正しく導くことは、あり得ない。

- （1）政治の根本は、道徳（仁と礼）である。今日の言葉を用いれば、「政治倫理」である。
- （2）それゆえ、政治は、「人道主義」に基づく。
- （3）政治の指導者と被指導者は、役割関係を結び、それを律する役割倫理（仁の精神に貫かれた礼）に従う。

この三点が、孔子の「政治哲学」の骨子をなすもの、と思われる。プラトンの『ポリテイア』を精読してから、比較的詳しく、孔子の「政治哲学」に立ち返りたく、思う。

（続）

2003年4月