



Title	曾子と《曾氏》學派：孝哲學史研究その二
Author(s)	加地, 伸行
Citation	懷徳. 1964, 35, p. 53-70
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90399
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

曾子と《曾子》學派

—孝哲學史研究その二—

加地 伸 行

曾子は見た。さまざまな死を曾子は見た。陋巷に窮死した顔淵の、陰謀に憤死した子路の、孤獨に病死した伯牛の、そして、泰山の崩れ落ちるようにして悶死した老師の姿を、まざまざと見た。

その曾子自身、『有疾』——今や、死の床にあった。にもかかわらず、曾子は、やがて來たる死の恐怖を超えてしまっている。《論語・泰伯》が収める二章、ほとんど遺言と言ってよい二章に見られる態度がそれを物語っている。

《論語》は、ほとんど死を説かぬ。しかし、死に際したときの孔子や曾子の言葉を、いくつか収めている。その曾子の場合、死に臨んで確固とした死生觀を有していたことを示している。門弟子に與えたある言葉は、死に賭けたところの、孝への飽くなき情熱であった。曾子における死と孝と——その關わりを反省することは、どうやら、無意味ではないらしい。

曾子の孝思想——それは、〈孝哲學史への序章〉である拙論《孔子における愛と死と〈孝〉と》（日本道教學會誌《東方宗教》二四號所收）の結論が要求する問題である。同論文は次のように述べる。

親子關係、この不合理な〈血の鎖〉に生ずるところの、孝的原質とも稱すべき無自覺な〈愛〉の感情を、人間存在に固有なものとして、〈零次の孝〉と定義する。

その感情が、親しい愛する者の死の事實によって與えられる〈死の現實性〉の深淵に眩めきつつ自覺する孝意識と、〈孝〉を討論する孔子學團における學派的課題性の確立という二個の條件を媒介とするところの哲學的自覺を経て思想化され、〈生理的宥和の愛〉と〈精神的宥和の敬〉との二者によって構成される孝思想が生れる。

それが、孝哲學史的展開の最初の時間である。この最初の時間を與えた者、つまり、孝の哲學的自覺の始源者が孔子であった。孔子の思惟したこの孝思想を、へ一次的

孝」と定義する。

ところが、一次的孝の一要素であり、親子間の精神的媒體である《敬》には、それが《禮》の屬性であることを通じて、（親子間の精神的媒體であることを越えて）家族よりも上位の社會集團の精神的媒體に飛躍する可能性があった。子游・有若一派は、この《敬》の立場を重視したと思われる。

しかし、同じ孔子學國後期學派において、《愛》の立場に立つ一派があり、一次的孝思想の繼承において、《愛》か《敬》か、という分裂と對立とが兆していたのである。その《愛》の立場の主唱者こそ、曾子その人であった。

本小論は、孔子學國後期學派におけるこの分裂と對立の過程を背景に、曾子の孝思想を考察し、孝哲學史上に位置づけることを目的としている。

× × ×

狩野直喜《中國哲學史》一三四頁『唯此に注意すべきは、論語に見えたる孔子の所謂孝と、曾子の所謂孝との間に、もちろん何等の反對はないけれども、曾子は孝を分析して説き、餘程理論的になつて居るの差がある。即ち、曾子は孝を區別して、王・公・卿大夫・士・庶人、各々其の人の地位によつて孝の形式が同じからざるを云つた』（傍點筆者）——この議論は、そこに資料的誤謬や

非歴史的態度を含みつつも、曾子研究の課題の核心に觸れているといつてよい。

第一に、孔子の孝思想と、曾子のそれとが、果して同一であるのかということ、第二に、同一でないとするれば、『差』といつた平板な比較形で把握し、しかもその『差』を、『孝の區別』の有無によつて斷じること（それはそれなりで正しいのではあるがしかし）それだけに終つて、兩者を連續する内的論理の關係を反省しなくともよいものかということ、第三に、『曾子』とは、曾子自身か、それとも、『曾子』という書に據る《曾子》學派を指すものかということ、以上を要するに、孔子の孝思想に對する曾子・《曾子》學派のそれとの關係について、（あらゆる意味での）哲學史的考察を試みない研究であつてよいのかということである。眞に哲學史的考察を試みるのであるのならば、ただ『餘程理論的になつて居る』という文學的表現で韜晦するわけにはいかない。

曾子の孝思想を、哲學史的系譜に位置づけしようとする努力は、最初、宋代の哲學史家によつて試みられた。宋代の哲學史家が（宋代固有の哲學大系のもとに）構成したところの先秦哲學史における孔子・曾子・子思・孟子という學統の系譜の中に、孝思想家としての曾子の哲學史的位置づけがなされている。

ところで、この學統における曾子と子思との關係に對して、狩野の同著一三七頁は、資料的根據の薄弱さを理由に、一往、懷疑的態度を取る。もつとも、《禮記》には、曾子と子思との問答があり、子思の學派を繼承した《孟子》中にも曾子の語が多いと述べ、『子思の學が曾子から出たといふことは、必ずしも根據なき説ではあるまいと思はれる』という自信のない言葉で結んでゐる。つまり、言葉の頻度數によつて師弟關係を想定する計量的立場に立ち、結局はその學統を支持する。

錢穆《先秦諸子繫年》は、形式的な計量的想定ではなく、その資料の内容を検討し、子思が曾子の弟子でない⁽⁴⁾と斷じた章太炎の説を擧げてゐる。もつとも、錢穆は、章太炎の引用した《禮記・檀弓》の内容の信憑性を理由に、章説の行論に對しては、否定的である。しかし、最終的には、資料的立場から、『子思師曾子。其說不見於先秦、則誠可疑也』と述べる。⁽⁵⁾

一方、郭沫若《十批判書》は、曾子と子思（孟子）との關係を直接考察するわけではないが、『荀子・非十二子』を引用し、子思・孟子が、子游の學統に連なるとする。⁽⁶⁾このことから、間接的に、宋代の哲學史家の結論、孔子・曾子・子思・孟子の學統を否定しているといえよう。しかし、『荀子』における傳承に關する資料に頼つ

ているのであつて、學統の思想的關係に、直接對決してゐるわけではない。

以上四者の說に共通する態度は、系圖的な傳承の事實の有無や、習俗的關係、資料の陳列などに恃んで、それを哲學史的展開に代替させようとする最も非哲學史的な態度である。これらは、宋代の哲學史家が構成した先秦哲學史に對しての、肯定するにせよ否定するにせよ、正當な批判とはなっていない。

批判を試みるならば、宋代の哲學史家が構成した先秦哲學史の有する哲學史的特質——思想の運動に依る連統と展開の內的論理の歴史的構成と表現——そのものに着目して、その特質そのものを批判するという最も哲學史的な立場をとることによつてしか、正當に批判することはできない。ただし、宋代の哲學史家の構成した先秦哲學史が、經驗的實在に基づく實證性を缺如していたとしても、宋代の哲學大系におけるその存在理由を喪うというわけではない。それはそれなりで、正しく宋代哲學史の特質を表現していることは、論をまたない。

すると、この問題は、もはや、宋代の哲學大系全體への批判に關わる。しかし、本小論の目下の關心は、宋代の哲學史の研究にはない。孝哲學史研究の性格上、宋代の哲學史家が構成した學統の思想的關係の側面をなして

いるところの、(孔子・曾子・子思・孟子)を貫ぬく赤い一筋の糸である孝の有する諸問題、つまり、曾子と子思との關係、兩者と孔子の一次的孝との關係、《曾子》という書の意味などを、思想の運動に依る連續と展開の内的論理の上において考察することによって、その學統を形成するに重要な因子となった《孝》に關して、哲學史的照明を與えたい。その過程の全體が、宋代の哲學史家が構成した先秦哲學史に對する間接的批判ともなるであらう。

× × ×
孔子學團後期學派において、(子夏とならんで)曾子は

長命であつた。その晩年は、おそらく、孟子や、(孟子とは哲學的立場を相容れない)莊子の出生期と近かつたであらう。その《孟子》においてはもちろんのこと、《莊子》學派においても、曾子は《孝行爲者の代名詞》のよう⁽⁴⁾に意識されている。《孟子》や《莊子》のころには、曾子と孝とのイメージは、完全に重層していたと思われる。

ところが、孔子が、孝の實踐者として激賞したのは、曾子ではなくて、閔子騫という人物である。《論語・先進》『子曰、孝哉閔子騫、人不聞其父母昆弟之言』。事實、閔子騫についてはさらに『德行、顏淵・閔子騫・冉

伯牛・仲弓』と擧げ、『閔閔如也』と賞してもいる。德行の他の三人についてもそれぞれ、孔子はその人格を高く評價していたし、《孟子》にもそれが見られる。⁽⁴⁾

もちろん、宋代の哲學史家は、辯護を試みるのではあるが、⁽⁵⁾徐幹《中論》『(曾子)……不得與游夏列在四行之科、以其才不如也』とまで極論しないまでも、四科に屬する人物を擧げた時點においては、少くとも、曾子(や子張)に對する高い評價が孔子の意識になかったことは動かせない。孝の實踐において、曾子は、孔子の在世中の青年期において、閔子騫ほどの評價を得ていなかった。

曾子の孝實踐が喧傳されたのは、曾子と孝とのイメージが完全に重層している《孟子》あたりに始まるように見える。《孟子》に見られる數多い曾子の孝實踐説話、ならびに曾子と父親の曾皙との對比は、性格的に異なりはするが、舜父子の關係とともに、孝實踐を顯彰するた⁽⁶⁾めに、効果的に描かれているように見える。瞽瞍や曾皙の傳説には、孝を思惟し實踐を重ねた孟子による作爲の跡が無いであらうか。

また、孝思想について言えば、《論語》中、曾子が《孝》に對して直接思想的對決を行なった形跡がない。孟懿子・孟武伯・子游・子夏らが、孔子に問を發して

〈孝〉を思惟しているにもかかわらず、曾子は、〈孝〉について問を發してないのである。もつとも『論語・子張』『孟莊子之孝』について述べてはいるが、『吾聞諸夫子』と、孔子の言葉を回想しての發言であり、しかも孟莊子の孝行爲が主題であつて、〈孝〉それ自身の命題について、積極的に思惟し問うたとは考えられない。

弟子たちは、『政』とは、『知』とは、『仁』とはと、孔子學團の學派的課題を思惟し、それを孔子と討論することに倦まない。『孝』とは、という問も、そうした學派的課題の一部をなしていたのであらう。

それでは、曾子と孝とのイメージが重層されており、曾子が、孔子の孝思想の繼承者であることが確實であるものならば、曾子が、なにゆえに、學派的課題である〈孝〉について、問を發して、その思惟を深めようとしてないのであらうか。なにゆえに、一般には孝思想家として評價されていない子游や子夏たちが、〈孝〉について問を發し、思惟しているのであらうか。

この、曾子ではなくて、むしろ子游や子夏らが、〈孝〉を問うているということ、常識に反するこの不自然な事實に、當代における〈孝〉の學派的課題性の意味が尖鋭に露呈されているのだ。

× × ×

孔子學團後期學派が、こと新しく、〈孝〉を孔子に問うということ、その學派的課題解決への努力は、當代における孝思想のありかたを問うという危機的表現でなかったであらうか。

一次的孝の構造化という孔子の思惟において、もとより、孝的原質がその基盤となっている。だから、孝が親子間の實踐倫理の範疇に留まるものであるならば、普通、暗黙裡に共同諒解されている〈孝的原質〉の意味を問うために、こと新しく〈孝の意味〉を問うことは、發展のない同語反復であつて、ほとんど無意味であらう。

にもかかわらず、何人もの弟子が、反復して孔子に〈孝〉の意味を問う。『問孝』——この短かい言葉は、一見、單に孝（的原質）の意味を問うに過ぎないように見える。しかし、子游らのその執拗な問いかけは、〈孝的原質の意味〉を問う立場ではなくて、〈孝の哲學的基礎〉を考察するという立場を表現しているのではないであらうか。

孝の適用は、本來、親子間に限定される制約を有している。しかし、家族は社會に制約されている。その、家族より上位の社會集團、それも最大規模である國家形成の胎動と必然とを、後期學派は直観していた。その來るべき新しい狀況において、社會を構成する家族の精神的

媒體である孝が、いかにあるべきかという力動的な社會科學的問題意識から、〈孝〉への省察、それもその哲學的基礎を省察せざるを得なかったのではなからうか。

『問政』、これもその反映の一個であらう。しかし、『政』には、それ自身の有する社會科學性の故に、政策論議という技術論的な形で解決の方法が、充分に存在している。しかし、孝はどうであらう。孝が、政治參加の現實行動の理念として、果して有効であるのか。もし有効であるならば、それを理由づける哲學的基礎は何であるのか。そうした前向きな、眞剣な基礎的考察の態度が『問孝』であり、そこに孔子をも含めた學團全體の、學派的課題解決への努力が集約されたのだ。

その討論に依る辨證の過程のうちに、一次的孝の要素として、〈敬〉が、孔子個人における内面的な哲學的必然としてである一方、〈愛〉とともに自覺されたといつてよい。《論語・爲政》『子游問孝。子曰、今之孝、是謂能養。至於犬馬、皆能有養。不敬、何以別乎』

そして、孝が狭く親子間の精神的媒體であることにとどまらず、家族よりも上位の社會集團の精神的媒體としての可能性があるところにまで、ぎりぎりに押しつめられてきた。《論語・爲政》『書曰、孝乎惟孝。友于兄弟、施于有政』

前掲拙論が論じているのであるが、禮の屬性であり、社會性の傾向を有する〈敬〉を媒介に、現實社會への行動の理念となり得るように、一次的孝の哲學化を深め、政治學への適用を深める。まだ充分論理的な説得力はなく、直觀的ではあったが、その頂點が有若の立場であった。《論語・學而》『有子曰、其爲人也、孝弟而好犯上者鮮矣』

子思の思想的傾向を表わす《禮記・中庸》は、孔子の説く『三年之喪』への信賴とその喪禮における孝の意味、ならびに『踐其位、行其禮、奏其樂、敬其所尊、愛其所親、事死如事生、事亡如事存、孝之至也』を述べ、一次的孝に含まれる孝の概念を、一往、繼承してはい

しかし、『天下之達道五、所以行之者三。曰、君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友也。五者、天下之達道也』と倫理の分類を行ないつつ、一方、『子曰、舜其大孝也與。德爲聖人、尊爲天子、富有四海之内、宗廟饗之、子孫保之』と孝の實踐が國家社會の典範となり、萬能的權威を有する可能性があることを暗示する。君臣・父子など、五者に倫理を分割しつつも、その統體としての孝が構想されようとしている。孝として顯彰するところの、武王の文王に對する關係も、社會的名聲や尊敬を意識し

てのことである。このように、《中庸》の孝には、《論語・子路》『宗族稱孝焉、鄉黨稱弟焉』という社會的關わりへの關心のような、變質が兆している。

子思と曾子について、次のような傳説がある。《孟子・離婁下》『曾子居武城、有越寇。……子思居於衛、有齊寇』。その際の二人の違った行動が異なっていたが、孟子は『曾子・子思同道。曾子、師也。父兄也。子思、臣也。微也。曾子・子思、易地則皆然』と、立場の差において合理化する。ところで、この場合、子思が『臣』の身分において、敵襲を前に、敢然と『如伋去、君誰與守』と述べて退却しないことは特徴的である。《中庸》の『君臣』の倫理、すなわち、國家への忠誠の自覺と實踐とが暗示されている。これは、當代あたりから登場し始めた新しい官僚群のありかたと關聯しないであろうか。

事實、國家（君主）への忠誠の態度は、《曾子》という書において強調されている新しい觀念である。それが新しい觀念であることは、《曾子》中、孝思想と關係化するための努力が行われていることがそれを示している。⁽¹⁾ この忠誠が孝哲學史の重要な因子として登場するのは、《中庸》と《曾子》との後出性から見て、《孟子》以後におけるその概念化の完成を待つてであらう。

子思と曾子とは、ほとんど同年輩である。武内義雄《論語之研究・先進篇の内容》によれば、《禮記・檀弓》は、子游學派の書とされる。章太炎も指摘したように、同篇における曾子の『禮』理解をめぐる子思の否定的態度は、間接的に、子游學派への共感を示すように見える。もっとも、子思の立場は、《敬》または《愛》の一方に偏することのない、一次的孝全體の繼承であるといえる。ただし、《敬》的立場の深化への傾斜があったといえる。

さて、孔子學園後期學派より下った時代における、その深化の大きな山脈が、《曾子》という書である。この《曾子》という書は、《曾子》という書名そのものが示すように、《曾子》學派という思想集團の思想を表わすものと、とりあえず理解しておく。曾子と《曾子》學派との關係は、やがて明確にされるであらう。

すでに、胡適・馮友蘭の兩《中國哲學史》が、狩野のそれと同じく、《曾子》において、孝の性格の分類が行われ、しかもその分類に價值的評價が加えられていると指摘しているが、その指摘は、哲學史的には重要な指摘である。

《孟子・萬章上》『孝子之至、莫大乎尊親』を先蹤としつつ、《曾子・大孝》は、『孝有三。大孝尊親、其次

不辱、其下能養』・『孝有三。大孝不匱、中孝用勞、小孝用力』と、孝段階説を唱えている。この孝段階説への努力の契機となっているものは何であらうか。

《曾子・大孝》は述べる。『身者親之遺體也。行親之遺體、敢不敬乎。故居處不莊、非孝也。事君不忠、非孝也。莅官不敬、非孝也。五者不遂、災及乎身。敢不敬乎』と。ここには、論理的撞着や飛躍が含まれてはいない。しかし、一次的孝構造における〈精神的宥和としての敬〉が、〈生理的宥和としての愛〉よりも、孝實踐の主動的因子としての性格を増していることを、まず、指摘することができる。一次的孝においては、〈愛〉と〈敬〉とは有機的に結合され、要素として同格であつた。にもかかわらず、『身者親之遺體也』——その生き生きとした生命感覺、親子の不合理な生命的連帶感の自覺も、『行親之遺體、敢不敬乎』と規範化が意識され、〈理性的な敬〉としての立場に傾斜しており、〈生理的宥和としての愛〉とともに感性的であつたところの〈精神的宥和としての敬〉の立場を離れつつあるといえる。この、感性的立場を脱却しつつある〈理性的な敬〉が、生命感覺に根ざして（残存しているもの、つまり）感性的な〈愛〉と分離を始め、さらに逆にそれを支配し始めている。《曾子》の孝段階説は、この理性的なものの上位と、

感性的なものの下位という分離を背景にして形成されたように見える。⁽⁵⁾

前掲の、《論語》における子游の『問孝』に發する〈敬〉の立場の反省においても、精神的な『尊親』は、『養』と並列的・同次的な、つまり感性的な立場で考えられているに過ぎない。しかし、たとえば、『禮記・坊記』『子云、小人皆能養其親。君子不敬、何以辨』という文氣に至るや、『君子・小人』という價値的概念を導入し、『尊親』が『養』を越えつつあるように見える。そこには、『曾子』の思考類型があるといつてよい。

一方、『曾子』全體において力説されるところの『君子』と『小人』との對立的把握の思考の〈孝〉への適用が、『曾子』の『君子之孝』・『庶人之孝』という分類に關わる。これも、孝段階説の場合と同じく、理性的なものと感性的なものとの概念的分離への努力の反映であるう。

そして、前漢哲學史の、經學的思考への統一という極端な理性化への過程のうちに、『君子之孝』・『庶人之孝』と孝段階説とが、哲學的に融合整正され、現實の社會構造に適用されようとする。すなわち、天子・侯・卿大夫・士・庶人という身分制とパラレルな、孝の種差の構想という政治的考察が投影され、『孝經』において、

それが結實することを指摘しておこう。

以上、子游らの〈敬〉的立場の自覺の系譜を概観してきたが、後期學派におけるその来るべき新しい社會への適應を意圖する〈孝の哲學的基礎〉に關する討論に参加しなかつた知性の有力者に、曾子の他に、子張がある。

子張は極度に政治的人間であり、〈敬〉的立場の哲學的深化によつて、〈孝〉を政治理論化しようとする迂遠な方法をとらない。その努力を重ねても、〈孝〉が孝的原質を骨髄とするかぎり、社會的關係化を行うには限界があると早く粗大に結論づけていたために、〈孝〉以外について多彩な具體的な問を發しつつも、『問孝』討論に参加しなかつたのではなからうか。その意味では、最もラジカルな〈敬〉的立場に立つものである。

子張を最左翼とする子游・子夏一派——左派といつてよいこれらの人々の關心は、孔子學團後期學派の關心の象徴である。左派の苦惱は、孔子學團後期學派の苦惱の象徴である。宇都宮清吉『漢代社會經濟史研究』二〇頁が、當代の社會狀況を物語っている。後期學派たちは、来るべき新しい社會の中核となる官僚豫備軍であり、新しい官僚のありかたを模索していたのであつた。

左派が問い詰める〈敬〉的立場への思惟には、現實の社會、現實の政治に参加する行動の理論としての〈孝〉

の哲學的基礎を求めようとする動的契機があり、時代思潮が、そうした哲學的反省を求めたのであつた。すなわち、一次的孝の構造である〈愛〉と〈敬〉との二要素におけるその〈敬〉の哲學的承認は、左派による、孔子學團における學派的課題解決への努力の下に辨證された歴史的性格を有している。

一次的孝の系譜において、子思を経て《曾子》學派が形成されるその哲學史的必然は、〈敬〉的立場の哲學的承認という歴史的な性格を媒介とするところの、〈孝〉の哲學史的展開の論理的歸結に他ならない。

× × ×

曾子も、孔子學團後期學派に屬する以上、好むと好まざるとにかかわらず、社會と自己との關わり、現實行動と哲學的立場との關わりという社會科學的問題意識を有さざるを得なかつた。

《論語・先進》の記すところでは、父親の曾皙は、三人の同輩と同席したとき、孔子と對話した三人が退席したのち、あらためて孔子の氣持を尋ねたという。父親のその態度と、曾子自身の受けた《論語・先進》『參也魯』という孔子の評價とを併せ考えると、曾子が後期學派の俊敏な知性たちに比べて、純朴一徹な人物であつたことは、核實である。

その父親の曾皙について、郭沫若《十批判書》は、《孟子》・《禮記》を引き、《狂》人であると論斷している。⁽⁹⁾それが正しければ、《韓詩外傳・卷八》『曾子有過、曾皙引杖擊之』・《說苑・建本》『曾子芸瓜、而誤斬其根。曾皙怒援大杖擊之』という異常に近い行爲は、その狂人傳説と無縁ではあるまい。しかし、その箇所では孟子の理解する『狂』とは、『(萬章問)何以謂之狂也。(孟子)曰、其志嚙嚙然曰、古之人、古之人。夷考其行、而不掩焉者也』と、尚古的誇大妄想に驅られる理想主義的激情の持主であつたことを意味するらしい。《狂氣》の人ではあつても、郭沫若が理解するような精神病的《狂》人ではないのだ。

その撲純一徹な態度に、曾皙の理想主義的激情の傾向が、遺傳的に曾子に流れ、樂天的ともいえるような、抽象的な人格的理想主義に立ちながらも、やはり曾子は、政治に關心を有していた。《論語・泰伯》『曾子曰、可以託六尺之孤、可以寄百里之命。臨大節而不可奪也。君子人與、君子人也』・『曾子曰、士不可以弘毅。任重而道遠。仁以爲己任、不亦重乎。死而後已、不亦遠乎』

後期學派の知性たちは、熱情をこめて、具體的に政治を議論し、現實政治へ参加することを熱望する。精神の解體の時代がそれを要求してやまない。しかし、曾子は、

政治に對して關心を有してはいたが、その觀念性が示すように、外に向つて行動する同時代の知性たちと、同じように行動しはしなかった。

青年のとるべき道は、實際の政治という外見的には行動的に見える世界だけであるとは限らない。ともすれば、青年は、現實政治への参加という行動的に見える形態を性急に結論する。しかし、まさに精神の解體の時代であるが故に、その病理の根源を洞察し、人間存在にかにあるべきかを《哲學すること》が、哲學者にとつて、最もラジカルな政治参加となるのではないのか。

《論語・憲問》『子曰、不在其位、不謀其政。曾子曰、君子思不出其位』——政治参加に外面的に狂奔する左派に對する痛烈な批判が、子張との訣別を生む。《論語・子張》『曾子曰、堂堂乎張也。難與並爲仁矣』

それでは、曾子のとるべき道は何であるのか。そのとき、天の啓示のように、師の言葉を受けとめたのである。《論語・里仁》『參乎、吾道一以貫之』と。

『夫子之道、忠恕而已矣』——曾子の理解したこの言葉は、その《理解の仕方》の態度からいえば、哲學的立場として内省的立場を選択することを宣言したことを意味していると言つてよい。内省的立場——人格的理想主義がそこに發火し、青年の哲學的情熱が、精神の内部

で、燃焼するのであった。《論語・學而》『曾子曰、吾日三省吾身。爲人謀而不忠乎』

《曾子》學派は、孝段階説のあとに『公明儀問於曾子曰、夫子可謂孝乎。曾子曰、是何言與、是何言與。君子之所謂孝者、先意承志、諭父母以道。參直養者也。安能爲孝乎』と述べる。この言葉は、表面的には、曾子の謙虛さや、孝の實踐の困難さを表わしている。しかし、まさに『參直養者也』という一句が、この曾子傳説に託されているところの曾子實錄の雰圍氣を示している。《孟子・離婁上》『若曾子、則可謂養志也。事親、若曾子者可也』という曾子傳説においても、『事親』の行動に對しての評價を託しているのであろう。

にもかかわらず、孔子在世中、曾子は孝の實踐者としての高い評價を得ていなかったし、孝についての思索も加えていない。しかし、内省的立場への決意の宣言があり、《孟子》に示されるように、曾子晩年においては、すぐれた孝思想家・孝實踐者としての傳説が生れる雰圍氣があつたのである。

それは、青年期の曾子が、《孝》に對する自己の立場をまだ模索していたこと、ならびに、孔子と左派との《孝の哲學的基礎》の學派的討論の終止、すなわち、孔子の死とともに、曾子の《孝》への思惟や實踐への歩み

が始まったことを暗示している。

『一以貫之』——そこに始まる内省的態度は、『參也魯』というその純朴一徹な性格と、父親譲りの理想主義的傾向と相俟つて、一次的孝の社會的行動理論化への左派の努力とは逆に、人格完成的な、《孝》への思惟と實踐の努力と密着する。『死而後已』——その長い道程に、《狂》ではなく、一徹な《狂氣》が奔騰し、獨自の孝思想を、むしろ晩年に形成するに至つたと思われる。

しかし、孝思想形成といっても、『仁』とは、『知』とは、『孝』とはと、基礎的概念を掘り下げて問う『傳經』的左派の分析的態度と、理論の無い『傳道』者の直觀的態度とは斷絶がある。『一以貫之』に對する曾子の理解の狀況は、極めて演繹的であるが、（純粹の後期學派ではないが、その態度において左派に近い）子貢の場合、同じ『一以貫之』に對する理解の狀況が、歸納的であることがそれを明確に示している。《韓非子・顯學》が、學派として曾子の學派を擧げていないのは、これと無縁ではあるまい。曾子は、内省的立場を押しつけることによって、自己の孝思想を形成したのである。

その内省的態度は、性格が『魯』であるだけに、徹底的であつた。その徹底性の故に、師の一次的孝をそのまま繼承しようとして、孝の社會的關係化を拒否し、孝

の適用範圍を親子關係に極限する。一次的孝における《孝》は、本來の、感性的な《親に對する精神的宥和》として理解され、制限されたであろう。そして、その内省的態度は、父親の曾皙の死において飽和點に達したのであった。

《論語・子張》『曾子曰、吾聞諸夫子。孟莊子之孝也、其他可能也。其不改父之臣與父之政、是難能也』。これは《學而・里仁》兩篇に出てくる『三年無改父之道、可謂孝矣』という孔子の思想の反復であり、《論語・子張》『曾子曰、吾聞諸夫子。人未有自致者也。必乎親喪乎』には、孔子への回想が託されている。そしてまた、《論語・學而》『曾子曰、慎終追遠、民德歸厚矣』とある。意外に数少ない曾子の孝思想の表現において集約されている特徴は、《孝》が親の死との關わりにおいて問われているということである。しかも、『吾聞諸夫子』と、孔子への回想とともに反復されているのである。

人間の内面的問題に深い關心を有していた曾子にとって衝撃的事件であつた青年期におけるさまざまな《死の現實性》が、曾皙の死とともに想起される。陋巷に窮死した顏淵の、陰謀に憤死した子路の、孤獨に病死した伯牛の、そして、泰山の崩れ落ちるようにして悶死した老師の姿が曾子に與えた《死の現實性》が、そこに交響す

る。

父、曾皙の屍の前に、孔子が辿りついたところの一次的孝への自覺の契機、すなわち、具體的な、親しい愛する者の死が與える《死の現實性》を媒介とするところの、回心的な孝の自覺の主體的反復が起り、それとともに、孔子が説く喪禮の意味を、主體的に理解するのであった。

しかし、孔子は、零次的孝の主體的自覺を、そのままの形にとどめず、一般化し、構造化するという學問的組織化を試みた。それは、後期學派左派との辨證を通しての、學派的課題解決における《學》としての學問的自覺であり、その學問性の故に、孝哲學史上、孝の最初の哲學的自覺者の地位をかちえたのである。こうした條件のもとに一次的孝が成立したのである。

にもかかわらず、曾子は、零次的孝を主體的に自覺しはしたが、《學問化》することを拒否する。それは、一次的孝に對して、左派がいわゆる《學問化》をさらに押し進め、卑俗な政策に投げこもうとした《孝の原質にとつてのデカダンス》に對する反抗であつた。酸鼻の極である精神の解體されたこの時代と社會において、人間は、何を依りどころとすればよいのか。零次的孝行爲が、主體的實踐をひきうけるありかたにおいて自覺されるとし

ても、そのありかたの主體者である人間存在は、零次的孝行爲の主體的自覺との關わりにおけるところの、存在の哲學的根據を有しているのであらうか。そういつたことを、いわゆる〈學問化〉する以前に、人間は、徹底的に反省したであらうか。こうした反抗が、孝的原質のさらに徹底的な内省という哲學的態度を形成していったのであった。

孝的原質に對する内省の極度に在るものは、親子という不合理な關係の徹底的自覺である。曾哲の死、喪禮の意味の把握を契機とするところの、親子——この不合理な〈血の鎖〉の意味に觸れようとする宗教的覺悟が定まる。そしてそれは、いみじくも、〈自己の死〉という極限狀況において、徹底的に自覺されたのである。

《論語・泰伯》『曾子有疾。召門弟子曰、啓予足、啓予手。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。而今而後、吾知免夫、小子』——自己の死を、逃るべくもなき現實として受けとめながら、しかし、身體無傷の完全性において、孝行爲に置換するのである。〈血の鎖〉を毀傷しはせぬかという〈不孝〉の可能性が、自己の死において、身體無傷の充足のうちに、消滅するのである。〈不孝〉の消滅という最高の孝行爲が、自己の死において、逆説的に胚胎する。そして、自己において自己の親の生

が存在すると同じく、自己の生は、自己の子において現實に存在し、かつまた、自己の死は、身體無傷という孝行爲の完結とともに、自己の子によつて、喪禮を含む禮行爲の下に孝者として永遠化されるのである。親子という不合理な〈血の鎖〉に、〈存在の永遠〉を認め、自己の死が存在の消失ではなくて、孝者のまま〈存在の永遠〉に歸屬することを、確認したのである。曾子にとつて、それは、〈永遠を生きる存在〉が開示された宗教的瞬間であり、一次的孝解釋における左派の政治的解釋との全き分極であつた。

曾子は、一次的孝を社會的關係化させるのではなくて、親子關係という不合理な〈血の鎖〉に極限する。その限定の徹底からいえば、孝の行爲は、主體的實踐をひきうけるありかたにおいてしか成立し得ない。そして、この孝の主體的實踐をひきうける人間存在が、〈永遠を生きる血の鎖〉を存在の根據とすることを自覺するに至る。それは、曾子の長い生涯を覆つた（理想主義的傾向の轉化した偏執的な）〈狂氣〉の辿りついた哲學的直觀であり、〈生〉の根源に觸れるところの、〈孝の本質的把握〉であつた。

× × ×

この、死に賭けたところの、孝に對する曾子の哲學的

情熱が、その弟子たちを感動させる。『人之將死、其言也善』——死に際してのその最後の哲學的直観が、曾子の思想の眞實であり、弟子たちにとって、決定的であった。弟子たちは深い感動をもって、その全體を受けとめる。それは、のちに、孝を思惟する《曾子》學派に影響を與えてやまなかつた。

《曾子》學派は、左派に由來する〈敬〉的立場の深化に根ざすところの孝段階説や『君子之孝』・『庶人之孝』を思惟する一方、〈愛〉的立場に代表される感性的な側面の深化から把握されたところの、すなわち、曾子に依り、徹底的に反省されて得たところの、〈孝の本質性〉をも併せて思惟しているのである。（外傷の苦痛に苦しむのではなくて、父母の遺體を傷つけた不幸の行爲に苦しむ弟子の）樂正子春説話は、〈血の鎖〉——『父母之遺體』觀の徹底的な實踐であり、それは、『孝經』『身體髮膚受之父母、不敢毀傷、孝之始也』に糸譜の影を落して行く。この『父母之遺體』説話とともに、曾子の影響として特徴的であるのは、曾子が死を目前に、〈血の鎖〉の〈存在の永遠〉の『深淵に臨んで』眩めき諷誦した『戰戰兢兢』という詩句が、《曾子》中、幾度も幾度もバリュエーションされていることである。孝段階説などの理性的立場とは異質なそのバリュエーションこそ、《曾子》と曾

子との思想的連續を示しているのだ。すなわち、孝を思惟するとき、〈敬〉的立場の深化への理性的方向とともに、不合理な孝的原質の存在や、〈血の鎖〉の不氣味な『深淵に臨ま』ざるを得ない。この無視し得ない〈孝の本質性〉の故に、《曾子》學派は、『父母之遺體』を述べ、『戰戰兢兢』という詩句のバリュエーションを試み、曾子の状況を假構しつつ、〈孝の本質性〉を把握した曾子の名を借り、《曾子》と書せざるを得なかつたのである。しかし、バリュエーションは、所詮、バリュエーションであつた。曾子の死の際の感動を傳える樂正子春らが絶え、その感動が傳説化されるに従がい、曾子の思想の流れを汲む弟子たちも、それを傳説として硬直した形のまゝ理解し、その意味するものを主體的に問わなかつたのであろう。彼らは、《曾子》學派に吸収され、編成されるや、ただ輕快に、『戰戰兢兢』という詩句の上を滑ってバリュエーションするだけに終つたように見える。それどころか、その〈孝の本質性〉の方が、（一次的孝の〈敬〉を媒介とする哲學史的意味を理解する力の不足する）民衆にとつて、俗耳に入りやすい形態を有しており、その無條件の共感性の故に、經學を基盤とする黨派的な孝思想を普及させるために、後世、逆に政治的利用に供される可能性があつた。それは、曾子の意向とは、全く逆の

方向であった。今は、その指摘と、その典型が『孝經』であつたことを指摘するにとどめたい。

× × ×

さて、『曾子』學派において、孝段階説などは、一次的孝における〈敬〉の立場の深化であり、『戰戰兢兢』に始まる〈孝の本質的把握〉の反復などは、一次的孝における（感性的であるという意味における〈精神的宥和としての敬〉をも含む）〈愛〉の立場の深化である。『曾子』中の、理性的立場と感性的立場との對立は、激しく尖鋭であり、ほんの一突きによって、ただちに分裂せんばかりの、徹底的分極の形で共存している。この『曾子』と同傾向の思想の波が激しかったことは、『禮記・祭義』においても、文意がほとんど同じの個所があり、思考類型があつたことが、それを示している。

孝の哲學史的運動は、〈愛〉と〈敬〉との對立の過程ながら、主動的には、〈敬〉の立場の論理的深化と整理への方向に動いている。その〈愛〉と〈敬〉との分極的對立は、まず『曾子』において顯著である。その意味では（孝的實質と曾子とのイメージが重層したために）曾子の名こそ借りてはいるが、哲學史的には、『曾子』學派は、〈愛〉と〈敬〉との兩要素で〈孝〉を構成する孔子の一次的孝を、（子思を経て）繼承し、〈敬〉にアクセントを

おきつつ、思惟を加え、深化させ、哲學史的運動と展開を進めているといえよう。

そして、『曾子』以後、『孝經』に至るまでの孝哲學史が、〈敬〉の立場の深化（と〈愛〉の傾向の收縮）への内的論理の展開の様相を呈しており、しかもそれは、一次的孝思想の形成が提出した問題であることを顧みるとき、曾子の〈愛〉の立場の哲學的徹底は、『曾子』學派の〈愛〉の立場の深化に對して大きい影響を與へしたが、一次的孝思想それ自身に對しては、繼承ではなくて、挫折であるという他はない。

もっとも、それはネガティブな意味での挫折ではない。曾子の〈愛〉の立場の哲學的徹底は、その徹底の故に、〈血の鎖〉という不合理な存在に根ざす〈孝の本質性〉を回復し、〈孝〉の〈魂の故郷〉を探りあてたのである。後世、孝哲學史において、〈魂の故郷〉に歸ろうとする運動が幾度も起るが、その最初の〈故郷の想起者〉が曾子であつたのだ。この、〈魂の故郷〉の根源性による〈愛〉の立場の深化が、社會的關係化を意圖する〈敬〉の立場とのラジカルな對立を孕み、さらにその後の〈敬〉の立場の論理的深化への運動を刺戟する重要な對立者となつたのである。

曾子の孝思想は、早くも『曾子』に現われるところ

の、有和を期待し要求する限界一杯にきている〈愛〉と〈敬〉との深刻な絶對的對立という辨證性の骨髄——それを構成するに至る哲學史的展開を進めたところの、哲學史的にはポジティブな挫折であった。

しかしまた同時に、《曾子》學派は形成されても、曾子學派、すなわち、孔子學團後期學派右派という思想集團が形成されなかったことが物語るように、曾子の孝思想は、主體的な思惟や實踐を引き受ける弟子でないかぎり、眞に理解繼承することが不可能であるところの、曾子個人にとっては、孤獨な挫折であった。

× × ×

曾子晩年の、『戰戰兢兢』と誦し、身體無傷をもつて、〈不孝〉でないことを願う内省的態度に比べて、左派らの、現實社會への孝の適用という社會科學的發想は、積極的に見える。しかし、その後の孝哲學史が、『孝經』に至るまで、〈敬〉的立場の哲學的反省への努力を絶えず拂っていることが示すように、左派ならびに子思らの把握は、まだ充分精緻でなく、直觀的な構想に終っている。統一帝國のまだ形成されない現實においては、それは漠然とした適用可能な空想であり、當代家族制度的歴史的・社會的制約に根ざしたところの、着實な現實行動の理念として熟してはいなかった。とりわけ、

國家への忠誠と、孝的原質とを、どのように哲學的に整合させるかという思惟は、まだ直觀にとどまっており、全く不毛であった。

そうした苦惱の下に登場したのが、孟子であった。孟子は、この課題解決に際して、左派らの立場と、分裂と對立とを深めた曾子の立場を、今一度、反省しようとする。曾子の立場は、表面的には消極的に見えながら、實は、内部生命的燃焼に充填されたところの、〈孝の本質〉の、鮮烈な核心的把握であり、しかも、民衆に共同諒解されて充分な普遍的性格を有しており、孝實踐においては、かえって、無視することのできない積極性があった。

孟子は、〈孝〉に對しての左派の性急な行動理論化の努力に對して、逆に、一見消極的に見えるところの、『戰戰兢兢』として〈不孝〉でないことを願う立場に着目する。すなわち、曾子の立場における〈不孝〉という條件に着目して、積極的にそれを理論として整正し、それを媒介に、〈敬〉的立場の反省に始まり、〈孝〉を思惟することを企圖する。

《孟子・離婁上》『不孝有三。無後爲大』・《離婁下》『世俗所謂不孝者五』——〈不〉という否定詞を挿入した形の、孟子の〈孝の自覺〉は、曾子の『戰戰兢兢』と

して「不孝」でないことを願う表面的消極性の、積極性への逆轉である。この、「不孝」という否定を通した「孝」の自覺は、『曾子』の『非孝』、『孝經』の「不孝」の思考の系譜を形成して行くであろう。

ここに至って、曾子と『曾子』學派との關わり、左派らの遺した課題また、本小論が、指摘することにとどめたところの、『曾子』學派が後世に與えた影響のいくつかの問題、この三者の、より一層の追求において、「不孝」に着目した孟子の孝思想を檢討せざるを得ない。稿をあらため、孟子の孝思想について論求し、孝哲學史の考察をさらに進めたい。(一九六四・八・二四)

〔注〕

- (1) 卷二『子思生卒攷』(一九五六年增訂・香港大學出版社刊一七四頁)の章。
- (2) 一九六二年・科學出版社刊の同書一二八頁以下。『儒家八派の批判』『宋代程朱之徒雖然把思孟歸爲曾子之傳統、但他們的根據是很薄弱的。……(荀子非十二子篇) 既言思孟之學乃「仲尼子游爲茲厚於後世」、這便是他們出於子游氏之儒的證據了』
- (3) 『莊子・外物』『人親莫不欲其子之孝、而孝未必愛、故孝已憂而曾參悲』
- (4) 顏淵に對して孔子が非常に高く評價していたことはいうまでもない。伯牛に對しては癩病者である彼の病室にまで

- 至り、『論語・雍也』『斯人也有斯疾也』と、『斯人』に萬感をこめてゐる。この言葉を二度も繰返していることから、包咸は『痛惜之甚』と注する。恐らくはすぐれた人物であつたのだろう。仲弓に對しては、『論語・雍也』『子曰、雍也可使南面』と述べ、高く評價している。孟子はこの評價を『孟子・公孫丑上』『宰我・子貢善爲說辭、冉牛・閔子・顏淵善言德行』と繼承している。
- (5) この四科に當る人物を擧げた個所の朱熹の注に『程子曰、四科乃從夫子於陳蔡者爾。門人之賢者、固不止此。曾子傳道而不與、故十哲世俗論也』とある。十哲は『唐會要』に據れば、開元二十七年、褒贈されている。それに對する批難も含まれていよう。
- (6) 本小論のはじめにその意味を記してあるが、詳しくは、前掲拙論『孔子における愛と死と「孝」』とを参照されたい。
- (7) 『曾子・立事』『事父、可以事君』・『曾子・立孝』『孝子善事君』
- (8) 『禮記・哀公問』あたりになると、『身也者親之枝也。傷不敢與。不能敬其身、是傷其親。傷其親、是傷其本。傷其本、枝從而亡』と、明確に規範化している。
- (9) 注(2)と同じ版本一四二頁。『儒家八派の批判』『孔子之門、在初期時實在很複雜、裏面頗有不少的狂放的人物。孟子說「如堯張・曾皙・牧皮者、孔子之所謂狂矣」。……檀弓言季武子之喪、「曾點倚其門而歌」。這是見於儒家經典

的事、其狂態已經可掬』

- (10) 偽《古文孝經孔安國序》に『曾參躬行匹夫之孝、而未達天子諸侯以下揚名顯親之事、因侍坐而諮問焉。故夫子告其誼。於是曾子喟然知孝之爲大也』とある。この後世の傳說が形成されるように、曾子と『匹夫之孝』行爲とのイメージの密着は激しい。《孝經》に曾子を登場させるのは『匹夫之孝』が、《孝經》の目的でないことを示す重要な構想であるともいえる。

- (11) 《論語・里仁》『子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。』
《論語・衛靈公》『子曰、賜也、女以予爲多學而識之者與。對曰、然。非與。曰、非也。予一以貫之』

- (12) 《曾子・大孝》『樂正子春下堂、而傷其足。傷瘳、數月不出、猶有憂色。門弟子問曰、……何也。樂正子春曰、善如爾之問也。吾聞之曾子。曾子聞之夫子曰、……父母全而生之、子全而歸之、可謂孝矣。不虧其體、可謂全矣』。この說話は重要であつたらしく、《禮記・祭義》・《呂氏春秋・孝行覽》にも見える。人物が范宣年に變つてはいるが、ほぼ同じ說話が、《世說新語・德行上》にもある。

- (13) 《曾子・立事》『君子終身守此戰戰也。……君子出言以鄂鄂、行身以戰戰。……天子……戰戰唯恐不能義。諸侯……戰戰恐失損之。大夫士……戰戰恐不能勝。庶人……戰戰唯恐刑罰之至也』

この『戰戰兢兢』が象徵する《孝の本質性》の把握の雰囲気は、そののち、相當な變形を受けるが、《孝經》にも

影響を與えている。《孝經・諸侯章》『詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰』。注(14)參照。

- (14) 《孝經》が、孔子と曾子との對話形式を設定し、曾子の狀況を假構していることが、その努力の現われである。《庶人章》の發想などは、曾子的狀況設定と《天子章》以下身分別の孝の必然との一石二鳥を狙った巧妙な構想であるといえよう。

また、《孝經》は、記憶に便な簡潔な文體であり、經學に依つて構想された黨派的孝思想のプロパガンダには有効であつた。その重要な側面をなしたのが、詩句引用である。それについては、拙論《太史公自序の成立・史記研究その一》・高野山大學紀要《密教文化》六七號所收を參照されたい。詳しくは、筆者の構想する《孝哲學史》に、やがて《孝經》研究の形で登場するであらう。

- (15) 《曾子》の場合は、本文六〇頁上段四行目以下の引用文がそれに當る。《孝經・五刑章》『子曰、五刑之屬三千、而罪莫大於不孝』