

255-34-(1)

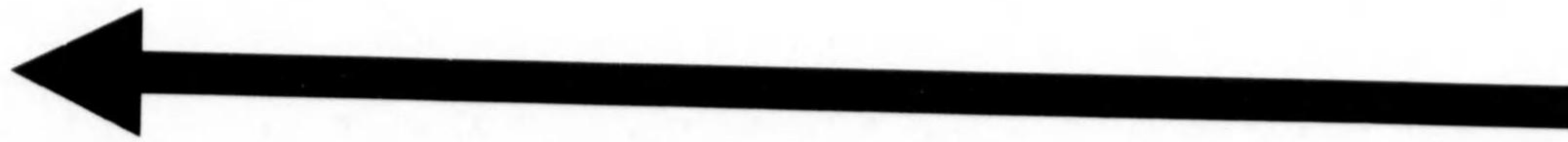


255

34



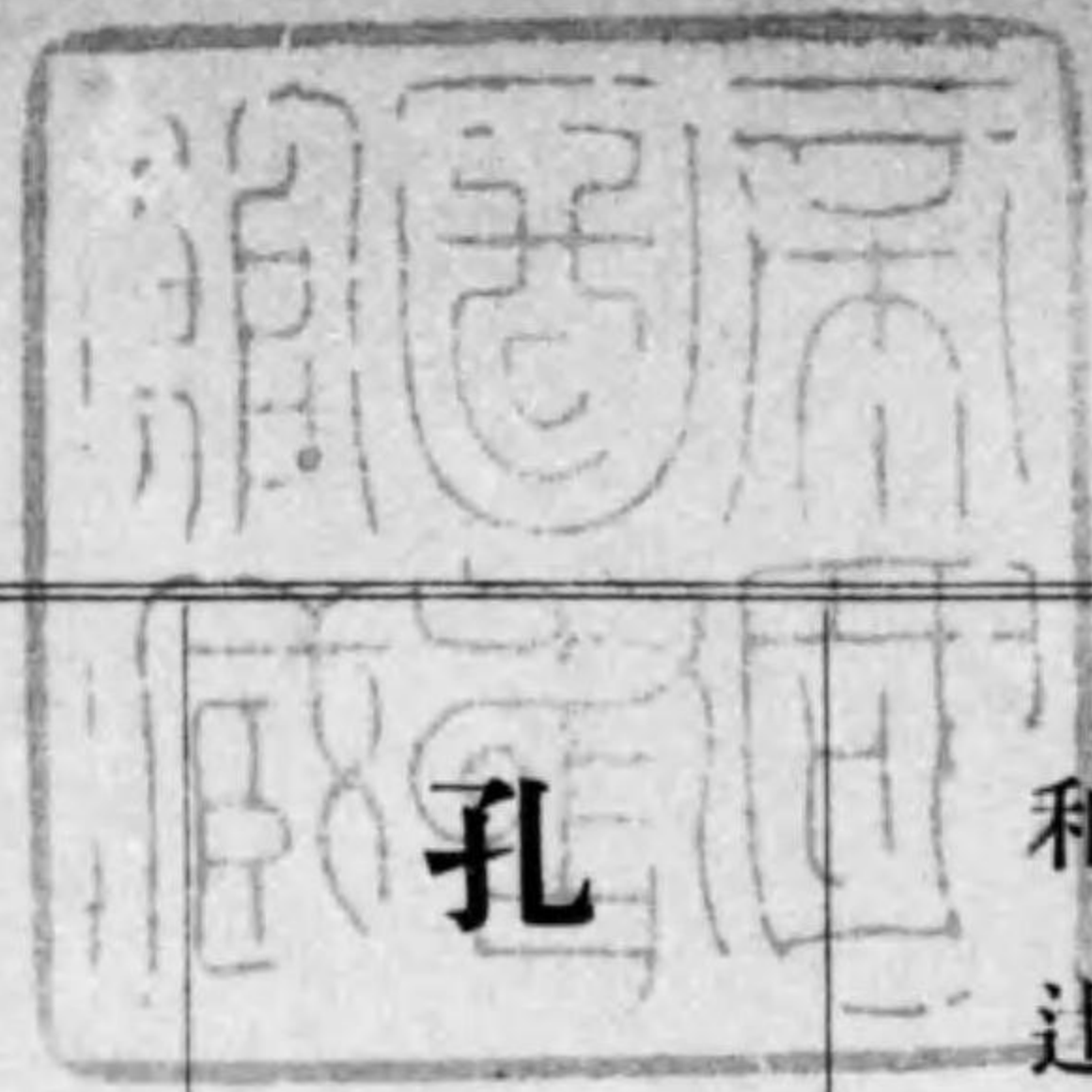
始



2-1953

二

~~1242
W48a~~



孔

和辻哲郎著

子

大教育家文庫 1

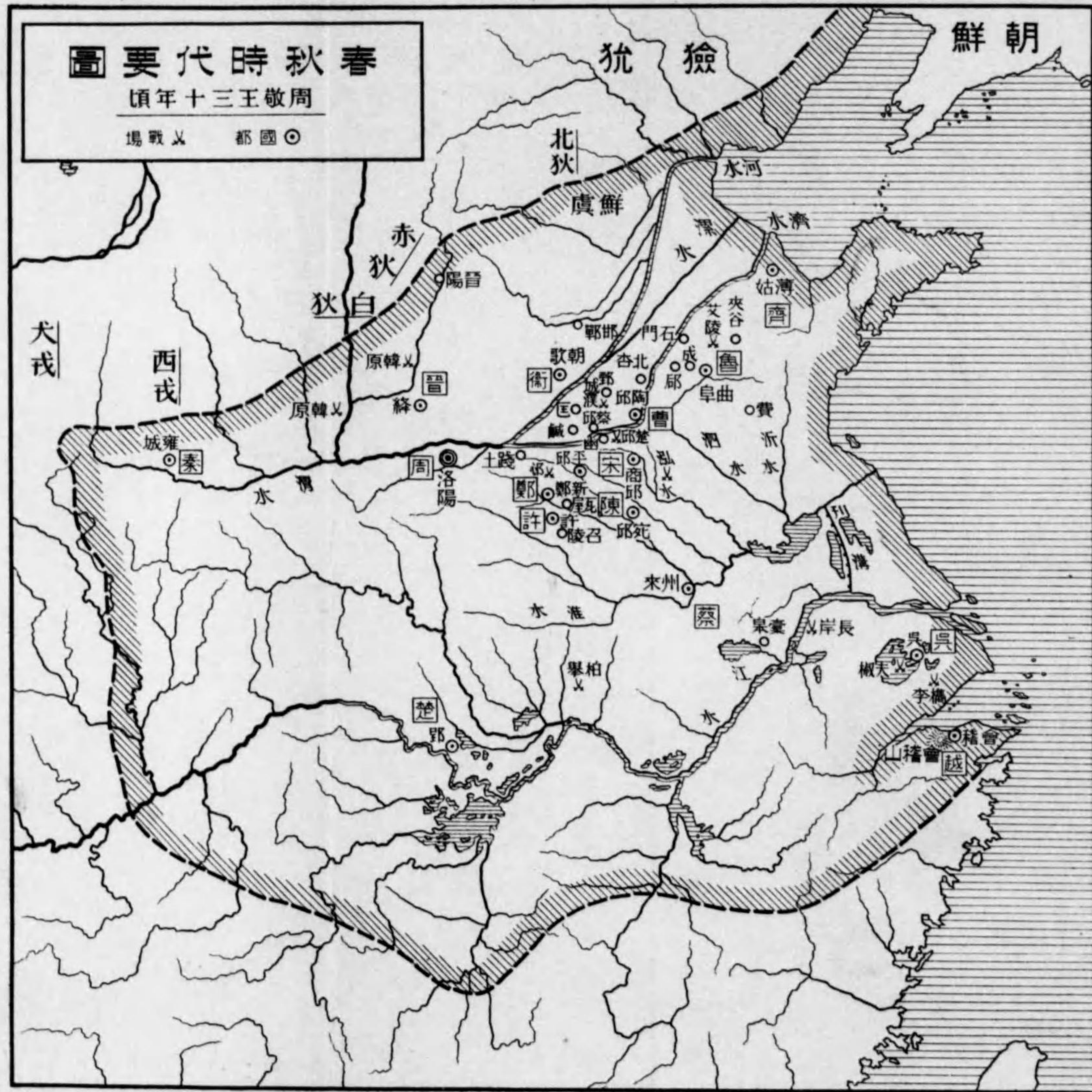
岩波書店刊行



春秋時代要圖

周敬王三十三年

國都 ○ 戰場 ×



256
34

序

自分には孔子に就て書くだけの研究も素養も準備もない。その自分を無理に強ひてこの書を書くに至らしめたのは小林勇君である。が書いてしまつた以上は、この書の責任は自分が負ふほかはない。自分は甘んじて俎上に横はらうと思ふ。

右のやうな次第であるから、この書には自分の氣附かぬいろ／＼な誤謬があるかも知れぬ。が自分が志したのは、未だ孔子に觸れたことのない人に論語を熟讀玩味して見ようといふ氣持を起させることであつた。それが成功しなければ、論語を未だ讀まない人が依然としてそれを讀まないといふだけのことであり、幸にして成功しても、あとには専門家の註釋や研究が數へ切れない程あるのであるから、自分の誤謬が人を誤まることもなからうと思はれる。と云つて既に論語を知つてゐる人にはこの書は全然用がないと云ふわけでも

序

序

ない。さういふ人にも他山の石としてはいくらか役立つであらう。

この書に於て用ゐた論語は、武内義雄氏校訂譯註の岩波文庫本である。この論語の本文と日本譯とは専門家の間に必ずしも賛同しない人があるやうであるが、しかし自分はいろいろ比較研究の上、これを最も好い論語のテキストだと考へたのである。引用文もすべて武内氏の日本譯によつた。武内氏が加へられた註釋もそのままにしてある。なほ他に、藤原正氏纂譯孔子全集からもいろ／＼益を得た。この全集は藤原氏苦心の勞作だけあつて非常に便利に出來てゐる。一向素養のない自分にとにかくこれだけのものが書けたのは兩氏の御蔭である。

昭和十三年八月

著者

目次

一 人類の教師……………	一
人類の教師の意義(一)——古代文化の體現者(二)——支那の地域に於ける民族及び文化の交代(三)——支那の地域に於ける文化の統一者——漢字(四)——先秦文化の結晶としての孔子(五)	
二 人類の教師の傳記……………	二五
人類の教師の傳記の性質(一)——傳記の曖昧性、ソクラテスの場合(二)——イエスの場合(三)——釋迦の場合(四)——孔子の場合、史記孔子世家の批判(五)——孟子の批判(六)	
三 論語の原典批判……………	七五
目次	

目次

論語の原典批判の諸問題(七五)——齊魯河間九篇本の問題(八〇)——學而篇の考察(八四)——郷黨篇の考察(九八)——河間七篇の問題(一〇三)——各篇の主題(一〇六)——爲政篇の考察(一〇七)——下論諸篇との比較(一二四)——下論發生の経路(一二四)

四 孔子の傳記及び語録の特徴

孔子の死に關する記録の態度(二三)——死及び魂の問題の取扱ひ方(二三)——天の思想(二七)——孔子の立場の特徴(三三)——人類の教師としての孔子の特徴(四三)——孔子の語録の特徴(五二)



人類の教師

釋迦、孔子、ソクラテス、イエスの四人を擧げて世界の四聖と呼ぶことは、大分前から行はれてゐる。多分明治時代の我國の學者が云ひ出したことであらうと思ふが、その考證は、こゝでは必要でない。とにかくこの四聖といふ考には、西洋にのみ偏らずに世界の文化を廣く見渡すといふ態度が含まれてゐる。印度文化を釋迦で、支那文化を孔子で、ギリシア文化をソクラテスで、またヨーロッパを征服したユダヤ文化をイエスで代表させ、さうしてこれらに等しく高い價値を認めようといふのである。ではどうしてこれらの人物が、それだけの大きい文化潮流を代表し得るのであらうか。どの文化潮流も非常に豊富な内容

人類の教師

を持つてゐるのであつて、一人の人物が代表し得るやうな單純なものではない筈である。しかも人がこれらの人物をそれ／＼の文化潮流の代表者として選び、さうしてまた他の人がそれを適切として感ずるのは、何によるのであらうか。自分はそれを、これらの人物が『人類の教師』であつたといふ點に見出し得ると思ふ。

この答は一見したところ矛盾に見えるかも知れない。何故ならこれらの人物はそれ／＼異つた文化潮流の代表者とせられるのであるから、それ／＼その文化潮流の特異性を表現してゐなくてはならない、然るにその代表者たる所以は人類の教師たるにあつてその特異性の表現にあるとはせられないのだからである。しかしこれは決して矛盾ではない。それを矛盾と感ずるのは、いかなる特殊な文化にも彩られない普遍的な人類の教師とか、全然普遍的な意義を擔はない特殊な文化とかといふ如き抽象的な想定に囚はれてゐるからである。現實の歴史に於ては、いづれかの文化の傳統によつて嚴密に限定せられてゐるのでない人類の教師などといふものは、曾て現はれたこともないし、また現はれることも出來ない。

いであらう。また普遍的な意義を現はすが故にまさに文化として存立するのだといふことの云へないやうな特殊な文化などといふものも、曾て形成せられたことはないし、また形成せられ得ないであらう。最も特殊なるものが最も普遍的な意義價值を有するといふことは、何も藝術の作品に限つたことではない。人類の教師に於てもさうである。

我々はこゝに人類の教師といふ言葉を用ゐるが、それによつて『人類』といふ一つの統一的な社會を容認してゐるのではない。現代のやうに世界交通の活潑となつた時代に於てさへ、地上の人々が悉く一つの統一に結びついてゐるといふ如き状態からは遙かに遠い。況んや如上の四聖が出現した時代にあつては、彼らの眼中にある人々は地上の人々全體のうちほんの一部分であつた。孔子が教化しようとしたのは黄河下流の、日本の半分ほどの地域の人々であり、釋迦が法を説いて聞かせたのもガンヂス河中流の狭い地域の人々に過ぎぬ。ソクラテスに至つてはアテナイ市民のみが相手であり、イエスの活動範圍の如きは縦四十里横二十里の小地方である。がそれにも拘らず我々は彼らを人類の教師と呼ぶ。

その場合の人類は、地上に住む人々の全體を意味するのでもなければ、また人といふ生物の一類を指すのでもない。更にまた『閉ぢた社會』としての人倫社會に對立させられた意味での『開いた社會』を指すのでもない。それ／＼の小さい人倫的組織を内容とせずには人類の生活はあり得ないのである。實際に於ても人類の教師の説くところは主として人倫の道や法であつて、人倫社會の外なる境地の消息ではなかつた。彼らが人類の教師であるのは、何時如何なる社會の人々であつても、彼らから教へを受けることが出来るからである。事實上彼らの教へた人々が狭く限局せられてゐるに拘らず、可能的にはあらゆる人に教へ得るといふところに、人類の教師としての資格が見出される。従つてこの場合の『人類』は事實上の何かを指すのではなくして、地方的歴史的に可能なるあらゆる人々を指すに他ならない。だから人類は事實ではなくして『理念』だと云はれるのである。

人類の教師の持つ右の如き普遍性は、その教師の人格や智慧に基く、と通例は考へられる。もしさうであるならば、これらの教師の活動を目前に見た人々の内には、直ちにそれ

を人類の教師として洞察し得る人もあつて然るべきである。だからこれらの教師の傳記を語る人々は、これらの教師が周囲から認められず、迫害や侮蔑を受けてゐる最中にも、既にこれらを人類の教師として承認してゐる少数者を描くのである。然し少数者のみがそれを眞の教師として認め、大衆がそれを認めない時に、果してその教師は人類の教師であり得るであらうか。何時如何なる社會にも、少数の狂信者に取り巻かれた教師といふものは存在するのである。目前の我々の社會に於てもその例は數多く擧げることが出来るであらう。それらは世界の歴史に於ては幾千幾萬となく現はれ、さうして泡沫の如く消えて行つた。だから少数者の洞察などといふものも、當にならない方が多いのである。

では大衆が直ちに目前の教師の人格や智慧を禮讚し始めた時はどうであるか。その場合には生前からして既に人類の教師となる筈ではないか。然るに事實はさうではないのである。大衆は必ずしも優れたもののみを禮讚しはしない。天才と呼ばれてゐる人々が生前に大衆の歓迎を受けたといふ例はむしろ稀である。況んや人類の教師とも云はるべき人々が

その時代の大衆に認められたなどといふ例は、全然ない。人類の教師たり得るやうな智慧の深さや人格の偉大さは、大衆の眼につき易いものではないのである。大衆の禮讚によつて生前からその偉大さを確立した人々は、人類の教師ではなくして、むしろ『英雄』と呼ばれるべきものであらう。勿論この場合にも大衆の禮讚した人々が悉く英雄となるのではない。大衆はしばしば案山子をも禮讚する。然し生前既に大衆の禮讚を獲得し得なかつたやうな英雄もまた存しないのである。この點に於て人類の教師と英雄とは明白に相違する。人類の教師であるか否とは同時代の大衆の承認によつて定まるのではない。

では人類の教師が人類の教師として認められるに至るのはいかなる経路によるのであらうか。云ひかへれば、人類の教師はいかにしてその普遍性を獲得したのであらうか。

通例傳記者の語るによれば、人類の教師は皆好き弟子を持つた。その中には十哲とか、十大弟子とか、十二使徒とかと呼ばれるやうな優れた人物があつた。さうしてそれらの弟子は、その師が眞に道の體得者であり、仁者であり、覺者であることを信じ切つて

ゐた。同時代の大衆が如何にその師を迫害し侮蔑しようとも、この信頼は決して揺がなかつた。がこれだけならば前に云つたやうな狂信者に取巻かれた教師と異るところがない。大切なのはこれから先である。師が毒杯とか十字架とかによつて死刑に處せられた後に、或は生涯用ゐられることなく親しい二三の弟子の手に死ぬことに満足した(論語、子)後に、弟子たちはその師の道や眞理を宣傳することに努力した。この努力が忽ちに開花し結實したのはソクラテスの場合である。弟子プラトンと孫弟子アリストテレスとは、師の仕事を迅速に完成して西洋思想の源流を作つた。これらの偉大な弟子の仕事が人々に承認せられれば、その弟子の仕事の中にその魂として生きてゐるソクラテスが、一層偉大な教師として承認せられない筈はないのである。他の場合には弟子たちの努力は一代や二代では盡きなかつた。現在残つてゐる最古の資料は、いづれも孫弟子の手になつたものと考へられる。釋迦については阿含經典の最も古い層がさうである。イエスについてはパウロの書翰も福音書もさうである。孔子に關しても同様のことが云へるであらう。論語は孫弟子の

記録よりも古いものを含んではゐない。さうして孫弟子たちは皆更にその弟子たちを教へるためにこれらの記録を作つたのである。だから最古の記録によつてこれらの教師に接しようとするものでも、曾孫弟子の立場より先に出ることは出来ない。このことは教師たちの人格と思想とが、時の試練に堪へ、幾世代もを通じて働き続けたことを意味するのである。しかも彼らは働き続ける程ますます感化力を増大した。たとひその生前に僅かの人々をしか感化することが出来なかつたとしても、時の経つにつれてその感化を受ける人々の數は殖えて行く。従つて同時代の大衆を動かし得なかつた教師たちも、歴史的には遙かに多く廣汎な大衆を動かすこととなるのである。かくして彼らは偉大な教師としての動くことのない承認を得て來た。

がこれらの偉大な教師が人類の教師としての普遍性を得來るためには、更にもう一つの重大な契機を必要とする。それはこれらの偉大な教師を生んだ文化が、一つの全體として

後から來る文化の模範となり教育者となるといふことである。それは逆に云へば、これらの古い文化が、その偉大な教師を生み出すと共にその絶頂に達して一先づ完結してしまつたといふことを意味する。ソクラテスを生んだギリシアの文化は、彼の弟子と孫弟子とがこの師の偉大さをはつきりと築き上げた頃に、既にその終幕に達した。そのあとにはこのギリシア文化を世界に傳播する時代、即ちヘレニスト的時代が續き、次でこの文化の教育の下に新しいローマの文化が形成されてくる。それが東方の宗教に打ち克たれた後にも、基督の教會内の哲學的な思索は、ソクラテスの弟子と孫弟子の指導の下にあつた。更にこの東方の宗教の専制を打破つた近代のヨーロッパに於ては、哲學の模範がソクラテスの弟子と孫弟子とに認められたのみでなく、この新しい文化の魂がギリシア文化の再生にあるとさへも考へられた。このやうな事情の下に、アテナイの偉大な教師であつたソクラテスが、人類の教師としての普遍性を得て來たのである。同様にまたイエスを生んだユダヤの文化も、パウロがその神學を築き上げた頃には、ローマの世界帝國の中に影を没してしま

つた。それは影を没しつゝも決してその存在を失はない不思議な文化ではあるが、しかし舊約のさまざまの文藝を作りつゝあつた時代、またにもかくにも死海のほとりにその本據を持つてゐた時代に比べると、パウロ以後のユダヤ文化は既に完結して舊約の中に保存せられたものといふ趣を呈して來るのである。しかもこのユダヤの文化はイエスの福音と結びついてローマ帝國を征服した。更に中世に至ればヨーロッパ全體を征服した。さうしてヨーロッパの諸民族にその背負つてゐる傳統を捨てさせ、たゞ舊約の所傳のみが唯一の正しい人類の歴史であると信じ込ませた。一つの民族の文化が他の民族を教育する場合にこれほど徹底的な感化を興へた例は他には存しないのである。この感化は近代に至つてギリシア文化が再生した後にも容易に衰へない。或はヨーロッパに於て衰へただけを世界の他の諸地方に於て回復したとも云へるであらう。かういふ事情の下にユダヤ人の救世主であつたイエスが人類の救世主としての普遍性を獲得して來たのである。

では釋迦はどうであるか。釋迦を生んだ印度の文化は、彼のあとに一先づその終幕に達

したであらうか。然りと自分は答へる。そのためには我々は『印度』が何であるかを反省して見なくてはならない。印度とはギリシアとかローマとかのやうな國の名或は文化圏の名ではなくして、ヨーロッパといふ如き地域の名なのである。この地域の内に種々の民族が住み、さまざまの國が興亡し、さまざまの文化が形成せられた。釋迦が現はれたのは、この印度の地域に西方から侵入したアリアン人が、ガンヂスの流域に落ちつき、ヴェダからウパニシャドまでの文化を形成した後であつた。そこには固い四姓制度が行はれ、貴族政治による小さい國々が分立してゐた。釋迦はこの古い文化の傳統に對する革新者として婆羅門の權威に挑戦し、アトマンの形而上學を斥け、四姓制度の内面的な打破を試みたのである。こゝに我々は釋迦を、永い古い文化の云はゞ否定的な結晶として見出さざるを得ない。果して彼の死後五十年（或は百五十年か）の頃には、アレキサンダー大王の影響の下に、印度の地域に會て作られたことのない大帝國が建設せられた。これは古來武士階級を抑へてゐた婆羅門の權威の顛覆である。印度の社會は釋迦以前と異なるものになつたの

である。次で北西印度にはギリシア人が侵入し、ギリシア風の都市と國とを建設した。更にそのあとにスキタイ人が北から入り込んで、ガンヂスの上流にまで及ぶ強大な國を建てた。釋迦に至るまでの古い文化はこれらの時代に一應中斷せられたと認めざるを得ない。しかも古い文化の結晶たる釋迦の教は、この新しい國々を教育した。佛教興隆によつて有名な阿育王が如何に深く佛教に心酔したかは、彼の残した碑文が明かに示してゐる。それは四姓の別を打破し、慈悲を政治によつて實現しようとしたものである。更にギリシア人が印度に入ると共に佛教に化せられたことは、有名なミリンダ王經（那先比丘經）がこれを證示する。次のスキタイ人が佛教に化せられたことも亦カニシカ王の事績を見れば明らかである。尤も佛教は、かく新しい國や民族を教化することによつて、自らもまた新しくなつた。大帝國を教化するに當つては、釋迦の時代に思ひも及ばなかつた『轉輪聖王』の理想が作られてゐる。ギリシア人やスキタイ人を教化した際には、曾て印度人の思ひも及ばなかつた佛像彫刻が作られ始めた。ヴェダやウパニシャドに於て、思想を表現するにも抒

情詩風の形式をしか用ゐなかつた印度人が、この時以來戲曲的構成を持つた雄大な佛教經典を作り始めた。かくして佛教の中から潑刺とした大乘佛教が興り、華麗な藝術と深遠な哲理とを展開したのである。さうしてこの大乘佛教が、印度から北へ出て中央アジアに榮え、更に東して支那に擴がり日本に及んだのである。これらの事情の下に、四姓制度の社會に於ける覺者であつた釋迦が、人類の覺者としての普遍性を得て來たのである。

然らば最後に孔子はどうであるか。孔子を生んだ支那の文化が孔子の後にその幕を閉じたなどとは何人も認め得ないであらう。印度は中世紀以後モハメダンの蹂躪に逢ひ、佛教は地を拂つた。佛教の印度は全然の過去である。然し支那に於ては孔子の教は漢に榮え、唐宋に榮え、明清に榮えたではないか。と人は云ふかも知れない。然し自分の見るところはさうではない。孔子を生んだ先秦の文化は戰國時代に一先づその幕を閉じたのである。こゝでも我々は印度と同じく『支那』が單に地域の名であつて國の名でもなければ民族の

名でもないことを銘記しなくてはならない。この地域に於て種々の民族が混融し交代し、種々の國々が相次いで興亡したことは、丁度ヨーロッパに於てギリシア、ローマ相次ぎ、種々の民族が混融し、近代の諸國家が興つたのと、殆んど變るところがない。先秦の文化が傳説にいふ周の文化として完成せられ、その末期の春秋時代に至つて反省せられ、次で戰國の時代の混亂と破壊とによつて次の新しい文化に所を譲つたことは、丁度ギリシアがローマに變つたことと同じ意味に解せられねばならない。戰國時代に於ける夷狄との混淆は顯著な事實である。さうして終局に於て大きい統一に成功した秦はトルコ族や蒙古族との混淆の最も著しい國であつた。この統一の事業をうけついで漢もまた異民族との混淆の著しい山西より起つた。即ちこゝで黄河流域の民族は一新したのである。さうしてその社會構造をも全然新しく作り變へたのである。勿論漢代に於ても先秦の文化は引きつがれてゐる。しかしローマはギリシアを征服することによつて文化的には逆にギリシアに征服せられたと云はれる。先進の文化が後來の民族を教化することは、いづこに於ても同じであ

る。同様にローマの文化がギリシア文化の一つの發展段階と見られないやうに、秦漢の文化もまた先秦の文化の一つの發展段階なのではない。ギリシア文化に教育せられつゝ、ローマ文化がローマ文化として形成せられたやうに、先秦の文化に教育せられつゝも秦漢の文化は秦漢の文化として形成せられたのである。この關係を正視すれば、孔子もまた一つの文化の結論として出現したといふことは、何ら疑を容れないのである。

支那の民族はしばしば『漢人』と呼ばれる。しかし漢は支那の地域に於ける一時代の國名であつて、支那の地域の民族の名とすべきものではない。漢代の黄河流域の民族は、周の文化を作つた民族の中へ周圍の異民族の混入したものであるが、しかしそれも四五百年間續いただけであつて、漢末より隋唐に至るまでの間には再び大仕掛けな民族混淆に逢つてゐる。蒙古民族、トルコ民族、西藏民族などが入つて來たのである。この際には前と違つて異民族が自ら黄河流域に國を建てた。五胡十六國と云はれてゐるやうにその交代は頻繁であつたが、蒙古民族たる鮮卑の建てた北魏の如きはかなり強大であつた。かういふ狀

態が二三百年も續いて、それで民族が新しく作り變へられない筈はないのである。だからそのあとに來た隋唐の統一時代の支那が、文化の上から云つても漢文化と著しく異つてゐるのは當然である。美術や文藝の様式などは實に徹底的に違つてゐる。この統一時代が三百年續いたあとで、唐末五代の頃には再びトルコ民族が黃河流域に入つて國を建てた。次で宋の時代になつても、北邊の蒙古民族契丹の國は甚だ強大であつて、西方から支那を呼ぶに *Kitan* → *Cathay* を以てせしめる程であつた。この情勢は滿洲民族を蹶起せしめ、遂に滿洲より黃河流域に互る強力な金の建國となつて、北方支那に滿洲民族の血を注ぎ入れた。宋は揚子江流域に壓迫せられつゝ同時に南方の諸民族の同化につとめ、こゝにも有力な民族混淆を惹き起した。かういふ狀勢のあとで成吉思汗の統率する蒙古人が北から壓迫を始め、遂に金を亡ぼし、南宋を亡ぼして、支那全土に強力な元の支配を築いた。支那に侵入して支那の民族を統治する場合に、支那の文化に化せられないで、あくまでも己れの風習を支那の民族に押しつけようとしたのは、この時の蒙古人が初めである。元の支配は

百年ほどに過ぎなかつたが、しかし支那の在來の知識階級を徹底的に抑壓し、或は殲滅したと云はれてゐる。元末に起つた反抗運動はすべて土民の手によつて起されたものであつて、處士のこれに加はつたものは一人もなかつた。かういふ連続的な異民族の侵入が三百年程も續いたあとで、再び明の統一が打ち立てられたとき、その文化がまた唐の文化と著しく異つたものとなつたのは當然であらう。唐の制度は永い間模範として用ゐられてゐたが、明はこれを根本的に改めて、極端に君主獨裁的な制度を作つた。律令も兵制も改定された。社會組織も更新された。現代にも存續する郷黨の制度はこの時の振興に基くと云はれてゐる。更に唐宋の豊麗な詩文に對して、明は水滸傳、西遊記、金瓶梅の如きを特徴とする。唐宋の醇美な彫刻繪畫に對して、明は宣德嘉靖萬曆の陶瓷、剔紅、填漆の類を特徴とする。たゞ學術に於ては、唐宋に於ける佛教哲學や儒學の隆盛に對して、明は創造力の空疎を特徴とすると云ふべきであらう。この傾向は清朝を通じて現代に及んでゐる。

以上の如く見れば、同じ支那の地域に起つた國であつても、秦漢と唐宋と明清とは、羅馬帝國と神聖羅馬帝國と近代ヨーロッパ諸國とが相違する程には相違してゐるのである。ヨーロッパに永い間ラテン語が文章語として行はれてゐたからと云つて、それがローマ文化の一貫した存続を意味するのではないやうに、古代支那の古典が引き續いて讀まれ、古い漢文が引き續いて用ゐられてゐたからと云つて、直ちに先秦文化や漢文化の一貫した存続を云ふことは出来ない。にも拘らず先秦と秦漢と唐宋と明清とが、一つの文化の異つた時代を示すかの如くに考へられるのは、主として『漢字』といふ不思議な文字の様式に歸因すると考へられる。文字は元來『書かれた言葉』として『話された言葉』に對立するものであるが、かく言葉を視覚形象によつて表現するには、直接にその意味を現はす形象を用ゐることも出来る。また意味を現はすに用ゐられてゐる音聲を表示する記號を用ゐることも出来る。現代世界に最も廣く用ゐられてゐるのはフェュキアに始つた音表記號であつて、一々の文字は單に音を示すに過ぎず、それが相寄つて一定の音の聯關を表示するとき

初めてそこに話される言葉の表現が成り立つのである。だから一々の文字が共通であつても、それによつて表現せられる言語は全然異つたものであり得る。のみならずそれは發音に忠實であるために同一の言語を分化せしめる傾向さへも持つてゐる。例へば同じラテン語が地方によつて異つた訛りを帯びて來る。それを發音通りに書き記せば、ラテン語と異つたイタリー語やフランス語が成立して來るといふが如きである。がこのやうな分化の傾向は古き文化の傳統を保持するに不便であるために、先行の文化語の文字的表現をそのまま持續しつゝ、一々の文字の音表的作用を變化して行く場合もある。フランス語がラテン語からの由來を保持するためにラテン語の音綴をそのまま襲用しつゝそれによつて異つた音の聯關を表示し始めた如きがそれである。近世の初めにラテン文からの解放を望んで自國語の文章を書き始めた時、フランス人はその音聲に忠實な綴字を用ゐようとしたことがあつた。がそれは己が文化の根源たるラテン文化から殆んど離別するが如き觀を呈した。だからその運動は間もなく逆轉して、出来るだけ忠實にラテン語の綴りを保持する運動に

變つたのである。テンプス (tempus) とほゞ同じく temps と綴りながら、タンといふフランス語を現はすといふ如きがそれである。だから音綴文字と雖、必ずしも音聲の表示に徹底してゐるといふわけではない。文化の傳統がこの徹底を遮げる。さうして丁度こゝに文字の他の様式、即ち直接に意味を現はす形象が、その獨特の生命を保持し得る所以も存するのである。かゝる文字の一つの様式としては、フェニキアに近いエジプトに既に古くより象形文字が存してゐた。がそれはフェニキアの音綴文字に驅逐せられて死滅してしまつた。實用的に云つて到底フェニキア文字の敵ではなかつたのであらう。然るに漢字は、もと象形文字に端を發したかも知れないが、やがて象形文字の直觀的煩雜性を克服し、半ばは音表文字の作用をも勤めつゝ、直接に意味を現はす形象として、異常な發達を示して來たのである。これは一つには支那の地域に於て文化を作つた民族の言語が單綴語であつたことにも關係するであらう。が最も有力な原因は、文字の本質が視覺形象によつて意味を表現するにあるといふ點に存すると思ふ。言語は必ずしも音聲によつて表現せられねば

ならぬのではない。従つて音聲を表示する記號のみが文字なのではない。音聲の媒介を経ずに直接に意味を現はしても、それは文字としての資格に缺くるところはない。もしかゝる形象が使用上に於ても大なる不便なく作り出されるならば、それは文字としてはむしろその本質に忠なるものと云はねばならぬ。漢字は直觀性と抽象性との適度なる交錯によつて、丁度かゝる形象として成功したものである。さうして一度かゝる文字が成立すると共に、それは音綴文字と甚だしく異つた效用を發揮し始める。即ち同一の文字が音聲的に異つた言語を表現し得るといふことである。言語が地方的に如何に異つた訛りを帯びて來ようとも、文字的表現に於ては常に同一であり得る。また時代的に發音が變遷して行つても、文字は毫も變らないでゐることが出来る。かゝる漢字の機能の故に、支那の地域に於ける方言の著しい相違や、また時代的な著しい言語の變遷が、かなりの程度まで隠されてゐると云つてよいのである。現代の支那に於て、もし語られる通りに音表文字を以て現はしたならば、その言語の多様なることは現代のヨーロッパの比ではないであらう。また

もし支那の古語が音表文字を以て記されてゐたならば、先秦や秦漢や唐宋などの言語が現代の言語と異なることは、ギリシア語やラテン語やゲルマン語が現代ヨーロッパ語と異なるに譲らないであらう。然るに漢字はこれら一切の相異を貫いて共通なのである。即ち『書かれた言葉』が地方的時代的に同一なのである。云ひかへれば支那の地域に於ては二千數百年の間同一の言語が支配した。これは一つの文化圏の統一を示すものとしては、無視することの出来ない有力なものに見える。こゝに我々は先秦の文化や漢文化が一つの文化の異つた時代と考へられる窮極の根據を見出し得ると思ふ。しかしこのやうな文字の同一は、漢字といふ文字の様式に歸因するのであつて、必ずしも右の如き緊密な文化圏の統一を示すものではない。フェニキアの音綴文字を襲用した諸文化圏がフェニキア文化の圏内に統一せられてゐると云へないやうに、漢字を襲用した我國の文化も支那の文化圏に統一せられてゐるのではない。漢字はその性質上、言語として全然異つてゐる我國語さへも表現することが出来る。ヤマを山の字によつて、カハを河の字によつて現はすといふ類である。

がかゝる事態が直ちに我國の文化と支那の文化との統一を示すのではない。それと同じく文字の同一は、直ちに先秦や、秦漢や、唐宋などの文化の異質性を消すことは出来ないのである。

我々は孔子が人類の教師として普遍性を得て來たことを理解するために、右の事態を正視することが必要であると考へる。孔子は先秦の文化の結晶として現はれながら、それと質を異にする漢の文化のなかに生きてこれを教化し、更にまたそれと質を異にする唐宋の文化のなかに生きてこれを教化した。勿論漢代に理解せられた孔子と、宋代に理解せられた孔子とは、同一ではない。また漢の儒學はその孔子理解を通じて漢の文化を作つたのである。宋學もその独特な孔子理解を通じて宋の文化を作つたのである。がこれらの歴史的発展を通じて魯の一夫子孔子は人類の教師としての普遍性を獲得した。この點に於ては他の人類の教師と異るところはないのである。

二 人類の教師の傳記

人類の教師が人類の教師と成るのは、一つの大きい文化的運動である、といふことを我
我は見て來た。それは他の言葉で云へば、一つの高い文化が一人の教師の姿に於て結晶し
て來るといふことなのである。この結晶の過程のうちには前に云つたやうに弟子たちの感
激や孫弟子たちの尊崇や、更にその後の時代の共鳴理解尊敬などが、數限りなく加はつて
ゐる。これらは教師の感化が眞正であつたからこそ時の訓練に堪へて増大して來たのであ
るが、しかしまた感化を受けた弟子たちが常にその教師の優れた點、感ずべき點に注意を
集中し、さうしてそれらの點をより深く理解しようと努力したことにも基くのである。こ
れは通例『理想化』と呼ばれてゐる過程であるが、しかしそれをやつてゐる當人たちは決
して教師の眞の姿を現實以上に美化しようなどと意圖してゐるのではない。彼らは自分

たちがいかに理解の努力をしてもなほその教師の人格と智慧の深さを測り得ないと感じつつ、教師の眞面目に迫る努力を續けて行つたのである。がこの努力の故に、後から来る弟子たちに對する教師の感化力は更に大きくなつて来る。何故なら、自ら直接に教師に接し得ない弟子たちは、先輩弟子の與へたこの教師の姿、即ち優れた點や感ずべき點のみから出來てゐるこの教師の姿にのみ接するのだからである。この關係は、世代が移るに従つて益々激化される。さうしてそれ／＼の世代が人間の智慧と人格とに於て最も深きものと考へるさまざまの點をこの教師の内に見出して行くことになる。これが偉大な教師の姿の結晶し来る経路なのである。さうして見れば人類の教師は、長期間に互つて、無数の人々の抱く理想によつて作り上げられて來た『理想人』の姿に他ならぬとも云ひ得られよう。

人類の教師がかういふものであれば、その眞の傳記は右の結晶の経路を把捉したものでなくてはならぬ。それは文化史的發展の理解であつて、個人の生涯の理解ではないのであ

る。しかも人類の教師の傳記は常に個人の生涯の記録として取扱はれて來た。従つてこの傳記が如何なる眞實性を持つかを問題とする時、そこには常に強い疑惑が湧き上つて來ざるを得ないのである。

ソクラテスはクセノフォンの『メモラビリア』のみならず、プラトンの優れた諸對話篇のなかに鮮やかに描かれてゐる。イエスの生涯は四福音書に詳かである。釋迦の傳記に至つては、小乗の經律を初めとして大乘の諸經典に至るまでその多きに苦しまざるを得ぬ。孔子もまた史記の『孔子世家』を初めとして、『孔子家語』『孔叢子』などに詳かに傳せられてゐる。これらの傳記を読んでそのまゝに信じてしまへば何の問題も起らない。古來多くの人々がさうして來た。然し一度これらの傳記に對して疑問を起し始めると、どうにも納まりがつかないほどに問題は紛糾して來るのである。

ソクラテスは直弟子のクセノフォンとプラトン、孫弟子のアリストテレスが記録を残してゐるのであるから、傳記が曖昧だなどといふことはなささうに見える。しかし出來るだ

け厳密にソクラテスの姿を捕へようと努力してゐる學者に云はせると、易し^{やさ}さうに見えるだけ反つて他の場合よりも困難なのである。ソクラテスの姿はクセノフォンとプラトンとは色々な相違がある。プラトンだけに依るとしてもその對話篇の異なるに従つて描寫が違つてくる。そのプラトンとアリストテレスでもまた相違がある。だからこれらの同じ材料を使ひながらも、解釋する人の立場に従つてそれ／＼ソクラテスの姿が異つて來るのである。啓蒙主義の通俗哲學者メンデルスゾーンの手にかゝればソクラテスも亦啓蒙主義的通俗哲學者になる。カント派の手にかゝればソクラテスはカントを先驅した批判哲學者である。浪漫派のソクラテスは基督を先驅する神祕家となつてゐる。歴史家グロートは當時のアテナイの宗教的情勢から見て、ソクラテスをデルフォイの神託の宗教的傳道家として描いた。ソクラテスの仕事は、宗教的靈感のもとに、生ける辨證法となることであつたと云はれる。然るにヘーゲルの見たソクラテスは、徹底的な合理主義者であつて、その哲學により古い信仰や風習から訣別したことになつてゐる。その流を汲むツェラーによれば、

ソクラテスは初めて哲學を概念の上に基礎づけ、理論的論理學の原理を發見した。更にフイエーに至ればソクラテスは思辨哲學者であり精神的形而上學の創始者とせられる。この種の例は數へきれないほどあるのである。

これらの學者は皆原典に根據を求めてその主張を出してゐるのであつて、勝手な臆測をやつてゐるのではない。しかもそれが右のやうに歸一するところを知らないのである。さうなると、眞にソクラテスの姿を捕へ得るためには、ソクラテスを傳へる根本資料の公明な検討をやつて置かなくてはならない。即ち嚴密な原典批評が何よりも必要なのである。尤もかういふ研究がこれまでなされなかつたといふのではない。哲學者たると共にまた傑れた古典文學者であつたシュライエルマッヘルは、クセノフォンのソクラテス描寫とプラトン・アリストテレスのそれとを比較検討して、クセノフォンは駄目だといふ結果に達した。この意見はかなり廣く用ゐられたものである。しかしクセノフォンがソクラテスの偉さを眞に理解してゐなかつたといふやうなことで、クセノフォンの記録が捨てらるべきも

のであらうか。クセノフォンはプラトンやアリストテレスのやうに己れの立場を持つた哲學者ではない。彼はたゞ單純にその見聞を語つてゐるのである。然らば彼はソクラテスの偉さを眞に理解してゐなかつたと共にまた極めて素朴にソクラテスの面影を傳へてゐるといふこともあり得はしないであらうか。さう考へると根本資料の検討は更に嚴密にやり直されねばならぬのである。ではさういふ文學的な研究に於て何らかの一致點が見出されたであらうか。必ずしもさうではないのである。例へばハインリヒ・マイヤーの『ソクラテス』は中々すぐれた好い研究であるが、同じやうにすぐれてゐるテイラーの『ソクラテス』はまるで違つた結論に達してゐる。マイヤーは根本資料をそれ／＼その製作の側から眺めつゝその史料としての價值を定めようとした。最も價值の高いのは結局プラトンの初期の著作である。『辯明』や『クリトン』に於ては、己れを空しうしてソクラテスに歸依する弟子が、敬虔な忠實さを以て師の姿を描かうとしてゐる。しかも描寫の腕は素晴らしく、才藝えてゐる。だからこの兩篇に於けるソクラテスの姿は、自己なきまで現實に忠實な天才

術家の描寫なのである。プラトンの對話篇中ソクラテス史料として價值あるものは、なほ他に『ラケス』『小ピピアス』『カルミデス』及びおそらく『イオン』を數へることが出来る。これらはプラトンの感情が靜まつてから、ソクラテスの倫理的辨證法を文章によつて繼續したものである。だからこゝには、ソクラテスをして死後にも人格的に活躍せしめようとする意圖の下に、ソクラテ斯的會話の模倣が試みられてゐる。それは歴史的事件の描寫ではない。しかもソクラテスの姿を傳へるといふ史料の價值を持つのである。以上の史料を通じて見られるソクラテスは、學者でも哲學者でもなくして、倫理的生活の覺醒に努める福音の宣傳者に他ならない。上掲の諸篇以後のプラトン對話篇は、徐々にソクラテスを離れる。『ゴルギアス』に現はれる哲學はもはやソクラテスの倫理的辨證法ではない。『饗宴』に至つては明白にプラトンの思想的立場が獨立してくる。この後の諸篇に於てはいかにソクラテスが論じてゐても皆プラトンの思想を語つてゐるのである。以上の如きがマイヤーの研究の結果であつた。然るにテイラーに云はせると、さういふ風にプラトン自

身の著作のなかからソクラテスとプラトンとを見分けようなどとしても、今日では最早到底出来るわけのものでない。プラトンの著作の中にソクラテスの言葉として現はれてくるものは、皆ソクラテスの思想と見るほかはないのである。さうなるとソクラテスはイデアの哲學者になつてしまふ。どつちが眞のソクラテスであるかは依然として解らない。

イエスの傳記に關しては、處女懐胎による誕生と云ひ死人の復活その他さまざまの奇蹟と云ひ、近代人の疑問をそゝる點が多く、早くよりそれを合理的に説明しようとする試みが行はれた。が一度福音書を疑つてよいとなれば、奇蹟を神話として説く位では納まるものでない。更に徹底的に福音書全體の史料的價値を疑ふ立場も起つてくるのである。

かういふ見解の起る第一の根據は、イエスの十字架の死に關する記録が信頼すべき文書の内に全然現はれて來ないといふことである。最も有力と考へられてゐるのはタキツスの年代記であるが、しかしその書かれたのは紀元後百二十年頃であつて、その頃には既に

基督の神話が出來上つてゐた。タキツスはイエス處刑に關するローマの官文書などに據つたのではなく、單にこの神話を採用したのである。次に問題になるのは紀元後一世紀の猶太の史家ヨセフスであるが、その著書の中には猶太の諸宗派を記述しながらナザレのイエスの宗派のことを全然語つてゐない。尤もイエスといふ人物は出てくる。一人はイエルサレムの没落を預言するイエスである。骨が出るまで鞭打たれても叫び聲さへ擧げず、挑まれても答をせぬ。遂に石彈で殺された。もう一人はガリラヤのイエスである。サフィアスの子でユダの弟子、水夫や貧民を従へてゐた。もう一人は羅馬の支配に反抗した海賊イエスで、仲間の一人の裏切りにより捕へられた。従ふ者たちは彼を捨てて逃げた。これらはイエルサレム包圍(69-70 A. D.)の頃の出來事であり、また十字架の死に關するところがない。福音のイエスとは別のイエスたちである。

福音書以外の源泉からイエスの歴史性を證明することが出來ぬとすると、福音書の中に何か證據がありはしないか。人はバラバの話を擧げる。イエスが十字架につく前に死罪を

赦される囚人である。ところで批判する者は、丁度このバラバの話を捕へてイエスの非歴史性を立證する。Barabhas は Bar Abbas 即ち『父の子』である。古くはイエス・バラバ、即ち父の子イエスと書かれてゐた。父の子を犠牲とする祭はユダヤにも古くから存した。父の子は世界の罪を贖ふために殺される。その肉と血にあづかるのが『聖餐』である。かゝる密儀に關聯してイエス・バラバの名は古くより知られてゐたと考へてよい。この名が古くよりイエスの十字架の死と結びついてゐるのは、一面に於てイエスの崇拜者が自分たちのイエスを民間信仰のイエス・バラバから區別するためであつたと考へられると共に、他面に於てイエス崇拜がバラバの犠牲の祭儀に酷似してゐた故であると考へざるを得ない。イエスが『猶太の王』として驢馬に乗つて入城してから十字架につくまでの五日間は、サケリア祭で假裝の王が驢馬に乗つて入城し最後に十字架につけられるまでの五日間と酷似してゐる。イエス・バラバの祭儀もかゝるものであつたと考へられる。かゝる祭儀がイエスの最後の物語の粉本なのである。十字架の死そのものもかゝる祭儀の中心であ

つた。ヘレニスト時代に西アジアやエジプトで行はれたさまじくの救主神の密儀に於ては救主は皆十字架につけられたのである。それが死んで蘇る神の定石であつた。

福音書は右の他にも同様の證據を數多く提供する。更にパウロの書翰に至れば、イエス崇拜がいかに深く密儀と關聯してゐたかの證據は無數に存する。イエス崇拜者は異教の密儀と同じく『主の食卓』に於てキリストの血ちぢに與る酒杯を飲み、キリストの體に與るパンを食つたのである。既にかゝる聖餐があつたとすれば、異教の密儀と同じく密儀劇の存したことも推測せられねばならぬ。かゝる聖餐や密儀劇がイエス神話の根なのである。

然らばこの密儀に於て崇拜せられるイエスとは何であつたか。イエスは希臘名(Iesous)であつて、それに當るヘブライ名は、舊約に有名なヨシヤ(Joshua)である。パレスチナに於けるヨシヤ崇拜がイエス崇拜に他ならぬのである。その證據としては新約のユダ書をあげることが出来る。イエス崇拜即ちヨシヤ崇拜は基督教以前に既に存してゐたのである。

かういふ見地から福音書を見れば、イエスの十字架の物語が密儀劇から出たといふ證據はいくつでも擧げることが出来る。福音書の物語るのは實在の人物たるイエスの傳記などではない。イエス崇拜に伴ふ密儀劇の筋書きなのである。(以上のイエス神話説についての稍詳細なる紹介を求められる方は、拙著『原始基督教の文化史的意義』四一—六三頁を参照されたい。)

我々はかういふ批判を直ちに承認するのではない。福音書の傳記が疑はしいといふことや、そこに記された事件が宗教的想像力の所産として立證され得ることなどは、直ちにイエスといふ人物がゐなかつたといふ證據にはならないからである。しかしまた右の如き批判に對してイエスの歴史性を積極的に立證することが甚だ困難であることも承認せざるを得ない。福音書の記録が種々の點に於て如何にも眞實らしく感ぜられるといふやうなことで、右の批判に對抗することは出来ない。傑れた文藝の作品に描かれた人物は、しばしば史上の人物よりも活き／＼としてゐる。我々が史上の人物としてのイエスに接近し

得る道は、たゞ福音書を書かせた背後の力、即ち福音書を創作した宗教的想像力の源泉となつた人物を求める他はないのである。

福音書は最も新しいヨハネ傳でも紀元後百二十年頃(即ちイエスの十字架の後、九十年位)の作と云はれてゐる。さうしてこのヨハネ傳がロゴスの思想によつて基督を解釋しようとしたものであり、従つて史料としての價値が乏しい、といふことは、福音書の物語の歴史性を信ずる學者と雖、夙に承認してゐるところである。然るに釋迦の傳記に至つてはその最も古いものでも、滅後百年か二百年は經つてゐるであらうと思はれる。律の小品、小品、長部の大般涅槃經などにある物語は、阿育王より古いとは思はれない。尤も釋迦に關してはその入滅の年代さへも確定してゐないのである。自分は佛滅百年阿育出世の傳説を是認しようとする宇井伯壽氏の詳細な考證に敬服するものであるが、しかしこの説は未だ定説となるに至らない。それほどであるから、人類の教師の傳記のうちで最も曖昧な

は釋迦の傳記であると云つてよいのである。

釋迦傳についてもこれを太陽神話として解釋しようとする説が提出せられたことはあるが、しかし釋迦傳はそんなことでびくともするものではない。何故かといふと、釋迦の傳記を語る際に、これを釋迦族の聖者ゴータマといふ史上の一人物の傳記とせず、過去七佛や毘婆尸佛の生涯と一貫してゐる諸佛の常法として語ることは、既に長阿含等初期の經典に見られる傾向だからである。この傾向が發展して來ると、佛傳は過去世の事蹟で一杯に充たされてくる。しかもそれはこの地球上の世界に限つたことではない。さういふ途方もなく大きい傳記にとつては、歴史的な事實であるか否かなどといふことはてんで問題になつて來ない。釋迦を太陽に見立てる位は極めて小さい方で、大乘經典になれば宇宙全體が、否更にいくつもの宇宙が、釋迦の舞臺になつてくるのである。

がさういふ風な釋迦傳は、學者がそれを批判しないでも、歴史的人物としての釋迦の傳記でないこと明かである。だから歴史的人物としての釋迦を捕捉しようとする者は、かう

いふ途方もない佛傳を捨てて初期の資料にだけ眼を向けようとする。巴利の經律藏や、漢譯の阿含、小乘律などがそれである。がこれだけの資料でもその内容の雑多なこと到底四福音書の比ではない。本文に著しい新古の層があり、そこに語られた物語や思想にも著しく變遷のあとが見える。それらの中から己れの好むところを取つてそれを史實として信じてしまふ人は別であるが、嚴密に史實を突き留めようとするものは、これらの諸異説を照らし合はせ、その發展の段階を辿り、徐々に最古の傳説へ迫つて行くほかはない。さうやつて考證を進めて行くと、釋迦が王子であつたといふことも、出門遊觀の際に生老病死を覺つたといふことも、父王が王子の出家を恐れて妓女を附して晝夜歡樂に耽らしめたといふことも、皆傳説發展の途中で出て來たことであつて、最古の傳でないことが解る。釋迦は釋迦族の豪族の子である。さうして多分釋迦が生れたらうと思はれる時代の釋迦族は、まだ貴族政治をやつてゐて王などを持つてはゐない。が傳説の考證は更に釋迦の成道以前の物語が最古の層でないことを示してくる。釋迦の傳記が成道に始まり、説法開始、弟子

の教化、入滅などを物語つてゐた時代もあるのである。しかし成道の際に何を悟つたか、説法開始の時に何を説いたか、入滅の際に如何なる法を遺言したか、といふ如きことになると、また諸傳まち／＼であつて歸一するところを知らない。しかもそれらの際に説いたとせられる法自身の内種々の發展段階が見出される。さうなるとこれらの法の新古の層をも辿つて見なくてはならぬ。それを丹念に續けて行くと、一人の釋迦が説いた法として傳へられてゐるものの中に明白に思想史的な發展段階が見出されてくる。勿論かういふことは一人の思想に於てもあり得ることではあるが、しかし發展的に見て初めである段階と終りである段階とが、共に同一時の説法であるとして主張せられてゐるのを見ると、これらの經典をどう信用して好いかに迷つてしまふ。

我々が巴利の經律や漢譯の阿含などを捕へて大體間違ひなく到達し得る結果は、これらの經典の最下層に存するものが、釋迦の孫弟子の頃に固定し始めた説法の梗概要領だといふことである。といふのは孫弟子の頃に固定したものよりも古いものを見出すことは出來

ないといふことである。それに反してその以後に形成せられたものは多量に存してゐる。さうなると孫弟子の手になつた説法の要領や釋迦の傳記などを嚴密に拾ひ集めることが出來たとき、我々は初めて孫弟子の立場に立つて釋迦を見ることが出来るやうになるのである。これだけでも中々容易なことではない。(歴史的な釋迦を如何なる資料により如何なる仕方で突き留めるかといふ問題に關しては、拙著『原始佛教の實踐哲學』の序論、特に四七—一三一頁を参照せられたい。)

以上の如く人類の教師の傳記は、いづれも甚だ曖昧なものであつて、どれだけが歴史的眞實性を持つか、容易に云ひ難いものばかりである。その間に立つて孔子の傳記だけは選を異にしてゐるであらうか。試みに手近かの孔子傳を開いて見ると、如何にも確信を以て孔子の祖先、孔子の幼時、孔子の學業、仕官、周遊、學的勞作などの事が記されてゐる。このやうに孔子の傳記が確實であれば、孔子だけは他の例と異ると考へる他はない。然る

に史記の孔子世家を取つて右の孔子傳に比べて見ると、この孔子傳が實は孔子世家の祖述に他ならなかつた、といふことが直ぐに解るのである。では孔子世家といふものはそれほど信用に價するものであらうか。孔子の歿年が西紀前四七九年であるとする、史記の出來るまでには三百五十年位は經つてゐる。これだけ後に出來た傳記をそのまま信じてかゝるとすれば、前の三人の場合などにも全然問題は起らないのである。しかし支那の場合には他と違つてかういふ傳記が確實であるかも知れない。何しろ史記は支那の正史の第一であるから、信者や弟子が私に書いたものとは違ふ。よくよく反證がなければ疑ふべきでない。かう主張する人があるかも知れぬ。では少しく孔子世家を考察して見よう。

孔子世家は何を材料として孔子傳を書いたか。史記は正史であるから、漢の大帝國の威力を用ゐて古文書を搜索し、出來るならば、古い國々の公文書をでも材料としたであらうか。否、孔子世家が最も多く用ゐてゐるのは、他ならぬ論語なのである。論語から取つた個所は全體に互つて六十八ヶ所を數へることが出来る。次は孟子で十四ヶ所、その次は左

傳で九ヶ所、禮記は六ヶ所である。これらのいづれにも関係のない個所を拾ひ上げると、

- (一)孔子は子供の時、俎豆を陳ね禮容を設けて遊んだ。
- (二)孔子十七歳の時、季氏が士を饗した。孔子が出席しようとする、陽虎が斥けて云つた、『季氏は士を饗するのである、子を饗するのではない』と。それで孔子は退いた。
- (三)孔子は魯の君の後援により南宮敬叔と共に周に行つて老子に逢つた。別れる時に老子は次の言を餞した。『聰明深察なれども死に近づくは人を議することを好む者なり。博辨廣大なれどもその身を危ふくするは人の惡を發く者なり。人の子たる者は己れを有することなかれ。人の臣たる者は己れを有することなかれ。』孔子は魯に歸つた。弟子が段々ふえた。魯の國難の漸く高まつてくる頃で、孔子三十の年である。
- (四)孔子年四十二の時、季桓子が土中から羊のやうなものを掘り出し、孔子がそれを説き明した。また會稽を攻略して骨を得た吳が、使を以て孔子に説明を求めた。孔子は禹の神話によつて説明して使を感服せしめた。次で季桓子はその臣の陽虎に押へつけら

れ、魯は大夫より以下みな僭して正道より離るといふ情勢になつた。で、孔子は仕へず、退いて詩・書・禮・樂を修めた。弟子はいよ／＼多く、遠方より集まつた。

(五) 諸國周遊の途中、孔子は鄭で弟子にはぐれ、獨り郭の東門に立つてゐた。鄭人が子貢に告げて云つた。『東門に人有り。その顙は堯に似、その項は臯陶に類し、その肩は子産に類す。然れども腰より以下は禹に及ばざること三寸。鬣々として喪家の狗の若し。』あとで子貢がそれを孔子に告げると、孔子は欣然として笑つて云つた、『形状は未だし。しかれども喪家の狗に似たりといふは、然るかな、然るかな』と。

(六) 孔子は琴を師襄子に學び、その人と爲りを得た。

(七) 孔子は衛に於て用ゐられず、西して晋に行かうとしたが、趙簡子はその功臣を殺したことを聞いて引き還した。

(八) 孔子が陳・蔡の間にあつた時、楚は人をして孔子を聘せしめた。陳・蔡の大夫は之を妨げんとした。楚の昭王は師を興して孔子を迎へた。さうして將に書社の地七百里を

以て孔子を封ぜんとした。令尹子西は、孔子が優れたる弟子を有すること、及び『三王の法』を述べ、『周召の業』を明かにせんとしてゐることを指摘して、周の權威を無視してゐる楚の立國のために危険であると論じ、これを阻止した。

(九)孔子年六十四の時、吳と魯との交渉に弟子子貢が使して成功した。

(十)その翌年、弟子冉有が季康子のために師を將ひきゐる齊と戦つて勝つた。季康子がそれについて尋ねると、冉有は軍旅のことを孔子に學んだと答へた。そこで季康子は孔子が誰であるかを問ひ、これを召さんとした。冉有は小人たちと同僚にするのでなければ好からうと答へた。丁度その頃孔子は衛にあつたが、衛の孔文子が太叔を攻める策を問うたに對して、知らずと答へて衛を去らうとしてゐた。その時季康子が公華、公賓、公林等の小人らを逐ひ、幣を以て孔子を迎へた。孔子は十四年ぶりで魯に歸つた。

(十一)詩は昔三千餘篇あつたが、孔子はこれを整理して三百五篇とした。孔子はこれを弦歌して禮樂を起した。

(三)孔子は死後、魯の城北の泗のほとりに葬られた。弟子皆喪に服すること三年、相訣れて去らうとする時に非常に悲しんで、また留まる者もあつた。子貢のみは家のほとりに廬すること凡そ六年にして去つた。弟子及び魯人で家のあたりに家するもの百有餘室、孔里と呼ばれた。魯では世々孔子の家を祠つた。諸儒もまた孔子の家に於て禮を講じ、郷飲し、大射した。孔子の家は大き一頃、もと孔子の住んだ堂は後に廟となつて孔子の衣冠琴車書を藏してゐる。漢に至るまで二百餘年絶えたことがない。漢の高祖が魯を通つた時これを祠つた。この地方を治める諸侯卿相も、赴任すると共に先づこゝに參詣する。

等である。この内最後の孔子廟の情況は著者司馬遷自身の見聞に基いてゐるが、その他はいづれも論語や孟子以後の傳説たることを立證し得るもののみと云つてよい。

第一の、孔子が子供の遊びとしてすら禮儀を用ゐたといふことは、禮を力説する教師の幼時として想像され易いことであるが、しかしこれは

吾少かりしとき賤しかりき、故に鄙事に多能なり。(子罕、六)

といふ論語の句と合はない。子供の遊びとしてさへも禮容を設けるといふやうな子供は、右の如き言葉を平然として口にしてゐる偉大な教師に成長することは出来ないであらう。俎豆の話を想像し出した人々は、右の句を味ふことの出来なかつた人々であらう。もし強ひてかゝる想像の根據を求めらば、

衛靈公、陳(陣)を孔子に問ふ。孔子對へて曰く、俎豆の事は則ち嘗て聞けるも、軍旅の事は未だ學ばずと。明日遂に行(去)る。(衛靈公、一)

といふ論語の句であらう。勿論これを用ゐたのは單に言葉の聯想であつて、この問答の現はしてゐる孔子の痛烈な皮肉とは何の關係もないことである。

第二の孔子十七歳の話もまた孔子が少時賤しかつたこと、孤兒であつたことなどと聯關してゐるであらうが、かゝる傳説の核はむしろ陽虎が孔子を侮辱したといふ點にある。陽虎は(四)に於て上を僭する魯の陪臣として出てくる。正しい政道を亂すやうな逆臣が、同時

に少年孔子をも侮辱したのである。陽虎の故に孔子は季氏の饗宴から退いた。それから二十五年経つて、陽虎の故に孔子は季氏の政治から退いた。さういふ敵役を一人こゝに連れ込んだといふ他にこれらの傳説の意味はない。それは孔子が何故自ら政治しなかつたかといふ疑問に對する説明の要求に基いたものである。かゝる説明は數多く試みられてゐるが最後に至つて孔子の少年時代にまで手がのびたのであらう。

第三の老子との會見はさすがに古くから疑問とする人が多かつた。が儒教に對立した大きい思想の流れである道家の思想が漢代以前に既に有力となつて居り、『老子』といふ書も既に戰國時代に成立してゐたとすれば、漢代の儒家がこの老子と孔子とを會見せしめたいと考へるのは無理もない。老子が孔子に餞したと云はれる言は、自己を主張せず理智に拘泥せず、我を虚しくして世に順應せよと教へた點に於て、『老子』の思想を一句に表現してゐると見ることも出来る。この傳説の核はそこにあるのである。即ち、孔子の學徒が『老子』の思想をも知るやうになつたといふことがこゝに示されてゐるのである。禮を問

ひに行つた孔子が禮の事にまるで觸れない老子の言を受けたのはをかしい、といふ論もあるが、元來禮を問ひに周に行つたといふこと自身が事實であるか否か知る由もない。周の文化をあれほど讚美する孔子が實際周を訪ねたのであるならば、それに關する言葉が少しは論語にあつてよい筈である。然るに孔子は一語もそれを語つてゐない。この傳説の主眼はあくまでも孔子が老子に逢ふことなのである。さうして『老子』といふ書は、必ずしも『論語』より古くはないのである。

第四第五の話にはひどく濃厚に禹や堯の神話が現はれてくる。禹が群神を會稽山に集めたとき、防風氏が後れて來たので、禹はこれを殺した、とか、孔子の額が堯に似、くびが堯の時の大理の皋陶に似、腰より下が禹より三寸短い、とかと云ふ類である。論語にはこんな話が出て來ない。孔子はむしろ神々の話を嫌つた人として描かれてゐる。その孔子が會稽山の神々の會議を説いたといふことになる、この傳説が論語と性質を異にするものであることは明かであらう。況んや書經に於ける堯舜や三代の物語が、春秋末或は戰國初

期以後に作られたものであるとすれば、孫弟子の傳へた孔子の言行にかゝる神話の色彩少なく、後になるほどその色彩が濃厚となることは當然と云はねばならぬ。

第六第七は大して意味のない話であるが、第八の楚の昭王の話は一寸問題になる。この中には孔子もその弟子も全然興り知らない話がある。昭王が孔子に封地を興へようとし、その臣がそれを阻止した。しかもその理由は孔子が先王の道を説いてゐること、その弟子たちがいづれも王の臣よりは優れてゐることであつた。かういふ話が、孔子の弟子も知らないのに、どうして後に傳はり得たであらうか。抑もまた孔子が楚の王や令尹にそれほど認められたといふことは果して可能であらうか。楚は揚子江兩岸に跨つた南方の國で、孔子の活動した中心からは大分遠い。孔子が淮河流域の蔡に行き、また楚の大夫葉公（せふこう）と問答した話は論語にある。しかし楚の王が師を興して遙々淮河の畔から孔子を迎へたといふやうな大事件が、論語の中に全然痕跡を残してゐないのは何故であらうか。論語に残つてゐる楚の痕跡は右の葉公と楚の狂人の話とであるが、葉公の話は楚王が師を興して孔子を迎

へたといふ話をむしろ反證するものである。

葉公、孔子を子路に問ふ。子路、對へず。子曰く、女（なんぢ）、なんぞ曰はざる、その人と爲りや、發憤して食を忘れ、樂みて以て憂を忘れ、老の將に至らむとするを知らざるのみと。（述而、一八）

この章の核心は子路が答へなかつたといふ所にある。何故答へなかつたか。卒直で、一本氣で、氣の強い、さうして極めて良心的な子路は、相手を外らさずに婉曲に答へるなどといふことが出来なかつたのである。ではなぜ婉曲に答へる必要があつたか。子路風に卒直に答へたのでは葉公が孔子を理解し得ないといふことがあまりに明白だつたからである。つまり葉公は賢者を尊敬することを知らない横柄な俗物であつた。そこで孔子は、その事を聞いた時に、さういふ人物に對する答へ方を教へたのである。孔子が子路に物いふ時には、半ばはなだめるやうな、半ばはからかふやうな態度を取るのであるが、この時の言葉にもその趣が感ぜられる。孔子が教へて云ふには、お前はかう云へば好かつた、あの人物

は世の中のことで何か憤ることがあると食事さへ忘れてしまふ。また愉快に感ずることがあるとケロリと憂を忘れてしまふ。さういふ他愛のないことで年が寄るのさへも氣づかないでゐる。さういふ人物に過ぎないのだ、と。これは道のために熱中する至純な心を裏から云つたものであるが、それによつて横柄な俗物を高い所から見下したこともなる。が同時に子路の卒直で一本氣な氣質を、愛撫しつゝからかつてゐるのである。子路は勿論孔子を心から尊敬してゐるから、孔子をこんな風に云ひ貶すことには不服である。が丁度自分の氣質に當てつけたやうな言葉でかう云はれると、笑つて引込む他はない。葉公に逢つたあとで『發憤して食を忘れ』るやうになつてゐた子路は、こゝで急に笑ひ出して『樂みて以て憂を忘れ』てしまふ。まことに滋味津々たる師弟の描寫である。がそれと共に葉公が描き貶されてゐることも亦著しい。葉公と孔子との問答でもさうである。

葉公、政を問ふ。子曰く、近き者説よろこ（悦）ぶときは遠き者來らむ。（子路、一六）

この孔子の答は、せめて直接に逢つてゐる者にでも愉快な感じを與へるやうにしたらどう

だ、といふのである。葉公が横柄な俗物であつたことはこゝにも出てゐる。更に

葉公、孔子に語つて曰く、吾黨に直躬といふものあり、その父羊をぬすみて、子これをあらはせり。孔子曰く、吾黨の直きはこれに異なり、父は子のために隠し、子は父のために隠して、直きことその中にあり。（子路、一八）

こゝでも孔子は、合法性を奨励するだけで道の實現が出来るものか、とたしなめてゐるのである。かういふ人物が孔子の逢つた楚の大夫として論語に記されてゐるのは、楚の政治家が如何に孔子を理解してゐなかつたかを示すものではなからうか。その楚の王が師を興してまで孔子を迎へるなどとは、論語に信頼する限り、考へられないことである。

なほこの話に聯關して孔子世家がどんな風に論語を使つたかを見て置くのも、この問題にとつて意味がなくはないであらう。世家によると、孔子が蔡に遷つて三年、吳が陳を伐ち、楚が陳を救つた。その時楚は、孔子が陳・蔡の間にあるを聞いて、人をして孔子を聘せしめた。孔子は將に往いて禮を拜せんとしたが、陳と蔡の大夫たちは、賢者孔子が楚に

用ゐられたならば自分たちが危いと考へた。

こゝに於て乃ち相與に徒役を發して孔子を野に圍む。(孔子)行くを得ず。糧(糗)を絶つ。從者病みて興つ能はず。孔子、講誦弦歌して衰へず。子路慍り見えて曰く、君子も亦窮するあるか。孔子曰く、君子固より窮す。小人窮すればすなはち濫(竊)む。子貢、色を作す。孔子曰く、賜よ、爾、予を以て多く學びて識れる者となすか。曰く、然り、非ざるか。孔子曰く、非ず、予一以て貫(行)ふ。(孔子全集、一九五四)

右の文章に於てゴチックの部分は論語衛靈公の初めから取つたものである。論語では初めが『陳に在つて糧を絶つ』となつてゐる。その『陳に在つて』の一句の代りに前述のやうな楚の招聘、陳蔡大夫の妨害などの記事が置かれてゐるのである。が問題になるのはその點ではない。子貢色を作すから先である。論語では『陳に在つて糧を絶つ』の一章と『子曰く、賜よ』の章とは相次いで並んでゐる。しかしそれはそれぞれ獨立した章である。然るに世家は、論語で並んでゐる二つの章を一所に右の君子窮する場面に嵌め込んだ。従つ

て、『子路慍りて見えて曰く』に對應して『子貢、色を作す』といふ一句を挿入し、この場面と凡そ關係のない予一以貫之の問答をこゝに列ねることになつたのである。この問答は孔子によつて器とせられた(長四)子貢、辯舌知慧の優れたるがために『仲尼より賢れり』(子三)とさへ稱せられた子貢が相手なのである。予を以て多く學びて識れる者となすかといふ孔子の問は、子貢が相手であるからこそ意味が深い。學識に囚はれるな、學識が最後のものではない、最後の統一、唯一の實踐の原理が重大なのである、かく孔子は知慧の人物に警告したのであつた。これは君子窮すといふ特異の場面と何のかいはりもない。むしろ靜かな學究や問教の場面にこそふさはしい。況んやこの問答の前に『子貢、色を作す』といふことは全然不必要なのである。これによつても世家の論語利用が如何なる程度のものであるかは解るであらう。

第九第十の子貢や冉有の話もほど同様なものであらう。子貢の外交の話は子貢が辯舌に達せることから出たものと思はれる。また冉有が季康子に向つて、孔子を召さんと欲する

ならば小人を退けよと云つたといふ話は、論語の

哀公問ひて曰く、何爲ば民服せむ。孔子對へて曰く、直きを舉げて、これを枉れる
(人の上)に錯けば、則ち民服せむ。(爲政、一九)

といふ章と関係がありはしないかと思はれる。何故なら世家は季康子の孔子招聘の話に直ぐ引きつゞいて次の如き一節を掲げてゐるからである。

魯の哀公、政を問ふ。對へて曰く、政は臣を選ぶにあり。季康子政を問ふ。直きを擧げてこれを枉れる(人の上)に錯けば、則ち枉れる者直からん。康子盜を思ふ。孔子曰く、苟に子にして欲するなくんば、これを賞すと雖も竊まじ。然れども魯終に孔子を用ふるに能はず。孔子も亦仕ふることを求めず。(孔子全集、一九六一)

こゝで司馬遷は論語の哀公との問答を季康子との問答にすりかへてゐるのである。論語を熟知してゐた筈の記者が何故かういふことをしたか。季康子が小人を逐つて孔子を迎へたといふ傳を活かすためである。では何故この傳が記者にとつて重要であつたか。十四年間

他國に流浪してゐる孔子が、どういふ事情で魯に歸つたかを説明したかつたからである。

この説明は論語にはない。然し孔子傳を目ざしてゐる記者にとつては、これは非常に必要であつた。そこで記者は論語中の季康子及び季氏と弟子との關係を語る箇所から右の如き孔子歸國の物語を作り出したのではないかと考へられる。世家に於けるこの話の初めは、孔子の弟子冉有が季氏のために師を將ゐて戰に勝つたといふ出來事である。ところで論語によれば、冉有と季路(仲由)とが季氏の臣として働いてゐたのは、季氏が顛史を伐たむとしたときであつた。(季氏)この季氏は一體誰であつたか。後にはそれを季康子とする解も提出せられてゐるが、世家の記者はいづれとも決することが出来なかつたらしい。で孔子が諸國流浪をはじめ以前、魯の定公に仕へてゐた五十六歳の頃の、季桓氏と、孔子晩年の季康子と、この兩者にかけて右の個所を利用したのである。前者にあつては孔子は仲由を季氏の宰たらしめ、費を伐つ事業に加はらせたとせられる。後者にあつては、冉有が季氏のために齊を伐つたとせられる。冉有、仲由の二人が季氏の臣として働いたと論語

にある以上、右のやうに割りあてても全然出鱈目にはならぬかも知れぬ。しかしいづれも正當とは云へない。かういふところに孔子歸國の物語の出発點があるとすれば、この話の眞實性もほゞ見當がつくであらう。が孔子を流浪の旅から迎へ取つて晩年の靜かな學的生活に入らしめた功績を季康子に歸した世家の記者の見方には、相當に同感すべきものがある。何故なら論語が季康子について記してゐる個所には、非常に好い問答が多いからである。それを列擧すると、直きを擧げよといふ哀公問に直ぐ續いて、

季康子問ふ、民をして敬忠ありて勸めしめむには如何にすべき。子曰く、之に臨むに莊を以てすれば則ち敬あらむ、孝慈ならば即ち忠あらむ、善きを擧げて不能を教ふれば則ち勸めむ。(爲政、二〇)

といふのがある。哀公の問答を季康子とすりかへたといふことには、この二つの問答が爲政篇に相並んで存することが原因となつてゐるかも知れぬ。更にもう一つ、

季康子問ふ、弟子孰か學を好むと爲す。孔子對へて曰く、顔回といふ者ありて學を好

みしが不幸短命にして死し今は則ち亡し。(先進、七)

といふ有名な問答は、雍也篇に於て哀公に歸せられてゐるのである。即ち、

哀公、問ふ、弟子孰か學を好むと爲す。孔子對へて曰く、顔回といふ者ありき、學を好み怒を遷さず過を貳たびせざりしが、不幸短命にして死せり。今は則ち學を好むものを聞かざるなり。(雍也、三)

とある。後に論ずる如く、雍也篇は先進篇よりも古い。従つてこの哀公問の方が古いであらう。しかし顔回についてのこの感情に溢れた問答が季康子にも關係づけられるといふことは、季康子が孔子から理解ある者として取扱はれたと弟子たちに考へられてゐた證據である。なほ右の雍也篇にも、

季康子問ふ、仲由は政に従はしむべきか。子曰く、由は果なり、政に従ふに於て何かあらむ。曰く、賜は政に従はしむべきか。子曰く、賜は達なり、政に従ふに於て何かあらむ。曰く、求は政に従はしむべきか。子曰く、求は藝あり、政に従ふに於て何か

あらむ。(雍也、八)

といふ問答がある。子路、子貢、冉求(冉有)に對する孔子の批評として有名なものである。こゝにも孔子が打ち開けて物を言つたといふことを印象するものがある。その他、

季康子政を孔子に問ふ、孔子對へて曰く、政とは正なり、子帥ゐて正しければ孰か敢て正しからざらむ。(顔淵、一七)

季康子政を孔子に問ひて曰く、如し無道を殺して有道を就(成)さば何如。孔子對へて曰く、子、政を爲すに焉ぞ殺すことを用ゐむ、子、善を欲せば而ち民善からむ、君子の徳は風なり、小人の徳は草なり、草はこれに風を上(加)るとき必ず偃す。(同、一九)など、すべて孔子は皮肉なしに親切に教へてゐる。前にあげた盜を患ふる問答もこゝに並んでゐるのである。これら一切の問答を通じて、季康子が晩年の孔子に敬を致した政治家であつたことは認めてよいであらう。従つて

康子藥を饋る。拜して之を受けしも、丘未だ達らずといひて敢て嘗めたまはず。(郷

黨、三)

といふ章も、孔子の舉止動作を傳へる以外に、季康子との交友關係を傳へてゐると見てよいと思ふ。季康子は孔子の病を聞いて藥を饋るといふ心遣ひをした人なのである。また孔子は卒直にその誠意を感謝しつゝ受けたのである。しかし何故その藥を嘗めなかつたか。未だ達らずとは何を達らないのであるか。そこには色々な解釋を容れる餘地があるであらう。孔子のごとく天命を信ずることの厚い人が、命を惜しがる小人のやうに、熱心に藥を嘗めたかどうか疑はしいからである。がそれは季康子との交友關係にはかゝはるところがない。

以上の如く見れば孔子世家の季康子の話はあまり出來のよくない傳説で、論語の材料をさへも十分使ひこなしてゐないといふことになる。そこであとに残つてゐるのは第十一の詩の編纂のことであるが、詩經が全體としてそれほど古いものであるかどうかは甚だ疑はしいのみならず、その編纂のことは論語にも孟子にも傳へてゐない。もし孟子にいふ如く

『王者の迹熄みて詩亡び、詩亡びて然る後に春秋作れり』(孟子、離婁下)であるならば、孔子の時
には詩は亡んでゐたのである。孔子世家もまた一方では『孔子の時、周室は微にして、禮
樂は廢れ、詩書は缺く』(孔子集解、一六六)と記してゐる。それが眞實であるならば、『古は詩三千餘
篇ありき。孔子に至るに及びて、その重なるものを去て』云々といふのは矛盾である。
記者はたゞ現前の詩經を孔子の編纂なりとする漢代の傳説に、何の根據もなく従つたに過
ぎない。

以上の如く見れば、『孔子世家』が論語、孟子、禮記、左傳などに據らずして書いた部
分は、いづれも眞實性の乏しいものばかりである。さうなると孔子世家そのものの意義は
まづ消滅したと云つてよい。我々の手に残るのは、論語、孟子、禮記、左傳などに於ける
孔子に就ての記録に他ならぬからである。否、一步を進めて云へば、孔子世家はこれらの
記録を極めて恣意的に利用したために、これらの記録の價値をさへも滅殺したといふこと
が出来るであらう。

では『孟子』はどうであるか。孟子は孔子より百五十年程あとの人であるから、史記よ
りは大分古い。が孟子は必ずしも論語と一致するわけではないのである。孟子が孔子及び
その弟子の語として傳へてゐるものは、四十二三ヶ所に達するであらうが、その内論語と
合致するもの及び論語に類似の句を見出し得るものを數へれば、僅かに十四五ヶ所に過ぎ
ぬのである。それを我々は何と解すべきであらうか。論語にもれたもので、しかも確實な
孔子の言行が、孟子により保存されたと見るべきであらうか。しかし何によつてその確實
性が保證されるか。それについて我々は孟子自身が孔子の語の眞偽を批判してゐるといふ
興味ある事實を『孟子』の内に見出すのである。例へば、

咸丘蒙問ひて曰く、語に云ふ、盛徳の士は君得て臣とせず、父得て子とせず、舜は南
面して立ち、堯は諸侯を帥ひて北面してこれに朝せり、瞽瞍も亦北面してこれに朝す、
舜瞽瞍を見てその容盛めるあり、孔子曰く、この時に於てや、天下殆かりしか、岌

岌乎たりきと。識らず、この語誠に然るや。孟子曰く、否、これ君子の言に非ず、齊東の野人の語なり。堯老いて舜攝せるなり。堯典に曰く、二十有八載、放勳乃ち徂落せり、百姓考妣を喪するが如くなりき、三年、四海、八音を遏密せりと。孔子曰く、天に二日無く、民に二王無しと。舜既に天子と爲り、又天下の諸侯を帥ゐて以て堯の三年の喪を爲さば、これ二の天子あるなり。(孟子、萬章上)

といふ問答がそれである。問題は堯舜の傳説に關するものであるが、それに關する孔子の言なるものがこゝでは齊東野人の語として斥けられてゐる。このことは逆に孟子の時代に於て齊東野人の語が孔子の言として行はれてゐたこと、人はそれらに對して批判的な態度を取らなくてはならなかつたことを示してゐるのである。孟子は右の批判に於て堯典及び孔子の他の語(これも論語にはない)を引き、堯舜時代に天下の危機などはなかつた、從つて孔子が危機を語つたといふのは嘘であると斷じた。それによつて見ると、孟子の時代にさへも、堯舜の時代が過去の黄金時代として徹頭徹尾理想的であつた、といふことは確

定してゐなかつたのである。それを黄金時代と見るためには何らかの論證を必要とした。この事態を堯舜傳説の起源の考察と對照するならば、孟子の右の個所が如何なる歴史的意義を有するかは一層明かとなるであらう。津田左右吉氏によると、堯舜の説話は全然假構のものであり、夏殷周三代に關する革命の物語よりも遅れて西紀前四世紀の前半頃に現れたのであらう、と云はれてゐる。(岩波全書、儒教の實、二〇四頁)もしさうであるならば、この説話は孔子よりも一世紀後のもの、孟子より半世紀程先んじて形成されて來たといふことになる。従つて孟子の時代に、孔子が舜の政治の危機について語つたといふ傳説が存してゐても、何ら不思議がることはない。それは孔子が堯舜の政治を理想としてゐたといふ傳説と同等な權利を持つてゐるのである。たゞ孟子の如き優れた學者が、前者を齊東野人の語として排斥し、後者を孔子の眞意として力説したために、孔子の堯舜崇拜といふことが確立して來たのに他ならない。即ち孔子の語として傳へられるものを批判する標準は、孔子の思想がかくあるべきであつたといふ孟子の信念なのである。同様な例は孔子の行に就ても見出

される。

萬章問ひて曰く、或ひと謂ふ、孔子衛に於ては癡疽を主とし、齊に於ては侍人瘠環を主とせりと、これ有りしや。孟子曰く、否、然らざるなり、事を好む者これを爲れるなり。衛に於ては顔雝由を主とせり。彌子の妻と子路の妻とは兄弟なり。彌子、子路に謂ひて曰く、孔子我れを主とせば、衛の卿得べきなりと。子路以て告ぐ。孔子曰く命ありと。孔子は進むにも禮を以てし、退くにも義を以てし、これを得たるときも、得ざりしときも、命ありと曰へり。しかるに癡疽と侍人瘠環とを主とせば、これ義を無し命を無せるなり。孔子、魯衛に悦ばれず、宋の桓司馬將に要してこれを殺さんとするに遭ひ、微服して宋を過ぐ、この時は孔子、阨に當つて、陳侯周の臣たる司城貞子を主とせり。吾れ聞く、近臣を觀るにはその主す所のものを以てし、遠臣を觀るにはその主る所のものを以てすと。若し孔子、癡疽と侍人瘠環とを主とせば、何を以て孔子たらんや。(孟子、萬章上)

こゝでも孔子の流浪の際の宿について、孟子は『事を好む者の作れる説』をあげ、これを斥けてゐるのである。その理由は、出所進退に禮義を以てした孔子がさういふ家に泊つた筈はない。もし泊つたとすれば『何を以て孔子たらんや』といふのである。批判の標準は孔子の行がかくあるべきであつたといふ孟子の信念であつて、證據による論明ではない。論語は孔子が誰の家に宿つたかななどといふことを殆んど問題としては居らない。然るに孟子の時代にはそれが論議的となり、孟子自身が熱心にその一を斥けて他を主張してゐるのである。直接の弟子や孫弟子が氣に留めなかつた宿を、何故百五十年の後に人々が詮議したのか。それはこの頃に孔子の傳記が形成されつゝあつたからである。その結果として孔子世家の如きに至れば、孔子の行く先々の宿が丹念に記されてゐるのを見るであらう。それによれば孔子が流浪の旅を始めて先づ衛に行つたときには、子路の妻の兄顔濁鄒の家を主とした。孟子の前掲の文にはこれは顔雝由となつて居り、また子路の妻の兄とは記されてゐない。孟子がそこで力説してゐるのは、子路の妻の兄弟が衛の嬖臣彌子瑕の妻であ

つたこと、さうして彌子はその縁で孔子の宿を爲たがつたことである。孟子によれば、孔子はこの申出を斥けた。嬖臣を利用して卿大夫にあり着く如きことは断じてしなかつたのである。さういふ孔子が癩疽や瘡環を宿とする筈はないと孟子は論ずる。ところが丁度この個所に引きかけて、

孔子、王道を行はんと欲して東西南北し、七十たび説したれども、偶ふ所なかりき。

故に衛の夫人と彌子瑕とに因りて、その道を通ぜんと欲せり。(淮南子泰族訓)

孔子、彌子瑕に道りて釐夫人を見たり。(呂氏春秋慎大覽貴因)

などといふ傳説が発生してゐる。孟子の力説が丁度逆効果を現はしたことになる。こゝから遡つて考へて見れば、孟子が何のために戦つてゐたかは、凡そ見當がつくであらう。孟子は、彼の見地から見て孔子を引下すやうに見える傳説の発生と戦つてゐたのである。さうして陳の司城たる貞子の家に宿つたことさへも、權勢に阿附する意味ではなくして宋の司馬桓魋の迫害を免れるためであつた、と辯解せざるを得なかつたのである。だから孟子

にとつては、孔子がその弟子や弟子の縁者の家に宿るのはふさはしい。しかし高位高官にあるもの、特に悪評ある政治家の家に宿るのはふさはしくない。孔子の流浪は政權と結びつくことを求めて歩いたのではなかつた。腐敗した現實の政治に結びつかないことがむしろ孔子の偉大な所以なのである。

孟子がこのやうに自分の見地から孔子の偉大さを闡明しようとしたことは、公孫丑上の次の數章によく現はれてゐる。

以て仕ふ可くんば則ち仕へ、以て止む可くんば則ち止み、以て久しくす可くんば則ち久しくし、以て速かにす可くんば則ち速かにせしは孔子なり。……生民有りてより以來、未だ孔子(の如きもの)あらざるなり。

宰我曰く、予を以て夫子を観るに、堯舜より賢れること遠し。

子貢曰く、その禮を見れば而ちその政を知り、その樂を聞けば而ちその徳を知る。百世の後より百世の王を等するに、これに能く違ふこと莫し。生民(有りて)より以來、

未だ夫子（の如きもの）有らざるなり。

有若曰く、豈に惟に民のみならんや。麒麟の走獸に於ける、鳳凰の飛鳥に於ける、泰山の丘垤に於ける、河海の行潦に於けるは類なり。聖人の民に於けるも類なり。（然れども）その類より出でて、その萃を抜く。生民（ありて）より以來、未だ孔子より盛なるもの有らざるなり。

右の内、最初の頌辭は孟子自身のものであるが、他は孔子の直弟子の語として記されてゐる。勿論これらは論語にないものである。孔子は堯舜よりも優つてゐる、人類發生以來これほどの賢者はない、といふ風の考へ方は、論語には現はれてゐないと思ふ。尤も堯舜の説話が孔子より百年も後のものであるとすれば、それが直弟子たる宰我の口に上る筈のないことは勿論であるが、子貢が孔子を政治の批判者、百王の批判者として絶讃してゐることも、論語に於ける子貢に合はない。百世の語、或は爲政篇の子張の間に答へた『百世と雖知るべきなり』といふ孔子の語に聯關するかも知れぬが、子貢はかゝることに興味を持

つ人ではなかつた。常に孔子に實踐上の智慧を求め、また人格に對する批判を乞ふのが子貢であつた。然るにこゝでは子貢が、春秋の著者としての孔子を、人類發生以來の最高の賢者として讚美してゐるのである。これは孟子に現はれた子貢のことであつて、論語に於ける子貢のことではない。

孔子を『春秋』の著者とすること、孔子を現實の政治から超越した最高政治批判者とすることは、相聯關してゐる。春秋に關する孟子の語は次の通りである。

世は衰へ、道は微となり、邪說暴行また起り、臣にしてその君を弑する者これ有り、子にしてその父を弑する者これあり、孔子懼れて春秋を作れり。春秋は天子の事なり。この故に孔子曰く、我れを知る者はそれ惟だ春秋か、我れを罪する者はそれ惟だ春秋か。

孔子、春秋を成して、亂臣賊子懼れたり。（孟子、滕文公下）

右の孔子の語が論語に存せぬことは勿論である。もし眞に孔子が春秋を作つたのであるな

らば、この大事件が直弟子の間に何かの形で傳はらないといふ筈はない。津田左右吉氏は春秋もまた堯舜の説話や詩經と同じく西紀前四世紀の前半頃のものとせられてゐるが、その當否はとにかくとして、孔子の唯一の著作とせられる春秋が、孔子の衣食住の些事をさへ記録してゐる論語に、一語も言及せられて居らぬといふ事實は、十分重大視せられてよいのである。津田氏が云はれるやうに、もし詩や春秋が初めから孔子の學派の經典として編述せられたものであるならば、右の事實は容易に理解せられるが、もし孔子の著書であるならば、我々は右の事實をどうにも理解することが出来なくなる。然るに史記孔子世家の如きはこの點に何らの疑をも抱かないのみか、孟子の説を繼承しつゝもそれを更に次のやうに發展させてゐる。

子曰く、弗しからざるかな、弗しからざるかな。君子は世を没なほるも名の稱なづせられざるを疾やむ。吾が道行はれず。吾れ何を以てか自らを後世に見あらはさん、と。乃ち史記に因りて春秋を作る。……後に王者あり、擧げてこれを開き、春秋の義行はるれば、則ち天下の亂臣賊

子これを懼れん。孔子……春秋を爲るに至りては、筆すべきは則ち筆し削るべきは則ち削り、子夏の徒も一辭を贊たすぐるに能はず。弟子、春秋を受く。孔子曰く、後世、丘を知らんとする者は、春秋を以てせん、而して丘を罪せんとする者も亦春秋を以てせん。(孔子全集、一九七五)

『君子は世を没なほるも』云々は論語衛靈公篇に君子を規定する他の四章と相並んでゐる獨立の章であつて、春秋の述作と關係があるといふ如き痕跡は全然ない。然るに史記の記者はこの章を取つて春秋述作の動機とし、『吾れ何を以てか自らを後世に見あらはさん』とさへも孔子に云はしめてゐる。さうして孟子の亂臣賊子懼を後世の事とし、知我者其惟春秋乎をもまた後世知丘者以春秋と書きかへたのである。これは孟子の云はうとする所とは甚だしく異つてゐる。孟子は春秋に孔子の眞意が現はれてゐると主張しはするが、後世に名を現はすなどといふことを全然念頭に置いてはゐない。これは世家の記者の意見である。ところでもし孔子がこのやうな動機によつて春秋を述作したとすれば、それを受けた弟子がこの

事を力説して孔子の名を現はさうとしなかつたことは、ます／＼理解し難いこととならざるを得ないであらう。史記のこの記事を事實として信ずる如きは我々の到底なし得ざるところである。

さて孟子の孔子に關する記述さへも以上の如く顯著に孟子の見地からせられたものであるならば、それより後に（恐らく漢代に）成立したらうと思はれる禮記や左傳の孔子に關する記録についてはもはや言ふを要しないであらう。孔子の傳記について信憑すべき材料は論語の他にはないのである。では論語は確實な史實を傳へてゐると考へて好いであらうか。我々は節を改めて論語を考察して見なくてはならぬ。

三 論語の原典批判

我々は孔子の傳記を追究して結局論語にまで到達した。これで問題が解決したと考へられる人もあるであらうが、實は正反對である。古來論語ほど甚だしく讀み方の違つてゐる本もなければ、また現在論語ほど原典批判の振はない聖典もない。一例をあげると、述而篇に、

子曰加我數年五十以學易可以無大過矣

といふ章がある。これは通例、

子曰く、我に數年を加へ、五十にして以て易を學ばしめば、以て大過なかるべし。

と讀まれてゐる。ところでこの『五十にして』の意義が解する人によつて一様でない。五十歳になつてから易を學ぶのだといふ人もあれば、年少の時から易を學んでゐるが五十歳

までも學ぶのであると主張する人もある。或は易を學ぶには五十歳の頃に初めて物になるのだと解する人もあり、更に五十は卒の誤であつて、孔子が晩年に易を學んだことを云つたのだと論ずる人もある。孔子世家の記者はさういふ問題のある五十を省き去つてゐる。

孔子、晩にして易を喜こみ、象、繫、象、說卦、文言を序つづ。易を讀み、章編三たび絶つつ。曰く、我に數年を假し、かくの若ごとくせば、われ易に於て則ち彬彬たらん。(孔子全集一九六五)

ところでこれらの諸解はすべて孔子が易を學んだことを承認してゐるのであり、従つて易が孔子以前に既に存してゐたことを認めるのである。然るに津田左右吉氏によると、筮による占ひが古いとしても、易の書は古いものではない。それが作られたのは戰國末期、即ち前三世紀に入つてからで、それが漢初になつて儒教に取り入れられたのである。このことが眞であるならば、易を讀み章編三たび絶つ、などとは司馬遷の時代の儒家の事であつて、孔子の事ではなくなる。では論語にある證據をどうするか。冗談ではない、論語には易を學ぶなどといふ文句は存してゐない。それがあると思ふのは讀み違へである。前に舉

げた句は次のやうに讀まねばならぬ。

子曰く、我に數年を加へ五十にして學ぶも、易大過なかるべし。

易は『亦』なのである。釋文に『魯讀易爲亦、今從古』とある。即ち魯論には易を學ぶなどといふ句はないのである。さうなれば『五十にして』といふ意味がはつきり解らぬなどといふこともなくなる。元來『五十にして』といふ言葉をそんなに色々に解するなどといふことが無理なのである。その無理は讀み方の無理から來てゐる。易と亦とは韻が異なるなどといふ駁論は、古代の發音のはつきり解つてゐない支那の言葉に關しては、うっかり云へないことであらう。たゞ『易』に囚はれることをやめて淡白に讀みさへすれば、この一句は五十歳の年頃の者にとつては實に津々たる滋味に富んだ句になつてくる。現代に於ても人は五十の頃になれば好學の心を失ふものであるが、それは眞に學の尊さを悟つてゐないからである。五十は決して遅くない。五十からでも學んで道を得ることは出来るのである。かく見れば、五十にして學ぶもまた大過なかるべしといふ言葉は、今なほ新鮮な活

力を持った智慧の言葉であると云ひ得られるであらう。

右の如くたゞ十五字の短章にも重大な問題が存してゐるとすれば、論語全體に實に多くの論議さるべきものが残されてゐることは、容易に想像がつくであらう。そこでこれらの問題を追究して行くためには、先づ出来るだけ古い論語の本文が確定されねばならぬ。この點については武内義雄氏の岩波文庫本論語が我々にとつて非常に有り難いものである。この論語は、奈良平安二朝の遣唐使によつて我國に將來された古寫本の系統に屬する清家の證本に基き、これを支那の版本の源流たる唐の開成石經と對校して、異同を明かにせられたものである。なほ他に漢の石經の殘字も對校せられてゐるが、この漢の石經は唐の石經よりも遙かに古く、現存の最古の證跡として重要な意義を持つものである。でこれに關しては右の武内義雄氏が『漢石經論語殘字攷』(狩野教授遺稿紀
念支那學論叢)といふ非常に優れた考證を書いて居られる。これは石經の斷片的な殘字から丹念に碑面の文章を復元し、それによつて漢石經の本文が魏の何晏の集解序にいふところの魯論のテキストであることを論定された

ものである。また氏はこの本文を唐の石經や我國に傳來した古本論語と對照して、後の二者に於ける異なる點が如何にして發生して來たかをも考證して居られる。これらは皆傾聽すべき説であつて、それにより我々は漢代の論語本文がほゞどのやうであつたかを見當づけることが出来るのである。

が魯論が右の如く立證されたとすると、同じく何晏のいふ齊論や古文論語も輕視することが出来なくなる。古論には博士孔安國の訓説があつたと云はれる。齊論もこれを保持して教へる人があつた。それらは一體どんなものであつたか。『齊論語は二十二篇、其二十篇中の章句、頗魯論より多し』(何晏、
論語序)と云はれてゐるが、その『頗』が『やゝ』であつて『すこぶる』『はなはだ』でないことは確かであらうか。古論は『篇の次、齊魯論と同じからず』(同上)と云はれる。よほど體裁の異なつたものであつたことは認めねばならぬ。では漢代に魯論が優勢となす以前には、三つの異つた論語が並在してゐたと考へてよいのであらうか。

これについて嘗て武内義雄氏の非常に示唆に富んだ講演を聞いたことがある。記憶が曖昧であるから、責任は自分が負ふことにして、自分の考でその説を祖述して見よう。

論衡正説篇に論語の起源について語つてゐる個所がある。それによると、論語は弟子たちが共に孔子の言行を記したものであつた。で初めにこれを記した時には、非常に數が多く、數十百篇に及んだ。が漢が興つた時にはこれらは失はれ亡んでゐた。然るに

至武帝、發取孔子壁中古文、得二十一篇、齊魯二河間九篇、三十篇。至昭帝女讀二十一篇。宣帝下太常博士時、尙稱書難曉、名之曰傳、後更隸寫、以傳誦。初孔子孫孔安國、以教魯人扶卿、官至荊州刺史、始曰論語。今時稱論語二十篇。又失齊魯河間九篇本、三十篇分布亡失。或二十一篇。目或多或少、文讀或是或誤。説論者、但知剝解之間、以纖微之難、不知存問本根篇數章目。溫故知新、可以爲師、今不知古稱師如何。

この論者は、漢代に於て論語を論ずる者が、文を説き語を解することをのみ知つて、論語

がもと幾何篇であつたかを知らない、といふことを難じてゐるのである。今の語で云へば論語の起源成立に關する高等批判を缺いてゐるのを難するのである。して見れば剝解之間は訓解之間の誤寫であらう。至昭帝女讀二十一篇も始讀に相違ない。が問題は、齊魯二河間九篇である。孔子壁中から二十一篇を發掘して、それと合せて三十篇になるのであるから、これは九篇に相違ない。が齊魯二河間とは何を意味するであらうか。黄河は古くは鄭州のあたりから二つに分れ、本流は天津のあたりへ出てゐた。しかしその二河の間にあるのは衛であつて魯ではない。のみならずあとには齊魯河間九篇本といふ句がある。河間は二河の間ではなくして漢代に書籍の蒐集家として有名な獻王の出たあの河間でなくてはならない。さうすると齊魯河間本を九篇としつゝ、しかも齊魯二河間の二を活かす道を考へねばならぬ。それはこの個所を齊魯二篇河間七篇の誤寫と見ることである。漢初に孔子の言行を記したものは亡失してゐたが、然し齊魯の二篇と河間の七篇とは亡失してゐなかつたのである。然るにこの記者は、秦代にさへも亡びなかつたこの齊魯河間九篇本が、

後に漢代に於て亡失し去り、壁中から出た二十一篇或は二十篇のみが生き残つたかの如くに書いてゐる。しかもその理由については何の語るところもない。これはどう解すべきであらうか。何晏によれば孔子の宅から出た古論は、漢代に於て魯論、齊論と並び存し、人の取捨折衷に委せられてゐたのである。して見ると論衡の記者は、古文二十一篇、齊魯河間九篇、計三十篇に對して、現前の二十篇或は二十一篇を對比させ、その差の九篇を何の理由もなく齊魯河間九篇と同視したに過ぎない。九篇は亡失したかも知れぬが、それは秦の彈壓に對してさへ生き残つた齊魯河間九篇ではなかつたのである。

この結果を以て現存の論語に對して見る。論語二十篇の内、前十篇を上論とし、後十篇を下論とする事は、古くより行はれてゐる。上論と下論とは別々に世に出たといふ説さへもある。それほど前十篇には或る纏まりが感ぜられるのである。さうして丁度この點に齊魯河間九篇本の問題が引掛るのである。上論各篇の間に重複する文句のない篇を求めて行くと、一方に學而、鄉黨の二篇があり、他方に爲政、八佾、里仁、公治長、雍也、述而、

一つ飛んで子罕のほど連続した七篇がある。この七篇相互の間には全然重複した文句はないが、しかしこれらと學而鄉黨二篇との間には重複がある。これはもと前二篇と後七篇とが、それ／＼統一的に記録されたことを證するものではなからうか。

證據はそれだけではない。學而篇には『其諸……與』といふ語法がある。齊の方言らしく思はれるものである。鄉黨篇にも方言らしいものがある。齊魯二篇がこれに當るらしいことはそこからも察せられる。内容的に云つても、學而は孔子の言であり、鄉黨は孔子の行である。これでちやんと一つに纏まつてゐる。同様に後の七篇でも、爲政は孝友を問題とし、八佾は禮を取扱ひ、里仁は仁の問答を集めてゐる。次の公治長と雍也は弟子評人物評である。かういふまとめ方は各篇相互に聯絡がなくては出来ない。またこれらの諸篇には、孟子等と一致するものが非常に多くなつてゐる。この七篇が河間七篇に當ると考へることは決して無理ではない。

大體右のやうな考へ方を自分は武内氏から教はつたのである。これは自分には非常に尤もに考へられる。たとひ學而と郷黨とが論衡に云ふ齊魯二篇に當らないとしても、現存の論語に於ては確かにこの二篇が古く、また明白な統一を持つてゐる。さういふ視點から見れば論語の編纂の仕方は決して漫然と集めたといふやうなものではない。

第一の學而篇は、孔子の語を八章、孔子と子貢との問答を一章、有子の語を三章、曾子の語を二章、子夏の語を一章、子貢と子禽の問答を一章集めたものである。その内孔子の關せざる弟子の語七章は、孔子の語と全然同様に取扱はれてゐる。即ち孔子の言行を現はすために弟子を持ち出したのでなく、弟子の説いた智慧がその弟子自身の智慧として掲げられてゐるのである。この取扱ひ方は、學而篇が單に孔子の智慧を傳へるためばかりでなく、孔子及びその弟子の智慧を、即ち孔子學派の智慧を傳へるために編輯せられた、といふことを示してゐる。この篇が成つた時には、孔子とその弟子とはかなり近い權威を持つてゐたのであつて、孔子のみが唯一の權威者ではなかつた。孔子だけが段違ひの聖人

とせられるやうになつたのは、後の發展なのである。

學而篇が孔子の學派の智慧を集めたといふことは、この篇が孔子の學徒に示されるために編輯されたといふことを意味する。既に孔子の弟子の語を孔子の語と共に並べてゐるのであるから、それが早くとも孔子の孫弟子の仕事であつたことは云ふまでもない。彼らは自分の弟子たちを教育するために、最も簡要な語を選んで掲げたのである。そのことは學而篇の内容が明白に語つてゐる。

(一) 子曰く、學びて時に習ふ、亦よろこば悦悦しからずや。有朋とも(友朋)遠方より來る、亦樂しからずや。人(己を)知らざるも慍うれみず、亦君子ならずや。

これは明かに孔子學徒の學究生活のモットーである。孔子がこの三句を或時誰かに語つたといふのではない。孔子の語の中から、學園生活のモットーたるべきものを選んで、それをこゝに並べたのである。即ち第一は學問の喜び、第二は學問に於て結合する友愛的共同態の喜び、第三はこの共同態に於て得られる成果が自己の人格や生を高めるといふ自己目

的的なものであつて、名利には存しない、といふ學問生活の目標を掲げてゐる。それは學者必ずしも世に用ゐられぬといふ時勢の反映である、といふ如きことを主張する人があるかも知れぬが、かゝる人は全然右の學問の精神を理解し得ぬ人と云はねばならぬ。この精神はプラトンの學園にも、釋迦の僧伽にも、キリストの教會にも、すべて共通であるのみならず、現在に於てもその通用性を失はない。右の三句に現はされた學問の精神が失はれてゐる所では、生きた學問は存しないのである。

(二) 有子曰く、その人と爲り孝弟(悌)にして上を犯すことを好むものは鮮し。上を犯すことを好まずして亂を作すことを好むものは、未だこれ有らざるなり。君子は本を務む、本立ちて道生る。孝弟はそれ仁の本か。

これは弟子有若の語であつて孔子の語ではない。その弟子の語が孔子學徒の根本的標語に次いでかく重大な個所に掲げられるのは何故であらうか。しかも有若は、論語の他の諸篇に全然名前を現はしてゐないやうな、有名でない弟子なのである。有名でないのみならず

後の傳説に於てはむしろあらはに貶しめられてゐる。孟子によれば、孔子の没後、子夏子張子遊は有若が孔子に似たるを以て、孔子に仕へたやうにこれに仕へようとしたが、曾子の反對を受けた。(公上) また孔子世家によれば、有若の狀孔子に似たるを以て、弟子相與に立てて師となし、孔子に仕へたやうに仕へた。しかし孔子の如く問に答へることが出来なかつたので、彼を師の座から追ひ退けた。(孔子集) その有若が學而篇に於て弟子中の最も大なるものの如く取扱はれてゐるのは何故であらうか。思ふに右の如き傳説は、こゝに掲げたと同じ疑問に起因するものであらう。有若の語は學而篇に於て非常に重んぜられてゐる。然るに河間七篇に於ける弟子品階に際しては全然無視されてゐる。して見ると有若は、初め弟子たちに重んぜられはしたが、實は無能な人だつたのであらう。風貌が孔子に似てゐただけなのであらう。これが右の如き傳説を形成せしめた解釋なのである。しかしこれは有若の語が學而篇に存するといふ事實に基いた想像であつて、何故この語がこゝに掲げられたかの説明にはならない。この説明は學而篇の内容自身から見出すことが出来る

のである。前に云つた如くこの篇が孔子學徒に對して學徒の心得を示したものであつて、孔子やその弟子たちの傳記を語らうとするのでないならば、こゝに有若の語が置かれた所以は、この編輯の目的からして理解せられる。學園の根本精神に續いて掲げらるべきは、學徒が學ぶべき道である。その道はどこから始めるか。學園に入り來る者に青年が多かつたことは、孔子の弟子たちが多くは孔子よりも三四十歳の年少であつたと傳へられることから察せられる。さういふ青年たちに先づ勸むべき手近な道は、孝悌である他はない。青年たちが今まで體驗して來た家族生活が、丁度この道の場合なのである。そこでこの孝悌が治國平天下の道の本であり従つて仁の本であることを説いた有若の語は、丁度こゝに適當なものと考へられる。有若が誰であらうと、こゝに右の語が置かれたことは當然であらう。さう見れば、

(三) 言を巧し色を令する(人)は、鮮し、仁あること。

といふ孔子の語が次で記されてゐることも理解し易い。この語は、陽貨篇にも現はれてゐ

る。恐らく孔子の有名な語であつたのであらう。がこゝではそれが學ぶべき道の第二段として掲げられるのである。孝悌は道(即ち仁)の本であるが、その孝悌を實現するに當つて、單に外形的に言葉や表情でそれを現はしたのでは駄目である。父母兄弟に對し衷心からの愛がなければ孝悌ではない。相手を喜ばせる言葉を使ひ、相手を喜ばせる表情をする人は、反つて誠實な愛に於て乏しいのである。重大なのは誠の愛であつて外形ではない。そこで道(即ち仁)の實現を外形的でなく内的な問題とする心得が必要になる。それは

(四) 曾子曰く、吾日に三たび吾身を省る、人のために謀りて忠ならざるが、朋友と交りて信あらざるか、習はざるを傳ふるか。

である。曾子も亦論語に出場することの少い弟子で、學而篇の他には里仁篇に一章、泰伯篇に五章、憲問篇に一章を見るのみであるが、泰伯篇の分に死に臨んだ際の言葉が二章までも記されてゐる所を見ると、孔子學派に於ては有力な學者であつたに相違ない。『孝經』が曾子と孔子との問答として作られてゐることは、曾子の學者としての影響を語るもので

あらう。右に引いた句に於ても、『習はざるを傳ふるか』といふ反省は教師としてのものである。がこゝにこの章が置かれたのは内省といふ問題のためであらう。人と交渉に於ける忠、朋友との交はりに於ける信、——習はざるを傳へないのも弟子に對する忠であり信であるが、——それらは巧言や令色によつて實現せられるものではなく、たゞ良心の審判によつてのみ判定さるべき誠意の問題なのである。そのことをこの曾子の語は明白に示してゐる。さてこのやうに道の實現の意義を明かにした後、いよゝゝ人倫の道の大綱が掲げられるのである。

(五) 子曰く、千乗の國を導(導)むるには、事を敬んで信あり、用を節して人を愛し、民を使ふに時を以てせよ。

(六) 子曰く、弟子入りては則ち孝、出でては則ち弟(悌)、謹みて信あり、汎く衆を愛して仁に親しみ、行餘力あれば則ち以て文を學べ。

(七) 子夏曰く、賢を賢(尊)び、色を易(輕易)り、父母に事へて能く其力を竭し、君

に事へて能く其身を致げ、朋友と交り言ひて信あらば、未だ學ばずといふと雖も、吾は必ず之を學びたりと謂はむ。

この人倫の道が家族生活に於ける孝のみでなく治國を第一に掲げてゐることは特に注目されねばならぬ。孔子學派に於ける道の實現は前述の如く飽くまでも衷心の誠意を以てすべきものであるが、しかしそれだからと云つて人倫の道を單に主觀的な道德意識の問題と見るのではない。人倫の大いなるものは治國である、國としての人倫的組織の實現である。さうしてそれはたゞ眞面目で『信』があること、人を愛し衆を愛することによつてのみ實現されるのである。勿論このやうな人倫的組織の實現には、その細部として孝や悌が含まれねばならぬ。家を捨てることによつて道を実現するといふのは孔子學派の道ではない。しかし孝を何よりも重大視するといふのも亦この初期の孔子學派の思想ではなかつたのである。(五)と(六)に分ける孔子の語は、明かに信と愛とを人倫の道の中樞とするのであつて單に家族道德を説くのではない。(七)の子夏の語に至ると餘程五倫の思想に近づいて來る。

賢を尊ぶのは長幼の序に當るであらう。色をあなたどるのは夫婦の別に近いであらう。あとは父母に仕へ、君に仕へ、朋友に信あることである。子夏によればこの五倫が學なのであつた。がまた長であるが故に尊ぶのでなく長者が賢であるが故に尊ぶのであり、單に夫婦を差別するのではなく色をあなたどるが故に夫婦間に禮儀を正しくするのであるならば、子夏の思想は未だ形式化した五倫思想ではないとも云へる。従つて賢を尊ぶのも色をあなたどるのも、家族道德よりは廣い一般的な意義を擔ふのである。家族道德は五項の内の一に過ぎない。以上が孔子學派の人倫の大綱と見られるならば、初期の孔子學派は家族道德を特に重んじたといふわけではないのである。

人倫の大綱を説くことによつて學ぶべき道が示された。そこで次にはこの道を學ぶ學徒の心掛けが示される。

(八) 子曰く、君子重からざれば則ち威あらず、學べば則ち固ならず。忠信(の人)に主み、己に如かざる者を友とすることなかれ、過てば則ち改むるに憚ることなかれ。

この心掛けは勿論學徒に限つたことではなからう。がもし一般の世間に於て、『己に如かざる者を友とすること』がなければ、友人關係は極めて稀にしか成り立ち得ぬであらう。我はたとひ己に優る者を友としようとしても、その優る者は己に如かない我を友とするとは出来ないからである。従つて人はたゞ己に等しいもののみを友とし得る。その場合に人を導きまた導かれるといふことはあり得ない。然るに學徒は導かれる立場にある。常に己より高い者優れた者に接しなくては、有効に導かれることは出来ない。だからこの心掛けは學徒の心掛けとして最もふさはしいのである。過てば則ち改むるといふ心掛けも、學問に於ける進歩のために必須である。さういふしなやかな、彈力ある心構へを養成することによつて、人は頑固になるといふ危険を防ぐことが出来る。輕々しく意見を變へないといふやうな態度も君子としては必要であるが、頑固に陥つては取柄がなくなるのである。以上によつて學園の根本精神と、學ぶべき道と、道を學ぶ心掛けとが説かれた。次に來るものはかくして修養し得た者の模範的な姿である。

(九) 曾子曰く、終を慎しみ遠を追へば、民の徳厚に歸せむ。

(十) 子禽子貢に問ひて曰く、夫子のこの邦に至るや必ずその政を聞けり。(夫子)之を求めたるか、抑(或)は(人君)之を興へたるか。子貢曰く、夫子は温良恭儉讓もて之を得たり。夫子の求むるは其諸人の求むるに異なるか。

(十一) 子曰く、父在すときは其志を觀、父没するときは其行を觀、三年父の道を改むるなき、孝といふべし。

終は通例油断するものである。遠は通例忘れるものである。が道を得たものは丁度逆に終を慎しみ遠を追ふといふやうになる。さうなればかゝる人の率ゐる民は自ら徳化されてくる。孔子がその温良恭儉讓の徳の故に到るところ政治の相談を受けたのは好き例である。民衆や政治に於てさうであるが、更に孝についても同様なことが云へる。父の生前にはその志を遂げるやうに努め、父の没後にはそのやり方を尊重して三年の間改めない、といふ如きは誠に孝の至れるものであるが、道を得た者はかういふ行き届いた孝行をなし得るの

である。勿論これらの解釋は學而篇編輯の目的から推測したのであつて、これらの語が初めからさういふ意味で云はれたといふのではない。もと／＼獨立した三つの章がこの篇のこの個所に並んでゐる所以は右の如く解する他はないと云ふまでである。然しこれらの章を獨立したものととして解釋しても、意味の上に大差はないと思ふ。曾子の語を喪祭の意に解するのは、曾子を孝經の著者とす先入見に囚はれるからである。この語は孝經より古いのであるから孝經と離して理解しなくてはならない。

以上は(一)に掲げた三つの綱領のうち第一の學問の喜びを、學の内容、方法、目的などに展開して並べたのであるが、次には第二の學問に於ける共同態に關して三つの章が並べられてゐる。

(十二) 有子曰く、禮の用は和を貴しと爲す。先王の道もこれ(和)を美となす。小大(の事)、之に由るも行はれざる所あるは、和を知つて和せむとするも、禮を以て之を節せざれば、亦行ふべからざればなり。

(三) 有子曰く、信、義に近きときは、言、復むべきなり。恭、禮に近きときは、恥辱に遠ざかる。因むところ其親を失はざるときは亦宗ぶべきなり。

(四) 子曰く、君子は食飽かむことを求むるなく、居安からむことを求むるなく、事、敏くして言を慎み、有道に就いて正す。學を好むといふべきなり。

こゝに有子の語が二章まで掲げられてゐることは、有若が初期の孔子學園と何らか特殊の關係を持つてゐたことを思はせるものであるが、それはとにかくとして有子の語が特に共同態の秩序に關することは明白である。和が何よりも重大であるが、その實現は禮の共働を俟たねばならぬ。信も盲目的な情愛としてでなくして義に近いもの、恭も人に媚びるやうなものではなくして禮に近いもの、したしみもたゞ感情的なものではなくして『親』の道に外れないものでなくてはならぬ。この注意は學問の共同態に於て青年たちが殉情的な結合に奔ることを警めたのである。孔子の食、居等に就ての注意をこゝに掲げたのは、青年學徒に對して寄宿舎の如き設備があつたらうことを思はせる。

最後は第三の學問修養の自己目的性についての二章である。

(五) 子曰く、貧しくして諂ふことなく、富みて驕ることなきは何如。子曰く、可なり、(然れども)未だ貧しくして道を樂しみ、富みて禮を好むものには若かざるなり。

子曰く、詩に「切するが如く、磋するが如く、琢するが如く、磨するが如し」と云へるは、それこの謂か。子曰く、賜や始めて與に詩をいふべきなり、これに往きにしことをつぐれば來らむことをも知るものなり。

(六) 子曰く、人の己を知らざるを患へず、人を知らざるを患へよ。

學而篇初章の第三句、『人知らざるも慍みず』と同じ意味の言葉が、この篇の末尾に置かれてゐることを輕視してはならない。それはこの第三のテーマがこゝに展開せられたことを示すのである。さうしてこの、知らるゝことに心を勞せず、たゞ知ることのみ努めるといふ精神ほど、學問の自己目的性をあらはにするものはない。況んや貧富の如きは、學を好む者の眼中にあつてはならない。貧しき者が諂はないことに努め、富める者が驕らな

いやうに用心するのは、まだ貧富に囚はれてゐるのである。學者は貧富を超えて道を楽しみ禮を好むのでなくてはならない。この道は無_レ限_ノの修_レ養_ノである。切磋琢磨はこの停るところのない無限の道の合言葉に他ならぬ。即ち孔子學徒に於ても道の追_レ究_ノの無_レ限_性は把_レ捉_セられてゐたのである。學_ノの實_益性_ノなどは彼らの全然説かないところであつた。

以上の如く學而篇は、一定の目的を以て纏められたものである。勿論それは元來獨立してゐた言葉を集めたのであるから、また各章がそれ／＼獨立の言葉として理解せられてよい。しかし獨立の言葉として深い意味が汲み取られるといふことは、毫もこの一篇の全體構圖を否認する理由にはならない。孔子の語の最初の編纂の背後に、孔子の孫弟子（或は曾孫弟子）の經營する學園が存したといふことは、否定することが出来ないのである。

學而篇が孔子學徒に學問の方針を示すものであり、従つて孔子の思想を傳へることを主眼としてゐないのに反して、齊魯二篇の他の一篇たる郷黨篇は全然孔子の面影を傳へよう

としたものである。その點に於てこれは最初の孔子傳とも云へるが、然しそれは如何なる時に誰に向つて如何なる事をしたかを傳へるのではなく、たゞ日常_的な孔子の行爲の仕方或は動作の仕方を、類型的に描いてゐるに過ぎない。例外をなすのは、前に挙げた康子藥を饋るの一節のみであらう。

郷黨篇が最初に擧げてゐるのは孔子が公_的生活_に於てどういふ風に振舞つたかである。郷黨の人々と附合ふ時には恭順朴訥であつた。宗廟朝廷では閑雅で言葉を謹んだ。下大夫と話す時には和樂の態度、上大夫と話す時には謹敬の態度、君います時には恭敬にして安舒たる態度であつたといふ如き。その他公の儀禮の場の挨拶の仕方とか、公門に入る時の歩き方とか、君前に於ける舉止動作とかがこま／＼と書かれてゐる。

次は孔子の私_的生活_の状態である。衣服はどういふ物をどういふ風に用ゐたか。食事はどういふ物をどういふ風に食つたか。それが細かに記述されてゐる。中に、『酒量なしといへども亂に及ばず』とか、『多く食はず』とか、『食するときは語らず』とかといふ如く、

衣食の様式を超えて理解し易い句も交つてゐる。

そのあとには、孔子の人物を髣髴とせしめる様な生活の断片が列擧せられてゐる。

既焚けたり。子朝より退き、人を傷へるかとのみいひて、馬を問ひたまはず。

といふ如きがそれである。これは孔子でなければ出来ないことではない。しかしこの態度が人として當然あるべき態度であつて、馬を問ふ如き人物は小人に過ぎない、といふことが殆んど常識として通用するに至つてゐるのは、孔子の感化だとも見ることが出来る。つまり孔子は、最も平凡な日常的态度で以て、ヒューマンティーの急所を示してゐるのである。

こゝに列擧せられる他の諸例も同様な孔子の心遣ひを示すものが多い。郷黨の人々に對する心遣ひとしては、

郷人の飲酒するとき、杖者(老人)出づれば斯ち出づ。郷人の讎するときは、朝服して阼階に立つ。

などと記されてゐる。孔子は郷人と共に酒を飲んだのであり、さうして郷黨の老人を敬ひ

勞はつたのである。また郷人の行ふ祭儀には眞面目に共感を表明したのである。そこには村落共同態への従順な態度が見られる。知識人として己れを郷人から區別するやうな距離感はそのこにはなかつた。また朋友に對する心遣ひとしては、

朋友死して歸る所なければ我がもとに於て殯せよといふ。

とある。殯は、庶人であれば、死後三日目に行ふ。本葬ではないが、しかし葬式には相違ない。朋友のためにはそれを引受けるのである。即ち朋友を己れの家の者と同様に取扱ふのである。また一般に不幸なるものに對する心遣ひとしては、

子、齊衰者を見るときは、狎れたりと雖も必ず(容を)變ず。……凶服者は之を式す。

といふ如きを擧げることが出来る。喪服をつけた者に逢へば、たとひ親しい者でも、容を改めて對したといふのである。喪服は悲しみの表現として社會的に作られた風習であるから、孔子の態度はこの風習の意義を最も卒直に生かしたものに他ならない。これも非凡人を俟つて初めて行はれ得るといふわけではないが、ヒューマンティーの急所に當つてゐると

いふ點では前と同様である。

郷黨篇は以上の如き孔子の振舞ひ方や心遣ひ方を敘したあとで、次の如き興味ある句を以て結んでゐる。

色斯きてかいろ舉り、翔つて後集る。曰く、山梁の雌雉、時かなよ時かなと。子路之に共へば三たびはなひろ呉げて作つ。

これは孔子が子路と共に山に行いて雌雉を見た時の話である。孔子が近づくと、一度は驚いて飛び上つたが、少し翔つてからまた孔子のあたりへ下りてくる。それを見て孔子が善いかな善いかなと云つたのである。ところで子路がその雉の側へ寄らうとすると、雉は飛ばうとして止め、また飛ばうとして止めたが、結局三度目に飛び上つてしまつた。この情景は、鳥さへも孔子だけにはなつたといふことを語つてゐる。孔子の仁は鳥にさへも通じる位であつたといふのである。かういふ描寫を郷黨篇の最後に置いたことは、編者に對して幾分の心憎さをさへも感ぜしめるであらう。

孔子の學徒は、孔子の面影を傳へようとする最初の試みに於て、上述の如き孔子の姿を描いた。そこには異常な事件や非凡な能力は描かれてゐない。このことは孔子を考へるに就て特に留意せらるべき點である。

學而郷黨二篇を齊魯二篇として論語の最も古い層と見れば、河間七篇に當る諸篇も亦同様に古い層に屬すると見るべきであらうか。學而篇が孔子學徒へ示された學園の綱領であつて、孔子の思想を敘述しようと思つたものでないことは、既に見て來たところであるが、しかしこの學園そのものが孔子の人格と思想を核として生成したものである以上、その孔子について詳しく知らうとする要求は、初めより學徒の間にあつたと見なくてはならぬ。それに對して孔子の弟子も孫弟子もその知れる限りを答へたに違ひない。だから學而や郷黨が編纂された時に、それ以上詳しい孔子の言行が學徒の間に知られてゐたことも、勿論であらう。然し學而篇は、その編纂の主旨に基き、學問の精神や人倫の大綱に關する

孔子の語を、きはめて簡略に採録したに過ぎず、孔子の人と爲りを傳へようとする郷黨篇は、弟子との問答や孔子の思想などに殆んど觸れることなく、たゞ仁者としての孔子の面影を語つたに過ぎぬ。既に孔子の言行が記録され始めた以上、かゝる簡單なもので右の要求が充たされる筈はない。弟子や孫弟子によつて語られて來たさまざまの孔子の言行は、記録されることを要求する。これが恐らく河間七篇の成立して來た所以ではなからうか。さう見ればこゝに記録された材料は決して齊魯二篇のそれより新しいものではないが、この七篇として記録され編纂せられたのは齊魯二篇よりも新しいであらう。即ち個々の孔子の語としては齊魯二篇と同じき層に屬し、河間七篇としてはそれより新しい層に屬するのである。

右の如く河間七篇は學而篇と異つて孔子の言行を傳へることを主眼とする。その點では郷黨篇とほゞ動機を同じくするのであるが、しかし郷黨篇が孔子の思想を傳へようとしないうのに對して、こゝではその點をも目ざしてゐる。そこで河間七篇は、學而篇から弟子の

語を排除して孔子の語のみ残り、これを郷黨篇の中に流し込んだやうな體裁となるのである。勿論弟子の語も、孔子について語り孔子を傳へるに役立つ限りは取り入れられてゐる。然し學而篇に於てのやうに弟子自身の思想を云ひ現はした弟子の語は、爲政、八佾、里仁、公冶長、雍也、述而、子罕の七篇を通じて、唯一つの例外を除くほか、全然現はれて來ないのである。その例外は里仁篇末尾の

子游曰く、君に事へて數(責)むれば斯(則)ち辱しめられ、朋友に(交はりて)數むれば斯ち疏ぜらる。

であるが、然しこの語は直ぐ前にある孔子の語、『徳孤ならず、必ず鄰あり』を反駁した形になつてゐる。何か由ありげである。唯一つの例外がかういふ状態であるから、河間七篇が如何に孔子に集中してゐるかが解るのである。

學而と郷黨との兩篇の間に挿まつた八篇の内から、泰伯篇を排除して七篇を残し得る所^所以も、同じくこゝに存する。この篇には曾子の語が五章、誰の語か解らない議論が一章加

はつてゐるのである。また後に説く如き河間七篇の構圖の上から云つても、この一篇だけは獨立してゐる。更にこの篇に於ては堯舜禹の物語を採用した孔子の語がひどく目立つてゐる。これは他の七篇と共に論すべきものではない。

さて爲政、八佾、里仁、公冶長、雍也、述而、子罕の七篇を通觀すると、八佾篇は禮を主題としてこれに關する問答を集め、里仁篇は仁と君子とに關する孔子の語を録し、公冶長、雍也の兩篇は弟子及びその他の人物、且となり、述而、子罕の兩篇は孔子自身の述懐や孔子の人と爲りについでに弟子の語や或は郷黨と同様な孔子の生活描寫など、孔子についでに傳記的なものを集めてゐる。即ち孔子の思想、弟子との關係、及び孔子の體験・行路の三つの主題が、それ／＼二篇づゝを占めてゐるのである。それに對して最初の爲政篇のみは、特にどの主題を持つてゐるとも云へない。孝についでに問答が四つほど並んで目立つところから、これを取り立てて云ふことも出來ようが、然し孝と關係のない多く

の問題も取り上げられてゐる。それを少しく注意深く觀察すると、この篇が前掲の三つの主題を悉く含んでゐることが解るのである。つまり爲政篇はあとの六篇の總論となり、孔子の傳記、弟子との關係、孔子の思想の全面に互つて、孔子の語を録してゐるのである。かく見れば河間七篇の持つ全體的な構圖が、一目にして見渡せるものとなるであらう。

爲政篇は第一章に政治は徳を以てすべきであると云ひ、次に詩の本質が『思無邪』であると喝破し、第三に教化が徳と禮とによるべきであつて政と刑とによるべきでないことを云つてゐる。いづれも事の中核に當つた名言であり、今になほ通用する智慧である。がそのあとで突如として孔子の生涯が掲げられる。

子曰く、吾十有五にして學に志し、三十にして立ち、四十にして惑はず、五十にして天命を知る、六十にして耳順ふ、七十にして心の欲する所に従つて矩を踰えず。

これはもし眞に孔子の語であるならば、明かに孔子の自傳に他ならぬ。孔子と雖幼年の時

から學を好んだのではない。十五の頃に初めて學に醒めたのである。また青年時代に既に事を成さうとしたのではない。三十にして初めて立つたのである。世に立つても惑ひがなかつたのではない。四十にして漸く確乎とした己れの道を見出したのである。がそれを實現するのには焦らなかつたのではない。五十にして漸く天命を知り、落ちつきを得たのである。落ちついてゐても世人の言行に對する非難や否定的な氣持がなくなつたといふのではない。六十に至つて漸く寛容な氣持になれたのである。然し他に對するこの寛容な是認の境地に於ても己れの言行を悉く是認するまでには至らない。遺憾や後悔はなほ存した。それがなくなつたのは七十になつてからである。孔子が没したのは七十二歳乃至七十四歳と云はれてゐるから、右の述懐は死に近い頃のものであらう。孔子は一生を回顧して晩年の二三年のみを自ら許したのであつた。

この孔子の自傳は、時と共に一般的な人生の段階として廣い共鳴を受けるに至つた。人はそれ／＼その一生に志學の年、而立の年、不惑の年、知命の年、耳順の年等を持つと考

へられる。勿論人によつては而立の年に至つても立ち得ず、不惑の年に至つてなほ惑溺の底にあり、知命の年に焦燥して道を踏み外し、耳順の年に我意を以て人と争ふこともあるであらう。しかし立ち得ないでも彼は而立の年に達してゐるのであり、また惑溺の中にあつても彼は不惑の年に達してゐるのである。だからこそその立ち得ないことや惑溺を脱し得ないことが、當然爲すべきことの缺如として、非難せられる。青年の惑溺は寛容せられるが、不惑の齡に達したものの惑溺はその人の信用を覆してしまふ。壯年の焦燥は同情せられるが、知命の齡に達したものの焦燥はその人への尊敬を消失せしめる。して見ると右の段階は常人の生涯の段階として當然踏まらべきものと見られてゐるのである。たゞ矩を踏えざる段階のみは常人の生涯に適用せられない。さうしてその適用せられないことにも深い味がある。がその最後の段階のみを除いて、孔子自身の生活の歴史であつたものがあらゆる人に通用する人生の段階とせられて來たところに、人類の教師としての孔子の意義が炳乎として現はれてゐると云つてよからう。

この章は孔子を聖人化する痕跡を含まない點に於て確かに孔子自身の語であつたらうと推測せしめるものであるが、それにも拘らずこの章に於て孔子を聖人化しようとする努力が試みられてゐることは勿論である。曰く、孔子が天命を知ると云つたのは己れのなし得べき事の限度を知るといふ位の浅い意味ではない。先王の道を復興するといふ天よりの使命を覺つたのである。この時以來孔子は先王の道の使徒として活動を始めた。有名な弟子がついたのもこの時以後であり、諸國の爲政者に説いて廻つたのもこの時以後である。天命を知るの一語は孔子の生涯にとつては甚深の意義を藏する。これがそれらの人々の主張である。がこれは他の材料から知られる孔子の傳記に基いた解釋であつて、五十而知天命といふ語句そのものがかゝる解を必然ならしめてゐるのではない。とすると、知命の意義は五十の頃の孔子の生活の變化に最も好く現はれてゐなくてはならない。然るに傳記によれば孔子は五十の時に公山不狃に仕へんと欲し、五十一から五十六まで魯の定公に仕へて官吏となつた。孔子がその生涯に於て實際に政治に關與したのはこの五十代の前半だけな

のである。このことが果して右の如き使命の自覺を立證するであらうか。論者のいふ如き諸點、即ち諸國の爲政者に説き、有能な弟子を養成したといふのは、むしろ六十耳順に關係ある時代（五十七歳—七十歳）であつて、五十知命に近い頃ではない。して見れば五十知命に右の如き解を附するのは無理ではないか。孔子は四十代の理想主義的な焦燥を脱したからこそ、五十に至つて妥協を必要とする現實の政治にたづさはつたのである。さうしてその體驗が耳順ふの心境を準備したのである。文句通り素直に解するに何の遮げがあらう。前掲の如き解釋によつて孔子を偉大化しようとするよりも、孔子の自傳が一般的に人生の段階として通用したといふ事實の意味を明かにする方が、遙かに孔子の偉大さを發揮する所ではなからうか。

さて爲政篇は、政治と詩と教化との本質を説いたあとで右の如き孔子の自傳を掲げ、そのあとに孝についての四つの問答を並べてゐる。これらの問答は孝の意義を明かにするよりも一層多く孔子の説き方を明かにしたものである。同じく孝を説くにも、禮なき者には

父母に禮を以て仕へよと答へ、父母病弱なる者には父母の疾を憂へよと云ひ、敬なき者には父母を敬せよと説き、愛嬌なきものには色を和げて仕へるのが第一だと教へる。これらはむしろ自傳に續いて教師としての孔子の面影を描いたと見るべきであらう。

そのあとに孔子の最も愛した弟子顔回に對する批評の言葉がくる。顔回は一日話してゐても反問するといふことがない。馬鹿のやうである。然るに陰ではちやんと道を實行してゐる。馬鹿どころではない。この弟子評に續いて人格の問題や君子の問題が五章に互つて並べられる。人の行爲・態度には否應なしにその人格が現はれる、隠すことは出来ない。また人の師となり得る人物はたゞ古いことを尙ぶのみでも新しいことに走るのみでも不可である、兩者を兼ねなくてはならぬ。また君子として尊敬せられるやうな人物は、たゞ才能があるのみの方ではない。うはべは馬鹿のやうに見える。が言葉で現はすよりも先づ行爲に於て實現する人、人にしたしむが然しおもねらない人、それが君子なのである。

人格の問題につぐのは學問の問題四章である。他から學ぶのみで自ら思索しなければ本

當には悟れない、が自ら思索するのみで他から學ぶことをしなければ危険である。己れと正反對に異つた主張がある場合に、それをたゞ攻撃するだけでは學問の進歩にならない。それを機として自ら省みれば異説もまた益になる。眞に知るといふことは、『知れるを知るとなし、知らざるを知らずとする』ことである。正しく認識する道は、『多く聞きて疑はしきを闕き……多く見て殆しきを闕く』ことである。

次に政治に關する章が三つ並ぶ。これは政治の本質を徳とする考を展開したものである。最後に『信』の重要性を説いた章と、三代の『禮』の恆久性を説いた章と、『其鬼に非ずして祭るは諂ふなり、義を見てせざるは勇なきなり』といふ章とが置かれてゐる。これは祭りさへも道を以てしなければ諂ひとなること、また爲ないといふことも道を以て爲ないのでなければ非難に價することを云つたのであらう。この最後の個所だけには何の聯絡もない。一々別個の問題が掲げられたと見なければならぬ。

以上によつて見ると、一見したところ如何にも雜然としてゐるやうな爲政篇が、案外に

整然と並べられてゐることに氣づかざるを得ない。このあとに續く六篇がこの總論に對する各論であるといふ見方は、必ずしも無理ではなからうと思ふ。

八佾以下の六篇は前述の如く主題が明白であるから、構圖上の問題としてこゝに取上げる必要はないと思ふが、下論の諸篇との比較研究上注目すべき點を二三擧げて置きたいと思ふ。

弟子たちの人物月旦を集めた公治長雍也の兩篇及び弟子との交渉を多く語つてゐる述而子罕の兩篇は、孔子の生活が弟子と密接に聯關してゐるといふ理由で、孔子傳の重大な要素となるものを含んでゐるのであるが、然し同様な資料を集録してゐるものは下論にも多い。そこで兩者の間の異同が一つの注目すべき點となるのである。

論語全篇を通じて恐らく搖ぎのない聲價を保つてゐる弟子は、前に爲政篇について問題とした顔回であらう。そこでは孔子が、愚なるが如き顔回の眞價を聲言した。今こゝで問

題となる公治長篇では、

子、子貢に謂つて曰く、汝回と孰れか愈れる。對へて曰く、賜は何を敢て回を望まむ、回は一を聞いて以て十を知る、賜は一を聞いて以て二を知るのみ。子曰く、如かざるなり、吾も汝とともに如かざるなり。

とある。この孔子の語は最大級の讚辭と見てよいであらう。更に雍也篇では、

哀公、問ふ、弟子孰か學を好むと爲す。孔子對へて曰く、顔回といふ者ありき、學を好み、怒を遷さず、過を貳たびせざりしが、不幸短命にして死せり、今は則ち學を好むものを聞かざるなり。

といふ。孔子の回に對する愛情を表現して餘蘊がない。また同じ篇に、

子曰く、賢なるかな回や、一簞の食、一瓢の飲、陋巷にあり。人は其憂に堪へざらむも、回は其樂を改めず。賢なるかな回や。

とある。顔回の生活の狀は躍如として描かれてゐる。更に孔子の體驗を主題とする述而篇

に於ても、

子、顔淵に謂つて曰く、用ゐらるれば則ち行み、舎らるれば則ち藏るとは、唯我と爾とのみこれあるかな。

といふ深い共感を現はし、更に子罕篇に於ては、

子、顔淵を謂つて曰く、惜いかな、吾その進むを見たるも、未だその止むを見ざりき。

と讚嘆してゐる。(丁度これに答へるやうに子罕篇では顔淵の孔子讚美の辭を録してゐるが、それを『子疾病し』の章と並べてゐるのも變であるし、顔淵の語にも痛切に響くものがない。用心して讀むべき個所と思はれる。)

以上に掲げた孔子の諸語は一貫して顔淵への愛情を吐露してゐる。さうしてこの傾向は下論に至つて一層強度を増すのである。下論初頭の先進篇に於ては、顔回學を好みしが不幸短命にして死せりの句を重複して掲げた後に、『顔淵死す』といふ言葉に始まる四つの章

を並べてゐる。いづれも孔子が顔淵の死を痛惜し慟哭したといふ記録であつて、内容上前になかつたものは現はれて居らぬ。前掲の孔子の語に於て内に潛めて表現せられてゐるものが、こゝでは表面に露出せられたといふだけである。がそれによつて顔淵に對する孔子の愛情が一層強調せられて來たといふことは解るのである。その他顔淵篇では顔淵をして孔子に仁を問はしめ、克己復禮を仁となすといふ有名な答を引き出させてゐる。衛靈公篇では邦を治める仕方についての顔淵の問に對して、孔子が夏の歷、殷の車、周の冠、舜の樂などを以て答へる。いづれも陋巷に住む顔回と似合はない問題であるが、禮を重視する孔子學派はこれらの問題を顔回に結びつけずにゐられなかつたのであらう。こゝにも孔子學派に於ける一致した顔回尊敬が見出される。

この顔回尊敬に對比して著しく目立つのは、子路の取扱ひ方である。子路が顔淵と共に孔子に侍し孔子と問答したことは、公冶長、述而などに見える。孔子は子路を顔回のやうに讚めはしなかつた。しかし子路を愛することは決して顔回を愛するに劣らなかつた。子

路は前にも云つたやうに(五一頁、參照)、卒直で、一本氣で、氣の強い、さうして良心的な男であつた。公治長篇の、

子路聞けることありて、未だ行ふ能はざるときは、唯聞くあらむことを恐る。(一四)といふ言葉は、彼が如何に一本氣で良心的であつたかを示すものである。が單純に過ぎて理解の行き届かない所がある。同じく公治長篇の、

子曰く、道行はれずんば桴いかたにのりて海に浮ばむ、我に従はむ者は、それ由か。子路之を聞いて喜ぶ。子曰く、由は勇を好むこと我に過ぎたり、(然れども桴の)材を取るところなからむ。(七)

といふ孔子の批評はその點を指摘してゐるのであらう。子路の獻身的な忠實、死を恐れぬ勇氣は明かに認める。しかし彼は桴で海に出ようと欲してもその桴を作る材料を工面して來ることの出來ない男である。それでは事を共にすることが出來ない。同様の意見は述而篇にも述べられてゐる。

子路曰く、子三軍を行らむとき則ち誰と與にかせむ。子曰く、虎を暴てうち(徒搏)し、河を憑かち(徒涉)りて、死すとも悔ゆるなきものは、吾與せざるなり、必ずや事に臨みて懼れ謀を好みて成す者に(與する)なり。(一〇)

がこの缺點は孔子にとつては本質的なものでなかつた。子路の純粹な氣持や道に於ける勇敢は一層貴いものである。だから孔子は子路を愛する。

子曰く、弊やぶれたる緇袍を衣きて、狐貉を衣たる者と立ちて恥ぢざるものは、それ由か。

(子罕、二七)

孔子はこの氣概を愛すると共にまた尊重する。後の傳記者によつて種々に増廣せられた次の一章、

子、南子を見る。子路説よろこばず。夫子之に矢やひて曰く、予否われよからぬところあらば、天之を厭すてむ、天之を厭すてむ。(雍也、二八)

の如きは、それを明かに示したものである。南子は衛の靈公の夫人でとかくの評判のあつ

た人であるが、この章はそれよりも子路悦ばずといふ點に重點を置いてゐる。孔子は子路のこの感情を尊重し、それをなだめてゐるのである。こゝに子路の忠實が孔子にとつて如何に重要な意義を持つてゐたかが示される。かく見れば孔子の疾甚しといふことが子路と聯關してのみ語られてゐる所以も明かとなるであらう。

子疾む。子路禱らむことを請ふ。子曰く、これ有りや。子路對へて曰く、あり、誅に爾を上下の神祇に禱るといへり。子曰く、丘の禱ること久し。(述而、三五)

子、疾、病し。子路(葬るに大夫の禮を備へむと欲し)門人を臣たらしむ。病間あるとき、曰く、久しいかな、由の詐を行へる。臣なきに臣有る爲して吾誰をか欺かむ。天を欺かむか。且つ予は、その臣の手に死なむよりは、無寧二三子の手に死なむか。且予縦ひ大葬を得ずとも、予道路に死なむや。(子罕、一二)

この二つの場合、子路の目ざしたことはいづれも孔子に對する理解の缺如を示してゐる。がいづれも孔子を思ふ情の切なることを現はしたものである。孔子の重病を語る際には、

子路の忠實な看護を結びつけるのが最もふさはしかつた。これが以上の諸篇の示してゐる態度である。

なほこの孔子の重病に就ては、後の議論にも關係があるから、一言附加して置きたい。我々がこの二章を読んで受ける印象は、これが孔子の死の床であるといふことである。孔子は己れの葬儀を問題とし、また己れの死に方に就て希望を述べてゐる。これは論語全篇の中で特に目立つ點である。然るに後の記録は皆これを孔子の死の床と認めてゐない。左傳は孔子没する前年に「孔子、衛の亂を聞いて曰く、柴やそれ來らん、由や死せん」といふ語を録し、禮記檀弓には「孔子、子路を中庭に於て哭せり」云々と記してゐる。恐らくそれらによつて、史記の孔子世家も仲尼弟子列傳も、子路が孔子より先に死んだことを明白に書いてゐるのである。子路が孔子を死の床に於て看護したと認めるならばさういふ傳説の起る筈はない。だからこれほど目立つ記録さへも孔子の死に關するものとは見られなかつたのである。

さて右の如き子路の面影を念頭に置いて下論に臨むと、こゝでは事情が顔回の場合と甚だ異つて来る。勿論一方では上述の子路の面影を更に擴大して、『是れあるかな、子の迂なる』などと孔子に突掛りながら、しかも孔子から愛撫包容せられる子路が描かれてはゐる。然し他方ではこれと正反對に孔子から罵倒せられる子路が描かれてゐるのである。その著しい例として先進篇を挙げることが出来る。この篇は前述の如く顔淵の死に對して孔子が慟哭したといふ章を掲げてゐるのであるが、恰もそれと對照するかの如くに、子路、冉求等に對する孔子の酷評を記した章をも掲げてゐるのである。その甚だしいのを拾へば

子曰く、由の瑟(雅頌に合せず)、奚爲ぞ丘が門に於てせむ。門人子路を敬はず。子曰く、由は堂に升れるも、未だ室に入らざるなり。(二五)

季子然問ふ、仲由と冉求とは大臣と謂ふべきか。子曰く、吾子を以て異(他事)を問ふならむと爲おもひしが、會さあで由と求とのことをしも問へるか。所謂大臣とは道を以て君に事へ、不可なるときは則ち止む、(諫めて可かれずば則ち退く)。今由と求とは(諫むべく

して諫めず)、具臣(徒らに臣の數に備はるもの)といふべし。(二四)

子路、子恙をして費の宰たらしむ。子曰く、夫人の子を賊はむ。子路曰く、民人あり、社稷あり、何ぞ必ずしも書を讀みて、然して後學びたりと爲さむ。子曰く、是の故に夫佞者かのかちとせものを惡む。(二五)

の如きを擧げ得るであらう。こゝに現はれた子路は、單純で怒りつぽく情愛の深いあの侍者子路ではない。もし子路がかういふ人物であつたならば、どうして孔子が『由よ、汝に知ることを誨へむか』と呼びかけて、不知の知の深義を語り、或は道の行はれぬ憤りを打ち開けて『我に従はむ者はそれ由か』などといふことが出来よう。民人あり、社稷ありと稱へて書を読むことを斥ける具臣は、破れたる縋袍を着て平然たる由ではない。先進篇は顔回の讚美を雍也篇以上に誇張すると共に、子路の缺點を公冶長篇の何倍かに擴大したものである。子路に對するこの見方は、下論にあつては更に季氏篇に於て引きつがれてゐる。然るに同じ下論の中でも、子路、衛靈公、陽貨の諸篇はこれと異り、前に云つた前者の例

に屬してゐるのである。かういふ所から我々は河間七篇以後の新しい層を見出して行くことが出来るであらう。

弟子の取扱ひ方についてはなほ他に多くの注意すべきものがあり、それによつて我々は下論の性質を最も容易に知り得るのであるが、一々の弟子を取上げるのは煩瑣でもあるから、こゝには右の顔回と子路との場合を以て代表させることにしよう。なほ右の如き仕方で河間七篇の中から下論が発生し来る経路を理解するために、こゝにはたゞ一つ例を掲げて置くことにしよう。左記の(一)(二)は公冶長篇、(三)は先進篇に存してゐる章である。

(一) 孟武伯問ふ、子路仁なるか。子曰く、知らず。又問ふ。子曰く、由は千乗の國其賦を治めしむべし、其仁を知らざるなり。求は何如。子曰く、求は千室の邑、百乗の家、これが宰たらしむべし、其仁を知らざるなり。赤は何如。子曰く、赤は東帯して朝に立ち、賓客と言はしむべし、其仁を知らざるなり。

(二) 顔淵季路侍る。子曰く、なんぞ各爾の志を言はざる。子路曰く、願くは(己の)車馬衣裘を、朋友とともにして之を敝ぶるも憾なからむ。顔淵曰く、願くは善に伐ることなく勞を施すことなからむ。子路曰く、願くは子の志を聞かむ。子曰く、老者には安んぜられ、朋友には信ぜられ、少者には懷しまれむ。

(三) 子路、曾皙、冉有(求)、公西華(赤)侍坐せり。子曰く、吾一日爾に長せるを以て(對へずして)已むことなかれ、(なんぢたち)居に則ち(人皆)吾を知らずといふ、如し爾を知(りて用ふ)るあらば則ち何をか以さむ。子路率爾として對へて曰く、千乗の國大國の間に攝まりて加ふるに師旅を以てし因ぬるに饑饉を以てせむとき、由これを爲めば、三年に及ばむ比、勇あり且つ方を知らしめむ。夫子之を哂ふ。求よ爾は何如。對へて曰く、方六七十、如しくは五六十(里の國)、求之を爲めば三年に及ばむ比、民を足らしむべし、その禮樂の如きは以て君子を俟たむ。赤よ爾は何如。對へて曰く、これを能くすといふにあらざれども、願くは學びがてらにせむ、宗廟の事、如しくは

會同のとき、玄端(を衣)章甫(を冠り)願くは小相とならむ。點よ爾は何如。鼓瑟希と
 だえ鏗爾として瑟を舍きて作ち、對へて曰く、三子者の撰に異なり。子曰く、何ぞ傷
 まむ、亦各その志をいふなり。曰く、暮春春服既に成り、冠者五六人童子六七人を得
 て、沂(水の上)に沿(浴)ひ舞雩(の下)に風り詠じて歸らむ。夫子喟然として歎じて曰
 く、吾は點に與せむ。三子者出でて會哲後る。會哲曰く、夫の三子者の言は何如。子
 曰く、亦各その志を言へるのみ。曰く、夫子何ぞ由を晒へる。子曰く、國を爲むるに
 は禮を以てし、(禮は讓を貴ぶ、而して)その言讓ならず、是故に之を晒へり。求と唯も
 則ち邦に非ずや、安ぞ方六七十如しくは五六十にして邦にあらざるものを見む。赤と
 唯も則ち邦に非ずや、宗廟と會同とは諸侯にあらざして如何せむ。赤これが小相たら
 ば孰か能くこれが大相と爲らむ。

右の(一)と(二)を(三)に對照して見ると、(三)の問答の構圖は(二)と同じく孔子を取り巻いて各自の
 志を云ふにある。然るに孔子に侍するものの顔ぶれは(一)と(三)とが類似し、たゞ(三)に於て會

哲が加はつてゐるだけである。さうして各自の志を云ふに當つては、(一)に於ける子路、冉
 有、公西華の特性づけがそのまゝ各自の氣焰となつて現はれてゐる。たゞ(一)に於て簡單に
 云はれてゐることが、(三)に於ては註釋的に詳しくされてゐるだけである。即ち子路は(一)に
 於て千乗の國に賦を治めしめる力があると云はれてゐるが、(三)に於ては、その千乗の國が
 戰爭と饑饉の艱難に逢つてゐる時でさへも、なほ三年の間に勇敢な且つ法に遵ふ國に仕上
 げて見せると、自ら高言することになつてゐる。さうして子路であるから勇ありといふ一
 語を用ひしめることを忘れず、また前段で説いたやうに孔子が子路を晒ふといふことも注
 意深く附加されてゐる。冉有についても同様である。百乗の國は廣さで云ひかへられ、そ
 の國の宰たることは民を足らしめるといふ云ひ方に變へられてゐる。禮樂の如きは冉有の
 柄ではないのである。更に公西華に至つては、束帶して朝に立つのがその柄であることを
 玄端章甫や宗廟の祭で巧みに云ひ變へてゐる。言葉は全部違ふが、云はうとすることは全
 然同一なのである。して見るとこゝまでの所に於ては、先進篇のこの章は(一)以外の何らか

の資料を基礎としたといふ證據を全然示さない。即ち(三)は(一)を踏んでゐるのである。

では曾皙の答は如何。それは全然(一)にはない。しかし(二)の孔子の答こそ、こゝに比較されるべきものである。初めに云つたやうにこの問答の場の構圖は(二)と似てゐる。ねらひ所は最後に出る答なのである。孔子はそこに極めて平凡な、安らかな共同生活を擧げた。それと同じ氣分のものが、いくらか隱遁生活の色彩を加へて、曾皙によつて云ひ出されるのである。孔子の答は人間生活に密着してゐる。曾皙の答はむしろ自然を味ふ方に重點を移してゐる。が、それにも拘らず、『朋友には信ぜられ、少者には懐なつかしまれむ』といふ孔子の語と、『冠者五六人童子六七人』といふ曾皙の語との間には、何らかのつながりが感ぜられる。この個所と雖、決して(二)以外に特別の資料を持つてゐたわけではないであらう。元來曾皙なるものは、この個所以外には、齊魯二篇河間七篇はもとより、論語全篇を通じて現はれて來ない弟子なのである。『孔子家語』にはこれを曾子の父としてゐるが、史記の『孔子世家』は未ださういふ傳説を記してゐない。さういふ無名の弟子がこゝに突然現

はれて、孔子の有名な弟子の三人までを蹴落して了ふ。さうして問答のあとで孔子がたゞ曾皙だけに子路を晒つた理由を打開けることになつてゐる。かういふ記録が後出のものであることは、他の人類の教師の傳記と照合して考へても、ほど斷定して好いことなのである。

勿論(三)が新しい層に屬するといふことは、この章の價值が減ずるといふことではない。

暮春春服既成、冠者五六人童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸、の句は、古來多くの人に愛せられた。さうしてまた確かに愛せられるに價する句である。がそれは論語の内のどの部分が古いかといふ問題とは全然別のことである。恐らくこれは孔子學派の運動とは獨立に生じた民謡の類で、先進篇の篇者が孔子の傳記の中に取り入れたものであらう。

論語の原典批判に關してはなほ多くの問題が残されてゐるが、孔子の傳記を考へるに就いては、以上の見透しでほど用は足りるであらう。

四 孔子の傳記及び語録の特徴

我々は二に於て孔子の傳記の信憑すべき材料が論語の他にないことを見出した。さうして次に三に於て論語の内の古い層として學而・鄉黨の二篇及び爲政・八佾・里仁・公冶長・雍也・述而・子罕の七篇を見出した。これらは孔子の孫弟子或はそれよりも後のものである。ではこゝに見出された孔子の傳記は、他の人類の教師のそれに比して、どういふ特徴を持つてゐるであらうか。

この間に對して卽坐にあぐべきは孔子の死に關する記録だと思ふ。右の九篇中、こゝに幾分關係があると思はれるのは、たゞ一二〇頁にあげた二章のみである。孔子は病氣の際にもそのために禱らうとはしなかつた。また疾篤きに當つて死後の備へをする弟子に對し自分は身分あるものとしてよりはたゞ一夫子として、門人たちの手に死ぬることを欲する

と云つた。たゞそれだけである。これが孔子の死に就ての比較的確實な云ひ傳へのすべてなのである。この時に孔子が死んだのかどうかは全然解らない。我々にはどうもさうらしく感ぜられるが、禮記、左傳、史記などはさう認めて居らない。つまり最古の記録たる論語には孔子の死についての明白な記録がないのである。こんなことは人類の教師としては實に珍しい。

自分がこの點を力説する意味は、前にあげた他の三人の人類の教師と比較すれば明瞭になる。これらの三人に於ては、確實な傳記を求めて傳説を溯源すれば、皆祖師の死に突き當るのである。釋迦の涅槃經、イエスの福音書、ソクラテスのプラトン對話篇やメモリア、すべてさうでないものはない。勿論弟子達にとつては、師についての傳承は師の死後に始まるのであるから、師の死が最後にはなくして最初に語られるのは當然である。しかしこれらの場合には單なる師の終焉を語つてゐるのではない。その死が丁度師の教説の核心となるやうな獨特な死を語つてゐるのである。イエスに於ては十字架の死は人類の

救濟を意味した。釋迦に於ても、永遠に生き得る覺者が明かなる覺悟を以て自ら死を決意するといふことは、まさしく涅槃を、即ち解脱を、人類の前に證示することであつた。ソクラテスもまた、逃亡によつて生を永らへ得るに拘らず、自ら甘んじて不正なる判決に従ひ、その倫理的覺醒の使命の證として毒杯を飲むのである。これらの死はいづれもその自由な覺悟によつて弟子たちに強い靈感を與へた。さうしてその生前の教説がこの死を媒介として反つて強く死後に効果を現はし始めた。だからこれらの教師の傳記がその死に重大な意義を附することは當然なのである。

勿論これらの教師の死は、その擔つてゐる文化が異なるやうに、各その様式を異にしてゐる。釋迦の死は弟子たちの情愛に取巻かれた濕やかな雰圍氣のなかで、靜かな最後の説法の後に、極めて靜かに起るのであるが、イエスの死は宗教的な憎惡に取巻かれた狂ほしい雰圍氣のなかで、怪しい叫び聲の後に、極めて殘酷に起るのである。前者は牧歌的で平和であり、後者は悲劇的で陰慘である。ソクラテスの死は前者の如く濕やかでないと共に

また後者の如く陰慘でもない。が弟子たちの情愛に取巻かれて靜かに死んで行く點では前者に似て居り、政治家の憎みや民衆の反感によつて死刑に決せられるところは後者に似てゐる。さうしてその最も顯著な特徴は、右のごとく憎惡に取巻かれてゐるにも拘らず、この死がポリスの裁判に於て、明るく、公開的に、國法の活動として決せられるといふ點である。前二者に於ては祖師の死は國家と關するところはなかつた。強ひて求めれば前者に於て國家の釋迦に對する尊敬が語られ、後者に於て國家のイエスに對する冷淡が語られてゐるとも云へよう。しかし祖師の死そのものの意義は全然超國家的であつた。然るにソクラテスの死は、それ自身に於て、國法の不正なる運用とそれにも拘らぬ國法への尊敬とを示してゐるのである。

かくの如く人類の教師達にあつては、その死が重大な意義を擔つて居り、従つてその死に方がそれ／＼の教師の特性を示すのであるが、孔子のみはこの例にあてはまらないのである。弟子たちにとつては、その師の死は何ら特別の意義を持たなかつた。だから郷黨篇

に於て最初の孔子傳が録せられたときにも、孔子の死については一言も記されてゐない。それは前にも云つたやうに（九九頁）、日常生活の祖師傳、日常茶飯事の祖師傳であつて、偉大な死や陰慘な死を中心とする祖師傳ではない。孔子も勿論死んだのであり、その死に方は最も平凡な普通のものであつたらしいから、さういふ通常の死に方が孔子の特徴をなす、と云へないこともないが、こゝで問題にするのは孔子傳が孔子の死を含んでゐないといふ事實なのである。即ち孔子傳を他の祖師の傳記と比較する時には、孔子の死に方は問題にしやうがないのである。丁度この點に孔子傳の著しい特徴が見られると思ふ。

孔子傳が死を中心とせざる唯一の祖師傳であるといふことは、孔子が死の問題を全然取り上げなかつたといふことと聯關するであらう。死の問題はまた魂の問題とも聯關する。さうしてこれも孔子のあまり語らなかつた問題である。少くとも前に問題とした上論九篇に於ては、弟子たちはこれらの問題に關する孔子の語を傳へてゐない。たゞ下論の先進篇

に至つて、

季路、鬼神に事へむことを問ふ。子曰く、未だ人に事ふる能はず、焉ぞ能く鬼に事へむ。曰く、敢て死を問ふ。曰く、未だ生を知らず、焉ぞ死を知らむ。

といふ問答を録してゐるのが目立つのである。勿論この問答は孔子が魂の問題と死の問題とに答へることを拒んだとしてゐるのであつて、それだけでも前の觀察の證據となるのであるが、しかしこの問答の示してゐるのはそれだけのことではない。前に詳論したやうに先進篇は故意に子路を貶してゐることの著しいものである。その先進篇が、子路を貶するいくつかの問答の初頭に右の問答を掲げたといふことは、この問答に於て子路が如何に馬鹿々々しい問題を提起したかを示すものと見なくてはならぬ。そのことは死の問題についての子路の問が『敢て死を問ふ』と記されてゐることからも察せられる。死を問ふことは孔子の弟子にふさはしくない。だから記者はおのづから敢てといふ語をこゝに加へたのであらう。それに對する孔子の答は、いづれも突つ放すやうなものである。人倫の道を未だ

知らず行ひ得ぬものに取つて、魂や死の問題が何になると云はねばかりである。かく右の問答を理解してくれば、孔子が死や魂の問題を取り上げなかつたばかりではない、孔子の學徒に於てはかゝる問題を取り上げることが恥づべきことであつたのである。かういふ氣分から見れば、孔子が死の覺悟の問題や、生死を超越する問題や、死人の蘇りの問題や、魂の不死の問題などをすべて取り上げなかつたといふことは、むしろ彼の特徴をなすものと見られねばならぬ。尤も魂の不死の問題は釋迦に於ても拒否せられた問題ではあるが、しかし釋迦にあつては魂の不死を前提とする輪廻を絶ち切ることが大問題であり、従つてこの問題と全然離れることは出来なかつたのである。だからこの問題を全然取り上げないのは孔子のみだと云はねばならぬ。孔子の教説に神祕主義的な色彩が全然缺けてゐることは、こゝに關係があると思はれる。

しかし孔子には『天』の思想があるではないか、と人は云ふかも知れない。學者によつ

ては、この天を宇宙の主宰神と解釋し、孔子がこの主宰神から道を復興する使命を受けて活動したと説くのもある。が孔子の言及してゐる『天』にこのやうな人格神或は唯一神といふやうな面影があるであらうか。もし孔子一生の活動がかゝる唯一神からの使命に基くものであるならば、孔子の徒の學園に於てかゝる神への信仰が何らかの形で強調せらるべきだと思はれるが、學園の綱領としての學而篇は一語も天に觸れない。上論九篇中孔子が天を口にしたとせられるのは、孔子の體驗經歷を主題とする述而子罕の二篇のみである。しかもその個々の章は孔子が運命の窮迫に陥つた際とい瞬間に關するものである。孔子は流浪の途中、宋に於て司馬の桓魋に殺されようとした。その際、

子曰く、天徳を予に生せり。桓魋それ予を如何せむ。(述而、二二)

またそれより前のことと解せられてゐるが、

子、匡に畏(拘)る。曰く、文王既に没したれども、文は茲(吾身)にあらずや。天の將に斯の文を喪(ほろ)むとするときは、後死者(孔子自らいふ)は斯の文に與るを得ざるべし。

天の未だ斯の文を喪さざらむとするとき、匡人それ予を如何せむ。(子罕、五)

これは明かに孔子が己れの運命を天意に歸したのである。天意が孔子をして道を説かせようとしてゐるならば、人爲を以てこれを破ることは出来ぬと確信してゐるのである。こゝに、孔子に於て徳を生し、孔子をして文王の文の擔ひ手たらしめた、超越的なものが指示されてゐることは明白である。がそれは果して宇宙の主宰神とか唯一神とかと云はるべきものであらうか。右の句だけではそれはどうにも立證のしやうがない。その天が漠然と人力以上のものを指してゐると解しても、或は人爲の如何ともし難い運命を指してゐると解しても、右の句の解釋には何ら差支へがない。實際また人々はかゝる『天』を毫も信仰の對象とすることなくしてしかも十分の敬虔の念を以てそれに對してゐた。それらの人々に取つては『天』は宇宙人生を支配する理法と考へられても、何ら不都合はなかつたのである。彼らはこの『天』の命令や意志に従ふことによつて搖ぎなき確信を得ると感じた。がかく命令や意志を云爲するからと云つて『天』を人格的なものとして考へたといふわけ

でもない。即ち、モーゼがエホバの命令を受けたやうに、天が人と同じく言葉を以て命令を傳へると考へてゐたのではない。たゞ已れを支配する深い理法を感じてそれを天の命令と云ひ現はしただけなのである。かういふ意味で天を尊敬した人々は、我々が現實に觸れた中にも存してゐる。それが孔子の『天』の思想に丁度當つてゐるかどうかは確言することは出来ぬが、然しその人々は右の如き立場に於て眞に孔子を聖人として尊敬し得たのである。我々は孔子が『天』を云つたからと云つて直ちにそれを宇宙の主宰神と定めることは出来ぬと思ふ。加之、論語の八佾篇に於ては、孔子は宗廟の祭や泰山の旅や禘の祭や告朔の餼羊や社の樹などに就て語つてゐるに拘らず、その主たる關心は禮の保持であつて信仰の鼓吹ではない。天の祭儀禘についてはむしろ觀るを欲せず語るを欲せないのである。一言にして云へば、論語の古い層に於ては天を宇宙の主宰神と考へしめる様な證據は殆んどない。

然し同じ上論の中でも我々が古い層から除外した泰伯篇になると、幾らか調子の違つた

語が現はれてくる。堯を讚美する言葉の中の、『唯天を大なりとなす、唯堯之に則る』といふ句の如きがそれである。下論になつてもそれは同様である。

顔淵死す。子曰く、噫天予を喪せり、天予を喪せり。(先進、九)

子曰く、我を知るなきかな。子貢曰く、何爲ぞそれ子を知るなからむ。子曰く、(我は)天をも怨みず、人をも尤めず。下(人事を)學びて上(天命に)達す。我を知るものはそれ天のみか。(憲問、三七)

子曰く、予言ふなからむと欲す。子貢曰く、子如し言はずんば、小子何をか述べむ。子曰く、天何をか言はむ、(然れども)四時行はれ百物生る。天何をか言はむ。(陽貨、一九)

これらは天が人の生死を司り、人を知り、また自然の運行を支配するものであることを前提として云はれたやうに見える。尤もその天が何事をも言はないとせられる點では、人格神と全然異なるのであつて、むしろ天が漠然とした無限に深い理法の如きものであるといふ解釋に好都合な資料となるのであるが、しかし前の場合よりも幾分強く主宰神らしい面影

を見せてゐるといふことは認められるかと思ふ。かういふ天が詩經や書經に於ける天と甚だ好く似てゐるといふことも認めねばなるまい。さうなると、論語の古い部分に於て孔子の云つてゐる天よりも、新しい部分で彼の云つたとせられる天の方が、一層詩經や書經に近いことになる。これを前に引いた津田左右吉氏の意見、即ち詩經や書經の製作が孔子より百年近くも新しいといふ説と聯關させて考へて見て頂きたい。人の生死や自然現象などを司る宇宙の主宰神といふ如きものはむしろ孔子からは違ひのである。孔子は宗教的な神を説いてはゐない。

以上の如く見れば孔子は釋迦やイエスと明白に異つてゐる。宗教的な意味で絶對者に觸れること或は絶對境に悟入することは彼の問題ではない。彼が天をいふにしても、それはソクラテスのダイモンや神託ほどにも宗教的色彩を持たない。しかも彼は何らの不安もなく道に熱中してゐるのである。その態度は、

朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり。(里仁、八)

といふ言葉に現はされる。道が重大なものであつて、夕に死した時にその個人の魂が救はれるか、救はれぬか、或は永生を得るか否かが問題なのではない。道が理解され實現されさへすればそれでよいのである。しかもその道たるや、人倫の道であつて、神の道ことばでも悟りの道でもない。人倫の道を踏みさへすれば、即ち仁を實現し忠恕を行ひさへすれば、彼にとつては何の恐れも不安もなかつた。だから彼の教説には何らの神祕的色彩もなく、従つて『不合理なるが故に信ずる』ことを要求する必要もない。すべてが道理なのである。かかる意味に於て人倫の道に絶對的な意義を認め、ことが孔子の教説の最も著しい特徴であらう。

孔子の教説が死や魂や神の問題を重要視しないといふことは、孔子の思想史上の地位を特殊なものたらしめると思ふ。何故なら古い時代に於てこれらの問題を無視するやうな思

孔子の傳記及び語録の特徴

思想家は、原始信仰以來の宗教的傳統に對する決然たる革新家として現はれる筈であるが、孔子の言行には一向革新家としての面影が見えず、むしろ孟子が云つたやうに周の文化を集大成した人として現はれてゐるからである。

人類の教師が他の場合には皆革新家であるといふことは何人も異論のないところであらう。釋迦は彼以前の永い間に印度の社會に固定した四姓制度を内面的に打破しようとしたのみならず、古いヴェダの信仰、ウパニシャドの哲學をも克服しようとした。彼の無我の主張はアトマン哲學への反駁なのである。イエスもまたユダヤ教として固定して來たイスラエルの文化に反抗して新しい人倫を説き始めた。福音書の物語に於てイエスの正面の敵が祭司長、學者、パリサイの徒であることは、この事情を明示してゐる。ソクラテスは彼の時代に流行したソフィストの運動に對抗して、眞の哲學的精神を興した人である。希臘人の古い神々の信仰は既に自然哲學者やソフィストによつて搖がされて居り、ソクラテスとしてはむしろこの植民地思想に對して希臘本土の神託の信仰を復興しようとしたのだ

とさへ云はれてゐるのであるが、しかし彼の死刑の理由は神々の信仰を危ふくするといふことであつた。かういふ風に人類の教師たちは皆彼らに先行する思想や信仰を覆へすものとして現はれてゐるのである。

孔子もまたさうであつた、といふ解釋がないではない。それによれば、孔子以前の時代には宗教も道德も政治もすべて敬天を中心として行はれた。天は宇宙の主宰神として人間に禍福賞罰を下す。だから天を敬ひ天命に従ふことがすべての行の中心なのである。然るに孔子は人を中心とする立場を興した。孔子に於ける道は人の道である、道德である。天を敬ふのもまた道德の立場に於てである。天を敬ひさへすれば福を得る、といふのではなく、道に協ひさへすれば天に嘉される、といふのである。こゝに思想史上の革新がある。孔子もまた革新家である。

ところでこの説は、孔子以前の思想や信仰が書經や詩經によつて知られるといふことを前提としてゐる。この前提は確實であらうか。前に幾度か顧慮して來たやうに、もしこれ

らの書が春秋末期より戦國時代へかけての作であるとしたらばどうか。その場合には思想的な順序が丁度逆になり孔子が革新家であるといふ意義は消滅してしまふ。

さうしてこれは決して大膽過ぎる見方ではないのである。書經詩經が孔子より新しいといふ考は暫らく控へて置くとしても、禮記が漢代のものであるといふことには大した反對はなからう。さうして論者が孔子以前の思想信仰とするものは、實に顯著に禮記に現はれてゐるのである。我々は禮記を材料として非常に原始的な信仰や祭儀を取り出すことが出来る。そのみではない。漢代に於ける易の盛行や道教の勢力を顧みるならば、人倫を中心とし道理に徹底しようとする孔子に比して、漢代の思想の方がむしろ論者の所謂『孔子以前の思想』に近いのである。それやこれやを思ひ合はせると、右の論者の説は直ちには首肯し難いと思はれる。

しかし我々は孔子が決して革新家でなかつたと斷言するのではない。或はさうであつたのかも知れぬが、たゞ孔子の最も古い傳記が孔子の革新家たることを描いて居らぬといふ

點に注目するのである。弟子達は孔子が新しいものを持ち出したといふことを力説せず、むしろ孔子が古いものを復興し、蘇生させ、確立しようとしたといふ點を強調してゐる。これは或は孔子の傾向ではなくして弟子たちの傾向であつたかも知れぬ。がとにかく過去に黄金時代を見、それを理想として現在と未來に作用させようとする努力は、論語の新しい部分に至るほど顯著になる。さういふ運動の起點をなす孔子が革新家であつたとは、どうも考へにくい。

尤も孔子の復古主義については、嚴密な限定を必要とする。論語の最も古い部分たる學而郷黨の二篇には夏殷周の文化のことも堯舜の説話も全然出て來ない。然るにそれに次ぐ七篇の總論たる爲政篇には夏殷周の禮が言及されてゐる。更に禮を主題とした八佾篇になるとそれがいくらか異つた形で云ひ現はされる。それらを並べて見ると左の通りである。

(一) 子張問ふ、十世知るべきか。子曰く、殷は夏の禮に因る、損益するところ知るべきなり。周は殷の禮に因る、損益するところ知るべきなり。其或周に繼がむものは、百世

といへども知るべきなり。(爲政、二三)

(二)子曰く、夏禮は吾能く之を言かむとせるも、杞微するに足らざるなり。殷禮も吾能く之を言かむとせるも、宋微するに足らざるなり。文と獻(賢)と足らざるが故なり。足らば則ち吾能く之を微せむ。(八佾、九)

(三)子曰く、周は二代に監み郁郁乎として文なるかな。吾は周に従はむ。(同上、一四)

これらはいづれも周の文化や風習を讚美することに於ては一致してゐるのであるが、しかし夏殷の禮について、損益するところ知るべきなりといふのと、明かにするだけの證據がないといふのとは違ふ。恐らく(一)に於て云はうとするのは、周の文化が夏殷の好きところを保存して居り、時代によつて動かされぬ恆久の價值を持つといふことであらう。さうすれば(三)と同じ意味である。では夏と殷との文化を知り得るかと云へば、文獻が足りないのである。この(二)の説くところは十分に注意せねばならぬ。孔子は周の文化を明かに知り、『吾は周に従はむ』と云つたが、しかし夏と殷とは明かにし得なかつたのである。また明

かにし得ないことに就ては、説かむと欲しても説かなかつたのである。その孔子が夏殷よりも更に溯つて堯舜を説いたといふことは、容認せられ得るであらうか。我々は否と答へる他はない。果して河間七篇に於ては、雍也篇の末尾にたゞ一個所堯舜の名が現はれるだけである。しかもその章にあつては、堯舜の名を含む一句を削り去つても章全體の意義を損じないのみか、寧ろ反つて明白ならしめるのである。がこの傾向は河間七篇に限つたことではない。下論十篇に於ても堯舜の説話に觸れざるものは八篇に及んでゐる。論語全篇中堯舜に觸れたものは、右の雍也篇のほかには、泰伯、顔淵、堯曰の三篇のみであらう。その内顔淵篇に於けるものは子夏の語の中にあり、堯曰篇のと泰伯篇の一章とは誰の語かわからない曖昧なものである。孔子の語として堯舜を語つてゐるのは、たゞ泰伯篇の中の二章のみに過ぎない。さうしてこの泰伯篇と堯曰篇とは、論語中の最も新らしい層であることの一目して明かなものである。論語自身に於けるこのやうな事實と、堯舜の説話が後の孔子傳に至るほど濃厚に現はれて來る事實とを照合して考へれば、孔子自身が堯舜の説

話とかいはる所のなかつたことは、ほん確實だと見なくてはならない。

以上の結果から考へれば、孔子が代表してゐたのは彼の眼の届いた周の文化である。堯舜や三代の初めの説話は孔子以後戦國時代の産物に過ぎない。勿論周の文化は先行の文化を攝取し保存してゐるには違ひないが、しかしそれは孔子にとつてさへ文獻の足りないものであつた。だからそれが後に作られた堯舜や三代の説話が示すやうなものでなかつたことだけは確かである。また孔子が尊重し強調する周の文化も、文獻的には論語以上に古い資料を残してゐないことになる。さうなれば我々後代のものに取つては、孔子は支那思想史の劈頭に立つてゐるのである。孔子のやうな大思想家が現はれるためには、それに先行し若しくは時を同じくする多くの思想家があつた筈だ、といふ推測も行はれてゐるが、しかしそれは單なる推測であつて、何らの證據をも持たないものである。勿論さういふ思想家が孔子の他に一人もなかつたといふ證據もないが、論語のなかで孔子の師が幾度か問題とせられながら常に否定的に答へられてゐる事實は、幾分かゝる證據として役立つであらうと思はれる。

周の文化を代表し、復古主義的な傾向を持つてゐる孔子が、それにも拘らず原初的的思想家である。これが思想史上の孔子の地位を獨特なものたらしめる。他のいづれの人類の教師にもかゝることはないのである。しかも彼のあとには、彼の學派のみならず、諸子百家が撩亂として現はれてくる。人生についてのあらゆる可能な考へ方がこゝで盡されたといつても過言ではなからう。かゝる思想的爛熟期を後に控へた原初的的思想家、しかもその思想葛藤を通じて最後の勝利者として残つた永遠の思想家、それが孔子なのである。

ではこのやうな偉大な思想家の『思想』はどんなものであつたか。——それを『敘述』するといふことは自分の全然興味を持たないところである。この思想に接したい人は、論語を繰り返し読んで讀むが好い。その論語はこの書物よりも分量が少い。またその讀み方にしては自分は幾分参考となることを述べたつもりである。論語は他の言葉で敘述すること

の出来ない無数の寶玉を藏してゐる。またこれらの孔子の語がかくも見事に結晶してゐればこそ、原初的思想家孔子が永遠の思想家となつたのである。で自分はこゝに孔子の語録のこの特殊な様式を力説してこの小著を結ばうと思ふ。

論語に於ける孔子の語は孔子の思想を傳へてゐるには相違ないが、しかしそれを單に客觀的な意味内容として論理的に敘述してゐるのではない。孔子と雖、弟子に説くに當つては或る考を詳細に秩序立つて述べたかも知れないが、しかし論語に記録されてゐるのは皆短かい格言めいた命題である。それらは弟子との問答として録されてゐるものと、單に獨立の命題として記されてゐるものと、二つの種類に分つことが出来る。問答の方は孔子の説き方と密接に結合したものである。それは言葉によつて一義的に或思想を表現するのではなく、孔子と弟子との人格的な交渉を背景として生きた對話關係を現はしてゐるのである。従つてそこには弟子たちの人物や性格、その問答の行はれた境遇などが、共に把握せられてゐる。それが言葉の意味の裏打ちとなり、命題に深い含蓄を與へることになる。が

この對話は、ソクラテスの對話に於けるが如く、問題を理論的に發展させるといふやり方ではない。弟子が問ひ師が答へるといふことで完結する對話、即ち一合にして勝負のきまつてしまふ立合ひである。従つて問答はたゞ急所だけをねらつて行はれる。孔子の答はいつも簡潔で、鋭く、また警拔な形にくつきりと刻み出されてゐる。そのいくつかの例は既に折にふれて解説したところであるが、かういふ問答を読み味ふ時には、單にたゞ論理的な思想の動きだけではなく、その思想を生きてゐる人々の、生きた接觸が、感ぜられるのである。

かゝる問答としてでなく獨立の命題として掲げられてゐる孔子の語も、不思議にその背景を感じしめる力を持つてゐる。例へば、

子曰く、其位に在らざれば其政を謀らず。(憲問、二七)

といふ句の如きは、責任なき位置にあつて政治を批判し或は動かさうとする人々が、ともすれば反感とか名利とかの如き主觀的な動機から無責任な言動に陥るといふ情勢を、はつ

きりと踏んでゐる。さうしてかういふ情勢は、どの時代に於ても人々が常に身近に見出すことの出来るものである。或はまた、

子曰く、衆之を惡むも必ず察し、衆之を好するも必ず察せよ。(衛靈公、二八)

といふ如きも、大衆の附和雷同といふ苦々しい現實を踏んでゐる。さうしてこの現實はどの時代の人々にとつても現實である。この種の例は數限りなくあげることが出来るであらう。ところでもし大衆の附和雷同性とか、無責任の位置にある者の空疎な政論とかを、正面の問題として詳細に論ずるとなれば、それだけでも非常に長い議論をしなくてはならぬのである。ソクラテスならばその議論に入り込んで行くであらう。然るに孔子の語は常にそれらを背景に藏ひ込んで置く。さうして詳細な考察の結果を暗々裏に前提としつゝ、かかる問題に對して處すべき最も簡要な一點をすばりと取り出して見せるのである。

が考へて見ると、所謂格言なるものは、長期に互つて無數の人々によつて同様なことがなされた結果出来上つたものである。曾て寺田寅彦氏が、一つの國土に於ける家の建て方

村落の位置の選び方などには、地震とか暴風とか濕氣とかに關する非常に深い智慧が藏されてゐる、それは長期に互つてその國民が種々の經驗により自らに得たものであつて、個々の學者の理論的意識よりも優つてゐる、といふ意味のことを云はれた。格言といふものは人生の事に關する右の如き智慧なのである。それはこの結論に達した経路を語らない、またその考察の原理をも示さない。しかし智慧たることを失はないのである。

孔子の語の中の獨立の命題は丁度この格言のやうなものである。異るところはこの格言が一定の思想的立場、倫理的原理の上に立つてゐることであらう。格言が民衆の間で長期の淘汰を経て來たものであるに對し、孔子の語は代々の學者の間で試練を経て來た。さうしてそれが深い人生の智慧を語るものとして生き残つて來たのである。

孔子の語録のこのやうな特徴は、他の人類の教師たちの語録と比較すれば一層顯著となるであらう。前にあげた様にソクラテスの對話は問題自身が發展するものであつて、一問一答により完結するものではない。だから孔子の問答が極めて簡潔な形を持つに對して、

ソクラテスの對話はプラトンの對話篇の示す如く、戯曲にも比せらるべき大きい文藝的様式となつた。またイエスの語録は、非常に優れた譬喩によつて象嵌せられた美しい説教であつて、今は福音書の戯曲的な物語の中にはめ込まれてゐる。それもまた斷片的には格言としての效用を持たぬではないが、語録の様式としては寧ろ物語的である。釋迦の語録は早くより釋迦の説法の梗概要領を示した法の綱要として成立した。それは釋迦の哲學の根本命題といふ形を持つてゐる。後にかゝる法要を象嵌した物語が作られ、更にそれが發展して大きい戯曲的構圖を持つた經典となつた。このやうにプラトン對話篇、四福音書、佛教經典などは、すべて語録といふ形式を超えて大きい統一的作品となつてゐるのである。然るに論語はあくまでも語録である。短かい一句、短かい一問答が作品としての統一を持つのであつて、各篇の編纂、或は論語全體の編纂は、決して外的な編纂以上の意味を持つのではない。即ち孔子の語録は、語録たるところに様式上の特徴を持つのである。

かゝる語録の傳統は支那に於ては根強く生き續けた。支那の思想史上最も注目すべき一

齣たる禪宗は、かゝる語録の様式を生かして用ゐてゐる。傑出した禪僧中、その思想を秩序立つて敘述するといふ仕事をしたのは、我國の道元位のものである。孔子の語録を読む場合に禪宗の語録を念頭に浮べて置くことは、いろ／＼な意味で有益だらうと思はれる。

精興社印刷 大森製本

昭和十三年十一月一日印
昭和十三年十一月五日第一刷發行

大教育家文庫

孔子

著者 和辻哲郎

版權

東京市神田區一ツ橋二丁目三番地

發行者 岩波茂雄

所有

東京市神田區錦町三丁目十一番地

印刷者 白井赫太郎

發行所

東京市神田區
一ツ橋二丁目三番地

岩波書店

電話(三)一〇一八七・一〇一八八番
九段(三)一〇二二二(小賣部専用)
銀座口座東京七四四一六番

255 242
34 N48a

終

