

戦前日本と現代中国の儒学復興に関する横断的研究

中島隆博

真に天の道に順う者は、鳥となって飛ばねばならぬ。

(武田泰淳)

はじめに

「クラシカル・ターン」という言葉には二つの意味がある。

一つは、グローバル化の時代においてますます顕著になってきた古典回帰の現象という意味である。ある程度の普遍性と堅固さを有した文化的基盤としての古典に回帰することによって、自らのアイデンティティの固有性を保証するとともに、グローバルな価値を標榜しようというのである。それが極端になったのが宗教的原理主義であろうが、宗教的原理主義にしても決して自らを特殊な価値だとは考えておらず、普遍性があると確信している。したがって、古典回帰の現象を、ナシヨナリズムの競り上げだと考えるだけでは、その意味を見失ってしまうだろう。それは、特定の集団の「政治的無意識」(フレデリック・ジェイムソン)の噴出であるが、同時に、普遍性を自ら領有しようとする欲望に貫かれている。

「クラシカル・ターン」のもう一つの意味は、古典的転回とでも言うべき、方法的な変化である。近代

の学術は、古典を再定義・再読解することによって自らを基礎づけてきた。しかし、その古典利用に対する批判的な検討は十分なされてこなかった。古典的転回とは、こうした古典利用に対して系譜学的な視線を投げかけ、近代の構造を問い直し、古典を解放する試みである。それによってはじめて、わたしたちは他者の古典あるいは他者なる古典を読解することができるだろう。

さて、本論で扱うのは、儒学復興という古典回帰の現象である。この二十年余り、中国では儒学ブームが続いているが、それを宗教回帰というよりも古典回帰として捉えた上で、その言説を系譜学的に検討してみたい。具体的には、近代アジアに繰り返し現れてきた、古典としての儒学の再定義・再読解の歴史の中に位置づけようというのである。ここには少なくとも二つの可能性がある。一つは、康有為・梁啓超の孔教運動から現代新儒家に至る系譜をたどることであり、もう一つは、東アジアにまで文脈を広げた上で、近代における儒学利用の系譜をたどることである。前者はすでに多くの研究がなされているために、ここでは後者に焦点を当てて論じていきたい。

1 国際孔子文化節（二〇〇七年九月二七日―二八日）

二〇〇七年一月二八日、中国を訪問していた福田康夫首相は、北京大学で講演し、「改革開放支援から『和諧社会』実現のための協力に軸足を移したい」（『朝日新聞』二〇〇七年一月二九日）と述べた。三〇日には、孔子生誕の地である曲阜を訪問するというスケジュールであった。日本の首相の外交日程に曲阜が組み込まれ、その講演原稿に「和諧社会」が書かれたことの意味は小さなことではない。

その三ヶ月前に、わたしたちもまた北京から曲阜へ移動していた。一九八四年からこの地で「国際孔子文化節」が行われており、あわせて孔子の末裔たちが孔家の祭をするというので調査しようというのである。

ところが、来年がオリンピックということもあり、今年からは山東省政府と国の文化部が本腰を入れたために、大規模な催しとなっていた。逆から言うと、参加者が厳しく制限された祭になったということである。したがって、一研究者が参加しようとする、「世界儒学大会」という会議に出席することによってのみ可能となる。このことをわたくしが理解したのは現地に到着してからであった。

「国際孔子文化节」は、前夜祭と祭孔大典の二つに分けられていた。前夜祭は、東アジアのポップ・フェスティバルといった体のもので、台湾の歌手を中心に、香港や韓国そして中国国内のスターが入れ替わり立ち替わり歌うというものである。司会は、台湾・香港・中国の三人が共同で務めており、「中華情」という一種の文化的一体感を醸し出す演出に一役買っていた。人気歌手が、口々に孔子の故郷である曲阜で歌えるのはとても嬉しいと言っていたのが印象的であった。

翌日、九月二八日の祭孔大典は、二部構成であった。第一部は国際的な孔子祭である。『論語』の読経をする生徒の傍らに留学生が配され、孔廟の前の儀礼に国際的な人士が登壇するという演出が施されていた。その演出の中で目を引いたのは、論語の中からいくつかの文章を取り出し、それを壇上で聴衆に見せるというものである。選ばれた文章は次の通りである。

有朋自遠方来、不亦樂乎（学而）

四海之内皆兄弟也（顔淵）

礼之用、和為貴（学而）

徳不孤、必有隣（里仁）

（一）現代新儒家に関しては、拙論『新儒家と伝教——梁漱溟、熊十力、牟宗三』『思想』第九号、岩波書店、二〇〇七年）を参照のこと。

己所不欲、勿施于人（顔淵）²

これらが共通して示しているのは、調和的な人間関係である。その中でも象徴的なのは、「和」を取り出したことであろう。その意味については後に触れることにする。

第二部は孔家の祭りで、見物人もぐっと少なくなつたが、三〇年前の状況を思い起こすなら、まさに隔世の感があつた。

この祭孔大典を見ながら、わたしはずっと既視感を覚えていた。それは、内容も演出も含めて、何かの反復ではないかと思えてならなかつたからである。

2 義から和へ

その既視感を生じさせたのは、おそらく、その前日の九月二七日に開かれた「世界儒学大会」であつたらう。この大会が如何なるものであるかまったく理解せずに参加したわたしが、さらに驚いたことは、そこで準備されていた宣言文の草案であつた。ポイントは二つある。

第一のポイントは、「和」の競り上げである。それは、祭孔大典とも連動していたものである。

儒学は孔子の学説にもとづき、歴代の儒家の宗師の思想を主体として形成された学術体系と価値観念である。その中で、仁は儒学の核心であり、和は儒学の宗旨であり、礼は儒学の根本であり、信は儒学の血脈である。

儒学は「和して同ぜず」（『論語』子路）、「和は実に物を生じ」（『国語』）という文化理念を掲げ、個体の差異を尊重した上で、相互に融合し、人と人・人と社会の和諧発展を実現する。

ここに明らかなように、「和」そして「和諧」が繰り返し強調されている。ただし、それは「義」を消去するという代償を払っての「和」である。「義」ではない「和」はどこに行くのか。二番目の引用に続く次の箇所を見てみよう。

儒学は師を尊び、道を重んじ、老を敬い、幼を愛し、正心誠意と修身立志を尊び、国家と民族のために公であり私を忘れ、名利に恬淡とした高尚を奨励する。

なお、傍点部の英語訳草案は次の通りである。

It encourages sacrifice for the nation and the spirit of selfness.

この英語訳草案に、ここで目指されていた「和」のあり方は尽きている。それは、まさしく「国家と犠牲」の論理であり、それを維持した上で、「文化理念」としての「和」が水平方向に広がるというものである。

とはいえ、曲阜でのこの出来事が、特殊中国的なものであるわけでは決していない。草案を読む限り、これ

(2) これらの章句のうち、「有朋自遠方來、不亦樂乎」と「礼之用、和為貴」に関しては、後に言及する和辻哲郎がその『孔子』において、前者を「学問において結合する友愛的共同態の喜び」（『和辻哲郎全集』第六卷、三二二頁）、後者をその「学問における共同態に関して三つの章が並べられている」（同、三一七頁）一つとして捉えていた。

は近代の儒学が担わされた役割の一つの典型である。そして、わたしの既視感に繋がったのは、戦前の日本においてすでに、こうした仕方での儒学の利用が徹底されていたからである。日本近代儒学の亡霊はいまだに徘徊しているのである。

3 儒道大会（一九三五年四月二八日）

ここで、もう一つの「儒学会議」を取り上げたい。中国での孔子祭が孔子の誕生にあわせて行われるのに対し、日本の積奠は孔子が逝去した月にあわせて行われてきたし、いまでも行われている。その一九三五年四月に戻ろう。

一九三五年の日本は、美濃部達吉の天皇機関説への批判から始まり、国体明徴声明が二度出されるといふ状況であった。その年の四月に、関東大震災により崩れた湯島聖堂の再建となり、それを記念して「儒学会議」（後に「儒道大会」に変更）が開催された。「儒学会議」自体の構想は、一九三一年から三二年にかけて、政治家であり斯文会副会長でもあった阪谷芳郎（さかたによしお）によって表明されていた。

昭和六・七年の交、財団法人斯文会副会長阪谷男爵は深く時勢に鑑みる所あり、同文同種なる東亜民族を結合し、併せて世界平和に資する所あらんが為、東亜諸国共有の儒学思想を中心とする一大会議を興すことを発案せられ、会長徳川「家達」公爵に進言せらるる所あり。又副会長服部博士に諮られ、次いで理事会に附議せしめらる。

（『儒道大会開催に至る経過概要』、『儒道大会誌』、一頁）

その後、政府に請願書を提出し、中国、満州、朝鮮、台湾の学者を招聘し、国を挙げた祭典にすることを求

めた。しかし、当初の予算案は認められず、半減された予算と、「専門学術的の会合ではなく内外国人の間の懇談を主と」(同、一二頁)するものになった。それでも、中国からは孔家・顔家の子孫を含む代表団が来日し、満州、朝鮮、台湾からも代表団が来た。⁴⁾ 中国からの派遣は、当時の蒋介石の政策変更に負うところが大きい。

では、こうした「国際的」な演出がなされた「儒学会議」は何を目指したのか。「儒道大会の記」の冒頭には次のように描かれている。

思うに人類の幸福は、民族の協和に因りて進められ、民族の協和は、文化の共通に依りて齎さる。我國近世文運の発達は、国力の進展と相俟ちて、我國をして世界三強国の一たらしめ東亜の盟主たるの名と実とを与えたり。然れども久しく欧米物質文明の模倣に汲々として未だ東洋固有の精神文化の精華を發揮するに至らず。時運一変し、近時澎湃として起れる東洋精神復帰の叫に応じて儒道復興の声も亦漸く盛んと為り、茲に湯島聖堂の再建を機として儒道大会開催せられ、内地の学者は勿論朝鮮台湾の儒流

(3) 南朝正統論を唱え『教育勸語衍義集成』(一九三七年)を出版した峰間信吉は孔家について次のように述べている。

御当家は、孔夫子御生誕以来二千四百七十九年の旧家である。斯くの如く、一門の宗家が、連綿として永遠に続いて居るのは、世界に於て、此処の聖賢の御家と日本の皇室とあるのみ、是れ世界の人類の有する奇蹟である。

(『儒道大会の記』、『儒道大会誌』、六五頁)

孔家と皇室の類似性を指摘した上で、皇室が徳に加えて権力を持っているのに対して、孔家は徳だけを持っており、それゆえにかえて「世界の人類は、斯の御家の隆昌に向って貢献すべき義務を有って居る」(同上)と論じた。

(4) 朝鮮での儒学は、総督府のイニシアティブのもとに、一九三〇年代初頭に大東斯文会が作られていた。徳川家達・渋沢栄一・服部宇之吉・阪谷芳郎といった斯文会のメンバーは、大東斯文会のアドバイザーでもあった(Warren Smith, *Confucianism in Modern Japan*, pp. 166-184)

代表の参列も有り、支那各地の儒林代表の来会せらるるあり、新興の満州帝国よりも代表使節の参会を報ずるは、此会をして独り儒道の振興に資するのみならず、以て東亜民族の団結を固くし、更に世界の文明に寄与し人類の平和を齎するに貢献する所あらしめんとするものと信ず。

〔儒道大会の記〕、『儒道大会誌』、二二—二四頁

つまり、その目的は、「民族の協和」と「人類の平和」のために、「東亜」各地の代表とともに、「東洋精神」の精華たる「儒道」を「復興」しようというのである。「協和」といい、「平和」といい、「和」が競り上がっているのが見て取れる。

ここでの表現に注意しよう。「東洋精神」とは、単に儒教もしくは儒学のことを指しているのではなく、日本によって再定義された儒学でなければならぬ。それが新しい概念としての「儒道」である。この「儒道」については、服部宇之吉（東京帝国大学で中国哲学を講じ、退官した後は日滿文化協会理事でもあり、斯文会副会長でもあった）による閉会の辞が、次のように定義している。

世界大戦争の裡に醗酵されたる東洋研究熱は、大戦争と共に世界各地に発して、東洋研究の遂行となりました。東洋文化といへば其の根幹たるものは支那文化及其の我国に輸入せられて固有の民族精神と同化したるものを言ふことは申すまでもありません。而して該文化は儒道を根幹とすることも亦改めて言ふまでもないことであります。儒道は夙に我国に伝来し、我惟神の大道と融解し、日本精神の根柢を培養し、列聖の鴻謨を翼賛し、大化の革新、建武中興及明治維新王政復古の三大事業に参与し、夫々寄与するところが少くなかった。現在に於て儒道に關してみるところ或は稍、異なる向きもあるかも知れませんが、我国に於ける此の歴史を思ひ、世界の将来を慮るとき、儒道を中心として、各国の人士が一堂

に会し、儒道に関し腹藏なき意見を交換することは、政治経済等の問題を超越し、世界平和の為に裨益する所が少なくないと信じます。
(同、六八頁)

ここに明らかなように、「戦争」によって生じた東洋研究の対象である東洋文化の根幹は、「支那文化」と日本の「民族精神」であり、それを総称したものが「儒道」である。その「儒道」を中心とすることによって、「世界平和」の実現に寄与するというのである。

4 儒教文化講演会（一九三五年四月二〇日）

しかし、儒学と日本精神はどのような関係にあるのだろうか。儒道大会で司会を務めた、東京帝国大学支那文学科教授の塩谷温が、一九三五年四月二〇日に行われた儒教文化講演会で発言した言葉を見てみよう。塩谷はまず、服部と同様に、「孔子の教」が「惟神の道」と「融合醇化」したことを認めた上で、それが日本の国体を構成していると言う（我が国体と漢学、『儒道大会誌』、一六〇頁）。その上で、塩谷は一つの重要な転倒を行う。

(5) 四月二八日に始まる大会に先立ち、四月二三日には、満州国皇帝溥儀が湯島聖堂に参拝している。「儒道大会」は、満州の「国際の」認知という政治的な意図を明らかに負わされていた。だからこそ、「儒道大会」に帰結する当時の日本の中国研究に鋭く対立してた武田泰淳は、溥儀の訪日からんで目黒署に勾留されたのである。

大会当日には、ドイツのベッツォルド、チェコスロバキアのブルセックも参加している。中山久四郎はこの参加を、「本会をして国際的ならしむる上に於て、非常に意義の深いものであり、感謝感激に堪えませぬ」（『儒道大会の記』、『儒道大会誌』、六九頁）と述べていた。なお、午後には満州国代表の演説が始まる前に、民国の代表は退場したようである（同、四三頁）。

換言すれば孔孟の教の真髄は日本の国体に依って始めて見ることが出来ると云ふ訳になります。何と偉い事ではありませんか。応神天皇以来伝へられましたる漢学が、よく我が国体と醇化して、如何程日本精神、日本の精神文化を造り上げたかと云ふことは、是でも分らうと思ひます。（同、一六六頁）

つまり、塩谷は、今や「孔孟の教」は日本の国体を通じてはじめて理解できると転倒したのである。この転倒は、四月二日に東京放送が流した、「儒道大会記念放送」での講演でさらに明らかになる。

畏くも教育勅語は、明治天皇が皇祖皇宗の遺訓を述べ給ひ、国体の精華を明に御示しに相成ったもので御座居ます。その中に宣り給へる、忠・孝・友・和・信の五徳は孔子の説く五倫に外ならず、従って論語・孟子等孔孟の教はこの勅語の注釈書と云ふも不可なきものであります。

（「孔夫子の盛徳大業」、『儒道大会誌』、一八六頁）

『論語』と『孟子』は、今や教育勅語の注釈書となった。その教育勅語が、五倫にあった「義」に代えて「忠」を強調しその首位におき、「別」に代えて「和」を入れたことに、あらためて注意をしておこう。要するに、「儒道」は「忠」と「和」を再定義することで、日本主導の「世界の平和」を実現する原理であったのである。

塩谷は、四月二七日に行われた「第二九回孔子祭典記念春季大講演」でもこう述べている。

唯日本の日本でもなく、東洋の日本でもありません。今や実に世界に於ける日本であります。されば忠良なる帝国の臣民たる者は、この聖旨を奉戴して昭和の御政治を世界に徹底せしめ、以て世界の平和を

擁護することに努力しなければなりません。

(孔子の道と世界の平和)、『儒道大会誌』、二二四―二二五頁

孔子の教を世界に宣揚して、世界の平和を擁護するものは、日本人を措いては他にありません。是が天の我が国民に降せる大任務、大使命であります。

(同、二三〇頁)

「忠良なる帝国の臣民」による「和」の実現。この「使命」が迎えた結末が、「義」を欠くものであったことを忘れるわけにはいかない。塩谷は次のように述べていた。

意味から申せば、王道は徳の政治であり、霸道は力の政治であります。因て試みに英語を以て、霸道を Politics of power、王道を Politics of justice と訳して見ましたが、正義の政治ではどうも王道の意味がしっくり出ません。

(同、二二五―二二六頁)

「王道」は「正義の政治」ではない。では、何か。塩谷は続けて King の語源に遡り、Können (能く)、Kennen (知る)、そして Regieren (治める)であったという逸話を紹介している(同、二二六頁)。要するに、「王道」は、能力と知識と統治をすべて備えた王、すなわち「すめらみこと」による政治なのだ(同上)。だからこそ、三民主義を標榜する中国は「王道」を打ち立てることができない。「三民主義は決して支那を救ふ所以ではありません。支那を救ふものは王道、即ち五倫の教の外にはありません。」(同、二二八―二二九頁)。

三民主義への嫌悪感は、東京帝国大学哲学科元教授であった井上哲次郎も共有していた。井上もまた、儒道大会ならびに儒教文化講演会に講演者として招かれており、儒教文化講演会での講演「孔子の人格と信念」の中で、中国が一九三四年八月二七日に再び孔子を祭り、その日を国祭日にしたことに言及している。そして、この背景に、南京政府が満州の「王道」に感化されたのだろうと推測している（孔子の人格と信念、『儒道大会誌』、一二九頁）。しかし、中国は「三民主義」を標榜している以上、このままでは孔子の「王道」を実現することはできない。ではどうすればいいのか。井上の答えは、日本の皇室のように、孔子の子孫を君主とし、日本の「皇道」に倣って、「王道」を行うことであった（同、一三二頁）。

とはいえ、「皇道」が「王道」にたえず優位している以上、たとえ「三民主義」を放棄したとしても、中国と日本が対等の関係に立つことはありえない。しかも、実際の孔子祭典において、日本は極めて独自の儀礼を行っており、それを中国が模倣することは考えられない。それは、神儒習合の「国祭」であった。この孔子祭典の特徴は、神官が執り行う点にある。井上は次のように述べる。

今では積奠を行ふ方法を知って居る人がなくなりましたから神道の儀式を以て之に換へてやって居ります。是れは学界の年中行事で縦ひ対支関係が何うあつても之を行ふことは変りはないのであります。

（同、二二七―二二八頁）

方法を知る人がいないから神道の儀式によって代理したという理屈は、儒学がほとんど日本に浸透しなかったことを物語っているのだが、井上はそれを逆手にとって、神儒習合による祭典こそが、儒学と日本精神が

融合したより高次の「儒道」あるいは「皇道」にふさわしいと述べたのである。

6 教育家としての孔子

井上の講演のなかで、もう一つ注目すべきは、その孔子像である。井上は孔子を、釈迦とイエスさらにはソクラテスと並ぶ三聖人もしくは四聖人の一人としている（同、一一五頁）。儒道大会での峰間信吉の演説によると、さらにマホメットと並称される場合もあったようである（『儒道大会の記』、『儒道大会誌』、六五―六六頁）。二〇〇七年九月の世界儒学会議の草案もまた、孔子を「イエス、釈迦牟尼、マホメット」と並称していたが、こうした同一の孔子像には驚かされる。その上で、井上は、孔子を教育家として定義する（『孔子の人格と信念』、『儒道大会誌』、一一七頁）。これまた、世界儒学大会で繰り返し用いられた定義にこだましている。

無論、こうした孔子像は井上のみのものではなく、当時かなり広範囲に流布したものである。やはり東京帝国大学の教授であった和辻哲郎は、『孔子』（一九三八年）において一貫して孔子を「人類の教師」として扱っていた。その第一章「人類の教師」の冒頭はこうであった。

釈迦、孔子、ソクラテス、イエスの四人をあげて世界の四聖と呼ぶことは、だいぶ前から行われている。たぶん明治時代の我が国の学者が言い出したことであろうと思うが、その考証はここでは必要ではない。とにかくこの四聖という考えには、西洋にのみ偏らずに世界の文化を広く見渡すという態度が含ま

(6) 満州での「王道」宣揚に関しては、Warren Smith, *Confucianism in Modern Japan*, pp. 184-199 を見よ。

(7) その年の孔子祭典は四月三十日に行われていた。福島甲子三によると、この年から主催が斯文会から文部大臣となり、費用も国費によって賄われることになったため、「孔子祭典は国祭或は官祭と称すべきものとなった」（『孔子祭典並に儒道大会に就て』、『儒道大会誌』、三五九頁）。

まれている。インド文化を釈迦で、シナ文化を孔子で、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、そうしてこれらに等しく高い価値を認めようというのである。ではどうしてこれらの人物が、それぞれの大きい文化潮流を代表し得るのであるのか。どの文化潮流も非常に豊富な内容を持っているのであって、一人の人物が代表し得るような単純なものではないはずである。しかも人がこれらの人物をそれぞれの文化潮流の代表者として選び、そうしてまた他の人々がそれを適切として感ずるのは、何によるのであろうか。自分はそれを、これらの人物が「人類の教師」であったという点に見いだし得ると思う。

『孔子』、『和辻哲郎全集』第六卷、二六三頁

ここで和辻は、「最も特殊なるものが最も普遍的な意義価値を有する」（同、二六四頁）として、「人類の教師」を特定の文化潮流を代表しながらも普遍性を獲得したものだと言う。ただし、こうした普遍性の獲得は容易なものではなく、「教師たちの人格と思想とが、時の試練に堪え、幾世代も通じて働き続けたこと」（同、二六七頁）と、「これらの偉大な教師を生んだ文化」が「その偉大な教師を生み出すとともにその絶頂に達してひとまず完結してしまった」（同上）ことが必要である。したがって、孔子について言えば、先秦の文化が一度完結した上で、後の漢の文化や唐宋の文化を教化したのである。

しかし、和辻は、明と清そして現代の中国に対しては、こう述べる。「明は創造力の空疎を特徴とすると言うべきであろう。この傾向は清朝を通じて現代に及んでいる」（同、二七二頁）。そうであれば、いま孔子を「人類の教師」として最もよく受け入れているのはどこであるのか。それは、はたして日本である。一九三五年に出版された『風土』の第三章「モンゴルの風土の特殊形態」は一九四三年に改稿されたが、そこには次のようにある。

日本人がいかに深くシナ文化を吸収したにしても、日本人はついに前述のごときシナの性格を帯びるには至らなかった。しかしそれにもかかわらず日本の文化は、先秦より漢唐宋に至るまでのシナ文化の粹をおのれの内に生かしているのである。シナ人はこれを理解することによってかえって現代のシナに消失している過去の高貴な文化の偉大な力を再認し得るであろう。そうして現在行き詰まっているシナの性格の打開の道をそこに見いだすこともできるであろう。

シナは復活しなくてはならぬ。漢や唐におけるごとき文化の偉大さを回復しなくてはならぬ。世界の文化の新しい進展にとってはシナの文化復興は必要である。

『風土』、『和辻哲郎全集』第八巻、一三三―一三四頁

中国の偉大な文化が復興するには、日本文化を経由しなければならない。日本文化は中国文化の「粹」を生かしているからだ。その「粹」が「人類の教師」である孔子の儒学であることははや明らかであろう。

7 武田泰淳と孔子

しかしながら、戦前の日本が妄想した、日本文化を中心にした儒学復興だけが「クラシカル・ターン」の姿であるわけではない。そして、現在中国で行われている儒学復興が、戦前の日本の儒学復興の単純な反復ではないことも言うまでもない。最後に、「クラシカル・ターン」のもう一つの意義である、方法論的な古典的転回に触れておくことにしたい。

溥儀の訪日の際に逮捕された武田泰淳は、東京帝国大学支那文学科を中退した後、竹内好らとともに「中

国文学研究会」を一九三四年に結成していた。その泰淳が日中戦争に従軍した後に行ったのが『司馬遷』(一九四三年)であった。その『史記』読解の特徴は、竹内の言葉借りるなら、「万世一系史観」に對抗して、「持続世界」を描き出した点にある。言い換えるなら、泰淳は、激しく持続しようとするにもかかわらず、いやむしろ、激しく持続しようとするほど、転換が生じ、自壊していく人間たちが構成する『史記』の世界を「絶対的持続」と置くことで、当時の日本のいわば〈自然的な持続〉による世界(そこでは転換も自壊も生じない)を打ち抜こうとしたのである。

では、泰淳は孔子をどう描いたのか。それは、「教育家」とは全く対照的な異様な姿であった。泰淳は、孔子についてわざわざ「喪家の狗」という題を立てて論じている。

司馬遷が、単なる儒者であり、孔子の徒であったなら、問題は簡単である。聖者であり、師であり、わが学の祖として、真善美の絶頂へ、孔子をかっぎあげることによって、満足したにちがいない。しかし歴史家司馬遷は、あくまで孔子を、史記の世界に於ける、象徴的人間として、とりあげなければならぬ。喪家の狗とは、国なき人のことである。孔子が、史記の世界に於て、暗示し、象徴したものは、国なき人であった。魯の朝廷が、斉の女楽を受け、為政者が政治を忘れた時、孔子は諷刺の歌を歌い、「とらわれず、かかわらず、わが旅に、一生を送ることにしよう」と言った。わが旅に一生を送ろう、とするのは、すでに、史記の世界に在って、「本紀」を信ぜず、「世家」をたよらぬことである。固定した一つの集団としての「世家」にとどまることを、不可能と見たのである。孔子が衛を去らんとするにあたり、「鳥は木を択ぶことができるが、木はどうして鳥を択ぶことができよう」と言った。国から国へ渡り歩く、渡り鳥に、みずからたとえたのである。みずから鳥を以て任ずる文化人にとり、国とは、木にほかならない。国は自ら動いて天の道を行うことはできず、どこもかしこも乱れている。真に天の道に

願う者は、鳥となって飛ばねばならぬ。

(武田泰淳『司馬遷——史記の世界』、一〇九—一一〇頁)

鳥としての孔子は、本紀と世家という世界の中心を否定する。こうした孔子像を『史記』の中に読んだ泰淳は、「わが学の祖として、真善美の絶頂へ、孔子をかつぎあげること」とは全く異なる古典読解の可能性を示したのだ。

ちなみに、司馬遷自身が孔子をどう叙述したかについても触れておこう。孔子世家の最後に、孔子が『春秋』を作る場面を置きながら、司馬遷はそれを、まるでこの世界が崩落するような切迫感において描く。すなわち、前には、魯の哀公一四年春の「獲麟」という不吉な事件と、「天、予を喪ほせり」と孔子を詠嘆させた顔淵の死が置かれ、後には、「泰山が崩れるのだろうか、梁と柱がくだけののだろうか、哲人がたおれるのだろうか」と孔子を再び嘆かせた子路の死と孔子自身の死が置かれている。その上で、司馬遷は孔子の最期の言葉としてはふさわしくない言葉を選んだ。

天下に道が無くなって久しく、わたしを宗とあおぐものはいない。夏の人は死体を東側の階段に殖し、周の人は西側の階段に殖し、殷の人は二本の柱の間で行う。昨晚、わたしは夢の中で二本の柱の間に座って供物を捧げていた。わたしは、もともと、殷の人であった。

(『史記』「孔子世家」)

(8)「歴史はときには停滞のように見え、循環の軌道が不動のように見えても、内部に不測の起爆力をたくわえているかもしれない。そこに着眼すれば持続だけでなく、革命のほうにもっと重みがかかったかもしれない。かりに『司馬遷』が、持続世界に対抗する黙示録世界を背後に想定しつつ筆を進められていたら、作品として、もっと重厚に仕上げられたらうと推定することは、不当ではあるまい。むしろ、これは望蜀である。書かれた時期でいえば、流行の流れ史観、または万世一系史観に対抗するには、これが精いっぱいだったろうから。」(竹内好『武田泰淳全集』第九卷解説「一九六二年二月、『竹内好全集』第二二卷、一六一頁」)

夢に周公を見るとあるように、周の道の継承者を自認し、それに基づいて魯の歴史を書いた者が、最期に口にしたのは、「わたしはもともと殷の人であった」という述懐である。孔子の行方殯は、周のものではなかったのである。この不穩な証言は、「孔子世家」冒頭の記事に見事に対応している。

孔子は魯の昌平郷の陬邑すうに生まれた。その先祖は宋（殷が周に滅ぼされた後に、紂王の兄の一族が封じられた国）の人で、孔防叔と言う。防叔は伯夏を生み、伯夏は叔梁紇ちくを生んだ。紇は顔氏この女と野合して、孔子を生んだ。尼丘という山に祈禱して孔子を得たのである。〔『史記』「孔子世家」〕

ここにあるのは、孔子が周という王朝において何重にも周縁化されていたことの証言である。孔子は周に滅ぼされた殷の地の者であり、しかも私生児である。そのうえ、父母を早くに亡くし貧窮のうちに学問を行っていた。司馬遷が描いたのはこうした異邦の孔子像である。そして、その異邦人が作った『春秋』を継ごうとしたのである。「春秋は以て義を道う」（『史記』「太史公自序」）と断じたように、司馬遷は、是非を明らかにする判断を行い、この世界に意味を与えろという「義」において孔子を継ごうとしたのである。

さて、中国における現在の儒学復興が、どのような可能性に自らを開こうとしているのか。それをわたしたちは注意深く見守らなければならない。そして、そのためにも、戦前日本の儒学復興に対する詳細な批判的検討と『論語』の再読解が必要なのである。

(9) 『論語』の中で殯に触れた箇所として、「朋友死して帰る所なければ我がもとに於て殯せよといふ」（郷党篇）がある。和辻はこれを武内義雄訳で読みながら、「朋友を己れの家の者と同様に取り扱う」（和辻哲郎『孔子』、『和辻哲郎全集』第六巻、三二二頁）態度だとして、「ヒュマニティーの急所」だとしている。

参考文献

- 福島甲子三編『湯島聖堂復興記念 儒道大会誌』、斯文会、一九三八年
- Warren Smith, *Confucianism in Modern Japan*, The Hokuseido Press, 1958, 1973.
- 和辻哲郎『和辻哲郎全集』第六卷・第八卷、岩波書店、一九六二年
- 武田泰淳『司馬遷——史記の世界』、講談社文庫、一九七二年
- 竹内好『竹内好全集』第一二卷、筑摩書房、一九八一年