東京学芸大学リポジトリ
Tokyo Gakugei University Repository

孔子の生きた時代と『論語』における「自由」（試論）：
教育哲学の新潮流と実証主義歴史学の再考から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 東京学芸大学教育実践研究推進本部 公開日: 2024-03-14 キーワード (Ja): 孔子, 『論語』, 春秋時代, 自由, 共生, ETYP: 教育関連論文 キーワード (En): Confucius, Analects, Spring and Autumn period, freedom, intercultural cohesion 作成者: 下田, 誠 メールアドレス: 所属: 東京学芸大学
URL	http://hdl.handle.net/2309/0002000292

東京学芸大学紀要　機構　**75**: 111 – 125，2024.

孔子の生きた時代と『論語』における「自由」（試論）

── 教育哲学の新潮流と実証主義歴史学の再考から ──

下　田　　誠*

次世代教育研究グループ

（2023年9月19日受理）

1．はじめに

本研究は孔子の生きた時代（春秋時代後期）と『論語』（編纂は戦国から前漢までと指摘される）における「自由」を探究するものである。これまで中国思想史研究の一動向においては，天や自然とのかかわりで人間のあり方が問われてきた。筆者は今回，教育哲学の新潮流と実証主義歴史学の再考から，「自由」に関する議論を手がかりに，孔子と『論語』の時代の読み直しを進めることにした。孔子と『論語』の考察は，日本ならびに中国語圏，世界の学術・文化の促進と国際相互理解の増進につながる最適なテーマの一つであろう。人文社会系の学問全般にいえることであるが，筆者が専門とする東洋史（またはアジア史），中国古代史の分野でも個別細分化が著しい。筆者は，今回，従来の研究ではあまり光のあてられることのなかった孔子の生きた「自由」について考え，分野・領域間で精緻化した学知を横断的に結びあわせる機会としたい。

秦の始皇帝以前の先秦及び秦漢時代の中国哲学・思想に関する研究は，1990年代以降，新出の簡牘（上海博物館蔵戦国楚竹書・清華大学蔵戦国竹簡・北京大学蔵西漢竹書等）により，それらの整理や簡牘内容の研究，既存課題（儒家・道家・墨家等の思想傾向や天・鬼神の観念等）の再検討に追われている。筆者は，こうした近年の先秦・秦漢思想史研究に，ややテーマの定型化という課題があると考えている。本研究では，孔子の生きた時代，そして『論語』について，異領域（教育哲学）の視点から反省的に先行研究を振り返り，新たな解釈の可能性を模索する。

本研究の目的は，孔子の生きた時代と『論語』の新研究により，人間の「生命」や「生き方」，社会における「共生」に関する学術的な認識を一歩進めることである。そして筆者の視点による研究から，中国古代社会・古代思想の研究に一石を投じることになればと考えている。ただし，筆者はもともと戦国三晋や秦の国家形成の一側面を出土資料により解明を進めてきた者であり，本テーマの追究にはさまざまな困難が伴う。今回の議論も試論・序説といわざるをえない。識者の指正を請う次第である。

2．筆者の立場と議論の限定，先行研究，研究方法

2．1　筆者の立場と本稿の議論の限定について

本稿は限られた誌面において一つの課題―孔子の生きた時代と『論語』における「自由」―を論ずるものである。そのため，孔子の事績や『論語』の文献学的研究等については，過去の研究を参照することになる。孔子の伝記の考証については，批判精神で知られる崔述（1740 ～ 1816）『洙泗考信録』や木村英一『孔子と論語』等，文献学的研究では武内義雄『論語の研究』，津田左右吉『論語と孔子の思想』等すぐれた研究がある[1]。こうした成果のなかで，白川静による『孔子伝』は，『論語』を『聖書』とともに敗北者のための思想として，独自の伝記を構成している。孔子を巫祝社会の出身とし，群不逞の徒とともに巫祝の伝統から脱皮すること（十四年にわたる亡命生活）や巻懐の心をもつにいたる変化（亡命からの帰国後），そしてロゴスやイデアを求め，ノモス的社会に抵抗すること，それを継承する荘周等，筆者も白川の孔子理解を軸としている[2]。

＊　東京学芸大学 次世代教育研究グループ（184-8501　東京都小金井市貫井北町 4-1-1）

もう一つはテーマの性格から儒教史という流れがあり，本流といいうる研究から，枚挙にいとまがない。ただ，こちらについても，筆者は狩野直喜「支那上代の巫，巫咸に就いて」，加藤常賢『中国古代の宗教と思想』や白川静の『孔子伝』等の殷周社会認識を継承し，「宗教としての儒教」を論ずる加地伸行の議論を参考にしている[3]。

さらに，孔子を春秋時代後期の歴史のなかに位置づける観点，いわば春秋史（中国古代史）の研究からは貝塚茂樹『孔子』が著者の都市国家論とのかかわりから論じていて有益であり，高木智見『孔子―我，戦えば則ち克つ』は民俗的な視点も取り入れ，新しい研究を吸収している[4]。春秋史も近年，進展のみられる領域である。

『論語』をどのように読むか，という点についても，『論語』は東アジアの人びとに愛読され，戦後の日本に限っても多種の訳注が刊行されている。最低限確認しておくべきことは，三国魏の何晏（？～249）による『論語集解』（古注と呼ばれる）と南宋の朱熹（朱子，1130～1200）による『論語集注』（新注と呼ばれる）があり，前者が何晏に先行する漢代の諸家の注釈を取捨選択し，自らの見解をまとめたのに対し，後者は朱子学に基づく解釈を示している。ほかに六朝梁の皇侃（488～545）の『論語義疏』は仏教の影響を受けているが，北宋の邢昺（932～1010）は先行する義疏の学や孔穎達「五経正義」を整理し，『論語正義』（清の劉宝楠『論語正義』と区別するため『論語注疏』ともいう）にまとめ，『十三経注疏』に収録される[5]。

本稿はこうした先行研究を重視しているが，すでに筆者の研究は，膨大な研究史のなかで，すでに一定の偏りをもっているといえるだろう。バランスよく孔子や『論語』を論ずるというものではなく，ある社会認識や立場から，孔子と『論語』における「自由」を探究してみようという試みである。

２．２　研究方法

２．２．１　教育哲学における「自由」の一理解

本稿では孔子の生きた時代と『論語』における「自由」を問うものであるが，教育哲学の進展と実証主義歴史学の再考をふまえ，議論を進めていく。本稿のテーマは大きいものであり，すべての面において筆者の創案というわけではない。「自由」をめぐっては，近年の苫野一徳の研究にふれたことがきっかけで，孔子の生きた時代と『論語』における「自由」を問いたいと考えた[6]。社会構想のための「自由」の哲学の先行研究もまた，筆者の手に余る課題である。さきに苫野の整理を概観しながら，本稿の中国古代史・思想史に対する視点を示したい。苫野によれば，「自由」とは近代の哲学者たちの主要な研究テーマであった。それはジャン＝ジャック・ルソー（1712-78）やイマヌエル・カント（1724-1804），ゲオルグ・フィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル（1770-1831）もまた，「自由」とは何か，「自由」な社会はいかに可能か，思索を重ねてきた[7]。しかし，その後の思想家たちは，「自由」にかわる価値を探り，「他者」や「正義」等，別の理念を打ち出してきた。ただし，「自由」の概念が曖昧であるからといって，別の概念を優先させてしまうのは，本末転倒であり，「自由」とは何か，その「本質」を突き詰めて考える必要がある。

まず「自由」とは何かという問題である。苫野一徳はヘーゲルの思考を手がかりに，また思考の始発点をフッサールの現象学に求め，超越論的主観性のもと，「自由」を「諸規定性における選択・決定可能性」と定める[8]。これは苫野が，古代ギリシア・ローマから現代政治哲学者にも繰り返される「因果からの自由」，「恣意としての自由」及び「解放としての自由」の表象と対峙し，たどり着いた考え方である。そしてヘーゲルの洞察をもとに「自由の相互承認」こそ社会の根本原理であると論ずる[9]。

今問われる点は，苫野の検討は及んでいないとはいえ，中国古代における「自由」の問題である。中国古代といっても範囲が広いのであるが，本稿の課題に即して孔子や同時代の人びとが「自由」とどのようにかかわっていたのか，明らかにすることである[10]。筆者は近三十年，史料批判的研究の進んだ『春秋左氏伝』『史記』等を利用し，『論語』の言葉を虚心に読み直すものである。

２．２．２　実証主義歴史学の再考

本稿では孔子の生きた時代と『論語』における「自由」を検討するのであるが，従来の研究とは異なり，ある意味，「大胆な」試みであるから，筆者の歴史学への向き合い方について，簡単に触れておく。すでに近作の拙著『中国文明を読む―国家形成をめぐる協奏』において筆者の立場は示しており，必要な範囲で再論する[11]。

中国古代史の研究は，思想史研究を含め，個別の史料の整理や考証・解釈に追われている印象がある。しかし，個別の事象や考証を積み上げても全体にはならない。考証自体は間違いなく貴重なものであるが，それがすべてではないということである。駄文をつらねるのは避けるが，筆者は遅塚忠躬の『史学概論』によ

り，自身の研究の意義を発信している。遅塚は歴史学の営みを事実認識と歴史認識に分けている。事実認識においては実在論（実証主義）に立ち（遅塚は「柔らかな」実在論という），歴史認識・歴史像の構築においては，反実在論（いわゆる構成主義）の立場をとっている[12]。

これ以上は重複のため，詳しくは拙著や遅塚の原著にあたっていただきたいが，事実を認識するということと，歴史認識を構築する，歴史像を描くということは，区別して考えておきたい。ときに歴史家の仕事は，事実認識のみと判断されているのではないかと思しき研究や主張に出会うこともある。筆者自身は，事実認識も尊重しつつ，歴史認識に関心を寄せている。このたびの孔子の「自由」もまた考証等を基礎とした新たな歴史認識の提出である。

２．２．３　研究方法

前掲拙著『中国文明を読む』もまた，主に蘇秉琦と王震中の二者による画期的な国家形成に関する著作を，他の日中・欧米の研究成果等にも学び，筆者なりの「読み方」を示すものであった。今回の論考においても，「読む」という行為に力を入れている。人文社会科学の分野によっては，特定の質的研究法等を導入し，その選択する方法自体が研究の争点となることも多い。研究手法の開発も日進月歩で，筆者はここで何か新たな研究法を明示することができないのは，筆者の力不足である。ただし，問いを立て，その先行研究を整理し，残された課題に異なる視点や視座から「読み直す」ことも，確かな研究方法である。

本研究では，「宗教としての儒教」の立場から，白川静や加地伸行の研究を読み進めることとした。おそらくは「宗教としての儒教」という立場自体が議論百出のテーマかもしれないが，加地の諸研究は有力な視座を提供していると筆者は考えている。加地の『儒教とは何か』や『孔子』等には，白川の『孔子伝』，ならびに古代漢字研究の成果が反映されており，とくにこの二者の研究から今回の筆者の研究は発している。白川の研究については，筆者は別に金文学についても吸収につとめているが，本稿ではその点はふれない。また二人の研究には，木村英一『孔子と論語』や木村訳『論語』等の影響もあろうが，筆者もまた木村の著作を参照した。

本稿では，孔子の生きた時代と『論語』における「自由」をみていくために，二つの角度から迫ることとした。その一つは，孔子の人生をたどること，もう一つは孔子の思想の一端にふれること，である。今回の筆者による研究は，教育哲学の新潮流，実証主義歴史学の再考という二つの新たな視点から，中国思想史研究の本丸の一つといえる孔子や『論語』の研究を始めようというもので，初歩的・試行的な取組みである。通常の研究では，そうした遠大な構想をもとに，レビュー論文の執筆や史料批判的な研究，各条・各章の解読や字句の再解釈，新出資料の活用，個別の実証等を地道に進め，少しずつ形にしていくという進め方になるだろう。しかし，筆者にとっては，後述するように，すでに中国古代国家形成の見方の一部を発表しており，そうした筆者による先秦・秦漢の社会認識，国家形成の議論のなかに，個々の人間や出来事を位置づけ，自身の仮説または国家形成論を検証したいという考えもある。『論語』や『史記』，他の諸子の史料から浮かびあがる孔子という人物，そして孔子の考え方や行動等が，自身の社会認識・国家認識と齟齬があるのかどうか確認する。個別の事例は自身の旧説や議論を鍛えるのである。

２．２．４　春秋史と国家形成

中国古代史の時代区分もさまざまであるが，特定の時代に焦点をしぼった研究動向もある。春秋時代というのは，他の時代と比しても，「春秋史」として独立して研究されてきた経緯がある。

これまでの春秋史研究は，一方の動向をのべれば，「春秋時代」という時代の特色を描くことに注力してきた。たしかに春秋時代は，現在の私たちの感覚からみれば，理解しがたい行為や行動，認識があり，その特色ある春秋時代というまとまりのある時代をいかに把握するか，それを明らかにする意味は大きい。ただし，「違う」という点からいえば，春秋時代の前の殷西周時代も然り，春秋時代の後の戦国秦漢時代も然りである。「春秋史」だけが特別なのではない。とはいえ＜春秋民俗考＞ともいいうるような個性ある時代状況を解明したいという希望がわきあがることも不思議ではない，そのような時代である。

しかし，従来の「春秋史」は時代のなかでの変化，時間軸を導入しての社会構造の変化等，等閑に付される傾向もあったかもしれない。吉本通雅『中国先秦史の研究』は，春秋時代のなかでの社会の変化をふまえた政治史・政治過程を論じている。また，晋の「覇者体制」等，春秋戦国を通時的に読み解く視点を提供している[13]。近年の水野卓『春秋時代の統治権研究』は春秋時代の国君のあり方や関連の問題に集中的に取り組んだものである。本稿における筆者の関心からは，水野の研究に対し，春秋諸国の自立に関する議論に注

目している[14]。水野は近作でも「僖公期から文公期にかけて，君主が周王朝の諸侯から一国の君主へと独立するようになる変化」を再論しており[15]，これは読み方をかえると，孔子が暮らした「魯」という国が僖公期から文公期の頃には，「国家」として自立していることを示している。日本の一部の研究では，中国は戦国時代前期までは前国家段階であるので，氏族制社会や首長制社会等であり，魯もまた，そのようになる。筆者は前掲拙著で戦国国家以前の春秋諸侯国について，「部族国家」（または「部族的国家」）として捉えることを提案している。貝塚茂樹らはすでに「都市国家」として春秋時代を論じており，どちらかといえば，こちらの方が日本国内でも支持者は多いのかもしれないが，実は貝塚も着目する側面に応じて都市国家や部族国家等，春秋諸国（孔子関係であらわれる国名を試みにあげれば，魯や宋，衛，陳，蔡，斉，晋等）を示す表現を使い分けており[16]，本稿でも貝塚『孔子』の読みなおしから，貝塚著の再評価の必要性を感じた。

なお，社会認識については，筆者は西周春秋時代までの祖先型社会（出自集団）による社会が戦国中後期頃にかけて自己（エゴ）中心型社会に転換すると見通しており，春秋時代の戦争形式の変化（歩兵の出現）や農業生産力の向上とそれに応じた税制の変化等，個体化していく社会の過渡期に春秋後期の孔子を位置づけたいと考えている[17]。

３．孔子の活動について

３．１　孔子の出生と少年期――「吾十有五にして学に志す」

孔子（前552年または前551～前479）は，春秋後期魯の国，昌平郷陬邑（今の山東省曲阜県東南約40余里）の人といわれる。生年には前552年と前551年とする二つの説がある。父は『春秋左氏伝』に武勇をもって知られた叔梁紇とされ（襄公十年に「郰人紇」と記す），祖父は孔伯夏，その父（孔子にとって曾祖父）は宋の人で孔防叔という。孔子の事績は司馬遷の『史記』，孔子世家（巻四十七）に比較的詳細にまとめられている[18]。

孔子の出生については謎も多く，諸説あるが，孔子世家に「紇，顔氏の女と野合して孔子を生む」とあり，「尼丘に祷り孔子を得」という。何か事情がある様子で，庶子や私生児という見方もある。白川静は，孔子を巫女の子とし，孔子の系図も疑い，下級の巫祝社会に育った人であったと考える[19]。孔子は『史記』に「圩頂」（くぼんだ頭頂）と伝えられ，そのことから名を「丘」としたという。字は仲尼，姓は孔氏である。

孔子の父は早く他界し，母も早くに亡くなったとみられる。孔子世家も十七歳の前に記事を置いているが，孔子は「五父之衢」に母を父と合葬したという。孔子は，子どもの頃，俎豆遊び等をしていたと想像され，加地伸行の述べるとおり，原儒の祈祷や祭式をまねていたのだろう。孔子にはじまる儒教，理論体系をもった儒教の前には，原儒の時代があり，原儒とはシャーマンである。原儒は職業的シャーマンとして祈祷や葬送儀礼を仕事としていた[20]。

孔子は若い時期は不遇であったとみられる。孔子世家に「孔子貧しく且つ賤し（孔子貧且賤）」とあり，『論語』に「吾少くして賤し。故に鄙事に多能なり（吾少賤，故多能鄙事）」（子罕）と自身，若い時分を振り返っていた。ただし，孔子世家や『孟子』万章下によると，それでも十代後半には，職についていたことを伝える。『史記』には「季氏の史」とあり，司馬貞の『索隠』は，これについてある本に「委吏」に作るといい，後漢の趙岐（109～201）は「委吏は，委積倉庫を主るの吏」というのを引く[21]。もう一つ『史記』には続けて「司職吏」とあり，この「職」は「樴」に通ずるという指摘がある（朱熹『論語集注』）。これは『孟子』にあるような「乗田」に相当するもので，畜産・牧場にかかわる職を担当していたという。いずれも，「料量平（穀物の計量を均しくした）」，「畜蕃息（家畜はよく繁殖した）」と成果があったことを伝える[22]。白川はこれらを好事者の作り話と疑う。筆者はこうした小吏の経験も創作かどうかは，慎重を要する点と考える[23]。有名な言葉であるが，『論語』為政に「子曰く，吾十有五にして学に志す」とあり，職につながる前提と想定される。

春秋時代当時の「学び」を確認すれば，士の最低教養として「六芸」があり，六芸とは礼・楽・射・御・書・数である。孔子は『論語』の各所の記事によれば，二十代に入る前に，こうした六芸の学習を終え，より高度な詩書礼楽の研究に進んでいった。孔子は特定の著名な師につくことなく，家塾や郷党で六芸を学んだとみられる[24]。

３．２　将来の飛躍に向けて――「三十にして立つ」

加地は，孔子世家同様，二十代後半から三十代前半に周の都，洛陽に留学したものと推定する。世家にみえる老子との対話はその通りに受け取る必要はなく，老先生との対話であったかもしれない[25]。貝塚は洛陽

旅行を作り話とし，最初の国外は魯昭公二十五年（前517）三十六歳の時，斉国訪問であったとする[26]。白川も「孔子がようやく世上に姿をあらわすのは，おそらく四十もかなり過ぎてからであろう」と孔子の前半生を，貧窮と苦悩のうちにあったものとする[27]。しかし，孔子の覚醒・脱皮を考える時，加地の述べるような周都への留学（または訪問）は，論理的に措定されるかもしれない。ただ，加地は「何年か」の留学を想定しているが[28]，孔子世家には，上記の斉国訪問の際に，孔子は斉の太師（楽官の長）と語らい，韶の音色を学ぶこと三月，「肉の味を知らず」の状態であったという（『論語』述而にもみえる）。そうすると，周の王城に長期間の滞在があったかは疑問であり，あるいは短期の洛陽訪問と思われる。

孔子の二十代から三十代にかけて，孔子の事績を伝える史料は少ないが，人間において，この年代は，重要な準備期間である。孔子は，自分が育った巫祝社会（原儒）における葬儀・祈祷・祭式を請け負う小人儒ではなく，君子儒をめざした[29]。孔子は自身が学んだ小葬儀・小祈祷ではなく，国家的規模の礼を学ぶ必要があった。小人儒のなかには，祈祷もまた商売であることから依頼者へ媚びる者や墓をあばき自己を合理化するような者たちもいた[30]。孔子は原儒集団の革新や地位向上を自身の課題と認識したとみられる。

孔子は「三十にして立つ（三十而立）」（為政）といったとされるが，六芸の基礎の上に高度な詩書礼楽の研究も見通しが立った時，そして原儒からの脱皮，刷新を志した時に立ったのであったのであろう。孔子は魯の国で仕官しようと考えたが，三権門の存在は大きかった。魯の桓公（？～前694）から分かれた孟孫氏・叔孫氏・季孫氏の三氏が国政を壟断していた。この三氏を三桓（三桓氏）と称する。春秋時代は魯国に限らず，中期以降，諸侯の力は弱まり，有力な一族（世族や貴族等と呼ばれる）が主君をないがしろに，政治をおこなっていた。孔子の幼年・少年時代は三桓氏の全盛期で，時の襄公（前575～前542）が亡くなったときは三桓の意見は一致しなかったが，跡を継いだ昭公は三桓に抵抗し，権力を取り戻そうと試みた。孔子世家には，孔子三十五歳の時にかけるが，ある事件が起こった。当時三桓のなかで勢力が最大であった季孫氏の宗主，季平子は，大夫の郈氏の宗主，郈昭伯と闘鶏をめぐって争い，この機に乗じて昭公が季孫氏を攻めるという事件があった。あと一息ではあったが，詰めも甘く，季孫氏・叔孫氏・孟孫氏の反撃にあい，公は斉に逃れることとなった（『左伝』昭公二十五年／前517年）。昭公は結局，故国に戻ることなく，亡命先の晋国で客死した。その間，七年もの時間，魯は公不在であった。

孔子はこの事件とは無関係であったとみられるが，斉国を訪れていた[31]。高昭子の家臣となり，斉の景公に謁見し，「君は君たれ，臣は臣たれ，父は父たれ，子は子たれ（君君，臣臣，父父，子子）」（孔子世家）と述べて景公を喜ばせたという。この時分，下剋上の様相が，諸侯と卿大夫との間で，また卿大夫とその家臣との間で現出していたなかにあって，既存の秩序の回復を呼びかけるメッセージは，景公に響いたことだろう。しかし，この際は，下記の『論語』の記事のように，晏子（晏嬰）の妨害により採用は実現しなかったようである[32]。

> 斉の景公，孔子を待つに曰く，季氏の若きは則ち吾能わず，季孟の間を以て之を待たん。曰く，吾老いたり。用うること能わざるなり。孔子去る[33]（微子）

世家は孔子四十二歳であったと記す。

３．３　孔子の充実―「四十にして惑わず」

ときに魯昭公も卒し，定公が立った（前509年）。孔子はこの魯の空位時代や斉訪問，国君との対話等，こうした経験を経て「四十にして惑わず（四十而不惑）」（『論語』為政）という認識に至ったのだろう。この頃には，初期の弟子も抱えていたものとみられる。孔子は後年，「後生畏るべし。いずくんぞ来者の今に如かざるを知らんや。四十五十にして聞こゆること無くんば，これまた畏るるに足らざるのみ（後生畏可，焉知来者之不如今，四十五十而無聞焉，斯亦畏也已））」（子罕）と述べており，弟子たちに対し，孔子の自信をも示している。また「年四十にして悪まる，それ終わらんのみ（年四十而見悪焉，其終也）」（『論語』陽貨）ともいい，四十は人の評価のかたまる時分であった。

前505年（定公五年），季平子死去の際に，大きな事件が起こった[34]。次の当主となった季桓子の寵臣，仲梁懐と季氏一家の事務を総括する陽虎（陽貨）との間に対立があり，仲梁懐をとらえ，桓子も監禁した。この時は放たれたが，陽虎は季氏をますます軽んずるようになり，陪臣が三桓をおさえ国政をとりしきるような事態となった。そこに同じく季氏家臣の公山不狃（弗擾）という人物も加わり，前502年（定公八年），陽虎を中心に三桓の当主をすげかえようとするクーデターが起こった（陽虎の反乱）。孟孫氏は異変を察知し，陽虎らを破ることに成功したが，陽虎は同年，魯

国の宝玉と大弓という神器をもって斉に亡命した。公山不狃はこの政変の際，季氏の首邑の費によっており，この地は季氏の家政の基盤である。計画自体は周到であった。実はこのクーデターに先立ち，陽虎は孔子を仲間に取り込もうとしていた。『論語』に下記のような記事がある。

陽貨，孔子を見んと欲す。孔子見えず。孔子に豚を帰（おく）る。孔子其の亡きを時として往きて之を拝す。諸（これ）に塗（みち）に遇う。孔子に謂いて曰く，来たれ，予，爾と言わん，と。曰く，其の宝を懐きて其の邦を迷わす，仁と謂うべきか，と。曰く，不可なり。事に従うを好みてしばしば其の時を失う，知と謂うべきか，と。曰く，不可なり。日月は逝く。歳我と与にせず，と。孔子曰く，諾，吾，将に仕えんとす，と。[35]（陽貨）

孔子は若い時に陽虎に軽んぜられる経験もあり，対立関係にあったのではあるが，のちに十四年の亡命（諸国歴遊）の際に陽虎に間違えられて賊に襲われるように，風貌も，そして人間存在としても，類するところがあった。白川は孔子が陽虎の影（幻影）を意識して生きてきたと述べている[36]。そのような孔子がなぜ陽虎の軍門にくだるのか，疑問に思われてきたが，孔子も四十代後半となり頭角をあらわし，陽虎もまた政権の足場をかためるためにも，孔子の能力が必要であったのか。孔子は陽虎を避けていたが，陽貨篇によれば，偶然道で出くわしてしまったという。「諾」とは承諾したのか，先延ばししたのか，いずれにせよ，印象的な場面である。反乱に際し，都での陽虎らの失敗を知った公孫不狃もまた季氏から独立し，孔子に自身の旗下に加わるよう呼びかけたという。孔子は招きに応じようとした。

公山不擾，費を以て畔く。召く。子往かんと欲す。子路説ばずして曰く，之くこと末きのみ。何ぞ必ずしも公山氏に之之（これゆ）かん，と。子曰く，夫れ我を召す者にして，あに徒（ただ）ならんや。如し我を用うる者有らば，吾は其れ東周を為さんか，と[37]（陽貨）。

この場面，弟子の子路は必死に止める様子が描かれるが，孔子は活躍の場を求めていた。すでに陽虎は国外に逃亡し，首邑の費邑を抑えられた季氏もまた手出しができないなか，ついに公室が三桓より権力を取り戻す時が近づいていた。ここで孔子に白羽の矢が立った。この時期の情勢認識として次の言葉が残されている。

孔子曰く，禄の公室を去ること五世なり。政の大夫に逮ぶこと四世なり。故に夫の三桓の子孫は微なり[38]（季氏）。

ここの公室の五世とは魯の宣公・成公・襄公・昭公・定公の五代であり，大夫の四世とは，季氏を例とすれば，季武子・季悼子・季平子・季桓子の四代を指す。禄を定める権限は公室にあるはずなのであるが，公室を離れること五代，その政を壟断してきた三桓もまた陽虎の僭主政治により勢いは衰えている。この発言は，孔子の実感を示しているものだろう。

３．４　孔子の悲願――「五十にして天命を知る」

孔子世家によれば，定公は孔子を中都の宰に任じたと記されている[39]。およそ定公九年（前501年），孔子五十二歳の頃と推定されている[40]。孔子が中都の地方長官のような役にあたってから，「四方皆な之を則とす」といった状態におさまったという。その実績から中央の司空，大司寇に昇進したことを伝える。これは定公の直参としての出世であったが，孔子の存在を世に知らしめる形になったのは，定公十年（前500年），魯と斉の和平会議である「夾谷の会」の際であったとみられる。このときは，国内の陪臣による反乱や晋斉対立を背景に魯斉の講話がはかられた[41]。この会の場面は『史記』と『左伝』では描かれ方が異なり，『史記』のほうは芝居がかかっている。世家は「四方の楽」や「宮中の楽」により辱めを受けそうとなった主君定公を守ったものとしてまとめている。「四方の楽」とは夷狄の音楽の演奏であり，「宮中の楽」とは優倡（わざおぎ）侏儒によるものである。この時の斉側の国君は景公であり，孔子も久しぶりの再会であった。景公に随行していたのは，かつて斉への仕官に横やりをいれた斉の名相の晏子という。当時，斉側は孔子の気迫あふれる対応に恐れをなし，陽虎が斉に亡命する際にたずさえた鄆・讙・亀陰の地を魯に返還した。

外交上の成果をもって，定公十二年（前498年，『史記』は定公十三年），孔子は定公に三桓の首邑を毀つことを進言した。孔子にとっては，満を持しての政治改革である。さきに孔子門下のなかでも武勇にすぐれた子路を季孫氏の宰として送り込んだ。首邑の解体は，叔孫氏から始め，まず叔孫氏の拠点，郈を壊した。続いて季孫氏の費を壊そうとしたが，費には公孫不狃らがよっており，公室との戦いになった。孔子は魯の大夫と連携して公室をかため，費城の解体に成功

した。公孫不狃らは敗れ斉に逃れた。最後は孟孫氏の成城であったが，成の宰，公斂処父は成が斉からの攻撃を防ぐ北方の最前線にあるといった主張して，成の城壁解体を先送りにした。もともと孟孫氏では，孟釐子が亡くなる際に，継嗣の孟懿子に対し，孔子に弟子入りするよう遺命していた。『史記』は孔子十七歳にかけていて，事の真相は不明であるが，孔子と孟孫氏との間の関係が良好であったこととうかがわせる。そうすると，孟孫氏の首邑のみ破壊しなかったとすれば，国内の不満は高まっていたとみるべきだろう。木村は「定公十二年の十二月，三都を堕つ政策の停滞が明らかになった時，既に魯における自己の政治的生命が終わったことを感じて，辞職を決心してしまっていたと思われる」と述べる[42]。

世家によれば，三都解体の失敗があったとはいえ，孔子は大司寇から宰相クラスに進み，国政を乱した罪で魯の大夫の少正卯を誅殺する等，彼の人生史上としては，絶頂期であったとみられる。孔子は後に「五十にして天命を知る（五十而知天命）」（為政）と述べたという。中都の宰から宰相の事を代行する地位にまで昇りつめた自身を振り返った時，五十は「天が私に与えた使命を自覚し奮闘することとなった」[43]年齢とみられる。しかし国外からの妨害もあり，孔子は内外に行き詰まりを感じていた。弟子たちの勧めもあり，よくいえば天下遊説の旅，実際は長い流浪・放浪に旅立つこととなった。

３．５　孔子出国記――「六十にして耳従う」

このあと『史記』孔子世家は多くの分量を割いて，孔子の出国記を記している。孔子は定公十三年（前497年），魯から衛に向かったとみられる。衛を選んだ理由は，距離的なものもあろうが，近隣諸国のなかで衛に向かったのは，「魯・衛の政は，兄弟なり（魯衛之政兄弟也）」（『論語』子路）といわれる魯・衛のお国柄の近さや子路の妻の兄（義理の兄），顔濁鄒を頼ってのことであろう[44]。衛では国君の霊公とも謁見し，厚遇される見込みもあったが，讒言を恐れ，衛を離れている。およそ十四年の外遊であるが，この期間，三・四度大きな災難にあったことが伝えられている。まず定公十四年（前496年），衛から陳に向かおうとして，匡という地で陽虎と間違えられ，拘留された。かつて陽虎は匡の人びとを苦しめたことがあり，その所以からであった。この匡の難において，重要な史料が『論語』のなかに二条残されている。

子，匡に畏す。曰く，文王既に没したれども，文茲（ここ）に在らずや。天の将に斯（こ）の文を喪ぼさんとするや，後れて死する者，斯の文に与るを得ざるなり。天の未だ斯の文を喪ぼさざるや，匡人其れ予を如何せん，と[45]（子罕）。

木村の解釈をあげれば，「文王の没後，人類文化の真髄を身につけている者はこの自分だ，天が人類の文化を喪ぼす運命ならば，（自分はここで殺されるから，）汝等は逃げて死に後れても，もう人間らしい文化生活はできなくなるぞ。天がもしこの人類文化を喪ぼさないのならば，自分がここで匡人に殺される筈はない。（逃げるな。畏れずに立ち向かって行こう）」というもので，孔子の信念を吐露し，一行を督励した言葉という[46]。孔子の一行のなかに逃げ出すような者が同行していたのかどうか，その点は定かではないが，いずれにせよ，ここで生き残った者（後死者）がいたとして，かりに孔子がすでに亡くなっていれば，人類の文化遺産はなくなっているのであり，文化を享受することはできないといっている[47]。大変な自信でもあり，気迫を感じる発言である。もう一条は一番弟子の顔淵に関するものである。

子匡に畏す。顔淵後る。子曰く，吾，女を以て死せりと為す，と。曰く，子在す，回何ぞ敢えて死せん，と[48]（先進）。

この条は孔子の顔淵に対する愛情を感じる場面である。二度目の災禍は宋においてであるが，これは匡の難と近い時期とされ[49]，司馬桓魋に殺されかけたようである。さきの一条と類するが，孔子は「子曰く，天徳を予に生ぜり。桓魋其れ予を如何せん，と（子曰，天生徳於予，桓魋其如予何）」（述而）と発し，木村は魯哀公三年（前492年）に遭遇した事件という。この年，孔子は陳に滞在していたと『左伝』に記されている。そのため，匡や宋の難は陳や蔡といった南方の国へ向かう途上での災厄と考えられている。その後，哀公四年（前491年）に陳から蔡へ行き，翌五年（前490年）に蔡から葉へ，さらに六年（前489年）にまた陳へ戻っている。こうした点は，当時の国際情勢のなかに落とし込んで検討すべき課題であろう。例えば，哀公四年に蔡の昭公は殺されており，孔子の動向にも影響を与えたと考えられる。本稿では史資料間の移動の検討等，十分なしえないが，最後の災厄は，陳蔡の間に発生したもので，孔子集団にとって最大の危機であった。『孟子』尽心下等にも関連の記事がみられるが，孔子世家は潤色も指摘されている。孔子世家

には「絶糧」と記され，緊迫した様子が伝わってくる。「絶糧」は『論語』にも記されている。

> 陳に在して糧を絶つ。従者病みて能く興つこと莫し，子路慍りて見えて曰く，君子も亦た窮すること有るか，と。子曰く，君子固より窮す。小人窮すれば斯に濫る[50]（衛霊公）。

食糧をたたれ，窮乏した時，感情をストレートに表現する子路は「君子もまた追いつめられることはあるのか」と孔子に詰め寄った。すると，孔子は「君子とて窮乏することはある。しかし小人は追いつめられると右往左往する」といったらしい。『荀子』宥坐には七日間火食せずと伝える。こうした危機は実際にあったのだろう。この窮地を救ったのは，楚の昭王であるといわれている。楚の昭王も衛の霊公のように孔子を厚遇しようとしたが，令尹の子西の反対にあった。孔子は西周の秩序の回復をはかる構想をもつものであり，もとより楚国は王号を僭称する等，文化的な背景が異なる。孔子や孔子の弟子たちを登用することは楚にとってプラスとはならない，そのような指摘である。昭王は孔子の採用を思いとどまったという。孔子はその後，失意のうちに楚から衛に戻ったようである。このたびの子西の発言は，加地によれば，単純な嫉妬や政治的な失脚をねらったものというより，理想主義者としての孔子に対する論理的な批判であったという[51]。孔子は『左伝』哀公十一年（前484年）に衛の大夫，孔文子（孔圉）とのやりとりを載せるが，それを最後に魯に帰国している。十四年にわたる流浪生活，孔子六十八・六十九歳である。晩年は故国で教育と研究にあたったものと考えられる。それにしても，孔子は「六十にして耳従う（六十而耳従）」（為政）といったという。孔子にとって，六十歳の頃は諸国遊説の前半戦，匡・斉の難等もあり，苦労の連続であったはずである。しかし，その困難を乗り越え，人の言葉が素直に聞けるようになった，人の言葉の真意をつかめるようになったといっている。孔子にとって成長があったのだろう。「人の言葉が素直に聞ける」等，当たり前のことのようであるが，否，孔子の至った心境の含意を考えなければならない。

３．６　孔子の晩年――「七十にして心の欲する所に従いて矩を踰えず」

孔子の死去は，『左伝』により哀公十六年（前479）四月，七十三歳または七十四歳といわれる。孔子は「七十にして心の欲する所に従いて矩を踰えず（七十而従心所欲不踰矩）」と発言したといわれる。ここに私たちは「自由」の境地をうかがうことができる。晩年，孔子は長男の伯魚や愛弟子の顔回，信頼を寄せる子路の死に直面している。顔回の死に際しては，「顔淵死す。子曰く，噫（ああ），天予を喪ぼせり，天予を喪ぼせり（顔淵死，子曰，噫，天喪予，天喪予）」（先進）と打撃を受けている。帰国後，亡くなるまでの四年半程度の時間，孔子は国老の教育家として，積極的に政治にたずさわることはなかった。憧れ続けてきた周公を夢にみることもなくなってしまった（述而）。周公は西周の創業者の一人であり，最高の聖職者である[52]。周と周公は，孔子にとって思考の起点であった。しかし，最愛の人物との別れ，そして敗北者としての人生が，孔子の思想形成に大きな影響を与えたとみられる[53]。

４．孔子の思想――「自由」への手がかりとして

４．１　はじめに

加地は，儒教史において，ひいては中国思想史のなかで孔子の思想的意義を考える時，孔子の「思想的自覚」に特質を見出している。そして，孔子は先行する時代の礼楽に通じ，古典の大家であった。ここでいう古典とは「詩書執礼」（述而），つまり『詩経』・『書経』・礼の実践である。孟子は孔子が孔子以前の学芸を「集大成」（『孟子』万章下）したと述べている。ただし，孔子のほかならぬ重要性は，加地のいう「事実の持つ＜意味＞を考えた人」[54]という点にあると，筆者も考える。

前述のとおり，孔子以前にも儒は存在し，研究史上，原儒と呼ばれでいる。原儒は葬礼・祭式をおこなうもので，なかには阿諛追従，人びとの要請におもねるものや未成熟な祈祷・礼楽をなすものもあったとみられる。孔子は老年期に弟子の子夏に対し，「女，君子の儒と為れ。小人の儒となること無かれ（女為君子儒，無為小人儒）」（雍也）といい，孔子は君子儒と小人儒を区別していた。孔子は君子儒を措定し，原儒からの脱皮を目指していたといえる。

孔子の思想も多岐にわたるものであり，ここでは「仁」と「孝」についてのみ，白川と加地らの所説により，本稿の課題に即し一瞥したい。

４．２　孔子の「仁」

「仁」とは孔子が発明した語であるという[55]。「仁」とは何かについて，わかりやすく孔子がこたえているのは，樊遅という弟子の問いに対するものである。

『論語』顔淵に「樊遅仁を問う。子曰く，人を愛す，と（樊遅問仁，子曰，愛人）」とある。孔子は「仁」について「人を愛す」といっている。加地は孔子の「仁」について「人間愛」と注を付し，別に（孔子以前の消極的で他人とのかかわりのなかでの小さな愛であった仁に対し）「積極的な他人への愛，他人に対して尽くす愛」とする。木村は「最高善，善そのもの，〔その内容は〕人間らしさの極致」という[56]。私たちもよく知る「己の欲せざる所，人に施すこと勿かれ（己所不欲，勿施於人）」（顔淵）もまた「仁」とのかかわりで弟子の冉雍（仲弓）に孔子がこたえた言葉である。

「仁」は「人」と「二」から成る字形であるが，白川によれば，この「二」はしきもの（衽席）[57]の意味で，人が敷物の上にすわる形で，そこから暖か・なごむといった意味が出てきて，のちに孔子学派により最高の徳目にまで高められたという。「仁」にかかわり「礼」の本質について，白川は「現在の秩序を支えようとする社会的な合意」としつつ，「その合意の根底にあるものは，人の徳性を可能ならしめるところの仁でなければならない」と述べている。人は「礼の実践を通じてその仁に到達しうるのである」と述べる[58]。

> 顔淵，仁を問う。子曰く，己れに克ちて礼に復るを仁と為す。一日己れに克ちて礼に復れば，天下仁に帰す。仁を為すは己れに由る，而して人に由らんや，と。顔淵曰く，請う，其の目を問わん，と。子曰く，礼に非ざれば視ること勿かれ，礼に非ざれば聴くこと勿かれ，礼に非ざれば言うこと勿かれ，礼に非ざれば動くこと勿かれ，と。顔淵曰く，回，不敏と雖も，請う，斯の語を事とせん，と[59]（顔淵）

「仁」は『論語』約400章のなかで58章に及ぶといわれ，孔子の思想の中心であることはよく知られている[60]。「克己復礼が仁である」というように，孔子の「仁」は厳しい実践を要するものであった。白川によれば，孔子は伝統樹立の場としての「仁」を考え，すべての行為や存在は，「仁」の媒介者であったと推定する。上記の顔淵篇は唯一の孔子による「仁」の規定であるという[61]。

４．３　孔子の「孝」

次に「孝」をみていく。加地は，親孝行等の通俗的な理解から離れ，「孝」を生命論としてみることを求めている。孔子の後の話になるが，次の『論語』の文は「孝」の春秋戦国の交における様子をよく伝えている。

> 曾子，疾あり。門弟子を召して曰く，予が足を啓け，予が手を啓け。詩に云う，戦戦兢兢として，深淵に臨むが如く，薄氷を履むが如し，と。而今よりして後，吾免るることを知るかな，小子よ（泰伯）[62]。

曾子は孔子の晩年期の弟子である。その曾子が死に臨み，自分の身体を棄損していないか弟子たちに確認をさせている。曾子学派の儒家により戦国時代には成立していたとみられる『孝経』には「身体髪膚，之を父母に受く。敢えて毀傷せざるは，孝の始めなり（身体髪膚，受之父母。不敢毀傷，孝之始也）」とあり，曾子が完全な身体を重んじていたことがわかる[63]。同じく前漢の戴聖が編纂したといわれる『礼記』の祭義に「曾子曰く，身なる者は父母の遺体なり（曾子曰，身也者父母之遺体也）」と，自分の身体は父母の遺体であるという認識が示されている。孔子の「孝」に対する認識は，次のようなものである。

> 孟懿子，孝を問う。子曰く，違うこと無かれ，と。樊遅，御す。子之に告げて曰く，孟孫，孝を我に問う，と。我対えて曰く，違うこと無かれ，と。樊遅曰く，何の謂いぞや，と。子曰く，生けるときは之に事うるに礼を以てし，死せるときは之を葬るに礼を以てし，之を祭るに礼を以てす，と[64]（為政）。

孔子は父母の生死と孝を結びつけている。多少通時代的になるが，加地により儒教の宗教的側面について概観すれば，儒は人間の精神を魂魄に分け，この魂魄が分離する時を死の状態と考えていた。命日の日には香をたいて天上の魂を招き，香りのよい酒を注いで地上の魄を招く。これを招魂拝復儀礼という。本来，祖先祭祀・祖先崇拝は各家族・一族の行事であるが，原儒はシャーマンとして葬礼の職にあたっていた。シャーマンとは天上の神や魂等霊的なものと地上の人間とをつなぐ能力を持つ祈祷師である。儒教の葬礼として「三年の喪」が著名である[65]。孔子もまた次のように「三年の喪」に言及している。

> 子曰く，父在せば其の志を観，父没すれば，其の行ないを観る。三年父の道を改むる無くんば，孝と謂うべし[66]（学而）

残された者は血縁的に近い者ほど手厚い礼で死者と向き合う。なぜ祖先祭祀が重視されたのか。他の文

明・地域との比較が期待されるが，加地によれば，「孝」とは①祖先の祭祀，②父母への敬愛，③子孫を生むことの三行為の総合・全体を指している。祖先祭祀を継続するには子孫の存在が重要である。自分もまたいずれ死を迎える際には，子孫に祀られる存在である。孔子は諸国遍歴からの帰国後，身近な者の死に直面し，「孝」の生命論を自覚した。孔子は「孝弟なる者は，其れ仁の本為るか（孝弟也者，其為仁之本与）」（学而）とも述べている。この「孝」の生命論に「仁」を結びつけたところは孔子の創造である[67]。白川は孔子の「仁」において儒教が成立するといい，加地も孔子が「孝」を生命論として自覚し統合してゆくなかで，儒教が成立していくという。筆者もとくに異論はない。儒教の礼教性と宗教性は春秋時代以前の原儒時代には混在しており，孔子以後も明確な分離は示していない。しかし孝の生命論や仁の定義，葬礼の整理等により，儒教は少しずつ系統化していくのである。

5．結語

本稿では，教育哲学の新潮流と実証主義歴史学の再考から，孔子の生きた時代と『論語』における「自由」を探究してきた。繰り返しではあるが，孔子の時代に「自由」という言葉があるわけではなく，孔子自身も「因果からの自由」や「恣意としての自由」，「解放としての自由」等を語っているわけではない。

しかし先行研究のなかでも，「自由」に注目しているものはあった。貝塚は春秋時代の「都市国家の部族自治制においては，部族の結合は強固であり，部族にぞくする個人は，部族から独立して完全な個人とはなっていない。部族の成員は，この部族の連帯性の下に抑圧され，わずかにこの一員として存在の意義を存するにすぎなかった。個人の自由はここでは著しい制限を受けていた（傍点下田）」という。それに対し，「孔子の徳治主義はまず個人の良心の上に立っている。個人の道徳的自覚をよりどころとしている」[68]と孔子の画期性を指摘している。

今回，筆者が参照してきた「諸規定性における選択・決定可能性」という「自由」の定義との関係からいえば，次の二点を指摘したい。

１．まず本稿の第１章でたどってきた孔子の生き方，そして第２章で言及した孔子の思想，それ自体が「諸規定性における選択・決定可能性」を示していると筆者は考えている。孔子の人生は，全体としてみれば，政治的な成功は五十代前半の三・四年であり，それ以外の時期は苦労の連続であった。巫祝社会に生まれ，父母を少年時代になくし，辛酸をなめた少年・青年時代であった。それでも孔子は学問を好み，周公を夢みて，あるべき社会の姿や人間のあり方を考えた。そして「仁」に新たな意味づけをおこない，「孝」の生命論を展開した。「孔子の自覚」は原儒時代と儒教成立時代と時代を画する役割を果たし，のちの中国社会，東アジア世界に儒教・儒学をもたらした。孔子以前，例えば春秋前期以前にこうした人間のあり方はなかったのではないかと筆者は考えている。当然，西周時代にも王侯貴族は，同時代の他の階層よりは，衣食に事欠くことなく，思索の時間をもった者もあろうが，孔子は「諸規定性における選択・決定可能性」の“感度”を自覚した人物であったと考えている。なお，この「諸規定性」というのは，時代や社会によって異なるもので，孔子もまた四十代・五十代においても，春秋時代の諸規範と人間関係，環境・条件のなかで，自身の判断で選択・決定してきたとみられる。

２．この「諸規定性における選択・決定可能性」という観点から孔子の人生を見直した時，七十の境地，「七十にして心の欲する所に従いて矩を踰えず」（為政）は，あるいは「自由」を体現していたかもしれない。ここにいう「矩」とは建築等に使用する定規のようなものであるが，規定や規範と訳されるものである。心の欲するまま行動しても，規定・規範を越えることはない，「自由の相互承認」も（孔子自身としては）共有できている状態であろう。ところで，だれもが孔子の時代，七十まで生きれば，その境地に至れたのだろうか。そもそも人生五十年以下の時代であり，孔子は長命であった。孔子のような人材が春秋後期の時代に，ほかにもいたという指摘はある。例えば，孔子に近いところでは，孔子を幕下に加えようとした陽虎や公孫不狃，また孔子に殺害された少正卯等である。彼らもまた孔子のように，自分のもとに門弟や客人を抱えていた。ただ，孔子ほど学問を好み，天の使命を自覚し，人間存在・国家社会のあり方を探究し，礼の体系化・儒の社会的地位の向上につとめ，理想主義を貫いた人物はいなかったということである。

本稿は筆者にとって，最初の先秦思想史研究であり，不十分な点が目立つものである。とはいえ，本研究の初期に構想したものは，およそまとめてきたつもりである。新たな試みであり，筆者にとっては，モデルもないゼロからの出発であった[69]。

最後に，いくつか今後に向けた課題をあげておきたい。

まず，今回の「諸規定性における選択・決定可能

性」の視点より孔子と『論語』にかかわる研究の深化が求められる。もとより研究の目的があるから，孔子と『論語』に関する研究の網羅等は考えていない。ただ，本研究ではなお，必要な史資料・文献を一通り孔子の人生と一部の徳目で考察する段階にとどまっている。筆者の立ち位置から広く中国古代思想史研究の展開をおさえ，より骨太な議論を構築したい。

次に，最初のものに通ずるが，孔子の学問の特徴に「実践」があげられている点である。白川は「孔子の学は，主として実修であった」「孔門の初期の教学が，礼楽のような実践的傾向の強いものであった」と指摘する[70]。孔子は儒教・儒学の開祖のみならず，教育者・教育家としても後世に影響を及ぼしている。昨今の日本の大学院教育学研究科でも理論と実践の往還がますます重視されている。詩書礼楽を実践的に学んだ孔子と孔門の教育は現代の私たちの大学教育や学校教育に示唆を与えてくれるものだろう。

このたびの研究の過程において福永光司『荘子――古代中国の実存主義』を読みながら，すでに指摘があるとはいえ，孔子の真の後継者は荘子ではないか，と感ずるところがあった[71]。当然，孔子のあとは孟子・荀子等が儒家思想を継承していくのであるが，その生き方や社会との向き合い方に，孔子から荘子への流れが意識された。「諸規定性における選択・決定可能性」とのかねあいで，荘子等，他の思想家もアプローチできるのか，それは今のところ定かではない（史料条件さえ整えば，研究自体は可能であろう）。しかし思想家ではなくとも，時代と向き合い社会を変革してきた陳渉・呉広，項羽と劉邦等，先秦・秦漢時代における「自由」とは何か，考える対象はあふれている。

＊本研究は令和３年度上廣倫理財団研究助成の支援を受けたものである。

注

1　［清］崔述撰『洙泗考信録』（『百部叢書集成』芸文印書館，1966年）。木村英一『孔子と論語』（東洋学叢書）創文社，1971年。武内義雄『論語之研究』岩波書店，1939年（『武内義雄全集』第一巻　論語篇，角川書店，1978年）。津田左右吉『論語と孔子の思想』岩波書店，1946年（『津田左右吉全集』第十四巻，岩波書店，1964年）。近年のものとして，影山輝國『『論語』と孔子の生涯』（中公叢書，中央公論新社，2016年），渡邉義浩『『論語』の形成と古注の展開』（汲古書院，2021年）等参照。

2　白川静『孔子伝』（中公文庫895）中央公論新社，1991年初版，2003年改版。『孔子伝』は『白川静著作集』（第６巻神話と思想，平凡社，1999年）に収録される。本稿では文庫版の頁を示す。

3　狩野直喜「支那上代の巫，巫咸に就いて」（『支那学文藪』みすず書房，1973年），加藤常賢『中国古代の宗教と思想』（ハーバード・燕京・同志社東方文化講座第三輯，1954年）。加地伸行『儒教とは何か　増補版』（中公新書989，中央公論新社，1990年初版，2015年増補版），同『孔子』（角川ソフィア文庫402，KADOKAWA，2016年。原載1991年），井ノ口哲也「巫祝の子　孔子」（同『道徳教育と中国思想』勁草書房，2022年。原載2017年）参照。また「宗教としての儒教」については，浅野裕一『孔子神話―宗教としての儒教の形成』（岩波書店，1997年），奥崎裕司・石漢椿編『宗教としての儒教』（汲古書院，2011年）等もある。

4　貝塚茂樹『孔子』（岩波新書D44，岩波書店，1951年）。貝塚『孔子』は後に『貝塚茂樹著作集』（第９巻中国思想と日本，岩波書店，1976年）に収録される。本稿では新書版の頁を記す。高木智見『孔子――我，戦えば則ち克つ』（世界史リブレット人010，山川出版社，2013年）。そのほか郭沫若著，野原四郎・佐藤武敏・上原淳道訳『中国古代の思想家たち』上・下，岩波書店，1953年（本書は『十批判書』1945年の訳書），板野長八「孔子」『中国古代における人間観の展開』（岩波書店，1972年）等参照。

5　『論語』の訓読・訳注については，主に金谷治訳注『論語』（岩波文庫202-1，岩波書店，1999年改訳），木村英一訳注『論語』（講談社文庫，1975年）を参照した。ほかに加地伸行全訳注『論語増補版』（講談社学術文庫1962，講談社，2009年），宮崎市定『現代語訳論語』（岩波現代文庫学術17，岩波書店，2000年。同書の底本は『宮崎市定全集』第四巻，岩波書店，1993年），貝塚茂樹訳注『論語』（中公文庫1600，中央公論新社，2020年改版）等を参照した。また，集解については，正和四（1315）年清原教隆写『論語集解』十巻東洋文庫蔵（通称，正和本）を底本とする渡邉義浩主編『全訳論語集解』（上・下，汲古書院，2020年），義疏については，文明十九（1487）年鈔本『論語義疏』（通称，大槻本）慶応義塾大学斯道文庫所蔵を原本に影山輝国らによる翻刻『論語義疏』が『實踐國文學』（74・75号，2008・2009年），『実践女子大学文芸資料研究所年報』（第29～34号，2010～2015年）に収録している。邢昺の『注疏（正義）』については，野間文史訳注『論語注疏訓読』（明徳出版社，2022年），失われた鄭玄注論語については，金谷治編『唐抄本鄭氏注論語集成』（平凡社，1978年），新注の訓読・訳注には朱熹著・土田健次郎翻訳『論語集注』（１～４，東洋文庫841・850・854・858，2013～2015年）参照。

6　苫野一徳『「自由」はいかに可能か――社会構想のための哲学』（NHK出版，2014年）。苫野の他の著作については，『学問としての教育学』（日本評論社，2022年）等参照。

7　苫野『「自由」はいかに可能か』8頁参照。

8　苫野『「自由」はいかに可能か』81，102頁参照。

9　苫野『「自由」はいかに可能か』107～109頁参照。

10　本稿は孔子の時代または『論語』が編集された戦国時代（前漢初の時期まで）の「自由」の主体や「礼」の規範が，身分制や専制政治において特定者・階層に限定されるといった論評をすることを目的としていない。そもそも孔子と『論語』の「自由」に関する研究には一定の限界もある。春秋時代の分節的な社会のなかで，孔子もまた「戦士」として封土という生存基盤を得ていた時期があるかもしれない。当時の「戦士」たちは土地持ちであった。「封土賜民」といわれ，土地を耕す人とセットで得ていた。あるいは，土地がないときにも，商才にすぐれた弟子の子貢等が経済的に支えていたかもしれない。春秋後期，孔子の「自由」に関する議論は，諸侯・卿大夫層の「自由」であり，なお，一般民の「自由」ではなかった。さらにいえば，本稿の議論は基本的に男性のみを対象にしている。孔子の「自由」とは当時の人口の50％以下の人間を対象としているにすぎない。

11　拙著『中国文明を読む――国家形成をめぐる協奏』（風響社，2022年）参照。

12　遅塚忠躬『史学概論』（東京大学出版会，2010年，192頁）参照。

13　吉本通雅『中国先秦史の研究』（東洋史研究叢刊之六十七，京都大学学術出版会，2005年）参照。

14　水野卓『春秋時代の統治権研究』（汲古書院，2020年）参照。

15　水野卓「春秋時代の『人』――『国人』『＜国号＞人』から見る春秋期社会構造の変化―」（『史学雑誌』第131編第12号，2022年）参照。

16　貝塚『孔子』86頁参照。

17　拙稿「戦国期を中心とする中国古代国家形成論」（『歴史評論』699，2008年）。前掲拙著『中国文明を読む』58頁注18参照。

18　孔子世家の史料的研究としては，吉本通雅「孔子世家疏証」（『京都大学文学部研究紀要』60，2021年）参照。

19　白川『孔子伝』26・27頁参照。なお，「野合」については，佐藤信弥『中国古代史研究の最前線』（星海社新書123，星海社，2018年，267頁）に近出の海昏侯墓出土「孔子衣鏡」をふまえた検討がある。

20　加地『儒教とは何か　増補版』54・55頁参照。原儒の巫祝社会としての伝統については，呉文璋『巫師伝統和儒家的深層結構―以先秦到西漢的儒家為研究対象』（復文図書出版者，2001年修訂版）参照。なお，呉著については，趙容俊氏にご紹介いただいた。

21　趙岐は『孟子』の注釈に携わったものとして知られ，『孟子章句』は注釈書のなかで唯一完全な形で今に残るものとされる。畠山薫「趙岐『孟子章句』の成立とその背景」（『集刊東洋学』92，2004年，58・59頁）参照。

22　司馬遷著・瀧川資言考証『史記会注考証』（第六巻，北岳文芸出版社，1999年，2857頁）参照。

23　白川は巫祝のことに携わりながら，礼楽一般の教養を修めようとしていたものとして，孔子は四十も過ぎて世上に姿をあらわしたことから，『史記』等の記述を疑うものである（『孔子伝』26・27頁）。ただし，貝塚や木村，加地らもこうした小吏としての経験をふまえた議論を展開している。

24　木村「孔子の青年時代について」『孔子と論語』32頁参照。

25　加地『孔子』66，81～88頁参照。

26　貝塚『孔子』91・92頁参照。

27　白川『孔子伝』27頁参照。

28　加地『孔子』86頁参照。

29　加地は原儒集団の組織上の大儒と小儒にかかわり，能力・関心上における＜公＞と＜私＞の二重構造についてふれ，＜公＞にあたる君子儒，＜私＞にあたる小人儒と必ずしも一致するわけではないとしつつ，実際状況として，大儒に君子儒，小儒に小人儒が多かったとしている（『孔子』77・78頁）。

30　加地『儒教とは何か　増補版』56頁，加地『孔子』77頁参照。

31　白川は，孔子の斉への亡命について陽虎の専制と関係がある年（前505），世家のような昭公が斉に逃れるタイミングではなく，前505年より前502年の間に置く，孔子四十八歳より五十一歳までの間という（『孔子伝』34～38頁）。

32　木村訳注『論語』は伊藤仁斎の説により，斉景公が老いたのではなく，孔子自身の発言とし，五十五歳頃のものとするが（480・481頁），「老いたり」は斉景公の発言とみて問題ないだろう。

33　斉景公待孔子曰，若季氏則吾不能，以季孟之間待之，曰，吾老矣，不能用也，孔子行（微子）

34　春秋後期魯の陽虎・公山不狃をめぐる情況，三桓氏の動静については，小倉芳彦「陽虎と公山不狃――春秋末期の『叛』――」（『春秋左氏伝研究――小倉芳彦著作選Ⅲ』論創社，2003年），吉田章人「『堕三都』から見る魯の三桓氏の権力構造」（『東海大学紀要』93，2010年）参照。小倉論文においては，津田左右吉や渡辺卓の研究を引きつつ，『史記』や『論語』の記述を利用する貝塚著への評言等もみられる。

35　陽貨欲見孔子，孔子不見，帰孔子豚，孔子時其亡也，而

往拝之，遇諸塗，謂孔子曰，来，予与爾言，曰，懐其宝，而迷其邦，可謂仁乎，曰，不可，好従事，而亟失其時，可謂知乎，曰，不可，日月逝矣，歳不我与，孔子曰，諾，吾将仕矣（陽貨）。

36 白川『孔子伝』第一章「東西南北の人」参照。

37 公山不擾以費畔，召，子欲往，子路不説曰，末之也已，何必公山氏之之也，子曰，夫召我者，而豈徒哉，如有用我者，吾為其東周（陽貨）。

38 孔子曰，禄之公室去五世矣，政逮大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣（季氏）。なお，「政逮於大夫四世矣」とするテキストもある。

39 駱承烈編『孔子歴史地図集』（中国地図出版社，2003年）によれば，中都は山東省汶上県西南，次邱郷湖口・朱荘一帯（66頁）という。

40 貝塚『孔子』170頁参照。

41 春秋後期，紀元前500年前後の国際環境については，吉本通雅「戦国期前半の中原」（『中国先秦史の研究』の「第一節春秋後期」に晋覇の解体と覇者体制再建にかかる晋斉対立を論じている。覇者体制の要諦は同盟内平和であり，各諸侯国内では世族支配体制が下支えしていたが，その双方が解体に向かっていた。

42 木村『孔子と論語』69頁参照。

43 加地訳『論語』36・37頁参照。

44 加地『孔子』177頁，白川『孔子伝』45頁参照。

45 子畏於匡，曰，文王既没，文不在茲乎，天之将喪斯文也，後死者，不得与於斯文，天之未喪斯文，匡人其如予何（子罕）。

46 木村『孔子と論語』90頁参照。

47 「後死者」については，邢昺疏（正義）のように孔子自身と考える説もある。

48 子畏於匡，顔淵後，子曰，吾以女為死矣，曰，子在，回何敢死（先進）。

49 木村『孔子と論語』90頁参照。

50 在陳絶糧。従者病莫能興，子路慍見曰，君子亦有窮乎。子曰，君子固窮。小人窮斯濫矣（衛霊公）。

51 加地『孔子』198・199頁参照。

52 「子曰く，甚だしいかな，吾が衰えたることや。久しいかな，吾復た夢に周公を見ず（子曰，甚矣，吾衰也，久矣，吾不復夢見周公）」（述而）。また白川『孔子伝』56頁参照。

53 加地は孔子と最も親しかった者の一連の死，年長者が歳下の者を見送る逆縁の葬儀に三度も参列したことが，孔子に決定的な影響を与えたとする（『孔子』270頁）。また白川は孔子について現実の上ではつねに敗北者であったこと，現実の敗北者となることによって孔子はそのイデアに近づくことができたのではないかと推測する（『孔子伝』291頁）。

54 加地『儒教とは何か　増補版』60頁参照。

55 白川『孔子伝』112頁参照。

56 加地『論語　増補版』22・23頁，加地『儒教とは何か増補版』84頁。また木村『論語』「解説」572頁参照。

57 いずれも「仁」の項を参照（白川静『新訂字統』平凡社，2004年，496頁。白川静『常用字解［第二版］』平凡社，2012年，370頁）。

58 白川『孔子伝』112頁参照。

59 顔淵問仁，子曰，克己復礼為仁，一日克己復礼，天下帰仁，為仁由己，而由人乎哉，顔淵曰，請問其目，子曰，非礼勿視，非礼勿聴，非礼勿言，非礼勿動，顔淵曰，回雖不敏，請事斯語矣（顔淵）

60 白川『孔子伝』113頁参照。

61 近年の「仁」をめぐる研究には，平勢隆郎『「仁」の原義と古代の数理―二十四史の「仁」評価「天理」観を基礎として―』（雄山閣，2016年）等がある。

62 曾子有疾。召門弟子曰，啓予足，啓予手。詩云，戦戦兢兢，如臨深淵，如履薄冰。而今而後，吾知免夫，小子（泰伯）。

63 孝経については，近年のもので野間文史『孝経―唐・玄宗御注の本文訳附孔安国伝―』明徳出版社，2020年参照。

64 孟懿子問孝。子曰，無違，樊遅御，子告之曰，孟孫問孝於我，我対曰，無違，樊遅曰，何謂也，子曰，生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼（為政）。

65 加地「序章　儒教における死」「第三章　儒教の成立」『儒教とは何か　増補版』参照。

66 子曰，父在観其志，父没観其行，三年無改於父之道，可謂孝矣（学而）。

67 加地『儒教とは何か　増補版』20頁，71頁，85～86頁参照。

68 貝塚『孔子』141頁参照。貝塚は別のところで，春秋列国の国家を「部族的都市国家」と呼んでいる（『孔子』86頁）。どのような背景からの使用か今後も確認していきたい。

69 本稿の執筆も区切りを迎えた時，上野正道『ジョン・デューイ――民主主義と教育の哲学』（岩波新書新赤版1945，岩波書店，2022年）に接した。同書によれば，蔡元培（1868～1940）が西洋近代を論ずるにあたり，「自由」について，『論語』子罕にみえる「匹夫も志を奪うべからざるなり（匹夫不可奪志也）」をあげていることやデューイを「第二の孔子」と称賛している等を述べている（136～139頁）。こうした関係の研究が筆者の先行研究となるのかもしれない。

70 白川『孔子伝』154・155頁参照。

71 福永光司『荘子―古代中国の実存主義』（中公新書36）中央公論社，1964年。

孔子の生きた時代と『論語』における「自由」（試論）

── 教育哲学の新潮流と実証主義歴史学の再考から ──

Essay on the Era in Which Confucius Lived and “Freedom” in the *Analects*:

From New Trends in the Philisophy of Education and a Reconsideration of Historical Positivism

下　田　　誠*

SHIMODA Makoto

次世代教育研究グループ

Abstract

This study examines the era in which Confucius lived (late Spring and Autumn period; approx. 770 to 481 BCE) and “freedom” in the *Analects* through new trends in the philosophy of education and a reconsideration of historical positivism. There is no Chinese word for “ziyou” in the historical records which describe the late Spring and Autumn period or the Analects. Nevertheless, examining the following two issues in relation to “freedom” will raise questions about studies on the history of Chinese thought. The first issue is how to read the words in the late Spring and Autumn period and the *Analects* when we define “freedom” based on new findings in the philosophy of education as “choice and determinability under the terms and conditions” and consider “mutual recognition of freedom” as a fundamental principle of society. The second issue is that, while the author presents a new sketch relating to social change and state formation during the Spring and Autumn period and the Warring States period (approx. 481 to 221 BCE) separately, how does society and people in the late Spring and Autumn period and the words written in the *Analects* and their interpretations fit into the author’s sketch.
This study is an attempt to gain a perspective on human life, the way of living and the nature of coexistence in society through a comprehensive examination of the era in which Confucius lived and the Analects.

Keywords: Confucius, Analects, Spring and Autumn period, freedom, intercultural cohesion

Research Group for Education in the Next Generation, Tokyo Gakugei University, 4-1-1 Nukuikita-machi, Koganei-shi, Tokyo 184-8501, Japan

要　旨

本研究は，孔子の生きた時代（春秋時代後期）と『論語』における「自由」を教育哲学の新潮流と実証主義歴史学の再考を通じて検討するものである。春秋後期のことを記した史料や『論語』の中に「自由」という漢語があるわけではない。しかし，次の２つの課題について，「自由」に関わり検討することは中国思想史研究

* Tokyo Gakugei University（4−1−1 Nukuikita-machi, Koganei-shi, Tokyo, 184−8501, Japan）

に一石を投ずることになるだろう。第一に教育哲学の新たな成果に基づき「自由」を「諸規定性における選択・決定可能性」と定め，「自由の相互承認」を社会の根本原理と考えた時に，春秋後期の時代や『論語』の言葉はどのように読めるのか。第二に，筆者は別に春秋戦国の社会変動と国家形成に関する新たな見取り図を提示しているが，春秋後期の社会と人間，『論語』に語られる言葉とその解釈は，筆者の見取り図においてどのように位置づくのか。

本研究は孔子の生きた時代と『論語』の総合的な検討を通じて，人間の生命や生き方，社会における共生のあり方について展望を得ようとする試みである。

キーワード: 孔子，『論語』，春秋時代，自由，共生