

## 儒教道徳の源泉としての情感主義

— 道徳的正しさと中国古典

橋 本 昭 典

### 一、はじめに―孔子の復権―

二〇一〇年は日本の『論語』受容史にとって特筆すべき一年であつたと言えるのではないだろうか。封建社会を支えた道徳の書としてのイメージから脱却し、『論語』は近年、主に人生訓、ビジネス指南書として読まれてきた。それがこの年、その傾向を受け継ぎつつも、出版点数、内容、対象読者層の面において著しい変化が見られたのである。目立ったものを挙げると、『子供が育つ「論語』』『親子で読むはじめての論語』『子供が喜ぶ「論語』』『小学生のための論語』といった子供の教育に関わるもの、『萌訳』や『まんが』といったある特定の層に親しみやすい形態を取るもの、中国古典の専門家ではない各界の著名人が翻訳、解説するものがある。<sup>(1)</sup>  
翌二〇一一年もこの傾向は続き、『脳は「論語』が好きだった』『孔子は「白熱教室」の先生だ』といった時流に掉さすものから、ついには『女子の論語』といったものまで現れている。<sup>(4)</sup>『論語』はこれまで専門家が直接解説するかあるいは監修という形で、ある程度の

キャリアを積んだ社会人、中でも男性を対象として読まれる傾向にあつた。<sup>(5)</sup>それがこのように専門家の手を離れて対象を広げ、内容を豊かにし、結果、出版点数も前年を大きく上回る五十点を越えるま  
でになったのである。

こうして様々なタイプの『論語』が世に現れることとなつたのであるが、しかしながら、その趣旨はというと、いずれの書においても、『論語』にながしかの「正しき」を読み取るという点で一致する。ビジネス、経営、組織運営、教育、道徳、人生といったように対象を異にしていようと、萌訳やマンガ、絵本といったように形を変えて入口のハードルを下げていようと、『論語』から読み取られるのは、子供の人格形成、女のたしなみ、ビジネス・人生での成功における「正しき」なのである。

思えば、『論語』はその誕生以来二千数百年の間、「正しい書」として読まれてきた。しかしその「正しき」が極点に達した後、日本においても本家の中国においても、『論語』は誤つた書として否定されるに至る。戦後、日中両国がそれぞれそれまでとは異なる社会

体制を作り上げていくなか、『論語』に代表される儒家の経典は封建社会の道徳を支持するものとして否定され、顧みられなくなつたのである。一九六九年に内野熊一郎が著した啓蒙書『孔子』は、当時の『論語』の地位をよく伝えている。表紙に孔子を紹介して、孔子は「遠い古典の「無関係」な世界の別人―捨子」であり「現代的な意義や発想からも、厳しく批判される」と記し、そのうえで書中に「なぜ孔子を学ぶのか」という一節を設け、若い人たちにに向けて「孔子の人となりと思想を、ここで勉強することは、これからの長い人生において、けつしてマイナスになることではないと思う」と訴え、孔子から少なくとも「人間にとつて大切な思いやりのところ」が学べるとしている<sup>(6)</sup>。これは『論語』が社会規範や政治、国家という大事に結びつけて読まれたことの反省から、あくまで個人としての人間の美徳に限って読もうとする態度の表明であろう。吉川幸次郎の一連の『論語』の業績も基本的にこの流れにある。一九七六年、自身の『論語』研究を振り返つて「この書物が批判されるべき内容をもつことは、たしかであるが、その文章のリズムの美しさは、依然として存在する。少なくとも私にとつては」と言うように、吉川幸次郎でさえこのような限定的な評価を下すに止まつている<sup>(7)</sup>。一方で、左派的な立場にあつても高橋和巳は『論語』に挫折の文学を、藤堂明保は『論語』に革命の思想を見ようとした<sup>(8)</sup>。両書が発表されたのは一九六九年と一九七六年である。『論語』受難の時代に、中国古典の専門家たちは、一般に向けて精一杯の弁護を行つていたのである<sup>(9)</sup>。

一九八〇年代になると、合山究『論語解釈の疑問と解明』が指摘するように、「孔子は復権の兆を見せ」、「論語」を「旧来のイメージにとらわれない自由な立場で鑑賞し、生命の糧にしようとする風潮」が起ころ<sup>(10)</sup>。その流れのままに三十年がたち、『論語』に「正しさ」を見出すことに躊躇することのない上記のような一群の書が現れるに至つたのである。かくして『論語』や『論語』を学ぶことから社会的有用性を引き出すことに自制的であつた時代は過去のものとなり、『論語』は再び「正しい書」としての地位を得たとするに十分な様相を呈することとなつた。ただし、『論語』が批判された時代から現在に至るまで社会体制は変わつていない。とすると封建主義道徳として否定された『論語』の扱いにどのような変化があつたのだろうか。

『論語』の正しさを強調してやまない齊藤孝は、「女子と小人は養い難し」（陽貨篇二五<sup>(11)</sup>）という一節について次のように言う。「孔子といえども時代の制約はまぬがれないのですから、こういう欠点がある、ということは素直に認めるべきでしょう。しかし、それでもその大筋は正しい」と<sup>(12)</sup>。

『論語』にはやはり封建主義的な思想が存在しており、それは孔子が封建的な時代に生きていた以上、やむをえないことなのである。「女子と小人」章に対するこのような見解は専門家においても見ることができ<sup>(13)</sup>。中には「孔子が現代に生を受けたら、真っ先にこの発言を修正するだろう」と指摘する者までいる<sup>(14)</sup>。つまり、『論語』は、現代に通用しない封建主義的な部分を時代的制約を受けた

孔子の限界として打ち遣り、現代に通用する部分に光を当て、そこに「正しき」を見ることで、再び読まれるべき書となったのである。そうして孔子もまた「捨子」から「白熱教室の先生」へと復活を果たした。

『論語』に対し、完全肯定や完全否定といった一面的な捉え方を克服し、今日、肯定すべき点と否定すべき点を峻別する読み方が獲得された。古典の中に現代に通用する「正しき」を見出し、今を生きる我々の人生の糧とする。このような古典の読み方は、瑕疵を解釈のもとに修正して全肯定するものや、わずかな瑕疵でもって全書を否定するものと比べ理性的であるし、古典の読み方として間違っていない。しかしながら、現代に通用するもののみを光を当て、そこに「正しき」を見ることには危うさもある。『論語』の中に封建社会を支える規範を求め、『論語』を聖典として絶対視した読み方もまた、その時代に通用する「正しき」を求めたものではなかったか。とすると、このような読み方は、結局のところ、古典の読解に先立って「現代の正しき」といふべきものが読み手において既に前提されたものであると言えるのである。

ところで、現代の日本における道德教育は「体系的ではなく列挙的」であり、その列挙的な徳目には「旧弊な儒教的価値」が入り混じると指摘される。そしてその「儒教的価値」は「思想としての儒教そのものであるよりは、人々が、社会の権威や現行の社会規範に従順であることからたらされるような社会秩序を是とする価値観」と説明される<sup>16)</sup>。道德教育をめぐるこのような日本の現状は、上

記のような『論語』の読みと無縁ではない。また、この指摘にもあるように、現代の日本はかつての封建的な価値観からなお完全には自由でないが、現代において封建的な要素が発見される時、しばしばそれは日本がかつて強く儒教の影響を受けたためだと言われる<sup>17)</sup>。封建道德に対するこのような態度は、『論語』の中の封建的な言説を孔子が時代的影響を受けたものとすることに通じる。本稿では、『論語』に「正しき」を見るその読み方を問題とし、聖典となつて以来顧みられることのなかった『論語』の「正しき」の在り処とそれが見失われた経緯を探り、あわせて何ゆえに今の日本において「思想としての儒教」ではなく権威や規範に従順であることからもたらされる秩序を是とする価値観が「儒教的価値観」とされるのかの問題についても考察を行いたい。

## 二、見失われたままの道德の源泉

孔子の封建的な言説に対して時代的制約を受けたものとする見方は、孔子もまた自身の理論構築に先立ってある種の「現代の正しさ」というものを前提していたことに他ならない。孔子の思想はこのような限界を伴いつつ形成されたものであったのだろうか。この問題を考えるには、孔子の「正しき」の由来、つまり孔子その人の是非の判断基準を明らかにする必要がある。それにより、『論語』に記された孔子の言説の由来を正しく知ることが可能となり、そのことの有用性もまた明らかとなる。

孔子の是非の判断基準はどこにあるか。孔子は「述べて作らず、信じて古を好む」(述而篇一)と云うように、「正しき」を古代において見ていた。自身は古代の「正しき」の祖述者であり、みずから規範を生み出す者ではない。古典を学ぶことを必須としたのも、そこから正しい人のありかた、正しい世の中のある方を見て取り、そのうえで現代を批判するのが正しい態度である、と考えたからであつた(陽貨篇九)。古典に描かれた理想社会に範を取り、現代の「正しき」を構築する。しかし、孔子はこのような態度から、古典の「正しき」を絶対視し、それを現代に強制したわけではない。過去の規範そのものに疑いの目が向けられた時にはみずから判断を下すのであつた。『論語』に次のような記述がある。

ある弟子が、親の喪に三年の間、服するのは長すぎるので一年に短縮して良いか、と孔子に尋ねたことがあつた。当時規範とされた「三年の喪」は、三年の間、公職を退き、家に引きこもり、衣食住のいずれをも質素なものに代えるというものであつた。<sup>18)</sup> 弟子の言いは、このようなことを三年も続けていては、ことにその服喪者が社会の中核を担うような人材である場合には、社会的に損失が出るのではないか、というものである。そこで喪の期間は一年で十分であるとの提言を行うのであつた。これに対する孔子の返答はこうである。

親が亡くなつてまだ三年にならないというのに、おいしい米を食べ、派手な服を着て、おまえは何ともないのか。人が親の喪にある間は、そもそも旨いものを食べても味がわからず、音楽

を聴いても楽しくなく、家においても落ち着かないものだ。だからこれらを行わないのである。しかし、今、おまえが何ともないというのであれば、そうしなさい。

孔子がこう言うと、弟子は「何ともない」として退出している。「三年の喪」は後の儒家の經典『礼記』においても「天下の通喪」と明記されるものであつた(三年間篇)。孔子は、その三年という期間に疑問を抱いた弟子の主張を許容する。ただし、弟子の退出後、孔子はその弟子を「不仁」だとし、「人間であれば三年間は親への思慕が消えないものだ」としている(以上陽貨篇二一)。ここで孔子は、親の喪の期間が三年であるという古代からの規範に従わないことを非とするのではない。親を亡くして一年で通常の生活に復帰できるその心情的な部分が、孔子の言う「人間一般の心情」と異なることを「仁ではない」と否定しているのである。そして弟子の提言が認められるのは、その心情的な部分が制度と合わない以上、制度を履行することに意義が見出されなためである。

孔子も自身の情感に支配され規範を逸脱することがあつた。最愛の弟子・顔回が亡くなった時には、哀しみのあまり礼を忘れて取り乱してしまつた。しかし、孔子はそこに積極的な意義を見い出している(先進篇九)。また、『論語』所載のものではないが、次のような逸話がある。旅の途中、以前泊まつたことのある宿の主人の葬儀に出くわした孔子は、弔問を終えると、弟子から丁重すぎると指摘されるほどの香奠を贈る。この礼を越えた行為について孔子は、「私はその涕のよるべきなきをにくむ」と弁明する(『礼記』檀弓篇)。

葬送の儀礼には親疎の差に応じた厳密な規定があった。他人の喪に對して近親者と同等の振舞いをすることは規範に悖る。ところが、この時の孔子は、それほど親しい間柄でない者の死に對し、なぜだかわからないが近親者に對するのに等しいほどの哀しみを感じ、涙があふれた。そこで孔子は自身が流した涙に相應する振舞いをしたのである。ここに孔子の自身の情感に對する信頼が見て取れる。<sup>19)</sup>

もとより喪という制度は人の情感に則つて作られたものとされる。親疎による規定の差は哀しみの差に等しい。「三年の喪」は最も親しい者への喪である。期間が三年と長いのも「人間であれば最も親しい者を亡くした哀しみから癒えるのに三年かかる」という心情的な部分に根を持つ。そうして形成された規範であつても、その履行より先に、人間の情感に忠実であることを孔子は求めたのである。

他の例を見てみたい。ある県の長官が孔子に「私の村には、父親が羊を掠めたことを告発した正直な息子がいる」と告げると、孔子は「私の町の正直者はそれとは異なる。父は子の為隠し、子は父の為に隠す、正直さとはこの中にある」（子路篇一八）と答える。親族間での罪証隠滅が罪に問われないことは後の中国の通例となるが、この記述はそれを「正直さ」という概念において見るものである。この原文は「直」であるが、この語をめぐっては多くの解釈が存在する。<sup>20)</sup>ここでは『論語』の「直」の用例から考えたい。

「怨みに對して徳で報いるのはいかがでしょうか」との質問に對し、孔子は「怨みに對して徳で報いていては、徳に對しては何で

報いればよいというのか。怨みには直で報いるのである」（憲問篇三六）と答えている。徳ある行為と怨むべき行為の両方に對して、等しく徳ある行為で応答したのでは、「徳」と「怨」との差異がなくなり、「徳」を貶めることになる。徳ある行為と怨むべき行為との間には、その対処においてもしかるべき区別を設けなければならないのである。怨むことについて、孔子は「恨みを隠して友達付き合いをすることを左丘明は恥としたが、私も恥とする」（公治長篇二五）とも言う。正当な感情は表出すべきというのは孔子の一貫した態度であつた。<sup>21)</sup>とするなら、「怨みには直で報いる」とは、怨みに對しては自身の正直な気持ちに従つて対応すべきである、との意味に取るべきであろう。相手の怨むべき行為に對して正当に怨みを感じるのであれば、怨みで返さなければならないのである。父親の罪を隠すことが「直」とされるのも同様に考えられる。父子間の罪を知つて生じる正直な心情、それは孔子によれば「隠そうという思い」である。そして、それがたとえ窃盜罪という法に触れる行為であつても、孔子においては「隠しておきたい」という心情に忠実な行動を取ることが「正直」として称揚されるのである。<sup>22)</sup>

以上の例からは、孔子の是非の判断基準が、規範履行や法令遵守の如何にあるのではなく、人に抱かれる心情や情感に忠実であるかどうかという点に求められているのがわかる。

### 三、孔孟の道德情感主義

『論語』には他にも、何事かを判断するに当たって人間の情感的な部分に頼る孔子の態度を見て取ることができる。

弟子の無鉄砲さに対し、「必ずや事に臨んでは懼れ、熟慮の後に行動を起こす」ような人物が望ましいと戒めているが（述而篇一〇）、これは危険回避のために、人の持つ「懼れ」という感覚に頼ることが大切であると説くものである。また、わずかな謝礼さえ納めれば誰にでも教えたという孔子も（述而篇七）、実際の指導は「憤せずんば啓せず、悱せずんば発せず」であつた（述而篇八）。「憤」とは精神的な興奮状態を指し、「悱」とは気持ち先走つてうまく言葉にできない状態を指す語である。学習者がこのような状態にある時にこそ、孔子は助言を行つた。学ぶ者の態度を見極めるにも情感的な部分を頼りにしたのである。

ところで、この心情的、情感的な部分と言い得るものは何であろうか。孔子はこのことを自覚的に述べることはない。ただし、孔子が意識していたこの情感的な部分がある程度まで限定して捉えることは可能である。それはひとまず、原初的な情感と言えよう。そのものである。親の罪、子の罪を知つて最初に動く感情、何事かを為すに当たつてまず感じられる漠然とした懼れ、理論だつた言葉になる前のある種の興奮状態。人が何事かに接してその初めに抱かれる情感。孔子は、このようにして表出される情感に対して、それを人間であれば誰もが自然にそのように表出すべくあるという普遍性を備

えたものと見なし、それゆえに人間としての行いの基準をここに求めた。孔子の是非の判断についてこのように考えることができるのである。事実、孔子の最良の祖述者である孟子は、この問題をより直截的に論じている。孟子は、人が生まれながらにして善であることを、人が抱く原初的な情感が万人に共通して「正しい」ものであることによつて証明しようとするのである。そしてそのために、これ以上ないというような喩えを出す。

乍かに孺子の井に入らんとするを見れば、みな怵惕惻隱の心有り。

不意に乳児が井戸に落ちそうになつてゐるのを見たならば、誰でも驚き、助けようと思ふ気持ちが生じる。原文中の「乍」の語は、この一文において、目撃した光景をその最初の瞬間に限定する作用を担う。孟子は、この光景を目撃した最初の瞬間に抱かれる情感に注目するのである。そして、その情感が、乳児を助けることによつて生じるいかなる利害関係とも無縁であることを確認したうえで、この「驚き助けようと思ふ心」を「人がみな持つ人に忍びざるの心」と定める（公孫丑篇上）。人が何事かに接しその初めに抱かれる情感。孔子が信頼を置いた原初的で普遍的なこの情感の内実を、孟子は「人が思わず人を助けようと思ふ心」と限定的に捉えるに至つた。さらにそれはすべての人間に普遍的に備わり、なおかつ善なるものであることを、孟子はこの例でもつて明言したのである。

原初的情感を「正しい」ものとして為される父子間の罪証隠滅についても、孟子は孔子を善く敷衍している。理想的王者である舜と

その家族をめぐる伝承についての孟子と門人との問答の中で次のような問いが出されている。「もし舜の父が殺人を犯したら天子である舜はどう対処するか」。これに対する孟子の答えはこうである。

舜は天子の位にあれば、父を殺人罪で裁かなければならない。しかし、舜はきつとそうはしない。舜は天子の位を捨て、父親を背負ってひそかに海辺の町へ逃げるであろう。そして終生、  
 断然として楽しみ、天下のことなど忘れるであろう(尽心篇上)。

舜の父母は残忍な気性の持ち主であり、舜のことを憎み、舜の異母弟と共に謀って何度も舜を殺そうとした。舜は家族ぐるみの虐待に耐え、親への孝を貫いたことから、有徳の誉れが聞こえ、天子に推奨されるのであった。そのためこのような質問が出されたのであるが、ここでは法の遵守どころか、帝王という職責を擲つても、父をかばって逃げ、父と楽しく暮らすべきことが説かれるのである。この言説は、後の解釈に見られるような縁故主義や孝の強要を称揚したものではなく、<sup>(25)</sup> 原初的な情感を絶対的な善とする立場に由来したものと捉えるべきである。次の記述がそのことを示す。

舜は王者となつて後に、自身を殺そうとした弟の象を諸侯に封じた。この伝承について門人が問う。象はかつて舜を殺そうとしたのであり、これが他人なら死罪に相当する。にもかかわらず弟であるということから、死罪を免じるどころか、官職を与えている。これが聖人の振舞いなのか、と。孟子は、そうだと  
 して、弟に対して親愛の情をもつからには、弟の富貴を願わずにはいられず、よつて弟を取り立てるのであり、自分だけが高

位につき、弟を庶民としておくのは親愛の情に反する行為である、と答えている(万章篇上)。

弟に対し親愛の情を有する、この事実が絶対視され、この事実をもとにして取るべき行為が定まる。さらにそこでは、かつて自身を殺そうとした弟に親愛の情をもつことに疑いは向けられない。孟子にとつて、現に今、弟に親愛の情を有する、このことは人間が人間として原初的に絶対的に生じ得る事態として揺るぎないことである。そうである以上、その事態に基づいた行為が選択されるべきである。次の記述はそのことを一層よく示している。

舜に井戸さえを頼んだ弟の象は、兄が出て来る前に土をかぶせた。これで兄は死んだと思い、兄の財産分配に思いを巡らせながら、浮き立つ気持ちで兄の家へとやって来た。すると何と兄は生きており、部屋で琴を弾いていた。象はあまりに楽しい様子で兄の所へ来たため、あわてて取り繕い「とても楽しい気分なのでお兄さんに会いにきました」と言う。舜はそれを嬉しく思い、弟に「臣下として私を助けてほしい」と頼む。この伝承に対し、門人はまず、舜は弟が自分を殺そうとしたことを知らなかったのかと疑問を呈する。孟子は、知らないはずがない、と言う。ではなぜ舜は喜んだのか、との問いには、弟が楽しそうにしていたから舜もまた喜んだのだ、と答える。さらに門人が、弟の殺意を知りながら喜んだとすると、舜は自分の気持ち<sup>(26)</sup>を偽って喜んだのか、との問いを発すると、孟子は、違うとして、象は兄を愛するの道をもつてやって来たのであり、だ

から誠に信じ、これを喜んだのだ、偽ったのではない、と答えている（萬章篇上）。

弟の楽しいげな様子に誘発されて兄も楽しい気分を表出する。このこともここでは揺るぎない事態となる。さらに、楽しい気分なので会いにやって来たという発言は、内容的に兄を愛する道理に適ったものである。事実、弟は喜びであつた。それゆえ、舜はその発言を弟の本当の思いだと信じた。これにより舜の喜びの情もまたほんものであつたことがわかる、というのである。本当に楽しいという情感を感得したからには、その振舞いもそこから定まるのは上記の例と同じ構造である。ただし、孟子は「誠に信じた」と結論する前に、「君子は正しいやり方では欺くことができるが、間違つたやり方では騙すことが難しい」という箴言を例証している。<sup>26</sup>舜が弟に欺かれていたことは孟子も前提としていたのである。しかし、この伝承から孟子が読み取るのは、弟の不正でもなく、舜が騙されたことでもない。孟子の主眼はただ、舜が偽つて喜んだのではない、このことを明らかにする点のみであつた。なぜなら、感得された情感が絶対肯定しうるものでなければ、そこから人間が取るべき振舞いを絶対的に導くことができないからである。このように孟子は、孔子をよく敷衍して、原初的な情感を、人間が取るべき行為を絶対的に提示するための根拠として位置づけたのである。<sup>27</sup>

#### 四、親親主義という誤解

孔孟が明確に提示した、父子間の罪を隠すことを是とし、皇帝が殺人を犯した自身の親を逃亡させ、殺人未遂者の弟を罪に問わず高官に付けることを是とするという判断は、中国古代を通して「親しむ者に親しむ」という「親親主義」として規範化することになった。「親しむ者に親しむ」とは、孔孟に従うなら、近親者に接して原初的に抱かれる親愛の情であつた。しかし、規範化した「親親」からはその意味が見失われ、代わつて「親しむ者に親しむべし」の意として捉えられたのであつた。それゆえ「親親」はもう一つの規範系統であつた「尊い者を尊ぶ」という「尊尊主義」と結びついて理解されるようになる。そして、そこから「親しむべき親しい者とは誰か」という問いが新たに生じることになったのである。

先に見た、父の盗みを告発した正直者の逸話は、その後、荘子や韓非子などの思想家によつても解釈が行われるが、この逸話のその後の展開においてもこの構造が見て取れる。ここで詳細な検討は行わないが、孔子の後、この逸話を引き合いに出して行われる議論の趣旨は『論語』において見られたような「正直さ」をめぐるものではない。それは、父に背いて君に忠実であるべきか、君に背いて父に忠実であるべきかの問題を考える素材へと変容してしまつていたのである。<sup>28</sup>

さらに時代が下つて魏の時代には、「今ここに一粒の丸葉があり、一人の病を治すことができる。君主と父親がともにその病を患つて



いる時、あなたは君に与えるか、父に与えるか」という命題へと展開する。そこでは「父に与える」が結論されているが、この時代の議論はおおむね規範を疑うものであったので、当時は「君に与える」とするのが模範回答であったものと考えられる。いずれにせよ、後世、君父のいずれが「至親」なのかという問いが生じ、この命題が象徴するように、それは容易に解答の出る問題ではなかったのである。孟子においては、舜の父の殺人を仮定した解釈に顕著なように、肉親への情愛が天下国家への忠誠よりも優先された。しかし、孟子が生きた戦国の世が終り、天下が統一され帝国が誕生し、それに伴って君権が増大するようになると、人民にとつて最も親しい存在は君主であるとの考えが有力となり、「親親」は「親君」へと読み替えられた。さらには「親」「尊」両徳目の軽重が計られ、「尊尊」が有位となると「尊尊」は「尊君」へと内実を変えていくのであった。<sup>20</sup>このような中、孔孟の道徳情感主義もまた次第に忘れられていくのである。とはいえ、孔子や孟子の書はまさにそのような時代の經典であつたはずである。それでは何ゆえ、その情感主義は見失われてしまつたのか。それは原初的な情感というもののわかりにくさに原因があつた。

原初的な情感を道徳の源泉とする孔孟の考えは、現代にその評価をめぐつて論争が起つてきている。その批判的見解の一つに、この判断が「情を法よりも優先させる」悪弊であり、中国社会の腐敗の元凶だとするものがある。確かに、孟子は「情」を「法」よりも優先させている。むしろ「法」が「情」に従うべきことを説いたの

である。しかし、ここで注意されなければならないのはその点ではない。「情」という語の用い方である。「情を法より優先」とする批判者が意図する「情」とは、特に説明されることはないが、文脈からすれば、悪しき縁故主義に通じるような身内びいきの「情」として捉えられているようである。「情」とは何とも捉え難い語である。一般に、情に流され、情にほだされ、情に負けて為されるような感情的判断というものには信頼が置かれなないであろう。言うまでもなく、孔孟の言う「情」とはそのような意味をもつのではない。しかし、このような議論を始めてみたところで、「情」という語を現代の概念において用いている限り十全な解答が出ないことは自明である。孔孟の時代に「情」はどのように捉えられていたか、これを明らかにしたうえで、その意味における「情」に則つて「情」を論じなければならぬ。

本稿では、既に孔孟が捉えた「情」を明らかにしている。それは原初的な情感であつた。では、それを孔孟はどのような言葉で表現したのかと言えば、明確には言語化されていない。孔孟の時代には孔孟が捉えた「情」を表す語は存在しなかつたのである。従つて、孔孟が捉えた「情」は、今日我々が用いる「情」とも、その後、孔孟の後にいわゆる「情」が「情」として概念形成を果たし「情」という語を獲得した当時の「情」とも、その内実はかなり異なつたものとなつていく。

孔孟の捉えた「情」を本稿において、人間が何事かに接してその最初に感得される、原初的であり普遍的である情感的なもの、と表

現した。より厳密には、これに加えて、それらの情感的なものはずべて「人の為になること」を志向する、と言わなければならない。孔孟の捉えた「情」とは、このように彼らにとつての「善なるもの」に限られていたのである。このように言うと、彼らにとつての「善」を前提として都合よく「情」が捉えられたかのような印象を与えるが、そうではない。孔孟の時代には、今日言うところの「感情」という概念はまだ形成されていなかった。個々に感じられる情感的なもの、当然これらは意識され、早くに言語化されていた<sup>(32)</sup>。しかし、喜怒哀楽や愛憎、欲求、快不快など情感的なものは様々に感得され、さらには同じ喜怒哀楽であっても、それが人に有用な場合もあれば、有害な場合もあった。例えば、一方的な憎しみから殺害に及ぶことは悪であるが、不当な理由で殺された父親の仇に対し憎しみから殺害に及ぶことは、家族の心情、父親の名誉、社会秩序といった面において善と見なすことができた<sup>(33)</sup>。感情がなにものであるのか不分明な時代にあつては情感的なものは混沌として感じられるに違いない。このような情感の世界が、一つの概念のもとに包括されるには相当長期の時間が必要とされた。とりわけ、人間にとつて善き情感と悪しき情感とが、同じ一つの概念のもとに包摂しうるというのは思いの至らないところであつたと考えられるのである。このような状況のもと、孔孟の「情」は、混沌とした情感の世界から、原初的で善を志向するものが抽出されたのである。そしてそれは、孔子においては「仁」の中で意識され、孟子においては「人に忍びざるの心」と定義されるようなものであつた。ところが、この

ような善を志向する原初的な情感を「情」とする情感理解は、もと特定の語と結び付いていないこともあり、やがて今日の意味での、つまり悪を志向する情感をも包摂した「情」という概念が成立することにより、前段階の情感理解としてもはや顧みられることはなかつた。ただし、善を志向する原初的な情感という捉え方は消え去つても、孔孟の情感理解はそれが肉親への情愛のみを原初的情感とした「親親主義」として誤解されることにより命脈を保つことになつたのである。

## 五、情感表出準則という限界

孔孟において「情」は善を志向するものとして捉えられた。舜の伝承についての次の問答にもそのことが表れている。

舜はある時、耕しに出た畑で、天に向かつて号泣したことがつた。門人は、なぜ号泣したのか、と問う。孟子は、怨み慕つたからだ、と答える。門人は続けて、舜は父母を怨んだのか、と問う。孟子が、そうだ、と答えると、門人は、親を怨んではいけないのではないか、と疑問を呈する。そこで孟子は、親を慕う気持ちがあるから怨みをもつたのである、と答える。(万章 篇上)

力を尽くして父母に仕えているのに、なぜ父母から愛されないのか。このような思いから「怨む」という感情を感得する。そしてその怨みから、天に向かつて号泣するという振舞いを取る。このこと

は孟子によって肯定される。ただし、その怨みは父母への思慕を志向したものでなければならぬ。孟子によれば、舜は父母への怨みをもつが、常に父母のことを忘れず、父母のために耕作に励むことをやめない、ここにそれが認められるという。そしてこれが規範的行為となる。

原初的な情感をもとに規範的行為が定まる。これを支えるのは、原初的な情感を人間に普遍なものを見出すことであつたが、現実はそのではなかつた。親を失つた哀しみは三年に及ぶのが人間の普遍であつたが、現実にはそのように哀しみを感得しない者がいる。舜の父母の伝承に接して、孟子の門人たちのように、舜は父母を怨んだ、と感じることはそれほど特殊であるわけではない。もちろんこのことは孔孟の両者によつても認識されていた。そこで両者とも、修養の大切さを説いたのである。原初的な情感は原初的には人間に普遍的に感得されるが、それはすぐに歪められてしまう。そこで、普遍的に感得される情感を否められることなく正しく表出するやり方が模索されたのである。

『論語』には「一時の怒りでわが身を忘れて、それを親しい者に及ぼす、これこそ惑いだ」（顔淵篇二一）、「怒りを感じた時には、その後のことまで考えよ」（季氏篇一〇）、「怒りは他人に及ぼしてはいけない」（雍也篇三）、「身体を損なうほど悲しんではいけない」（八佾篇二〇）、「村の善人が好み、村の悪人が憎むものを善とせよ」（子路篇二四）、「愛する人には生を願ひ、憎い人には死を願うのは惑いではない。同一人物に対して、生きてほしいと願つたり、死ん

でほしいと願つたりするのが惑いだ」（顔淵篇一〇）といったように、感情表出の準則ともいうべき事柄についての記述が多くある。これらを総合すると「克己復礼が仁である」（顔淵篇一）となるのである。情感は本来的に「善」を志向するものであるが、「克己復礼」がそれを補完する。結果、「ただ仁者だけが正しく人を好み、正しく人を憎むことができる」（里仁篇三）となる。孟子もまた、善なる本性を「拡充」という修養によつてうまく育てなければならぬとした。

十全な情感表出、これは孔子自身にも難しいことであつた。晩年、「七十にして心の欲するところに従いて矩を越えず」（為政篇四）と回顧しているが、孔子にあつても情感表出がもれなく礼に適うようになったのは七十歳を過ぎてからであつたという。「君子」となるに必須であり、たとえ困難であつても、死ぬまで学び続けなければならぬ（泰伯篇七）とされた情感の制御であるが、学んでこれを体現することは、実際には万人に求められていたわけではない。「学ばずして知る者は上、学んで知る者はその次、苦しんで学ぶ者はその次、苦しんでも学ばない者は人民の中で最も下だ」（季氏篇九）、「上知と下愚は移らず」（陽貨篇三）、「民は従わせるだけでよい、教える必要はない」（泰伯篇九）と言われるように、孔子は、学ばない者に期待はしない。学ばない者は、十全な情感表出を体得して振舞いがごとごとく規範に適うような君子のその教化に委ねる他ないのである。

孔子に野菜作りを教えてほしいと頼みにきた弟子を、孔子は「小

人だ」として、「上が礼を好めば、民は尊敬の念をもち、上が義を好めば、民はみな従う、上が誠実を好めば、民は本分を發揮する」(子路篇四)と述べる。君子となることを目指すなら野菜作りなど学んでいてはいけない。野菜作りを自ら学ばずとも、「克己復礼」を体得し、誠実な態度でもって民の上に立てば、民はおのずと十全に野菜作りをするようになるのである。

この弟子のように学ぶべきことを学ばない人間は「小人」として切り捨てられる。親が亡くなつて一年で通常の生活を営むことに疑問を感じない人間もまた「不仁」とされた。舜の弟・象の言動が孟子によつて考察の対象とされなかつたのも同様の理由による。「女子と小人は養い難し」の言説もまたこの文脈において理解すべきであろう。この一節は「これを近づければ遠慮がなくなり、遠ざければ怨む」と続く。孔子は様々な情感表出の準則を考えたが、その中の一つに「近き者は喜び、遠き者は慕つてやつて来る」(子路篇一六)というのがある。孔子によれば、近づければ喜び、遠ざければ一層慕う、というのが人間に普遍的な情感表出なのである。この準則に反し、それを改善しようとしないうな者は、教化するのが難しい「小人」「女子」として扱われるのである。孔孟の教えとはもつぱら、君子を目指す者のみに向けられたものであつた。<sup>36)</sup>

孔子は出世欲、金銭欲、名誉欲を否定しない。このことも現代の『論語』解説書においては違和感のあるところとされるが、<sup>37)</sup>原初的な情感を「正しさ」の抛り所とする立場からは、当然ながらこれらの心情は肯定される。とはいえ、孔子によつて肯定される欲望や欲

求は、やはり人間や社会にとつて善なるものを志向する場合に限られるのである。そしてこうした欲求をもたず、向上する努力を怠るものは、「小人／女子」として教えの対象から外されてしまうのである。

普遍的であるはずの人間の情感の感得は、必ずしも孔孟の思い描くようにならないのが現実であつた。それゆえに孔孟が最終的に描いた理想的な社会形態とは、それを為し得る限られた人間が情感の制御を体得し、それによりそれを為し得ない人間の情感を感化する、というものであつた。このような考え方は当時において受け入れられることはなかつたのであるが、万人が為し得るわけではないという道徳情感主義の限界からもたらされた社会の階層化に限つては、漢帝国以後の封建的統治に適合していったのである。

#### 六、断章主義の魔力くなぜ『論語』なのか

儒教の祖は孔子であり、孔子の教えの核心は「仁」である。そしてその「仁の徳」とは「肉親の間での自然な愛情から発した、一種の調和的な情感をもとにしたもの」と理解される。<sup>38)</sup>これが今日の定説である。儒教道徳の源泉が情感にあることに違はないが、その情感とは、肉親への愛情のみを言うのではない。孔孟にとつての善を志向する原初的な情感のすべてに道徳的正しさの基準が置かれるのであつた。

ところで、近年の『論語』解説書はどのようにして『論語』から「正

しき」を引き出しているのだろうか。本稿冒頭に列記した解説書は、基本的に、著者自身が成功を収めるに至った経験談、あるいは著者自身が「正しき」を感じたエピソードといったものと関連づけて『論語』の「正しき」を語っている。これは『論語』の読み手である各人が経験則として得ていた「正しき」を孔子の言説と重ね合わせることで、それを「正しき」として提出するものと言えるだろう。こうした読み方は読み手の牽強付会に陥る危険性があるが、これらの書が「正しき」を説くことに成功しているのは、様々な分野の成功者による様々な体験が実にうまく『論語』の中の孔子の言説と適合していることにある。しかし、これには『論語』固有の原因がある。

それは、『論語』に記録された孔子の言動には背景や文脈がまったく背負わされておらず、しかもその記述が簡潔で断片的であることである。従って、孔子の言説に欠けている背景や文脈を、読み手各人が自由に補うことが可能となり、読み手自身の体験をそこに重ね合わせることもまた容易となるのである。

ここで、「女子と小人」章と並んで『論語』の中の封建的な言説とされる「民はこれに従わせるだけでよい、これを教える必要はない」（泰伯篇九）につけられた吉川幸次郎の解説を見てみたい。

人民というものは、政府の施政方針に、従わせるだけでよいし、い。何ゆえにそうした施政方針をとるか、その理由を説明する必要はない、と普通に解されており、儒家の政治思想の封建性を示すとされる条である。事実また、漢の鄭玄の注などは、そのように解している。……しかし、他の注釈の説は、必ずしも

そうではない。まず何晏の古注によれば、人間の法則というものに、人民は知らず識らずに従っている。だから、人民に、それに従わせることは可能であるが、知らず識らずにやっていることの理由を、はつきりと自覚させることは、むつかしい。また朱子の新注によれば、政府の施政方針は、人民の全部が、その理由を知ることが理想であるが、それはなかなかむつかしい。それに随順させることはできても、一一に説明することはむつかしいと、理想と現実の距離をなげた語とし、鄭玄のよいうな説は、「聖人の心」ではないとして、しりぞけている。さらにまた仁齋には、君主は人民のために、その経由利用すべき文化施設を整備すべきだが、かくすることの恩恵を知れと、おしつけてはならぬとする説がある<sup>28)</sup>。

この解説は『論語』解釈の特質をよく表している。孔子のこの言葉はいかなる状況のもと誰に向けて語られたのか不明であり、文中の指示代名詞「これ」が何を指すのかもわからない。結果、後漢の鄭玄から江戸の伊藤仁齋に至るまで多様な解釈が生み出され、ここでは封建的・反封建的という両様の解釈の存在も、指示代名詞「これ」を「人間の法則」と取ることも「施政方針」さらには「文化施設」と取ることも、また、言外に理想と現実の差を嘆いたという孔子の背景を設定することも許されるのである。

故事成語という中国古典を典拠とした一群の名言が現在の日本語においてもなお息づいていることに顕著なように、中国古典語がもつ簡潔な言葉で豊富な内容を取り込めるという特質は、ある言葉

が特定の文脈から離脱して自由に意味を推し広げていく余地を生んだ。ことに本家の中国に比べ、科挙制度が導入されなかつたこともあり、中国古典の文脈の支配から比較的 자유であつた日本においては、この断章主義という読解法が多いに力を奮つたのである。日本の『論語』解釈について、中国の研究者から「孔子の手に刀を持たせたとしたら、次は算盤をもたせる」と揶揄されるように、<sup>⑩</sup>本家の中国を凌ぐほどの多様な孔子像を生み出して来た。

現代日本の道徳教育が「体系的ではなく列挙的である」とされるのも実はこのことによる。『論語』のみならず、中国古典とくに封建道徳に資するような儒教経典の記述形式はおしなべて列挙的である。そのためそこに時代的価値観や個人の経験則を投影するのは十分に容易なことであつた。中国古典の記述上の断片性、また断章主義を可能とする言語的特質は、豊かな解釈を生む一方で、恣意的な解釈をも許容してきたのである。列挙的な記述を集成して為つた『論語』を始めとする儒教の経典に対し、異なる時代、異なる地域において、異なる思惑、異なる価値観により飽くことなく「正しさ」が見出されてきた。結果、膨大な儒教的「正しさ」が世にあふれることになつたのである。

## 七、おわりにく正しさと中国古典く

『論語』に対する注釈は一条一条に何が説かれているかを明るみにすることに専心してきた。『論語』を肯定する者はそこに社会的

有用性や道徳的正しさを見出すことに熱中した。このような『論語』の読みを可能にした要因としては、上記のような記述上の特質とともに、その行為が『論語』の権威によつて保証されていたことが挙げられよう。他方、『論語』の一条一条に説かれている事柄がなぜ正しいとされているかについては顧みられることがなかつた。しかし、是非の源泉が顧慮されないまま同時代的な有用性を引き出したのでは後に異質な部分が残る。『論語』の権威が失墜するのを経験した今では、読み手が全書を首尾よく解釈する必要はなくなり、異質な部分を時代的制約を受けた孔子の誤りとして否定することが可能となつた。ただしこの否定は孔子の思想の本質を見極めた結果によるものではない。そのことはまさに解説者がその異質な部分打ち遣る態度に現れていよう。孔子は果たして時代的制約を越えることができなかったのか。孔子は現代に生を受けたならその封建的要素を修正するだろうか。答えは否である。今日、現代に通用しないとされるその封建的な部分は、本稿で見たとように、孔子においては、現代にも通用して「正しい」とされる部分と同じ根をもつものであつた。現代の『論語』解説書がその封建的要素を排除することにより孔子は復権したのであるが、その封建的要素とは孔子の思想が現実的に機能するために必然的に要請されたものであつた。この点を見過ごしたまま現代的な有用性を引き出す態度は、結局のところ、『論語』の思想的解明に努めるものとは言えず、読み手が前提として有する、なにがしかの「正しさ」を『論語』を借りて説くものとの誇りを免れるものでもないであらう。

封建主義的な道徳から自由であるはずの現代の日本においてなお封建的な要素は発見される。親や年長者を敬うべきこと、男性が優位にあるべきことの無条件の前提、権威や規範に従順であるべきことの暗黙の要請といった事態がそれに当たるとされる。そのような時、それは日本がかつて儒教の強い影響を受けたためだとされる。確かにこれらは儒教の中にも認められる要素であるが、実のところ儒教の中心となる思想ではない<sup>(4)</sup>。儒教道德の源泉は、あくまで人間の善を志向する原初的な情感にあつた。そこから若干の誤解を伴いつつも「親親」と「尊尊」という二大規範が確立された。近親者に親しみを感じて何より大切にすると、尊敬に値する人を素晴らしいと感じて敬う。儒教道德の基準は、原初的な情感をその源泉とすることが見失われて以降は、この二点に集約されるようになった。しかし、このような「思想としての儒教」を顧みなくとも、封建的とされる種々の規範や価値観を儒教の經典から導き出すことは可能である。經典には確かに長幼の序、男女の別、忠君、愛国といったことが断片的に記されている。それらの断片的な記述を自在に採って、儒教の名のもとに、封建道徳を説くことも、それを否定することも、封建的要素を否定して現代性を強調することも可能となるのである。「正しき」の権威を借りるのに、あるいは逆に旧弊の由来を求めると、「論語」を始めとする権威に保証された中国の古典、儒教の經典は恰好の書なのであつた。

昨今の『論語』の解説が現代性をどのように強調しても、『論語』のもつ「正しき」の本来的な基準を踏まえざして『論語』から「正

しき」を引き出す限り、権威主義的な態度を免れることはない。『論語』解説書の出版点数が増えた今、日本の道徳教育や正義の語りが、その根源的証明に向かうことよりも、「正しき」を権威に依存する態度になお親しいその現状を越えるためにも、このことはとりわけ留意されるべきであると思われるのである。

注

(1) 瀬戸謙介『子供が育つ「論語」』(致知出版、二〇一〇年)、瀬戸謙介『子どもが喜ぶ「論語」』(致知出版、二〇一〇年)、佐久協『親子で読むはじめての論語』(成美堂出版、二〇一〇年)、安岡定子『みんなの論語塾 一五歳の寺子屋』(講談社、二〇一〇年)、齋藤孝『小学生のための論語』(PHP研究所、二〇一〇年)、齋藤孝『小学生のための論語』(PHP研究所、二〇一〇年)。なお、この傾向は二〇一一年度より実施の小学校新学習指導要領に、小学校から古典に親しむことが盛り込まれたことも影響している。

(2) 福田晃一『萌訳孔子ちゃんの論語』(総合科学出版、二〇一〇年)、広瀬幸吉他『まんがde論語』(学校図書、二〇一〇年)、遠越段『スラムダック論語』(総合法令出版、二〇一〇年)、なかさこかずひこ他『こともと楽しむマンガ論語』(ブティック社、二〇一〇年)など。

(3) 著名人が著わしたものと、齋藤孝『現代語訳論語』(筑摩書房、二〇一〇年)、渡邊美樹『使う!「論語」』(三笠書房、二〇一〇年)、野村克也『野村の実践「論語」』(小学館、二〇一〇年)がある。

(4) 篠浦伸禎『脳は「論語」が好きだった』(致知出版、二〇一〇年)、佐久協『論語 孔子は「白熱教室」の先生だ!』(NHK出版、二〇一二年)、祐木亜子『女子の論語』(サンマーク出版、二〇一一年)。

(5) 『女子の論語』「はじめに」に「残念なことに、これまで日本では、『論語』は一般的に男性の読み物としてとらえられてきた感があります」とあるのを参考。

- (6) 内野熊一郎・西村文夫・鈴木総一『孔子』(清水書院、一九六九年)。  
 (7) 一九七六年に書かれた講談社学術文庫版『論語について』の「まえがき」。なお、吉川幸次郎の『論語』に対する態度は他に『中国の知恵』(『全集』第五卷)を参考。  
 (8) 高橋和巳『論語―私の古典』(『高橋和巳全集』第十二卷、河出書房、一九七八年)、藤堂明保『狂 中国の心・日本の心』「造反漢文のすすめ」(中央図書出版、一九七一年)。  
 (9) なお、白川静(『孔子伝』、中央公論新社、一九七二年)と宮崎市定(『論語の新研究』、岩波書店、一九七四年)の時代的批判と距離を置く本質的な孔子・論語研究の態度も注目される。  
 (10) 合山究『論語解釈の疑問と解明』(明德出版、一九八〇年)。  
 (11) 斎藤孝『図解論語 正直者がバカを見ない生き方』(ウェッジ、二〇一二年)は「正しい仕事の得方」「正しい失敗」「正しい友の作り方」など『論語』を四十一の正しさに整理して解説している。  
 (12) 中国古典の引用については、原文、従った注釈を明記する必要があるが、本論考の性質上これを省略し、引用元も篇名を挙げるに止めた。『論語』については、金谷治『論語』(岩波文庫、一九九九年)の節番号を併記した。本稿に引く『論語』原文については、拙稿『論語』における感情表現の諸相(『河南論集』七号、二〇〇二年)と重なる部分もあるので、考証についてはそちらを参考された。  
 (13) 斎藤孝『論語力』「おわりに」(筑摩書房、二〇一一年)。  
 (14) 一海知義『論語語論』(藤原書店、二〇〇五年)に「孔子は確かに教育者として、いろいろ面白いプラスの面もありましたけれども、封建的な思想の持主として、こういう側面もあった。当時の社会としては無理がない」とあり、木村英一『論語』(講談社、一九七五年)に「この言葉は民主主義の現代社会には妥当しない。……孔子の当時における封建的身分社会の現実では、男女の地位は平等ではなく、……そのような社会環境の中で、この言葉は君子の家庭内における妾や僕、すなわち第二夫人以下の女性や下男等の下級被使役者の実情について言ったものであろう」とあるのを参考。
- (15) 李零『喪家狗 我読論語』(山西人民出版社、二〇〇七年)。また、畢宝魁『論語 唯女子与小人為難養本義辨析』(『遼寧大学学报』、二〇一〇年)、曹奕婷『孔子的女子与小人観分析』(『考試周刊』、二〇〇九年)などを参考。  
 (16) 河野哲也『道徳を問いなおす』「序章 これまでの道徳」(筑摩書房、二〇一一年)。  
 (17) 例えば、酒井順子『儒教と負け犬』「負け犬たちの希望」(講談社、二〇〇九年)に「儒教の影響と言っても、我が身を振り返ってみますと、日常的に儒教の教えに接しているなどということは全くありませんし、学校教育の中で儒教を学んだ経験も無いのです。論語にどのようなことが書いてあるかすら、私は知らない。しかし、そんな私も、人に会ったら頭を下げて礼をせずにはいられないし、年上の人と話す時には敬語を使わずにいられないし、そして何となく男性のうしろを歩いてしまうのは、やはりかつての日本において、儒教が強い影響力を持っていたからなのではないか」とあるのを参考。  
 (18) 実際の期間は足掛け三年の二十五ヶ月。なお、三年の喪については、澤田多喜男『論語』考索(知泉書館、二〇〇九年)を参考。  
 (19) 『礼記』に載せる孔子逸話の真偽については考証の必要があるが、この逸話は事実でないとしても、孔子の後学が孔子の思想をよく敷衍したものとここで取り上げることにする。  
 (20) 陳壁生『経学、制度与生活』『論語』「父子相隠」章疏証第十章 華東師範大学出版社、二〇一〇年)に、漢の宣帝の時に制度化され、民国の『六法全書』にも親族罪証隠滅が免罪になる規定があったとするのを参考。  
 (21) この一節の多様な解釈については郭斉勇主編『儒家倫理争鳴集』以「親親互隠」為中心(湖北教育出版社、二〇〇四年)を参考。  
 (22) 前掲『論語』における感情表現の諸相」参考。  
 (23) ここでは「隠す」という行為が正直とされているのではないことに注意が必要である。「正直さはこの中にあり」とあるように、正直な気持ちは、隠すという行為の中に宿っているのである。その正直な気持ちは、



- 具体的に語られていない以上、「隠そうという思い」と表現しておく他ないが、諸注釈が指摘するように、親や子に辛く苦しい思いをさせたくないという心情であつてよいであろう。
- (24) 前掲『中国の知恵』など一連の著作を参考。なお『孟子』によつて『論語』を考へることの問題については津田左右吉が指摘するが、『論語』と孔子の思想』（『全集』第十四巻、岩波書店、一九六四年）第四篇第一章『論語』の内容における孟子の時代より後の分子）、本稿はそれに従わない。
- (25) 孫奭疏に「奉法承天、政不可枉、大孝承父、遺棄天下、虞舜之道、趨將若此、孟子之言、揆聖意者也」とあり、金谷治『孟子』（朝日新聞社、一九六六年）が「孝道の強調」（四六二頁）とするのを参考。また、前掲『儒家倫理争鳴集』を参考。
- (26) 名宰相の子産が、部下に育てるように命じた魚がいなくなったことについて、実際には食べたのを「池に放したら悠々と泳いでどこかへ行つてしまいました」と偽つた部下の報告に騙され、喜んだという例を挙げている。
- (27) 以上に明らかになつた、是非の判断基準を原初的情感に置き、それに基つて規範的行為を定めるような孔子と孟子の捉え方を、本稿ではひとまず儒家の道德情感主義と呼んでおきたい。なお、孔孟を儒家とすること、孔孟の規範を道德とすること、情感主義なる語についてなど、より厳密な考証が必要であるが、これらの問題については稿を改めて論じている。
- (28) 宇野茂彦「直躬説話の成立・展開とその背景」（『東方学』第六十輯、一九八〇年）を参考。
- (29) 『世説新語』軽詆篇、劉孝標注に引く『郗原別伝』の記載。
- (30) 『親親尊尊』については、張寿安『十八世紀礼学考証的思想活力』第二章「親親尊尊二系並列的条理結構」（北京大学出版社、二〇〇五年）を参考。
- (31) 劉生平「美德還是腐敗——析『孟子』中有關舜的兩個案例」（『儒家倫理争鳴集』所収）を参考。
- (32) 拙稿「感情概念の誕生と言語化——中国古代の「情」の地平」（『奈良教育大学国文』第二十八号、二〇〇五年）、同『莊子』における「真」と「性」と「情」——一般語義と思想の言語（『中国思想における身体・自然・信仰』所収、東方書店、二〇〇四年）、同『春秋左氏伝』における「情」と感情」（『奈良教育大学国文』第三十号、二〇〇七年）を参考。
- (33) 中国古代においては、『礼記』曲礼篇に「父の讎とはともに共に天を戴かず、『大戴礼記』會子制言篇に「父母の仇は、ともに生を同じくせず」とあるように、親の仇を討つことは規範的行為と見なされ、殺人罪が適用されるものの情状酌量によつて免罪とされるのが慣例化していた。
- (34) 後世、荀子が「象は天下の鬼（異常人格者）である。堯舜は天下を善く教化するものであるが、そのような人物までは教化できなかつた」（『正論篇』）とするのを参考。
- (35) 「女子」の語は女性全体を指すのではなく、「女性」の「小人」を指すことは前掲『喪家狗』を参考。
- (36) この解釈については、宇都宮清吉『中国古代中世研究』（創文社、一九七七年）第四章「孔子學團」を参考。
- (37) 前掲多久協『論語』は、孔子の出世願望や名譽欲を紹介して「孔子らしくないでしょう」とし「孔子の教えは積極的に社会参加していくためのもの」（一九〇二頁）とまとめているが、これも情感主義によつて考えれば説明がつくことである。
- (38) 前掲金谷治『論語』（五頁）。なお、このような「仁」の内実は、『論語』では定義的に説明されることはなく、それがなぜ道德的に正しいかの探求がなされることはない（津田前掲書、三二二頁参考）。
- (39) 吉川幸次郎『論語』（朝日新聞社、一九七八年）。
- (40) 劉文瑞『如何看待日本学和伝統』（『管理学家』、二〇〇八年）。
- (41) 吉川幸次郎『日本の儒学』、『日本的歪曲』、『君臣父子』など（『全集』第十七巻）を参考。