

# 孔子の陳・蔡・葉周遊

——孔子と河南東部文化——

岡本 光生

## 一 はじめに——孟子と楚文化——

戦国時代中期の儒家、孟子は滕にあって「為神農之言者許行」の徒、陳相と社会的分業の問題をめぐって論争したことがあった（滕文公上）。

論争の相手陳相は、宋の人、弟の辛とともに楚の儒家である陳良に学んでいたが、師の死後、文公が「賢君にして仁政を行う」と聞き、滕に至った。しかるにこの地でもと楚の人であるが、滕に移り住み「為神農之言而皆衣褐、搢屨、織席、以爲食」許行の教えに触れ、儒家から許行の徒に転向した。この間の事情について、孟子は陳相兄弟の師、陳良を「楚産」であるが「悦周公仲尼之道、北学於中国、北方之学者、未能或之先也。彼、所謂豪傑之士也」と評価しつつ、陳良の死後許行の徒に転向した陳相兄弟を「吾聞用夏變夷者、未

聞変於夷者也」と非難している。さらに孟子は許行を「南蛮貊舌之人、非先王之道」としてその言語が「中国」のそれとは異なり、雅でないとも非難する。許行、陳相の主張への、分業論の観点からの孟子の批判は的確ではあるが、それとは別の次元において「蛮夷」の人であるにもかかわらず、「悦周公仲尼之道」陳良にたいする賞賛のうちに、また言語の相違をも対象とする許行への非難のうちに、「蛮夷」の文化を一方的に排除する、孟子の理由のない文化的優越感と「中国至上主義」をみてとることができる。

ここにおいて、われわれは儒家の祖である孔子が異文化、とくに楚文化にどのように接したのか、に関心を抱かざるを得ない。周知のように、孔子は五十六歳から六十九歳に至る晩年の十五年間（史記・孔子世家）、祖国を追われ、衛、宋などの中原、さらに楚文化の影響を強く受けている蔡、陳、葉の諸地域を放浪する亡

命生活をおくらなければならなかった。このことは政治家孔子にとっては不幸なことではあったが、しかし思想家孔子にとっては一つの試練であり、かつ幸運であつたといわねばならない。なぜならばこの南方への周遊中の体験を通して孔子はより一層の思想家としての成長をとげたからである。だとすれば孔子にとつて魯あるいは中原地域とは異なる文化傾向を有する地域での体験、いわば異文化体験はいかなる意味を有した体験であつたろうか、こうした問題が、ここにおいて生ずるのである。

## 二 魯人孔子——

### 殷文化と周文化との境界に位置する人——

史記・孔子世家によれば、孔子は宋人の子孫であり、魯の属邑、陬邑に生まれた。祖先の地、宋は周初に殷の後裔が封建された地であり、その民もまた「殷之餘民」であり（宋微子世家）、したがって宋の文化は殷のそれを継承するものであるといえる。孔子が生まれ、成長した魯もまた周初の淮夷の反乱の伝承（魯周公世

家）からもうかがわれるように、その基層文化は殷文化である。とすれば、孔子は殷の文化圏に成長したのであり、かれの思想は殷文化に深く根ざしているといえよう。「礼記」檀弓上に臨終にさいして「丘也殷人也」と孔子が述べたとされる伝承がみえる。もちろんこの言葉が事実であつたとするには問題があるが、こうした言葉が孔子の最後の言葉にふさわしい言葉として伝承されていたことの背後には、孔子が殷文化と深いかわりを有していたという認識、そして認識を裏付ける事実があつたであらう。

しかしまた、魯は、太公望呂尚の封建された斉とともに、周初、東夷に備えるべく、周公の子、伯禽が封建された地域であり、周の東方支配の拠点としての性格を有する。魯の支配階層は周から派遣されたのであり、従つて魯の上層文化は周文化だといえる。言い換えれば、魯の文化は上層に周文化がありながら、基層には殷文化があるという二重構造になっていたのである。孔子はこうした文化の二重構造のなかでその思想形成をはじめたのである。

「論語」に「子曰、甚矣、吾衰也。久矣、吾不復夢見周公也」（述而）とあるのは、かえつてかれが若い

ころしばしば周公を夢みたことを語るであろう。また、「周監於二代、郁郁乎文哉。吾從周」（八佾）と周文化へのあこがれを語り、費に拠つて魯に反した公山不擾が孔子を招いたとき、「吾其為東周乎」と語つた（陽貨）。こうして孔子は周文化へのあこがれをしばしば語るのであるが、このことは、まさに魯文化の二重構造を孔子が一身に引き受けていたことを物語るであろう。

言うまでもなく、孔子にとって周文化の本質は形式ではなく、精神にあつた。だからこそかれは「礼云礼云、玉帛云乎哉。樂云樂云、鐘鼓云乎哉」（陽貨）というのであり、周文化に憧憬を抱くがゆえに、周文化の形式のみを踏襲する魯の上層文化の現状にはむしろ批判的であつた。「論語」に以下のような記事がある。

子入大廟毎事問。或曰、孰謂鄒人之子知禮乎。

入大廟毎事問。子聞之曰、是禮也。（八佾）

仕官し始めたころの経験を孔子が弟子たちに語り、弟子たちもまた印象深く感じ、その談話を記録に留めたのであろう。大廟の礼の一こま一こまを確認する孔子がある人が「孰謂鄒人之子知禮乎。入大廟毎事問」

と揶揄する。父が魯の属邑鄒の役人をしていたことにものとづき、孔子を「鄒人之子」、すなわち魯の基層文化のなかで育つた「田舎者」とからかうのである。これにたいし孔子は大廟の礼の一こま一こまを確認することこそ「是禮也」と切り返す。あなたこそ、礼の精神を考えず、無自覚にかつ習慣的に魯の上層文化のなかに埋没しているのではないか、あなたのなかの周文化は完全に形骸と化しているではないか、と反駁するのである。ここには「鄒人之子」なるがゆえに、周文化の精髓たる「礼」を始原に立ち返つて捉え、その根源の精神そのものを再確認し、継承しようとしていた孔子の姿、「鄒人之子」なるがゆえに周文化を「異文化」として対自的に捉えていた孔子、しかもそうした立場について自覚的であつた孔子の姿をみることできる。

### 三 孔子と楚文化

五十六歳のとき、魯から衛に亡命し、その後、中原の衛、宋および楚文化の影響下にある陳、蔡、葉の諸

国を弟子たちとともに十五年の長期にわたって周遊した孔子は、陳、蔡、葉の諸国でこれまで経験しなかったような特異な諸体験をした。以下においてその諸体験の具体的様相を明らかにしつつ、その体験が孔子の思想に与えた影響を考察していききたい。

陳、蔡、葉など南方諸国での周遊において、孔子はこれまで経験しなかった二種類の思想的体験をした。その一つは、いわゆる「隱者」との遭遇、対決であり、他の一つは牧畜共同体の民衆倫理との接触である。

南遊中孔子がいわゆる「隱者」に遭遇し、かれらと思想的対決をした伝説が「論語」微子篇に三章にわたって記述されている。この三章は孔子と「隱者」との対決が次第に深まっていく構成になっており、史実を忠実に記述したものとはかならずしも言えないが、しかし「隱者」との遭遇、対決が南遊中の孔子一行にとって重要な思想的課題であったことは、この三章からうかがわれる。

以下において、この三章を一連の物語としてとらえ、そこからうかがわれる孔子と「隱者」との対決の様相を明らかにしてみたい。

まず、孔子は楚の狂接輿に遭遇する。かれの生業は

明らかではなく、また家族を持っていたかどうかとも明らかではない。かれは「鳳兮鳳兮、何徳之衰。往者不可諫。來者猶可追。已而已而。今之從政者殆而」と歌いながら走り去る。こうした韻文を歌うということから考えれば、かれは生産に従事せず、また家族も持たない孤独な放浪の詩人だったのかもしれない。孔子は車からおりて「欲與之言」が、しかし、かれは「趨而避之。不得與之言」、すなわち対話を拒否するのである。つぎに孔子一行は長沮・桀溺と遭遇する。この遭遇を「論語」は以下のように述べる。

長沮桀溺、耦而耕。……曰……且而與其從辟人之士也、豈若從辟世之士哉。耰而不輟。子路行以告。夫子憮然曰、鳥獸不可與同群。吾非斯人之徒、而與誰與。天下有道、丘不與易也。(微子)

この二人は「世を辟け」、「耦而耕」、「耰而不輟」、すなわち農耕に従っているが、二人一組で耕していることからすれば、かれらはともに家族を持たず、共同生活しているとも考えられる。孔子は「吾非斯人(長沮・桀溺)之徒」として明確にかれらの仲間になることを拒否しているが、ここではその根拠は明らかにされてはいない。

孔子と「辟世之士」との思想上の対決がより明確に現れているのは、荷篠丈人と遭遇したさいの故事である。

子路從而後。遇丈人以荷篠。……丈人曰、四體不動、五穀不分。孰為夫子。植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿。殺雞為黍而食之。見其二子焉。明日子路行以告。子曰、隱者也。使子路反見之。至則行矣。子曰、不仕無義。長幼之節、不可廢也。君臣之義、如之何其廢之。欲潔其身而亂大倫。君之仕也、行其義也。道之不行、已知之矣。(微子)  
 なお原文では「不仕無義」以下が子路の言葉になっているが、ここでは朱子、金谷治、宮崎市定にしたがつて孔子の言葉とした。

ここで荷篠丈人は「不仕無義」と孔子に批判されているところからすれば君臣関係の外にあって農耕に従事し、しかし「止子路宿。殺雞為黍而食之。見其二子焉」とあるところからすれば、定住し家族を持つてかなり豊かな自給自足の経済生活を送っていると考えられ、しかも孔子を農耕しない存在、労働しない存在の典型として「四體不動、五穀不分」と批判していることからすれば、君臣関係の外にあるというばかりでな

く、君主が働かない存在であるが故に君主そのものを否定する論者であると考えられる。この批判に対し孔子はかれを「隱者」と呼び、さらに「欲潔其身而亂大倫」としてかれの生き方を批判する。なぜならかれは、家族生活のみを生活と考え、家族を超えた人間関係のなかで、すなわち君臣という社会関係のなかで生きることを拒否する。孔子にあつては、人間は家族関係の中で生きる存在であるとともに、社会とのかかわりの中で生きる存在でもある。家族を持ちながら社会とのかかわりを拒否する荷篠丈人こそ孔子にあつてもっとも拒否すべき存在なのかもしれない。まさにこのことが「隱者」との遭遇の最終章ではつきりと提示されたといえよう。

荷篠丈人は家族を持ち、農耕に従いつつ、しかも世を避けているのであるが、こうした自給自足の生活を営みつつ、「四體不動」存在、財を生産しない存在を否定する思想傾向を示す人々は楚文化圏に広く存在していた。

「墨子」魯問篇によれば、魯の南鄙の人、おそらくは呉からの移住者であると考えられる呉慮は「冬陶夏耕、自比於舜」生活を営み、「義耳、義耳。焉用言之哉」

と墨子の言論活動、言い換えれば生産にかかわらない活動を批判する。呉慮の生産活動の具体的内容は、かれの批判に墨子が「翟嘗慮耕而食天下之人矣。盛、然後當一農之耕、分諸天下、不能人得一升粟。藉而以為得一升粟、其不能飽天下之飢者、既可睹矣。翟嘗慮織而衣天下之人矣。盛、然後當一婦人之織、分諸天下、不能人得尺布。藉而以為得尺布、其不能暖天下之寒者、既可睹矣」と答えていることから推量すれば、「男が耕し、女が紡ぐ」ことにほかならない。呉慮は人の経済活動をそのようにとらえ、「焉用言之哉」として「労働しない人」、直接には言論活動する墨子を否定するのであるが、先の引用から明らかなように、また「故翟以為雖不耕而食飢、不織而衣寒、功賢於耕而食之、織而衣之者也」とあるように呉慮を論破する墨子もまた人の経済活動を「男が耕し、女が紡ぐ」活動としてのみとらえている。その点からすれば、呉慮の立場は長沮・桀溺、荷蓀丈人と同じ立場に立つのであり、しかもかれを批判する墨子もまた同じ立場に立つのである。

楚から滕に移住した許行は「衣褐、捆屨、織席、以爲食」し、かれの弟子陳相もまた「滕君則誠賢君也。

雖然未聞道也。賢者與民並耕而食、饗飮而治」として「君民並耕」を主張し、「労働しない人」の存在を否定し、孟子と論争する。周知のように、陳相は論争の最後に「百工之事、固不可耕且為也」と認める。

かくして許行の生産活動と消費生活の過程に他者の労働がかかわっていること、すなわち主観的には自給自足の生活を営んでいると考える許行の経済活動が客観的には分業体制の中で行われていることが明らかにするのであるが、続けて孟子は、「治天下獨可耕且為與。有大人之事。有小人之事。……勞心者治人。勞力者治於人。治於人者食人。治人者食於人」として支配—被支配関係の成立もまた分業体制によつて説明し、「勞心者」すなわち「不勞力者」、「耕さない人」に固有な労働として「治人」ことをあげる。「治人」こともまた「勞心」する労働なのである。

こうした一連の記述をみてくるとき、自給自足の生活を営む許行、孔子と対決した長沮・桀溺、荷蓀丈人がともに楚人であり、墨子と対決した呉慮が「魯之南鄙人」であることは興味深い。こうした思想傾向が楚文化圏に広く見られたであろうことを示唆するからである。

「論語」子路篇に孔子と葉公子高との二篇の對話が載せられている。そのうち「葉公問政。子曰、近者説。遠者來」という對話については「墨子」耕柱篇に「葉公子高、問政於仲尼曰、善為政者若之何。仲尼對曰、善為政者、遠者近之、而舊者新之」とあり、墨子は「葉公子高未得其問也。仲尼亦未得所以對也」と批判している。「墨子」にこうした記述がみられることは、孔子と葉公子高との對話がかなり人々の関心を集めたことを示唆するが、ここではわれわれは、所謂直躬故事にかかわる對話を問題にしてみたい。

「論語」によれば、羊を「攘」んだ父を直躬が「證」した、と葉公が孔子に語ったのにたいし、孔子が「吾黨之直者異於是。父為子隱。子為父隱。直在其中矣」と答えたのであるが、これまでの解釈は、ここに父子關係と君臣關係の相克を見るものであった。しかし、「左伝」哀公十六年、十七年にみえる言動にもとづいてかぎり、葉公子高はいわゆる「法家」的君主ではない。かれは「周仁之謂信、率義之謂勇」と言い、「棄德從俗、其可保乎」と言い、「天命不謬。令尹有憾於陳。天若亡之、其必令尹之子是與」と天命を信じ、血縁の継統性を重んずる。また「國人」からは「國人望君如望慈

父母焉。……國人望君如望歲」とされる。葉公はむしろ儒家的君主だといえるし、だからこそ、孔子はかれと會話をかわしたのではないか。

このように見てくるとき、直躬故事を法家的君主対孔子、君臣關係と父子關係との相克という図式で理解することは無理がある。直躬が牧畜民であつたことを考慮するならば、むしろを牧畜共同体の民衆倫理——迷い込んだ羊を我が物としてしまうことが許されれば、その牧畜共同体は崩壊の危機に瀕してしまうであろう——と農耕共同体の民衆倫理との対立が直躬故事の背後にあつたと理解すべきであろう。そして牧畜民との遭遇も魯あるいは中原では経験しえないことであつた。

孔子は南遊することによって、社會關係そのものを否定する「隱者」と接觸し、また牧畜民とも接觸した。こうした経験は、南遊のさなかの、あるいは南遊を終えて魯に帰国した後の孔子の思索に、特に周文化の本質にかかわる洞察にどのような影響を与えたのであろうか、最後にこの問題を考察してみたい。

(一) 「古代河南の牧畜——關於《論語・子路篇》

的直躬故事」(「河洛文化與閩台文化」 中国河洛文化研究会編 河南人民出版社 二〇〇八)を参照されたい。

(二) 朱子「論語集註」、金谷治「論語」(岩波文庫)、宮崎市定「論語の新研究」(岩波書店)の該当章を参照されたい。

#### 四 孔子と夷狄

若年のころ、すでに魯の既成上層文化に違和感を抱いていた孔子は、五十六歳からの十五年間の亡命、諸国周遊生活のなかで孔子は、殷文化とも周文化とも異なる楚文化に接触した。そして、楚文化との接触のなかで孔子は魯の既成文化ばかりでなく、いわゆる中原諸国、換言すれば、中国の既成文化に違和感を抱くとともに、周文化の本質の実現を地理的な意味での「中国」を越えた、理念における「中国」に求めるに至った。以下において、われわれはかれの夷狄にたいする態度を分析することによってこの点を明らかにしていきたい。

八佾篇に「夷狄之有君、不如諸夏之亡也」(八佾)とある。この章について皇疏は「此章重中国賤蛮夷也。：：夷狄雖有君主而不及中国無君也。孫綽曰諸夏有時無君、道不都喪。夷狄、強者為師。理同禽獸」とする。この解釈は中国が夷狄より優れている、という命題を自明の前提としたうえでなされた解釈であるが、邢疏もまた「夷狄雖有君而無礼義。中国雖無君、若周召共和之年、而礼義不廢」として同様の前提にたつた解釈をしている。

朱子はそのような解釈とは異なつて「伊氏曰、孔子傷時之乱而歎之也」としている。ここには「有君の夷狄よりも無君の夏のほうが当然にもまさっている」という前提はなく、その点からすると「中国至上主義」、「自文化中心主義」の傾向は弱まっている。

日人伊藤仁斎(一六二七—一七〇五)の「論語古義」は、この章で孔子は「無君の夏は有君の夷狄に劣る」と述べたとして以下のように言う。

今諸夏礼義之所在、而曾夷狄之不若、則其為變亦甚矣。：：雖周衰道廢、礼樂殘缺、典章文物尚未湮墜。孰知諸夏之不若夷狄。然夫子寧捨彼而取此。則聖人崇拜實而不崇文之意、可見矣。



近人宮崎市定（一九〇一—一九九五）もまた同様な解釈をする。

宮崎は「不如諸夏之亡也」を「諸夏の亡きがごとくならず」と読み、君の存在する夷狄を無君の夏の上に置いていとし、子罕篇の「子欲居九夷」章と関連づけて読むべきだとする。

孔子は、夷狄にたいしていわれなき優越感を持って臨んだのではない。このことはかれが「道不行、乘桴浮于海」（公冶長）と冗談を言ったことでもうかがわれる。伊藤仁斎はここでも「此與欲居九夷章同意。蓋夫子之素志也。當時君昏臣驕。天下無所之往。故欲乘桴浮海、化島夷之民、以爲礼義之俗」とする。すなわち「礼義」は地理的な意味での「中国」においてのみ行われる「俗」ではない。「島夷」においても行われることの可能な「俗」なのである。

夷狄のうちにも「礼義」の実現、あるいは実現の可能性をみようとする孔子の志向は、子罕篇に「子欲居九夷。或曰、陋如之何。子曰、君子居之、何陋之有」とあるところにもうかがわれる。

この章について馬融は「君子所居則化」と解釈し、皇疏、邢疏、朱子もまたそれに従い、「君子、すなわ

ち孔子が夷狄の地に行けば、夷狄もまた文明化されるのだ」という「中国至上主義」、「自文化中心主義」の傾向を帯びた解釈をする。

こうした解釈にたいし、伊藤仁斎は以下のような解釈をする。

夷狄之地、無文飾之偽。故或人以爲陋也。彼九夷之地、嘗有君子而居、則必是不若或人之所稱。彼所謂陋者、反是忠實之所致、必不凡陋也。……夫子嘗曰、夷狄之有君、不如諸夏之亡也。由此見之、夫子寄心於九夷久矣。此章及浮海之歎、皆非偶設也。夫天之所覆、地之所載、鈞是人也。苟有礼義、則夷即華也。無礼義、則雖華不免於爲夷。舜生於東夷、文王生於西夷。無嫌其爲夷也。九夷雖遠、固不外乎天地。亦有秉彝之性。況朴則必忠、華則多偽。宜夫子之欲居之也

この解釈に従えば、孔子は当時の「諸夏」の文化状況に不満を持ち、従ってあるいは「欲乗桴浮于海」、あるいは「欲居九夷」のである。海のかたに、あるいは「九夷」の地に希望を託したといえよう——そのこととの関連でいえば、孟子に「舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢

郢、西夷之人也」(「孟子・離婁上」とあるのは興味深い――)。

孔子が当時の既成文化に満足していなかったことは、年少のころの「入大廟毎事問」(八佾)という行為にすでにみられた。とすれば、「子欲居九夷」章を「わたしは九夷に行けば、陋なる地も文明の地にかわるのだ」と解釈するよりも「九夷にも君子はいるのだ。九夷の地はけっして陋ではない」と解釈すべきではないだろうか。前者の解釈に従えば、孔子はかたくなな「自文化中心主義者」、「中国至上主義者」となるうが、中国の既成文化に失望し、楚の地で「隱者」と思想的対決を経験した孔子は、この章において、むしろ「忠実」にして「朴」なる夷狄へ希望を託したと解釈すべき、すなわち仁斎の解釈の方向に従うべきではなからうか。孔子を中国文化の本質を地理的な中国を越えた理念の「中国」において問題にしようとする文化普遍主義者として把握すべきではなからうか。

「論語」の夷狄に関連する章にみられる孔子は自文化中心主義者ではない、しかし単なる文化相対主義者でもない。表面的には相違するさまざまな文化のうちに周の文化に内在する普遍的価値がすでに実現されて

いたこと、あるいは実現の可能性を持っていることを確信していた。その意味でかれは普遍主義者なのである。

孔子のこうした信念は、おそらく陳、蔡、葉への周遊体験のなかで醸成されたのであろう。かれは、陳、蔡で「隱者」とよばれる人々との思想上の対決を経験した。葉では農耕民と異なる牧畜民の倫理観に接した。そうしたなかで、しかしかれは文化相対主義という迷路に迷い込まず、また自文化中心主義にも退行することなく、周文化に内在する普遍的価値を再発見し、再確認したのであった。

## 五 結語

以上、われわれは殷人孔子の周文化体験、楚文化体験、換言すれば異文化体験をみてきた。

孔子は、そうした異文化体験を経て、周文化をその始原においてとらえ、地域と時代とに限定されない普遍文化としての価値を周文化のなかに再確認した。周文化が普遍であるからこそ、海のかなたであつても、

九夷の地であつてもそれは実現されていたし、また実現されるはずなのである。

かくして孔子は中国至上主義、自文化中心主義を乗り越え、しかも文化相對主義を乗り越え、普遍文化の担い手、自覺的には「述而不作」たる文化の継承者、客觀的には文化の創造者となつたのである。

(小稿は二〇〇九年十月、中国河南省平頂山市で開催された第八回河洛文化国際研討会において大会講演した中文原稿を日本語に訳し、すこしく手をくわえたものである。)