

- 一 序 「仁」と「知」
 二 人 (一) 「命」・「礼」・「言」
 (二) 人と社会
 三 社会 「仁」・「忠」・「礼」
 文化 「詩」・「礼」・「楽」
 四 あとがき

社会学は近代の学問であり、社会学的思维は社会の事象に対して客観的な考察態度をとり且つ社会生活を独自の存在と法則の世界と見るものでなければならぬ。従って、ここに取上げようとする東洋古代の思想、「論語」の思想の中に直ちに社会学を見出すことは無論行き過ぎである。一般に、古代の社会論はいわゆる前社会学的(pre-sociological)思维に属するものである。プラトンや孔子の時代においては、社会の運営は若干の聖賢に任せられ、また、そのような社会では、この聖賢を育てる教育は政治に不可欠の条件であった(「修己」は「治人」のためであった)。従って、その社会論には教育や政治の思想が不可分に結びついている。このことから、また、当時の社会論は、超越者の意志や偉人の意志によって説かれることが多い。従って、古代の社会論は根本的に教訓的、倫理的また政治的であり、その思想の統一原理は規範的な態度にあって、理論的態度にはない。しかし、規範的社会論が存在認識としての社会学にとって全く無意味であるとすることもまた妥当ではないであろう。それは規範的社会論の背後にしばしば現実に對する適確な洞察が潜んでいるからである。なによりも「教育の

書」として、また「政治の書」として読まれる「論語」の中に、ここでは現実社会の客観的認識を探ってみたいと思う。このことは、また、社会の考察に際して実証的精神をもつてのぞみ、その組織化に合理的に取組もうとした社会学本来の精神、それが科学史上受継いだ遺産の再考に資するかもしれない。

一

A. Comte (1798~1857) は Condorcet (1743~1794) 及び Saint-Simon (1760~1825) と同じく世界は諸觀念によって支配されまた覆えされると考えた。彼は、そこで、一九世紀初頭の一切の政治的及び道德的危機を知的無政府状態に由来するものと視、それが社会的秩序の根本的条件についての意見の不一致に存すると考えた。それでは、この社会についての意見の不一致は何に原因するのであるか。Comte は彼の人間精神の発達に関する三状態の法則 (loi des trois états) —— 人間の知識の各部門は、神学的或いは虚構的状态 (état théologique ou fictif)、形而上学的或いは抽象的状态 (état métaphysique ou abstrait)、科学的或いは実証的状态 (état scientifique et positif) という異った三つの理論的状态を順次に経過する——に基づいて、その原因は、社会について、これら三つの思维様式が並存し

ていることにあると考へた。それは社会についての科学的なみかたが尚実現されていないこと、従つて、Comte において諸科学の高度の綜合学を意味する「実証哲学」(philosophie positive)が、その最後の科学部門である社会学のいまだ成立していないことによつて、その全体系の完結の域に達していないことを意味していた。Comte は一九世紀はじめにその知的無政府状態を憂へ、社会を再組織するために、「実証哲学」体系の完成を企図し(1830~42)、それにそつて社会学の創設を企図したのである。本来、Comte 社会学、一般に社会学の実証主義的精神は、Descartes の合理主義哲学にその源をもつフランスの科学精神に由来している。それは常に理性(raison)を樞として、良識(bonsens)を鏡とするものであり、この意味において合理主義である。主観でつくり上げた単なる観念を基礎とする形而上学的哲学説は科学と無関係である。科学の世界は事実の世界である。科学の世界においては観念の論理は事実の論理に屈服しなければならぬ。前者をもつて後者を枉げることはできない。Comte 社会学は一方において、この実証主義的精神に基づいている。他方、彼はこの「科学哲学」の基礎の上に新しい社会実践の原理を打建てるべく「実証政治体系」(Système de politique positive, 1851~1854)——副題：人類教を創始するための社会学汎論——を著し、それを実現するために実践道徳を考へた。彼は、そこで、社会を無視した神学的道徳、個人だけを基礎とする形而上学的道徳を共に否定して、新たに、人類を基礎とし、その連続性と連帶性、いいかえれば、人間性の歴史性と社会生活の人間形成機能の強張に基づく社会道徳を考へた。Comte はその後半生において、社会は「愛を原理とし、秩序を基礎とし、進歩を目的とする」(L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but)のものであるとし、人々をして、歴史的に進歩する「人類」に宗教的熱情を捧げしめようとする「人類教」(Religion de l'Humanité)を開いた。これに関連して、彼ははじめ「実証的」(positif positive)の意味に「現実的」(real)、「有用」(utile)、「確定」(certitude)、「正確」(précis)、「積極的」(positif)、「相対」(élatif)の六意義をあげ

ていたが、後半生に至つて、実証的精神は道徳的属性を持たねばならない、科学そのものは社会の道徳的連帶の確立に直接役立つものではないと考へ、その意味に、更に、「同情的」(sympathique)の意義を加へた。Comte にとつて、実証的精神のこれら知的諸特質を、特に最も社会的である「積極的」(組織的)及び「相対的」の二特質を連結するならば、その結果が「同情的」特質を必要とすることは明白である、と考へられた。それは、「相対的たることなくして組織的たりうる」ことが可能でない以上、同情的たることなくして相対的たりうることは不可能だからである。「保守主義者に訴ふ」(一八〇—一九頁)。

このように、Comte はその思想上において知識的、科学的実証主義から道徳的(宗教的)、実践的実証主義に転じ、社会の道徳的連帶の確立を企図した。しかし、実証主義者である Comte において神の観念はすでに遺棄されている。従つて、ここで彼に問題となつたのは、「神の愛」に対して「人類の愛」である。社会学の創設者としての Comte の思想を背景とするものとして、デカルト以来の仏の合理主義哲学と、それと同時に人々の愛著結合を目標とする伝統主義哲学(カトリシズム)が考へられる所以である。

この Comte の前期及び後期の思想は、また、人を愛すること(「仁」)及び人を知るべきこと(「知」)を説き(樊遲問仁、子曰愛人、問知、子曰知人、顔淵第十二)、その志を人倫の道に向け(志於道、拠於徳、依於仁、遊於芸、述而第七)、自他の区別を超越した道徳的レベルに生きることにおいた(顔淵季路侍、子曰、盍各言爾志。子路曰、願車馬衣輕裝、与朋友共、敝之而無憾、顔淵曰、願無伐善、無施勞、子路曰、願聞子之志、子曰、老者安之、朋友信之、少者懷之)、公冶長第五)孔子に相通するものがある(Comte の道徳的——実践的実証主義は一八四八年創立の「実証主義協会」を機関として全世界に進出し、中国では蔡元培等によつて北京及び天津に「孔徳学校」が設立された)。

ところで、この「仁」(愛人)と「知」(知人)とは不可分のことである。「愛人」はよく「知人」を可能にするものである。「愛人」と

は人間社会に Positive になることを意味し、「知人」とは「知」の對象を自然界ではなく人間界に及ぼすこと、そこから社会の諸法則に考え及ぶことを示しているといえよう。ところで、この人及び社会を「知」るといふことについて、「里仁爲美、損不处仁、焉得知」（里仁第四）は、社会学的に興味あることを示している。それは、「知人」は「愛人」に基づくが、「知人」は、更にいいかえれば人と人との本質的關係——そこにおいて人倫の本質があるところ——のあるところにおいて最もよく可能である、ということである。すなわち、この章句は、人間が本来そこに「里」るべきところ（「仁」にあつてはじめて「知人」に至ることを語っている。ここで、「仁に里る」という表現が使われていることはまことに興味深い。「仁」は人と人との本質的關係を指すが、そこは、また人の本来おるべきところ、人が自己自身と融合しているところ、すなわち個人が自然的所与としてそこへ与えられた「里」であること、が示されている。「仁」は人間の自然性に関わるもの、ここでは里郷（Heimat）の意味において示されている。いわば「仁」は Gemeinschaft に関わるものである。この「仁」への反省なくして、はたして「知」があらえようか、という。「仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣」（述而第七）は、「仁」は決して遠くにあるものではなく、手近かに、人間の内にあること、その自然の人心に基づく内的必然性を示している、といえる。同じくまた、「仁」は博く学び、何を先になすべきか、何がものの本質かを問うのだが、しかし、それ丈では不充分であつて、博く学ぶのだがそれを深く行うこと、ものの本質を問うのだが具体的に考えるということのうちにあるとされ、その現実的、実践的性質が明示されている（子夏曰、博学而篤志、切問而近思、仁在其中矣）子張第十九）。（孔子の「仁」の意味は極めて含蓄の多いものであるが、社会学よりいへば、これは、人をして人間社会に Positive にさせ、やがてその諸法則の「知」を可能にする「愛人」の意味と、人と人との本質的關係の意味を示すものといえよう）。

「仁」のために尽くす者は人をよく「知」るものであり、それは正

しく人を好み、正しく人を悪むものである（子曰、惟仁者能好人、能惡人）里仁第四）と。「仁」は決して盲目的に人に対することを意味しない。「論語」において「愛人」は人のために積極的に労することを帰結するものであると説いている（子曰、愛之能勿勞乎、忠焉能勿諱乎）憲問第十四）。しかし、「仁」（「愛人」）が「知」と不可分であること（たとえば、「宰我問曰、仁者雖告之曰井有仁者焉、其從之也、子曰、何為其然也、君子可逝也、不可陷也、可欺也、不可罔也」雍也第六）の強張が「論語」において特徴的である。「論語」においては、人に「知」られなくともよい、むしろ己の無能を常に反省し、人を「知」ることに努力せよ、ということがしばしば説かれている（子曰、学而時習之、不亦說乎、有朋自遠方來、不亦樂乎、人不知而不愠、不亦君子乎）学而第一、「子曰、不患人之不己知、患己不知人也」学而第一、「子曰、不患人之不己知、患己無能也」憲問第十四、「子曰、君子病無能焉、不病人之不己知也」衛靈公第十五等参照）。

——人間は「知人」のために学問をしなければならぬ。そこにやがて同志（朋）ができる。そして、己は人に知られなくともこれを慍まない——。これが人間社会に Positive に対し、そのありのままの現実の法則を「知」り、それに生きることを読く「論語」の巻末及びそれに連続する巻頭の意味であり、また、「論語」を一貫しているものといえよう（子曰、学而時習之、不亦說乎、有朋自遠方來、不亦樂乎、人不知而不愠、不亦君子乎）学而第一、「孔子曰、不知命、無以爲君子也、不知礼、無以立也、不知言、無以知人也」堯日第二十）。

次に、近代の現実社会を重んじる体験の表現としての社会学との共通精神を孔子の態度の中にもみることがも難くない。孔子は mystery（怪）や目に見えないこと或いは容易に語れないこと（神）、一般に人々の好奇心の對象になることは一切語らず、「子不语怪力乱神」述而第七）また、能く人に事えず、生も知らない身にしてどうして鬼神に事え、死を知ることができようか、という（季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、曰敢問死、曰未知生、焉知死）先進

第十一)。元來、宗教の本質、その存立条件は人間の意識による想定にある。神というものは証明できない。それは人々があたかもあるかの如く (als ob) 想定して祭るものである。現実はこの als ob の上に成立ち、またここに Idealism もあるといえよう。「祭如在、祭神如神在」にはこの宗教の本質がよく語られている。しかし、「吾不與祭、如不祭」、すなわち自分は祭のところに不在であれば祭り気分になれない、普段の態度でいることになるという孔子の考えには Idealism はみられない (八佾第三)。「知」とは人間の本身 (民之義) に務め、鬼神はこれに distance を保ち、汚さない (敬) で遠のいておくこと、すなわち、人間と神の別隔てをはっきりと辨え、識別することのうちにある (樊遲問知、子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣 雍也第六)。要するに、「知之為知之、不知為不知、是知也」 (為政第二) である。超越的理念の觀念はこれによって避けられる。人をはなれて超越的に「道」というものがあり、その力が人を左右すると考えるのは抽象概念にすぎない。「道」が成るも成らぬもすべて人の力である (子曰、人能弘道、非道弘人也 衛靈公第十五) と。「道」は決してかわったものではないこと (子曰、誰能出不由戸者、何莫由斯道也 雍也第六)、また、普遍的な「道」は常に具体的に實際的な機能をもつものであることが説かれている (師冕見、及階、子曰、階也、及席、子曰、席也、皆坐、子告之曰、某在斯、師冕出、子張問曰、与師言之道与、子曰、然、固相師之道也 衛靈公第十五)。

「仁」に立脚し、人間社会に関する「知」をみがくことを説き、その志をあくまでも現世における人倫の達成においた孔子の思想の中に現実社会に対する積極的、合理的な精神をみることができよう。以下、この思想を人・社会・文化について考えてみようと思う。

二

(一)

はじめに、孔子の人間に関する見解——人間観はどのようなもので

あろうか。そこにはすでにそれとの関係において考えられる孔子の自然観、社会観、文化観も含まれるが、いま人という存在に焦点をしばって考えてみよう。

人は本質的に「命」或は「天命」との関係において把握される。君子は「命」を知り、「天命」を畏れるものである (孔子曰、君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言、小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言 季氏第十六、前掲子張第十九) と。ここにみられる「命」、或は「天命」は、人が存在することにおけるめぐりあわせであり、個人に内在化した自然的規定である。それは人それぞれの境遇や能力や努力のあとを照覧しつつ、それぞれの運命ないし使命を規定するものである。従って、「命」を知ることが己の使命の自覚と結びついている (子見南子、子路不説、夫子矢之曰、予所否者、天厭之、天厭之 雍也第六、「子畏於匡、曰、文王既没、文不在茲乎、天之將喪斯文也、後死者不得与於斯文也、天之未喪斯文也、匡人其如予何 子罕第九、「子曰、天生德於予、桓魋其如予何 述而第七等参照)。また、「不知命、無以為君子也」 (堯日第二十)、「仁者安仁」 (里仁第四)、「求仁而得仁、又何怨乎」 (述而第七) 等は「天命」に安居する心境を語るのではなく、「天命」を認め、これを生きる自信と意志の自由を示しているといえよう。このことから、「天命」は人が存在することにおけるめぐりあわせであり、人が社会において位置づけられる根本的立脚地、すなわち、個人が自然的所与としてそこへ与えられた「里」を規定するものであるが、同時に、「論語」は単に自然的所与たる「里」に安居しているが如き自然主義的人間類型を決して是とするものではない。しばしば、「郷」において、同国の人々に調子を合せることに専らで、批難をうけないように細心の注意を払っているような謹直型の人間 (「原」願)、いわば Gemeinschaft 的な人間は徳の賊である (子曰、郷原德之賊也 陽貨第十七)。徳を任う人間は本来「里」をもたない、Gemeinschaft を超えた存在である (子曰、士而懷居、不足以為士矣 憲問第十四)。従って、「論語」における「命」或いは「天命」の強張は、唯、人間という存在の展開過程はまた自然の運

行の参与の過程であること、生は自然性の敵対において実現されるものではない、ということのみ関係して理解されるであろう。すなわち、「論語」において、最も精神的・普遍的なものは最も自然的・個性的なものである。従って、人間の精神化という普遍化の過程のうちには飛躍のない長い自然的時間の参与があることが考えられている。最も自然的時間の経過に適って生成されたものこそ永遠的なものである。孔子は人間の「速成」を悪んだ（後述）。このことから、同時に、

孔子は一見もつともらしい論理と正しい論理を区別すべきこと、また、「郷原」や一見もつともらしい社会人を時空的に空虚な抽象的普通人と共に厳しく否定しているものと考えられる。たとえば、「君子」は国家を思つても地方を忘れず、郷村を思つても家族を忘れない。それ故に「孝」を「仁之本」とし、同時に遠きものをも志向する。すべてを時空的遠近の層において眺めることが「論語」には極めて特徴的である。

人がそれを根拠として自己の生を生成させてゆくもの、自己の内に与えられている理念、aufgaben されているもの、それはまた人の「安んずる所」である。すなわち、それは人が自分自身と発見的に融合しているところである。「視其所以、觀其所由、察其所安、人焉廋哉、人焉廋哉」（為政第二）は人間観察の方法として、人は、人の「所安」の状態を察ることによって最もよくその人の何者たるかを知りうる、ということを語っている。

人は「命」を根拠とし、やがて自己の生きている社会の客観的規範（「礼」）の上に立ち、個人的にして普遍化されたもの、真理（言）を学ぶのである（前掲堯曰第二十、季氏第十六参照）。また、人は自己に本質的なもの、「仁」に依り、努力の結果習得した「徳」に抛り、現在に内在している未来的なもの、「道」を志すことによってこれら存在の過去・現在・未来において人間に拘束的なものを座標としながら歴史の時間のうちに自由な創造的活動を行う（芸に遊ぶ）ものである（子曰、志於道、拠於徳、依於仁、游於芸述而第七）。人間はこの自己に内在してある規準としての「仁」の内実を欠いて社会、文化を

云々したところで何であろうか（子曰、人而不仁、如礼何、人而不仁、如楽何）八佾第三）。これが孔子の人間観の基調である。

最後に、上記の「命」、「仁」、「所安」は個人においてみられると同時に一の社会、一の民族についてもみられるものである。それは個人及び社会・民族の活動や文化の背後にあるそれぞれに固有な精神的性格となるものである。蔵内数太教授はこれを指摘し、それが M. Scheler のいう民族の自然的世界観 (natürliche Weltanschauung) に当たるとされている。

(二)

「命」に基づきつつ、そのロゴス化が要請される存在、このような規定をもちつつ社会を構成するものとしての人間について、教育の意味は非常に大きい。「性相近也、習相遠也」（陽貨第十七）、「有教無類」（衛霊公第十五）は、人間は本質的に後天的作用によって陶冶されること、いわゆる人間の可塑性を指摘している。孔子自身、「我非生而知之者」といつている。これは、人間社会が「学習過程」であり、陶冶の場所であることの意味である。教育は、また、人間を自然的時間に適えて育てるものでなければならぬ。それは人間が境遇の順逆に拘らず、自己にとつての自然的所与、「命」を生きうるということ、それによって自己の存在の社会的・歴史的必然性を自覚してゆくことにおいて不可欠のことである。孔子は人間形成における「速成」を厳しく戒めている（闕党童子将命命矣、或問之曰、益者乎、子曰、吾見其居於位也、見其与先生並行也、非求益者也、欲速成者也）憲問第十四）。教育は、また、被教育者の内的必然性、熱意と積極性を前提とするものであること、これは教育の方法の根本である。孔子はこのような前提なくして教育することの不可能を説く（子曰、不憤不啓、不悱不發、一隅而示之、不以人三隅反、則吾不復也）述而第七、「子曰、不曰如之何如之個者、吾未如之何也已矣」（衛霊公第十五）。これに対して、教育する者の態度は、唯、四六時中無言のうちに己れの行動を被

教育者にみてもらっているということの中にもある（「子曰、予欲無言、子貢曰、子如不言、則小子何述焉、子曰、天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉」陽貨第十七、「子曰、二三子以我為隱乎、吾無隱乎爾、吾無所行而不与二三子者、是丘也」述而第七）。これは孔子の教育の原理である。更に、教育において、教える主体はあくまでも「文」（学問）であって、師は唯媒介者である。従って、学問そのものの追究においては師にも譲ることはないという（「子曰、当仁不讓於師」衛靈公第十五）。

次に、現実社会の水準における人間の諸相は、「論語」において、「君子」と共に人格の二つの類型をなす「小人」論においてよく示されている。すなわち、君子は大勢としても党派的にならず（「子曰、君子矜而不争、羣而不党」衛靈公第十五）、また執られることを悪む（「子曰、君子貞而不諒」衛靈公第十五）。その交りは普遍的であって、広く親しんでも附和雷同に陥らない（「子曰、君子和而不同、小人同而不和」子路第十三、「子曰、君子周而不比、小人比而不周」憲問第十四）。従って、君子は自己の言行の責任の一切を己に帰する主体性をもつ（「子曰、君子求諸己、小人求諸人」衛靈公第十五）。これに反して、小人は派閥をつくり、ぐるになり何事も他人の責任に帰する。君子は上へ上へと進むに反し、小人は下へ下へと下降してゆくものである（「子曰、君子上達、小人下達」憲問第十四）と。また、小人は、「仁」よりは「富」「貴」を欲し（里仁第四、五章参照）、「義」よりは「利」に喩く（里仁第四、十三章、十六章、陽貨第十七、二十三章参照）、「徳」よりは「色」を好むもの（子罕第九、十八章、衛靈公第十五、十三章参照）であるときれる。ここには現実社会における人間生活の原力が同時に指摘されているといえよう。こうして、「富」「貧」「不仁」「利」等が如何に人間関係に作用するかについて、「貧」が人をして怨みを惹きさせるものであり（「子曰、貧而無怨難、富而無驕易」）、更に乱を起させるものであること、「不仁」を疾むこと甚しきによって社会秩序の破壊が起ること（「子曰、好勇疾貧、乱也、人而不仁、疾之已甚、

乱也）、また「利」によって行動すると怨みが多いことが示されている（「子曰、放於利而行、多怨」）。また、一般に、小人は、君子と異って道に適わなくとも機嫌をとることはできるが、人を使う時にそれぞれの器量を考えず、完全を求めて無理な要求をするものであるから仕えにくいものであることが説かれている。これに反し、君子は、人の任務は個人的天賦により近いものでなければならぬこと、すなわち分化の原理をよく知るものであるといえよう（子路第十三、二十五章参照）。また、君子は人を挙用するのに決してことばたくみをもつてしない（衛靈公第十五）。それは、言うことがしつかりしているといふことだけでは君子が賢者か解らず（先進第十一、「子曰、有徳者必有言、有言者不必有徳、仁者必有勇、勇者不必有仁」憲問第十四）、巧言はしばしば人間関係の理念に背き、徳を乱すものだからである（衛靈公第十五）。利口は邦家を覆すこともある（陽貨第十七）。「巧言令色、鮮矣仁」（学而第一、陽貨第十七）である。これらは、現実社会において、ことばがことばとして磨きがかかることにおいて、人間関係の理念に背き、功利に従属するに至ることを語っている。

次に、社会と人間の道徳的水準との関係については、「徳不孤、必有鄰」（里仁第四）、「道不同、不相為謀」（衛靈公第十五）がある。道徳の人間は最も精神的・普遍的にして最も自然的・個性的なものである。また、最も内的にして最も相互交流可能なものである。また、精神的なものはその性質上共有されるものである。物質的なものの価値はその量に比例するがためにその分割によってのみ人々に共有されることができる。それに対し、精神的なものは不可分であるにも拘らず、多数の人が共にその感得に参加することができる。物質的なものに基づく人々の集りには分離の原理が内含されているが、精神的なものには本来結合の原理が内含されているといえる。上掲、「徳不孤、必有鄰」は「君子以文会友、以友輔仁」や前掲「放於利而行、多怨」と共にこの事実をよく表わしている。また、本来、精神的なものは時空を超えて相互に接することが可能である（「有朋自遠方来、不亦樂乎」）。一般に、社会的距離は人の価値性の抽象を一層容易にする。君子や朋

友との交流において、社会的距離の必要なこと、交流が数々であれば辱しめられ、疎んぜられること、すなわち、親しき関係においても客観的なけじめのあることが望まれる（「子游曰、事君数斯辱矣、朋友数斯疏矣」里仁第四）。それは、精神的人間の交流が空間的接近を求めるとよりむしろ時間的持続において久しく敬意をもって交ることを求めるからである（「子曰、晏平仲善与人交、久而人敬之」公治長第五）。そこには空間的固定性を時間的永遠性へ超える人間精神の特質がはつきりと自覚されているといえよう。これに反し、現実の人間においては、社会的距離は怨みを抱かせ、社会的接近は不孫に陥いらしめる（「子曰、唯女子与小人、為難養也、近之則不孫、遠之則怨」陽貨第十七）ことも否定できない。また、「我三人行、必得我師焉」（述而第七）は社会生活の道德的水準の向上に対してもつ意味を示しているといえよう。しかし、同時に集団的場は「言不及義、好行小慧」の機会となるものである（衛霊公第十五）。

三

次に、社会そのものについての思想はどのように把握されているであろうか。すでにのべたように、「論語」において、「仁」は非常に含蓄の多いことばであるが、いま社会学との関係においてそれは現実社会に positive な思想としての「愛人」と、人と人との本質的關係の意味において把握される。社会は根源的に人と人との関係に基づく。これは基本的事実である。更に、諸社会的関係における結合的基礎の優先性は、「論語」にしばしばみられるところである。「民無信不立」（顔淵第十二）や「君子信而後劳其民、……信而後諫」（子張第十九）は社会的統合の前提としての一体感の必要性を説き、「人而無信、不知其可也」とは社会関係があつてはじめてひとつの機能が生れることを示している。また、「子曰、君子無所争、必也射乎、揖讓而升下、而飲、其争也君子」、「子曰、射不主皮、为力不同科、古之道也」では、争いの根底に社会的秩序（結合）のあること、争いにおける社会性の

意義が示されているといえよう。社会学の理論において、Fiercandt は斗争の根底に社会的結合がある場合（社会内的関係）もあるとして、一般に、内的結合（Gemeinschaft）の Gesellschaft（この場合は冷たい人間関係としての利益社会）に対する優先性を説いている。

社会は人と人との本質的關係（仁）に基づくものであるが、一般に社会的統合の二つの要素、すなわち、個人間の心的交渉の動態、多数の個人間の自我意識の融合（同）と関係の客観化、全体の個人への規制による統一（制）はそれぞれ「忠恕」（子曰、参乎、吾道一以貫之哉、曾子曰、唯、子曰、門人問曰、何謂也、曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣）里仁第四、「子貢曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人、子曰、賜也、非爾所及也」公治長第五、「子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎、子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人也」衛霊公第十五（等参照）と「礼」として示されている。「忠」とは中の心であり我を没して自他相融合し、人間の社会的本質をあらわにすること、Gemeinschaft である、「克己復礼為仁」（顔淵十二）の「復礼」とは、社会的、客観的規制に従うことである。礼は人間の心理を外から形式的に安固たらしめる機能をもつものである。

人間結合の類型については「和而不同」、「周而不比」の君子型と、「同而不和」、「比而不周」（前掲）の小人型があり、これは異質的（個性的）な精神的結合と同質的な共同体的結合との類型といえよう。上記の「仁」、「忠」、「礼」は、また、全体社会の素材、(community)、社会性 (communication)、全体性 (organization)、との対応においても考えられるであろう。すでにのべたように、人にとっての自然的所与、「里仁」は「知人」に到る不可欠の要件であるとされるが、これと関連して、「論語」において全体社会の素材的単位（血縁集団や地縁集団）の社会生活一般に対してもつ意義の強張は特徴的である。「君子務本、本立而道生、孝弟也者、其為仁之本与」（学而第一）は、家族的道德（本）に務めることによって人格形成がなされ、家族的世界において社会的秩序が学習されるべきことを指摘している。Comte は家族は「社会への学校」である、といい、E.

Durkheim, J. S. Mill, M. Scheler は「成年社会」(Gesellschaft) のもつ論理の現実における有効性の根拠は「生活共同社会」(家族) においてすでに与えられるものである、と考えている。家族的世界において模範の間人であることの全体社会に対してもつ意義は「曾子曰、慎終追遠、民德帰厚矣」(学而第二)、「或謂孔子曰、子奚不為政、子曰、書云、孝于惟孝、友于兄弟、施於有政、是亦為政也、奚其為為政」(為政第二)にもみられる。

また、全体社会の社会性に関しては、社会生活は人間に必然であるが、社会化的傾向のすべてが直ちに価値的であるのではないことが説かれている。与論が必ずしも正論でないことは与論の本質契機である。孔子は「衆惡之必察焉、衆好之必察焉」といい、郷人「皆」の好悪でなく、その「善者」の好悪を重んずるべきとしている。更に、同調と批判において共に主体的たるべきことが強張されている(「子曰、麻免礼也、今也純儉、吾從衆、拜下礼也、今拜乎上泰也、違雖衆、吾從下」子罕第九)。これと関連して、集団の「統一」と個人の志の区別して考えられるべきことが説かれている(「子曰、三軍可奪帥也、匹夫不可奪志也」子罕第九「子釣而不綱、戈不射宿」述而第七)。また、「浸潤之譖、膚受之愆、不行焉、可謂明也已矣、浸潤之譖、膚受之愆、不行焉、可謂遠也已矣」(顔淵第十二)は、伝達の仕方において目、耳に訴えないでムードから訴えること、一般に暗示的なやり方はやり易いこと、しかし、これが高い見地からものを把む(「遠」)聡明さ(「明」)に反するものであることを示している。現代のマス・コミ批判である。

次に、社会という機能的・分業的統一と個人との関係については如何に考えられているか。「論語」では、基本的に道を求めて学問する「君子の儒」と立身出世を求め、物知りになるよう学問する「小人の儒」とが区別されている(雍也第六)。「君子不器」(為政第二)とされ(子罕第九、衛靈公第十五、子張第十九参照)、機能を演ずるより存在そのものの価値を尊ぶ考え方(「子曰、驥不称其力、称其德也」憲問第十四)が基調である。一般人(「小人」)は、「君子」に反し分

業的機能人たる性格をもつものであることが指示されている(「子曰君子不可小知、而可大受也、小人不可大受、而可小知也」衛靈公第十五)。他面、君子も「不在其位、不謀其政」(泰伯第八、憲問第十四)、「思不出其位」(憲問第十四)とされ人々その職に専一する分業的組織に触れている。「論語」では、「君君、臣臣、父父、子子」(顔淵第十二)とされ、それぞれの立場が個々の理念をもつべきこと、それに基づく責任と義務が自覚されるべきことが説かれている(憲問第十四)。

最後に、国家生活についてはどうか。国家統一に中心者の権威が必要であることは「為政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之」(為政第二)に明らかである。また、全体社会の三つの要件として「兵」「食」「信」(教育)を掲げ、中でも「信」による国家統一の精神的基礎が強張されていることは前にのべたとおりである。また国家生活に直接関与する者について、その公明性と公私を厳格に区別すべきことが説かれている。すなわち、「行不由経、非公事、未嘗至於偃之室也」(雍也第六、他に子路第十三、十四章参照)はそれである。

シュパンは孔子の社会観について、それが二つの根本思想に立っているとし、第一に、特に治者と被治者との関係を善の内的支配によって倫理的に形成することの社会的団結に対してもつ意義の重視、第二に、この倫理的関係は厳密な形式によって安固たりうるとしていることである、といっている。「道之以政、齊之以刑、民免而無恥、道之以德、齊之以礼、有恥且格」(為政第二)や「君子懷德、小人懷土、君子懷刑、小人懷惠」(里仁第四)はこのことをよく示している(他に、子路第十三、十六章、憲問第十四、四十三章参照)。ここには、社会秩序維持に関して、法政と外的制裁としての刑罰を基礎とするものと徳礼と内的反省を促す恥を基礎とするものが対比されているが、後者、すなわち人の内的支配による善導の強張は政治社会の問題に限らず「論語」に特徴的である。「葉公語孔子曰、吾覚有直躬者、其父攘羊、而子証之、孔子曰、吾覚之直者異於是、父為子隱、子為父隱、直在其中矣」(子路第十三)もその一例である。「隱」すという

ことはいうまでもなく暴露の反対である。ここではそれは不寛容に基づいて人の罪を暴露するのではなく、罪を秘密にすることによって人をしてその罪を恥じる内的な反省の契機を与えることを示している。このことは、人と人との本質的關係への確信にもとづいてはじめて可能なことである。一般に、恥じるということは自他の關係が認知されているところのみあるものであり、他者を無視するところに恥意識はありえない。恥の人間形成機能の考えられるゆえんである。ここには正直というものの原理と同時に共同社会（小集団）の倫理と全体社会（大集団）の倫理の交流という問題、両者の連続性の問題が提示されている。また、これは「罪」と同時に「恥」の、従って *Gemeinschaft* の社会倫理に対しても「意義を考えさせるであろう」。

四

「興於詩、立於礼、成於楽」（泰伯第一）は人間生成の道程を端的に表現していると同時に文化の三つの種類及びそれらの社会的機能を示している。すなわち、この語は、「詩」によって情意を起し、「礼」によって行動に基準を与え、「楽」によって生活を完成させる、ということであるが、これは、前掲、「不知命、無以為君子也、不知礼、無以立也、不知言、無以知人也」や「志於道、拠於徳、依於仁、游於芸」等と共に、人間は一般に自己の自然的世界に立脚し、その内的な必然性から出発し、それを客観的・論理的な秩序にのせ、ロゴスの前に自己を対象化しうる誠実さを追究し、特殊な自己を客観的に価値あるものに高めるべき自由な創造に生きる、ということを意味しているといえよう。これは「論語」を一貫している人間観である。

ところで、文化の種類としての「詩」、「礼」、「楽」はそれぞれのようになら考えられているであろうか。「詩」については、「詩三百、一言以蔽之、日思無邪」（為政第二）とされ、「詩」のもつ無邪氣、正直、卒直といった自然性の発露の意味が示されている。「詩」のもつ社会

的機能については、「詩可以興、可以觀、可以群、可以怨、邇之事父、遠之事君、多識於鳥獸草木之名」（陽貨第十七）とある。「詩」は人間をして自然に関心をもちさせるばかりでなく、その機能は人倫にまで及ぶことが説かれている。

次に、社会的統合における客観的規制としての「礼」についてはすでにのべたが、「論語」における「礼」の意味はそれに尽きない。孔子の「礼」への深い傾頭は「子貢欲去告朔之餼羊、子曰、賜也、愛女其羊、我愛其礼」、「子曰、事君尽礼、人以為諂也」（八佾第三）に明らかであるが、それは「礼」が人間の共同生活に厳しい形式を与えるものであるばかりでなく、孔子にとってはそのはたらきの貴さは（それがけじめ（差別）の上に正しく立つものであるが）結局、自由で自然的な調和を実現するところにある、と考えられたからである（「有子曰、礼之用和為貴、先王之道斯為美、小大由之、有所不行、知和而和、不以礼節之、亦不可行也」*学而第一*）。孔子は礼のもつ調和の精神を貴んだのであって、礼の形式を偏重したのではない。孔子の「礼」において考えられている調和の精神は社会的形式に従いつつ、実はその背後にあってそれに超越している自然の法則に適った人間の自覚的で自由な生き方の中に示されている。それは、たとえば、*Situation* に応じたのびのびとした気持の発露としてのふるまひの中に示されている。「礼」とは決して一定不変にあるものではなく、現実には *Situation* に応じて変貌する内的気持のあらわれである（*郷党第十*、*一*、*二*、*三*章参考）。たとえば、「入公門、鞠躬如也、如不容、立不中門、行不履阈、過位色勃如也、足躩如也、其言似不足者、摄齐升堂、鞠躬如也、屏气似不息者、出降一等、逞顔色怡怡如也、没階趨進翼如也、復其位蹶蹶如也」（*郷党第十*）にはこの *Situation* にマッチした理想的行動の型、いわば「礼」のエトスが表現されている。ここにおける行動には音楽的リズムがあり、「礼」とはあたかもものいわぬ「楽」、行動の「楽」であるかの感を呈している。「礼」に支えられた行動の背後には *situation* に応じうる精神の繊細さ、子供のよう感じ易い心の発露がうかがえる。そこにはすなわち、「敬」（こまかさ）

がある。「為礼不敬、吾何以觀之哉」(八佾第三)である。「敬」は「簡」(おおまか)の反対であつて位を保ち、秩序を保ち、急所をとらえることの意味をもつ(雍也第六、二章、八佾第三、十五章、参照)。孔子は「礼」に適つた行動の形式的な美しさの中に同時に「楽」の世界における如き調和を奏する一如の世界を感受しているが如きである。「礼」は人間の社会的関係という実践の世界においてあらわれるが、それはまた、人間の精神の外在化・結晶化されたものであり、従つて、「社会である文化」であると共に「社会をもつ文化」(Gombart)である、といえる。「礼」は後者の意味においてもいわぬ「楽」である。

「礼」について、いま、更に、「孝」との関係において語られてゐるその意味が考えられねばならないであろう。「論語」にしばしば強張される「孝」はいうまでもなく伝統、或いは伝承の原理である(「三年無改於父之道、可謂孝矣」里仁第四)。「孝」の国は伝統の国であるといえよう。「孝」との関連において、「礼」は単に社会的形式の意味以上に、人間存在に關わる時間性への認識ということと結びつけて考えられてくる。(一般に、社会的関係における客観的規範として考えられる「礼」も、単に一定の時空における社会的客観的秩序に關わる規制を意味したのではなく本来この人間存在の時間性の認識に基づいて考えられてきたものではなからうか)。もとより「礼」を時間性の観点からのみ考えるのはその一面的理解であるが、また、それを単に閉じられた空間性(形式性)とのみ關係して解するのは明らかに思惟の単純化である。

さて、「論語」において、明らかに時間的前後をもつて現われてくるもの間におけるけじめ、差別、が前提されている「孝」は、決して単なる子の親に対する主観的な従順を意味しているのではない。「孝」は「礼」に違わないことを意味している(「孟懿子問孝、子曰、無路、樊遲御、子告之曰、孟孫問孝於我、我对曰無違、樊遲曰、何謂也、子曰、生事之於礼、死葬之以礼、祭之以礼」為政第二)。ここで、「孝」において、「礼」に違ふということの意味は、明らかに、時間性

の無視を意味し、同時に、このことは超主観的な社会性或いは形式性、また、その背後にある歴史的連続の必然性に対する認識の欠如を意味しているといえる。「礼」はまさしくこの「孝」において強張されていることからして、それは時間的に古きものへ主観的態度を超えて、客観的態度をとることの意味を含んでいるといえる。「礼」は一見社会の形式性そのものである。しかし、「礼」は人間存在に關わる事実、時間性、に対する現実的な反省に基づき、人間存在の歴史的連続性と社会的連帯性の持続性、永遠化に關わるものといえよう。社会の形式性としてみられる「礼」もそこには流転極まりない時間の運行、歴史の過程における人間の自己存在の永遠化への期待、その形式性の伝承への意志がうかがえないであろうか。人間に必然的な時間性の超克の一形式としての、存在の直接性に対する客観的・持続的形式としての「礼」の意義は「子貢欲去告朔之餼羊、子曰、賜也、女愛其羊、我愛其礼」(前掲)に端的に表現されている。形式はしばしばそれによって人間が自己の主観的・流動的生をより高次へたかめようとするものである。歴史的過程において伝統的に形式化されてきたものも、これより考えれば、時間性を克服して存在の永續性を願う人間の努力によって形成されてきたものと考えられよう。上掲の一文では、形式はやがて形骸化するものであること、と同時に、形式を形式として保存してゆくことによってそれに内容が充実してゆくこと、一般に、形式のもつ社会的機能が明らかにされている。社会のもつ形式性の意義は、単にそれが人間を外から規制し秩序づけるものであるということの認識によってのみではなく(「子曰、恭而無礼則勞、慎而無礼則蒐、勇而無礼則亂、直而無礼則絞、君子篤於親、則民興於仁、故旧不遺、則民不偷」泰伯第八)、人間は歴史的、社会的に形成されるものであることの認識によつてはじめて充分理解されうるといわねばならない。形式性の崩壊は社会の崩壊を意味する。あくまでも「礼」を「礼」として持してゆくという孔子の態度のうちに、その意義の深さがうかがえる。形骸化された「礼」、「楽」に対しては厳しい批判を示す孔子であるが(「子曰、礼云礼云、玉帛云乎哉、楽云楽云、鐘鼓

云乎哉」陽貨第十七、「子曰先進於礼樂野人也、後進於礼樂君子也、如用之、則吾從先進」先進第十二、もの形式性のもつ意義を洞察しているのも以上のことから理解されるであろう。本来あるべき形の崩れはたとえその名ばかりが残っていたとしてもはやその実に値いしないといひ(雍也第六)。「質」と同時に「文」の意義を考えたこともこのことから理解される(「子曰、質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子」雍也第六、「棟子成曰、君子質而已矣、何以文為矣、子貢曰、惜乎夫子之說君子也、駟不及舌、文猶質也、質猶文也、虎豹之革郭、猶犬羊之革鞞也」顔淵第十二)。一般に社会の形式としての文化——礼は人間性の歴史性と人間形成の社会的機能に関わり、人間の社会的規範となるものである。

次に、「楽」についてはどうであろうか。孔子が「楽」を深く愛していたことは「論語」によくうかがえるところであるが、そこでは、その倫理性が強く問題とされている(「子曰、閔誼、楽而不淫、哀而不傷」「子謂韶、盡美矣、又盡善也、謂武、盡美矣、末盡善也」八佾第三)。「われわれにとって問題なのは「楽」の形而上学ではなくして、それが人間のあり方とどのようにかわるかということであるが、倫理性との関係においてとらえられる孔子の「楽」は、単なる人間の精神的なみではなく、論理性(秩序性)と調和性をその本質契機とする人間社会の理想的なあり方の純粋な表現として考えられている。

孔子の「楽」についての見識は社会に対する彼の秩序主義及び理想社会の観念と不可分であり、人間関係の事実の理想が「楽」によって説かれていくといつてよい。差別(けじめ)——「礼」——に基づく統合、すなわち調和はそのまま「楽」の世界そのものである。「楽」において調和はその純粋の形式を見出す。「楽」は一定の客観的論理に基づき、かつ他在との関係における創造の上に実現されるものである。論語において、「礼」がものいわぬ「楽」であるとするれば、「楽」は音を奏する「礼」である。「礼」は調和を貴しとし、「楽」は秩序なくして考えられない。「楽」の世界については、「子語魯大師樂日、樂其可知已、始作翕如也、從之純如也、噉如也、枳如也、以成」(八佾第

三)に明らかである。すなわち、「楽」の世界は、それぞれが一斉に合(翕)して放(從)ち、そこで「和」(純)すが、しかし決して「同」じるのではなく、それぞれが明らか(區別)されている(噉)である世界であり、かつ時間的に永遠に継続する(釋)世界である。それは、いわば、各自がそれぞれ自由な創造的活動をなしつつ調和のある世界、しかも歴史的に永遠的な世界である。)なお、「楽」の意味に関して、「知之者不如好之者、好之者不如樂之者」(雍也第六)は示唆的である。「知」は客体の対象化に基づくその知的理解、「好」は感情の高揚を伴っているが、まだ客体に相対している主観的なものの理解、「楽」は主・客体の一致におけるロゴスの把握を意味している、と考えられる。

文化のひとつである「詩」は、人をして自然界に親しませるばかりでなく人を「知る」ことを教える。「礼」は人に人間存在の歴史の連続性と社会的連帯性、一般に、社会生活における規範を教える。

「楽」は人をして精神的調和の世界を体験させるものである。

文化に関しては、なお、言語がある。「仁」を説き、「知人」を説く「論語」において、ことばに関する語も特に注意をひくものである。そこでは「辞達而已矣」(衛靈公第十五)であるとされる。ことばはそれ自身の論理をもって展開し、虚飾され、やがて人間関係の理念に反するものとなる。「巧言令色、鮮矣仁」(学而第一、陽貨第十七)である。これに反し、虚飾のない素朴さと力強さこそ「仁」の本領である(「子曰、剛毅木訥近仁」子路第十三)。それは作為(佞)を少しも必要とするものではない(或曰、雍也、仁而不佞、子曰、焉用佞、禦人以口給、屢憎於人、不知其仁也、焉用佞也」公治長第五)。孔子はサロンにおけることばの文化よりも沈黙の文化を愛する。「天何言哉、四時行焉、百物生焉。天何言哉」(陽貨第十七)は無言のうち実践によって己を示すことの意義を説いている。「為之難、言之得無訕乎」(顔淵第十二)であり、「古者、言之不出、恥躬之不逮也」(里仁第四)である。君子は「恥其言之過其行也」(憲問第十四)であり、「欲訥於言、而敏於行」(里仁第四)である。また、本来「仁」

にのみ関わるべきことばは時と人をえて発せられるべきものである。「孔子曰、侍於君子有三愆、言末及之而言、謂之躁、言及之而不言、謂之隱、末見顔色而言、謂之瞽」季氏第十六。けだし、人と人との本質的関係のあるところで、時の充実に於いて発せられるものこそ最も意味深く、従ってことばがことばとしてその本来の機能を果すからである。知者は人と話しあうべきときに話し、しかして人を得ることができ、話しあうべきでないときに言を慎しむことよって「言」を無駄にしないものである。「子曰、可与言而不可与言、失人、不可与言而与之言、失言、知者不失人、亦不失言」衛靈公第十五」と。

われわれが、「仁」に立脚し、「知」をみがくことに専心し、「詩」と「楽」を愛し、社会の調和的秩序の原則である「礼」に生きた孔子の思想から学ぶものは、人と社会と文化の背後にある自然を深く豊かに反省し、それとの調和を志向すること、とそれに基づきあらゆる社会的・現実的事態に常に遠近の相対的態度をとる精神の自由で合理的な態度である。これは、要するに、人間の存在に必然的に関わる時間性への深い反省とその基を一にしているように思われる。「子在川上曰、逝者如斯夫、不舍昼夜」(子罕第九)、これは人間の理念が時間から疎外されていることへの歎声か、逆に人間の奮起を祈る声か、いづれにせよ時間を空間において示している川の流転を通して時の永遠性への深い洞察がうかがえないであろうか。人間は様々な文化形象を生み出してゆく。しかしそれらのうち速成ではなく自然的時間にマッチしたものが永遠性につらなるものである。「顔淵問為邦、子曰、行夏之時、乘殷之辔、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人、鄭声淫、佞人殆」(衛靈公第十五)。「温故而知新」(為政第二)更に「述而不作、信而好古」(述而第七)という態度の意味は深い。これらはこのこととの関連において理解されねばならない。

あとがき

拙論、「論語と社会学」は、社会学から「論語」をみたとき、特にわれわれの注意をひくと思われる思想をやや羅列的に指摘するにとどまった。もともと、「論語」の学習は一九六四年度に蔵内先生にお願いして大学院の教科で取上げていただいたものである。従って、拙論は蔵内先生はじめこの読書会に参加して下さった先生方の学恩に負うところが多い。しかし当時から現在迄、わずか二年余りの月日が経つたにすぎない。それは「論語」の背後にある思想を血肉化し、それを概念において統一的に把握しなおすために必要な月日では到底ない。従って、本論はひとつの完結した論文というより、それに至るひとつの整理段階としてのまとめにとどまった。

表面には直接強張されて表現されないが、作品の根底にあってその全体を脈々と貫ぬいているような中心的な思想をもつ、そのような作品は、まことに人をして久しくそれから離れることをさせないものである。蔵内博士の「社会学」から当初、私が学びとったものは、社会学に関する諸理論ではなく、むしろ、現実の社会に生きる人間の生き方如何、ということであった。それは、社会という決して合理的な秩序を現実にもたない、いわば「小人」型の統一体の中で、しかもそこに生きることによってしか生を全うすることのできない人間が如何にそれに対処するかという問題であった。人間の理念への意志「ロゴスへの信実」は実は現世と人間への「愛」、他人への「忠実」と相互内在化し、人はこの現実社会を生き抜くことよってロゴスへの通路を歩むことができる。この一見当然すぎる程の、また常識的な結論を、しかしながら博士の厳格な理論を通してわたくしは当時再確信することができるよう思った。わたくしは、これらの問題を考える過程で、レベルこそ違え同じような問題に直面していた頃、その思索の糧であった下村湖人の作品(「次郎物語」)をごく自然に想起していた。ここで、わたくしは、ずっと過去において課題であったものを再び掘返し、今度はそれを社会学の諸理論との関係において考えはじめることになったといえよう。わたくしが「論語」を取上げてきたきたい旨、先生に申し出たのはこの過程においてである。それは、先

生が漢学にご造詣が深いことや湖人が「論語」についての著作を著わしているという事実にもよるが、決して単にそのような事柄からだけではなかった。わたくしには、自分に同じような問題を提起してくれた二つの作品の背後には必ずや共通の精神、思想の世界があるに違いないと考えられ、それが「論語」の学習を契機づけたのである。まことに両者にみられる「ロゴスへの信実」と「他人への忠実」の相互内在性、いかえれば、社会的現実主義と精神的合理主義とは「論語」において、またよく一貫するものであった。わたくしにとって、蔵内「社会学」から湖人への連想がごく自然の過程であったのは、また当然のことであつたといわねばならない。

湖人の作品の背後には「論語」があるということにとどまらず、それらは実は「論語」の祖述にすぎないということと湖人の言を通して確認したのはつい先日のことである。大学の教育学のゼミナールに湖人の「現代訳論語」を、参考書として同じく湖人の「論語物語」を使われ、教育の古典は西洋では「エミール」、東洋では「論語」、「日本のそれはおそらく将来『次郎物語』になるだろう」「三者とも、いわゆる教育学者の教育論の比ではない」と敢えて言っておられる永杉喜輔教授は、『次郎物語』は『論語』の精神を永遠に伝えたいという湖人の念願から書かれたものである」といわれ、また「ぼくは『論語』だけは後世に伝えたい。わたしの書いたものは、すべて『論語』の祖述のつもりだよ」という湖人晩年のことばを伝えておられる（現代訳論語、昭和四十一年四月版、解説）。湖人はまさしく「述べて作らず、信じて古を好む」を実践した人といえよう。博士の「社会学」から湖人を想起し、更に、「論語」を学ぶ中で両者の背後にある世界を確認しながら湖人の思想を自らも全く予想せず十余年振りに突然理念化するところのできた今日、わたくしには、この湖人のことばはすでに充分領ずけるもののように思われる。湖人の思想の理念化に要した十余年の年月に較べると「論語」を広く社会学理論との関係においてまとめられるにはあまりに時が満ちていない。それを敢えてしたのが拙論である。永杉喜輔教授が「エミール」と「次郎物語」との共通性についてい

われている「詩と近代性」は、また「論語」にも通じるであろう。そこには、同様に自然、或いは自然の普遍的な法則性への豊かな感受性とそれと不可分である社会への合理的な態度がある。それらは、今日すでに失なわれて、われわれの到底見出しえない新しさである。古代聖賢の中でも孔子は極めて現世的・常識的な人である。当り前の道を当り前のことを実行しつつ生き、且つ結果的にはそれが非凡に思えるような生をきたした人である。孔子の「中庸」は、自然との対比において非合理的な現実社会をみすえ、そこから身をひくことなく現実に可能な条理の実現を求めてゆこうとする、いかえれば、現実社会に相対的、積極的に対処してゆこうとする姿勢の中にあるといえよう。人間の精神性は、精神そのものにおいてあるのではなく、人間が「人間」社会を超える存在でありながら、しかもそれを生きぬくことなくして存在を実現することができないということ、ここに起因する理想社会への意志のうちにあるといえよう。孔子にみられる秩序主義及び理想社会の観念は彼の強い精神主義と表裏一体をなす社会的現実主義に基づくものである。精神主義は、その現実の非合理性への鋭い洞察によって、しばしば悲劇的になるものである。しかし、孔子においてそれは表面にあらわれない。孔子の「人間」社会に対する態度は「中庸」となってあらわれる。それは「人間」社会の現実に対して現実的に、積極的（建設的）に、従って相対的に対処することである。この孔子の「中庸」ということは、また、本来、社会学のといった態度、従って、社会学的态度とよべるものではないであろうか。確かに、「小人」に「社会」の現実相そのものをみることができ。しかし、自己を疑うことを知らない「小人」との応答における「君子」のうちに非合理的な現実社会のすがたとそれに対処する人間の姿は一層浮彫りにされている。

近代以降の、いわば形式的・抽象的な自由と平等の観念の上に立つ民主主義教育の中で純粹に育てられたわれわれは、そこから多くの精神的糧と、同時に、多くの問題をも受取ったことは否定できない。われわれは社会学をはじめめるにあたって、まず、社会は存在するのか、

しないのか、存在するとすればいかなる形においてであるか、それは如何なる意味をもつものであるか、を問うことからはじめなければならぬという不幸な地点に立たされている。ここで、社会学が科学史上任った課題を反省しながら、まず、「社会」を考えることの意味を知ることが（極めて初歩的ではあるが）本質的な問題となってくる。社会学の基本的認識が社会に遭遇するということから始めるとすれば、それはわたくしの場合、蔵内博士の「社会学」との出会い、また、「論語」の世界の考察におうところが大きかったといわなければならぬ。

「論語」は、わたくしにとって決して古代の遺品ではない。それはこれまですでに湖人を通して、また、社会学を通して、わたくしの内に刻み続けられてきていたものであった、といえよう。更に、それとの最初の邂逅にまでさかのぼれば、それは十余年前、中学の縁の地として、昌平坂学問所（昌平覺）を訪れた体験にまでさかのぼることができる。今日、この「論語」の世界との邂逅が再びリアルに想起されるのは、唯「論語」のもつ新しさの故であろう。「仁」に基づき、現実社会に *positive* に対し、人間と社会に関する知をみがき、歴史と社会における人間存在の客観的意味を問うこと、これらは今日尚新しい課題であり、それは、また、社会学の任った課題ではなかったのであらうか。

— 昭和四十二年七月三十一日 —

参 考 書

- 田辺寿利「コントの実証哲学」
- コント「実証哲学」
- 蔵内数太「社会学」
- 「論語と社会学」（『文化社会学』所収）
- 竹内照夫「仁の古義の研究」
- 津田左右吉「論語と孔子の思想」
- 下村湖人「現代訳論語」
- 「論語物語」