慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	孔子再評価に関する一考察
Sub Title	A study on the reappraisal of Confucius
Author	林, 嘉言(Hayashi, Yoshikoto)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1987
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.60, No.1 (1987. 1) ,p.171- 202
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	石川忠雄教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19870128-0171

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

孔子再評価に関する一考察

林　嘉言

第一章　問題の所在
第二章　再評価の方法
第三章　古代史区分の問題
第四章　再評価の諸側面
　第一節　政治思想
　第二節　哲学思想
　第三節　教育思想
　第四節　道徳観と大同思想
第五章　結　語

第一章　問題の所在

中国では現在孔子に対する再評価が進行中である。しかしそれは、文革期間中の「孔子批判」や「批林批孔」運動の時期にみられた儒教思想の全面否定とはその性格を異にしている。この度の孔子再評価は、「四人組」打倒直後か

らすでに展開されていたように思われる。今日では、「四人組」の孔子批判は、周恩来を中心としたすべての政敵を攻撃するための手段として用いられた、まったく学術的根拠に欠けるものとして非難されている。

それに代って孔子の「名誉回復」をはかることを目指して、一九七八年後半から孔子の中国思想史、政治史および教育史に与えた影響を再評価すべきであるという論議が現われ始めた。その結果、一九八〇年十一月山東省の曲阜県で第二回全国孔子学術討論会が開かれた。この討論会では、若干の問題について基本的に見解の一致が得られたが、その他の問題については論争があったのである。(1)(2)

一九八二年秋、南京大学前学長の匡亜明は、『光明日報』で「孔子に対する再研究と再評価」と題して、孔子を「博大精深な学者、思想家」、「古今中外に極めて大きな影響を残した歴史的巨人」、中国の「偉大な思想家、教育家、政治家である」(3)と誉め称えた。また、一九八三年四月には、同じく山東省曲阜県で第三回全国孔子学術討論会が開かれ、孔子思想の中国史における積極的役割と消極的役割について議論があった外に、今後孔子学説の研究をいかに深めてゆくべきか、孔子思想をいかに「批判的に受け継ぐ」べきかについても、討議が行なわれた。

本稿の目的は、孔子再評価と当面の政治路線との関連を念頭におきつつ、孔子再評価の方法とその内容を明らかにすることである。

(1) 潘振平は「孔子の再評価」（『北京周報』、一九八三年、二二号、一四頁）という論文のなかで、「『四人組』は七〇年代の中期に孔子批判のキャンペーンを巻き起こしたが……学術界にひじょうに悪い結果をもたらした。近年の中国学術界の孔子評価は、とりもなおさず、このキャンペーンのもたらした悪影響を一掃するところから始められたものである」と述べている。

(2) 「孔子学術討論会討論的一些問題」—『光明日報』、一九八一年一月二〇日。

(3) 匡亜明「対孔子進行再研究和再評価」—『光明日報』、一九八二年九月一三日。

第二章　再評価の方法

今日の中国において、孔子の再評価といえども、党のイデオロギー的枠組を逸脱することはできない。対外開放政策と四つの近代化が展開されるなかで、中国は現在も「四つの基本原則」を堅持すべきであることを強調している。その意味で、学術研究の領域における孔子研究も、基本的にはマルクス・レーニン主義・毛沢東思想の枠組のなかで行なわれることになる。しかし、このような基本的枠組のなかで研究者各自の特色を生かした方法によって孔子研究が現実に行なわれていることも事実である。そのなかで、特に注目に値いするのは、前章で言及した匡亜明が孔子再評価のなかで用いた方法である。

匡亜明は、孔子思想の遺産に対しては、マルクス主義の観点で、批判的に受け継ぐことを前提に再評価すべきであると述べながらも、孔子思想の研究においては、「三分法」の方式を取るべきであると主張している。(1)「三分法」とは、「㈠明らかに封建地主階級の支配と封建の倫理関係を擁護した思想と言論は……必ず厳粛に批判する。㈡封建思想体系のなかで、人民性、進歩性の内容が含まれている思想と言論は、分析を通じてその合理的内容を取り出し、参考にすることができる。㈢孔子の教育思想、教学態度、教学方法および学習態度、学習方法、学習規律などの方法論に属する思想と言論には、明確な階級的意味が含まれておらず、孔子思想のなかで今日においても輝かしいものがあり、受け継ぐべきである」(2)、ということである。

また、マルクス主義の観点から中国の古代思想を分析すると、必ずその「二重性」がはっきりと現われてくる、と匡亜明は主張している。彼はこの点について、つぎのように述べている。「封建社会の産物として、また封建支配階級に奉仕する忠実な代言者としての孔子思想には、基本的に濃厚な封建性と保守性の要素が含まれていることはやむを得ない。……しかし、一人の偉大な思想家として、ある程度自覚的にあるいは自覚なしに時代と階級の限界を突破

し、若干の問題（例えば、人民大衆の苦しみに同情を寄せること、学術研究、教育、品徳の修養等）について比較的レベルの高い見方があったので、孔子思想のなかには一定の明確な人民性、民主性と積極性の要素が含まれている。このことを理解せず、あるいは認めないのであるなら、それは弁証的唯物主義者でない」[3]というのがそれである。この「三分法」と「二重性」こそが匡亜明の孔子再評価の方法であった。

しかるに、そのような観点から孔子思想を分析する過程において、匡亜明はつぎの三点に注意すべきであると強調している。㈠本当の孔子（真孔子）とにせの孔子（仮孔子）を区別すべきである。すなわち、孔子思想の本来のものと、歴代の封建支配階級（まずは歴代の君主）およびその御用学者によって歪曲されたものを区別すべきである。㈡本当の孔子の思想のなかに含まれている封建性、保守性の消極的要素と人民性、民主性の積極的要素を区別すべきである。㈢たとえ孔子思想の積極的な要素であろうと、当面の社会主義物質文明と精神文明、特に精神文明の建設に対し、直接有用なものと参考にのみ利用できるものを区別すべきである。[4]

以上述べてきた匡亜明の孔子研究の方法は、党の設定したマルクス主義の基本原理を前提にしながらも、新しい時代の要請に答えるために編み出された独自の孔子研究の基本的方法であると言える。「匡亜明が提起した方法は、一派の言論にすぎないが、われわれはそのなかからある種の啓発を受けるものがある」[5]、という限定的評価があるにせよ、このような方法が今後の孔子研究を一層豊かにしていくことが期待されるのである。

一方、一九八六年三月創刊された『孔子研究』の巻頭文で、谷牧国務委員は孔子研究にあたって守らなければならない原則をつぎのように述べている。「われわれが伝統を研究するのは革新のためであり、古代を研究するのは現代のためである。……伝統文化の中の消極的な要素を排除し、歴史上すべての優秀な文化の成果を吸収してこそはじめて、歴史上のすべての文化にまさる、社会主義の要求に適応した新しい文化が創造され、建設されるのである」[6]と。要するに、孔子研究の目的とは「古為今用」（昔のものを今に役立てる）であり、その研究法則は、「マルクス主義を指

導思想とし、弁証法的唯物主義と史的唯物主義の科学的方法で学術研究を行なうことを提唱するが、本誌で発表される論文は、その他の研究方法によってなされた価値ある研究成果を排除しない」(7)（傍点筆者）というのである。

以上述べてきたことからわかるように、孔子研究の方法として、基本的枠組は依然として存在している。しかし、研究者がこの枠組のなかで独自の認識と立場に基づき、孔子の思想の再評価を行なうこともできるようになってきているのである。

(1) 辛冠潔「評匡亜明同志著『孔子評伝』」—『哲学研究』、一九八六年第二期、七五頁。
(2) 匡亜明「対孔子進行再研究和再評価」—『光明日報』、一九八二年九月一三日。
(3) 匡亜明『孔子評伝』、斉魯書社、一九八五年、二四—二五頁。
(4) 同右、二九頁。
(5) 辛冠潔、前掲論文、七五頁。
(6) 谷牧「発刊詞」—『孔子研究』、斉魯書社、一九八六年創刊号、四頁。
(7) 同右。

第三章　古代史区分の問題

孔子の思想とその人格について正しい評価を与えようとすれば、まず彼の生きた時代の社会的背景を的確に把握すべきである、というのが中国の孔子研究者の共通の認識である。孔子存命の時期が紀元前五五一年から四七九年までであったのであるから、彼の思想形成と密切な関係のあったのは、西周（紀元前一〇六六—七七一年）と春秋（紀元前七二二—四八一年）の両時期であった。特に孔子が西周を一つの理想王国と見なしていたことは、よく知られている。そこで、西周と春秋の両時代が奴隷社会であったのか、あるいは封建社会であったのか、それとも奴隷社会から封建社

会への過渡期であったのかが問題の焦点となってくる。

しかし、この「中国古代史区分の問題は史学界が長期に論争し、今日に至ってもなお解決されていない重要な問題」[1]である。文革期において、「林彪と『四人組』は毛主席の旗じるしをかかげながら、古代史の区分はすでに『定説』があると言い、大いに文化独裁主義を行ない、ファシストの支配を実行し、史学工作者を残酷に迫害し……古代史区分の問題を『タブー』の問題とした」[2]。当時「四人組」が「定説」としていたのは郭沫若の見解であった。郭沫若はその著『奴隷制時代』のなかで、中国の歴史にはかつて奴隷制時代が存在していたことを指摘し、奴隷制と封建制の時代区分を春秋と戦国の接点であった紀元前四七五年に設定した[3]。したがって、春秋時代はまさに奴隷制から封建制に移行する時期であり、孔子は丁度この時期における保守的な思想家であったがゆえに、彼の階級的立場はおのずと奴隷制復活をたくらむ反動派となるのである[4]。かつて中国で起こった一連の孔子批判と「批林批孔」運動の理論的根拠は、すべてこの基本的認識に基づいたものであった。

だが、「四人組」が打倒され、中国の学術界にようやく孔子再評価の萌しがみえはじまると、古代史区分に関する論議もまた活発になってきた。それらはおよそつぎの六種類に分類することができる。㈠西周封建説、㈡春秋封建説、㈢戦国封建説、㈣秦統一封建説、㈤東漢封建説、㈥魏晋封建説[5]がそれである。このような諸説の展開は、「一九五〇年代の古代史区分問題に関する論議の継続と深化である、とみなすことができる[6]」と言われているが、依然として定説をみない。

しかし、一九八五年三月に出版された匡亜明の『孔子評伝』は、これまでの多様な主張を振り切って独自の見解を展開し、古代史区分の論争の焦点をつぎの二点に要約した。「一つは、西周が奴隷社会に属するものであったのか、あるいは封建社会か領主封建社会に属するものであったのか。二つは、春秋時代は封建社会に属するものであったのか、あるいは奴隷制から封建制に移行する時期のものであったのか、それとも領主封建制から地主封建制に移行する

社会に属するものであったのか」[7]という点にあった。この問題について異なった見解を代表するものは、范文瀾と郭沫若の二人であると指摘したうえで、匡亜明は、「范文瀾は西周は領主封建制であり、春秋時代は領主封建制から地主封建制へ移行した時期であると考え、郭沫若は西周は奴隷制で、春秋時代は奴隷制から封建制へ移行した過渡期であると考えていた」と述べ、彼としては、「范文瀾説が当時の社会の実情と歴史の発展の規律に合致するものである」[8]と断定し、范文瀾説の正当性を強調するとともに、それに対する支持を表明した。

それは、「四人組」時代に郭沫若の説が「定説」とされた趣旨とは完全に異なっていた。しかも匡亜明の主張がいまでは諸説のなかで主流の座についているようである。このように匡亜明の主張が認知されるようになると、春秋時代には西周の領主封建制から戦国時代の地主封建制への過渡期における、新しい生産関係を代表する地主階級と古い生産関係を代表する領主階級の経済、政治、イデオロギーなどの領域における闘争が存在することになる。それゆえに、「春秋時代は中国封建社会の歴史発展の過程において、領主封建制と地主封建制が相互に交代した一種の独特の過渡期ということになり、その基本的特徴はそれ自体の二重性にあり……孔子の思想が生まれた社会的土壌がこれである。……それゆえに、孔子思想のなかではいたるところに『新』と『旧』、『保守』と『革新』が自ずと矛盾しあっている。……孔子というこの歴史的人物の矛盾した性格およびその思想の特徴である二重性は、とどのつまり、その生活した時代の産物であり、すべてが彼の生きた時代のなかから説明することができるのである」[9]。したがって、孔子の存命中はまさに封建社会の初期にあたることになり、彼の階級的属性は封建社会を発展させる立場にあったことになる。そして、たとえ孔子の思想に二重性があったとしても、それは当時の客観的環境の限界に起因するものであるということになる。匡亜明によると、このような解釈は、マルクスの『共産党宣言』から啓発され、古代史区分の問題にかんする長年の研究の結果到達した結論であった。

(1) 王思治「中国古代史分期問題分岐的原因何在？」—『歴史研究』、一九八〇年第五期、二七頁。

（2）『歴史研究』記者、『社会科学戦線』記者「敢於冲破禁区、勇於百家争鳴—中国古代史分期問題学術討論会述評」—『社会科学戦線』、一九七八年第四期、一二三頁。
（3）郭沫若『奴隷制時代』、人民出版社、一九七三年五月、二頁。
（4）拙論「孔子の階級的立場に関する一考察」—『石川忠雄教授還暦記念論文集、現代中国と世界—その政治的展開』、慶應通信、一九八二年六月、四七五頁。
（5）『歴史研究』記者、『社会科学戦線』記者、前掲論文、一二四—一二九頁。
（6）同右、一二九頁。
（7）匡亜明『孔子評伝』、斉魯書社、一九八五年、三頁。
（8）同右、三—四頁。
（9）辛冠潔、王恩宇「読匡亜明同志的『孔子評伝』」—『社会科学戦線』、一九八六年第一期、九九頁。

第四章　再評価の諸側面

第一節　政治思想

孔子の政治思想にかんする論争の主要な焦点は、彼の中心思想たる「仁」である。「仁」に対する従来の評価は、つぎの五種類に大別される。

㈠「仁」は一種の抽象的な「人間の愛」であり、階級を超えた道徳である。㈡孔子の「仁」についての学説は、奴隷解放の時代の流れに沿って必然的に現われた「人」に関する学説である。この種の「人」の学説を思想理論体系としてみるなら、それは農民の部分的経済と政治的権利を認めた地主階級の思想体系にすぎない。㈢孔子の「仁」学は、奴隷制を維持し、それが徹底的に崩壊するのを免れようとするためのものであるが、ある程度「人」の価値を発見した進歩的要素のあるものでもある。㈣孔子の「仁」学は奴隷制挽回の必要に応じて現われたものであって、決して進

歩性のあるものではない。㈤孔子の「仁」学は早期の奴隷制が崩壊し、氏族支配体系が徹底的に崩れた時期に生まれてきたものであり、当然その時代の支配階級たる氏族貴族の烙印を帯びているが、イデオロギーや伝統思想としては、もともと消極的なものではない[1]、というのがそれである。

他方、今日の「仁」学再評価の情況はつぎのように述べられている。「仁学の階級的属性が奴隷主階級の思想体系なのかそれとも地主階級の思想体系なのかが討論されたほか、仁学の構造を研究する学者も多くあらわれた。ある学者は『仁学には〈忠恕〉、〈克己〉、〈愛人〉の三つの部分からなり、〈忠恕〉が仁の幅射の核心で、それが拡大して、対外的には人道主義（つまり『愛人』）、対内的には〈克己〉修身になった』と主張している。また、『〈仁〉は多層的な構造をもち、そのうち〈忠恕〉が原則で、〈孝悌〉が基礎、〈愛人〉が精神、〈復礼〉が目的である』とする学者もいる。さらに、仁学の源流を探究し、『孔子は仁学をつくった最初の人ではなく、仁学を系統化させた思想家であり、孔子の貢献は〈仁〉と〈礼〉の相互関係を解明し、仁学の標準体系をうちたて、一連の〈成仁〉の修養の方法を提起したことにある』と主張する学者もいる[2]」というのである。

以上述べてきたように、孔子の「仁」学に対する評価は実に多岐にわたり、いまだに統一した見解が得られていないのが実情である。そこで、評価の多様性を前提としつつも、今日の「仁」学再評価の過程で、比較的特色ある部分に限定して検討することにする。

まず、孔子の「仁」の理念を「大同世界」の政治的理想と結びつけて論じている点が注目される。すなわち、孔子の「仁」は、「政治的には彼のあこがれた『大同世界』の帰結であり、倫理的には彼の理想とした『大同世界』における人と人との関係の最高の準則である」。「彼（孔子）のあこがれた『大同世界』が封建制度そのものには決して触れるものでない以上、『仁』の理念もまた、封建社会に適応したものであったのは当然である」。しかし「二千年前にすでに持ちえた『大同の思想』は、貴重な歴史的遺産として批判的に『揚棄』し、その合理的な『核』を吸収し、今後

の役に立てることは意義のあることである」[3]、というのである。

つぎに、孔子の「仁」に消極的な一面があるにもかかわらず、その進歩的な側面を高く評価する傾向が強くなってきたことである。奴隷と一般の自由民が桎梏と困窮からの解放を強く求めていた春秋時代の社会状態に直面した孔子は、「勇敢にも『仁』というこの新しい観念を提起し、『人を愛す』（顔淵篇）、『己れの欲せざる所は人に施すことなかれ』（衛霊公篇）、『己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達せしむ』（雍也篇）（『論語』からの引用は、すべて宮崎市定著『論語の新研究』、岩波書店、一九七四年によるものである。以下同。）を主張した。彼の『仁』に対する解釈は、およそ奴隷社会のあるべきすべての道徳を含み、最高の道徳基準を形成し、彼の教育内容のなかに組み入れた」と指摘するとともに、「当時の歴史的条件において、『仁』を提唱したことは、進歩的意義のあることである」[4]との評価がなされた。

孔子の「仁」を「人本思想」や「人道主義」などと結びつけて論じていることも再評価のいま一つの特色である。たとえば、「孔子の学説は仁学である。それは民本主義に発するものであり、その主な内容は西周以来の敬徳保民の思想を受け継ぐものである」[5]と主張するものもあれば、「仁の基本的内容はすなわち人本思想である。それゆえに仁の哲学を人本哲学と概括すれば、よりはっきりと仁の本質を明らかにすることができる」[6]と指摘するのもいる。さらに、近代の西洋哲学における人本主義との対比において、孔子の人本主義の特色をつぎのように位置づけている。すなわち、「孔子は人道を重んじ、天道を軽視し、人と人生をその仁学の根本問題とみなした。孔子は人の本性を詳細かつ深く掘り下げて探究し、これによって社会諸分野を改革する思想と政策を提起した。孔子は人生の価値と意義を研究した。孔子は人類社会の発展と理想的境地を探究した」のであるから、「孔子の仁の哲学は人本主義哲学に概括できる」。「孔子の仁の人本哲学は、一定の意義において一種の実践哲学として現われた」[7]との評価がなされた。

つぎに人道主義についてであるが、孔子の仁の基本理念が「人を愛す」から出発したものであるという観点から、

「厩焚けたり。子、朝より退いて曰く、人を傷くるか、と。馬を問わず」（郷党篇）を取り上げて、孔子がもし奴隷主階級の立場から出発し、奴隷主の利益のみを考えていたのであるなら、決してまっ先に「人を傷くるか」とはたずねなかったであろうと考える。それゆえに、「孔子のこのような思想と階級的立場は、奴隷主の伝統的観念と階級的立場とは根本的に異なり、奴隷解放の歴史の流れとこの歴史の流れの前進を推し進める新しい思想と進歩した階級的立場を反映したもの」[8]なのである。要するに、孔子の「仁」と「人道主義」との関連については、「孔子は人と人の社会的作用を非常に重視した。彼は人々の社会に尽すべき義務と責任をはじめて倫理の中に規定した。……このような社会観から『汎く衆を愛して仁に親しみ』（学而篇）の思想を提起した。孔子の人道主義は、当時においては、客観的に人民の利益を配慮した役割を果たすものであった」[9]のである。

そして「仁」に基づいた「人本思想」と「人道主義」が確立された社会においては、おのずと人と人との間に「協調関係」ができあがる。いわゆる協調関係とは、「『立己』と『立人』から始まり、推己及人の道理を手段とし、最終的には全社会の範囲内において、老安、少懐、友信の理想的社会に到達することになる。……このようにして到達した思想の境地は崇高なものであり、数千年以上も衰えることなく、民族の精神のなかに深く凝集し、その他の国と民族とは異なった中国人民独特の美徳となった」[10]というのである。

「仁」と並んで孔子の政治思想の主要な部分を構成している「礼」についても、「中国は古い文明を持つ国であり、数千年にわたる歴史において、さんぜんたる文化をつくりあげ、『礼の国』といわれてきた。こういう旧い文明は、今日でも批判的に受け継がなければならない」[11]、という主張がなされている。

礼の概念について、春秋末期では、「(一)礼はもはや原始的な氏族の簡単な儀礼ではなく、およそ政治、軍事、法律、宗教、倫理、文化と教育など諸分野の内容を含む行動規範と典章制度となった。(二)このように規範化された礼は、人性（人間性）から出発し、……人々のある種の欲望を満たすことを目的としたものとなった。そのために、内容が明

確であるばかりでなく、人情にも近く、容易に人に受け入れられるようになった[12]」（傍点筆者）と解釈されている。このように「人性」とか「人情」との関連で「礼」を論じようとしている点は、それらを無視した階級闘争の観念とは異質であり、「礼」に対する再評価の一つの特色であるといえよう。

「礼」には多少なりとも平等の精神が含まれているという。孔子は生涯礼を厳格に守った。彼は礼を守らないものに対しては痛烈な批判を加えた。「季氏八佾（はちいつ）を庭に舞す」に対し孔子が、「是れにして忍ぶ可くんば、孰（いず）れをか忍ぶべからざらんや」（八佾篇）といった言葉は、あまりにも有名である。しかし、孔子は周礼で強調されていた等級の秩序を前提にしながらも、「君、臣を使うに礼を以てし」、「臣、君に事うるには忠を以てす」（八佾篇）の内容を付け加え、礼が多少なりとも平等の色彩を含むようにした[13]、と評価されている。

また、孔子は「礼」を節己修身の面にまで拡大したという。「孔子の礼は、かつての刑は大夫に及ばず、礼は庶民に及ばない、というのとは異なり、広くすべての大衆を含み、人々はみな礼を行ない、仁に到達できる権利を持ち、天子から一般庶民まですべてが礼の制約のなかにある」。このような礼の下放は、「厳格にいうなら庶民の地位を高め、……礼はもはや支配階級のみに奉仕する専売特許の品物ではなくなり、すべての人が共同に守るべき規則となった[14]」というのである。

かつて「批林批孔」運動のなかで痛烈に批判された「克己復礼」を真正面から取り上げて、「齊之以礼」との対比において新たな解釈を加えたものもあった。すなわち、孔子が言う「己にかちて礼にかえる」とは、支配者が自分のぜいたくな生活と政治面における僭越を抑制することができないと仁政を行なうことは不可能である、というのである。それゆえに、「克己復礼は主として支配階級に対していった言葉であり、すなわち支配階級が周礼を守り、仁政を行なう道徳の自覚性を高めるよう要求したものであった[15]」。そして、「之を齊（ととの）うるに礼を以てすれば」とは、孔子が「之を道（みちび）くに政を以てし、之を齊うるに刑を以てすれば」に反対し、「之を道くに徳を以てし、之を齊うるに礼を以て

すれば」（為政篇）を主張していることを意味するものである。前者の結果は「民免れて恥なし」であり、後者は「恥ありて且つ格し」である。このように孔子は「徳」「礼」と「政」「刑」を明確に対立させ、「徳」「礼」の重要性を強調した。孔子は「庶民も貴族と同じように『恥を知る』ことのできる人間であると考え……社会すべての構成員が礼の規範の中に組みこまれ、道徳と礼儀上の平等によって階級上の不平等を薄め、覆い隠した」[16]のである。

このように、孔子の政治思想である「仁」と「礼」を「大同思想」、「人本思想」、「人道主義」、「人性」および「人情」などの観点から再評価していることは、一九七八年十二月に行なわれた中共第十一期三中総会の決議に基づき、党の基本路線が階級闘争から社会主義現代化建設へ重点を移行させたことを反映したものであるといえる。まず、人本思想、人道主義などの強調は、社会主義建設に伴う人的要素の重要性、主人公としての人民の精神と創造性の発揮などの問題に対する新しい認識の表われであるといえるであろう。それは同時に文化大革命によって失われた人と人との相互信頼と協調関係の回復を意図したものでもあった。人々の間の協調関係があってこそ、政治局面の安定と団結が保証され、それによって社会主義建設の目標が達成され、大同の世界に劣らぬ理想の共産主義社会が実現できると考えられているのである。さらに、「礼」における平等精神の再評価には、近年の国内政治における「民主と法制」の再教育と宣伝、またそれとの関連において、一部特権階級の横行に対する警告の意味が含まれていると考えられる。

要するに、「仁」と「礼」に対するこのような再評価の傾向は、中国の特色を有する社会主義を建設するために、「古為今用」の精神に基づき、伝統の儒教思想を批判的に受け継ぐことを意図したものであると思われる。

第二節　哲学思想

孔子の哲学思想のなかで、論争の最大の焦点は天命観をめぐるものである。そこでは、彼が天命鬼神の存在を肯定する唯心論者であるのか、あるいはそれを否定する唯物論者であるのかが、最も基本的な問題であった。

まず、孔子が天命鬼神の存在を認めたと考えられる言葉の主なものは、つぎの通りである。

「唯だ天を大なりと為し、唯だ堯のみこれに則る」（泰伯篇）。

「天、予を喪すか。天、予を喪すか」（先進篇）。

「天の未だ斯文を喪ぼさざるや。匡人、其れ予を如何せん」（子罕篇）。

「吾、誰をか欺かん。天を欺かんや」（子罕篇）。

「罪を天に獲れば、祈る所なきなり」（八佾篇）。

「天、徳を予に生ぜしならば、桓魋、其れ予を如何せん」（述而篇）。

「我れを知る者は、其れ天なるか」（憲問篇）。

「予が否ずとするところのものは、天これを厭てん。天これを厭てん」（雍也篇）。

「之を亡わん。命なるかな」（雍也篇）。

「道の将に行われんとするや、命なり。道の将に廃せんとするや、命なり。公伯寮、それ命を如何せん」（憲問篇）。

「五十にして天命を知る」（為政篇）。

「君子に三畏あり。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る」（季氏篇）。

「死生、命あり。富貴は天にあり」（顔淵篇）。

「禹は……飲食を菲くして、孝を鬼神に致し」（泰伯篇）。[17]

一般に孔子を天命鬼神の存在を肯定する唯心論者と断定する場合、これらの言葉が引用されるのが常である。しかし、今日の中国では四つの近代化が国家政策の緊急課題である。迷信の観念を含む天命鬼神の肯定は、科学技術の発展を阻むことになる。そこで、孔子が必ずしも天命鬼神を肯定した唯心論者でないことの論証が必要となってくる。「『論語』の一部分の言葉には確かに天命鬼神の肯定を避けているものがあるが、これらの言葉の内容はどっちつかずのようだが、非常に賢明にそれを避けている」[18]ことが強調されるようになった。それでは、孔子が天命鬼神の肯定を巧妙に避けていたとみられる言葉とは何か、また、それがどのように解釈されているのかをみることにする。

「祭ること祭に在るが如くすれば、神は神在すが如し」（八佾篇）は、孔子が神を祭るときは、神がそこにあるとみなして祭るべきであると言っているが、本当に神が存在していたのか、この点については多分巧妙に否定している、というのである。また、「民の義を務め、鬼神を敬してこれを遠ざく」（雍也篇）は、賢明な人はできるだけ民事に心を配るべきで、鬼神に対しては、敬して遠ざければよい。では、鬼神を盲目的に崇拝し、民事を怠った人は愚かなのであろうか。この点について孔子はなにも言及していない。言及していないものは、すでに言及したものよりも、さらに真実であるかも知れない。「子、怪・力・乱・神を語らず」（述而篇）は、鬼神のようなでたらめな説は、孔子が一貫して非難してきた暴力や反乱と同じように、言及する価値がないということである。また、孔子が病に倒れたとき、子路が神に祈ったらどうかとたずねると、孔子はすでに祈ってある、「丘の祈るや久し」（述而篇）と答えた。このように言い逃れをしたことは、おおよそ鬼神を本当に信じているとは言い難い。孔子はまたつぎのように言ったこともある。「天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや」（陽貨篇）。これは、天が何も命令をしないのに、宇宙はいつもの通り運行しているということである。孔子はあるとき川を眺めながらため息をついて言った。「逝くものは斯の如きかな、昼夜を舎（お）かず」（子罕篇）と。これは自然の変化を深く感じ、過ぎさったものは二度ともどらず、永遠に続き、人間の願いによって変化できるものでない、ということである。孔子はまた「其の鬼に非ずして之を祭るは諂（へつら）いなり」（為政篇）と言った。これは祭る礼を言っているというよりは、「うまい言葉を使い、徳を乱す」ものに対する非難であるといえよう。それに子路が鬼神について問うたのにもかかわらず、「未だ人に事うる能わず。焉んぞ能く鬼に事えん」と答え、死についてきかれた時も、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（先進篇）と答えているのは、まっ向から反駁しているのに等しい。このようにみてくると、孔子は天命鬼神にはあまり言及していない、ともいえることになる。それは子貢が「夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり」（公冶長篇）と同じである。(19)

以上述べてきた孔子の天命鬼神に対する曖昧な言い回しを基礎にして、孔子を唯心論者ではないと論断しようとする。したがって、孔子が天命鬼神に言及した部分は、「役人口調かきまり文句で、それらのどっちつかずの言葉、あるいは言葉を濁し、避けて返事をしないことなど、明らかに天命鬼神を疑っている言葉こそ彼の本当の意志である」[20]というのである。

しかし、孔子には天命鬼神を歴然と肯定した言葉が数多くある以上、それを疑っている言葉が肯定している言葉よりも一層の重みがあるという解釈は、必ずしも人を納得させることはできない。そこで、孔子の天命鬼神に対する認識のなかには、進歩的要素が含まれている、という解釈が生れてくる。「孔子は天を意志あるものとみながらも、その天命観は殷周時代の天命観とは結果的に異なっている」。その相違とは、「殷周の天命観はいずれも『降命』と『受命』を言うもので、人は天命に対しまったく主体性を持たない。しかし、孔子が言っているのは、どのようにして天命を『知り』また『恐れる』ことである」。すなわち、人が天命を「知り」また「恐れる」ことによって主体性をもつことができるようになったのである。そして、孔子の鬼神に疑いをもつ思想は、「殷周の宗教迷信に対し、さらに大きな遠心力を表わすものである」と評価される。要するに、それは、「当時において啓蒙的作用を有し、人類が宗教思想の拘束から離脱し、無神論に向う道で橋渡しの役割を果たした」[21]というのである。

つぎに、儒家の天命観は、あくまでもそれを宗教的崇拝の対象たる人格化された神と見なしていない、と主張するものもいる。天命観は、「儒家思想のなかでは主に国家の興亡と関連して、人間の力によって左右できるものではないと見ながらも、決してこの上ない最高の救世主と見なしていない。儒家思想はそれをただ人間がどうすることもできない力であると見なしているが、決して人間はそれに屈服し、頭を下げ崇拝すべきである、と提唱していない」[22]というのである。

さらに、孔子の天命鬼神に対する疑いと回避は、彼をして人間の現実生活に関心をもたせるようにした、と指摘す

るのもいる。つまりそれは、天命鬼神を疑い回避する孔子の態度は、「彼自身の思想の重点を人間社会に転換できるよう努力していること、人間の欲望を人間の本能と現実に対する追求と見なし、人間の利益は天命によって処理されるものでないことを表わすものである」[23]というのである。

以上述べてきた孔子再評価にみられる天命観についての諸見解は、いずれも孔子が天命鬼神を疑いあるいは回避しようとしていることが強調されている。それは、孔子には非唯心的な一面があることを強く印象づけようとしているからである。それでは、いかなる理由により、天命観の非唯心論的評価が強調されるようになったのかを、現実政治との関連において、考えてみることにする。

すでに示唆したように、現在の中国では、近代化された社会主義国家の建設が最も緊急な課題である。そのためには封建的伝統思想の排除が是非とも必要である。そのような文脈において、孔子の天命観に内在する迷信的要素が否定され、進歩的側面が強調されることになるのである。

また、近代的社会主義国家の建設には、科学技術の振興と開発が急務である。天命は人為的努力によって克服できるものであるとの唯物論的認識があってこそ、科学技術の振興と開発に期待がよせられるのである。

第三節　教育思想

孔子は、「至聖先師」と崇められているように、古くから最も偉大な教育者として評価されてきた。「五四」運動、文化大革命、「批林批孔」運動などの時期を除けば、孔子の教育思想は常に積極的な評価を受けてきた。そして、近年の孔子再評価においても、まず積極的評価を受けたのは彼の教育思想であった。

四つの近代化を目指す中国にとって、教育の普及と向上は緊急課題の一つである。それに加えて、教師の素質、教育方法、学習態度および教材の編纂なども、早急に解決を迫られている問題である。これらの問題のなかでなにより

も重要なのは、教育の普及によって、社会主義建設に必要な専門的人材と、物質文明と精神文明の重要性に対する認識をもった人民を大量に養成することである。このような情況において、孔子の教育思想のなかでまず再評価を受けたのが、「批林批孔」の時期に激しい批判を受けた「教えありて類なし」（衛霊公篇）であった。

孔子の教育面における最大の貢献は、官学だけに限られていた学問の世界を民間にまで拡大したことであった。孔子にはさまざまな階級に属した三千余名の弟子がいた。これは、彼が「教えありて類なし」の主張を実践に移した確固たる証拠である。当時の階級社会において、教育自体に階級性が含まれていた。それゆえに、「『教えありて類なし』は、教育が独占されていた状態に対して提起した一つのスローガンであった」[24]。孔子のこのスローガンは「時代の流れに沿った創挙であり、教育自体の発展の趨勢を反映したものであった。……教育権の下方への移行は、生産力の発展を促すうえでもすばらしい作用を起こした」[25]。また、「すべての人は教育を受けるべきであるというこの主張は、人民性と民主性の要素を十分に表わしたものであり、……中国の教育史上画期的な革命的創挙であった」[26]のである。

つぎに、これも同じく「批林批孔」運動の時期に批判を受け、かつまた劉少奇のゆがんだ思想の一部として批判を受けたことのある「学びて優なれば仕う」（子張篇）が再評価の対象となった。それは、まず教育の目的は国を治める指導的人材を養成するためのものであるという立場から、新たな解釈が加えられていたことである。「孔子の教育とは、その政治思想を実現する方法と手段であり、その目的は『学びて優なれば仕う』であった。そして、その最終目標はこの種の教育を通じて、斉家、治国、平天下の優秀な人材を養成し、彼らが政治改革に参加できるようにすることによって、春秋時代のいわゆる『天下無道』の混乱の局面を改革し、『老安』、『少懐』、『友信』の理想的な社会が実現できるようにするためのものであった」[27]。保守的思想の持ち主であった孔子にとっては、君主は神聖不可侵の存在であり、たとえ君主が残酷であったとしても、それを打倒するのは不忠、無礼の現われである。また良民がたとえ多数いたとしても、それは支配の対象にすぎない。孔子は、「賢臣」のみが自分の主観的努力によって無道の世の中を

改革することができると信じていた。すなわち、「上の君主に忠誠し、下の庶民に恩恵を与える賢臣があれば、国家は『太平の世』になり、『小康』の社会が実現できる」[28]というのである。

孔子の教育思想に対する再評価は、上述のかつて批判を受けた問題点にとどまらず、今日的観点からいろいろな面に光があてられている。たとえば、学習の問題について、孔子が「之を知るをば之を知ると為し、知らざるを知らずと為す。これ知れるなり」（為政篇）を強調したことは、「『実事求是』の態度」[29]であると称賛された。そして孔子が言う「仁に当りては師に譲らず」（衛霊公篇）とは、自分の意見が正しいと思うのであるなら、たとえ自分の師に対しても譲歩すべきではない。また、孔子が言う「吾れ嘗て終日食らわず、終夜寝ねずして、以て思うも益なし。学ぶに如かざるなり」（衛霊公篇）は、彼の勉学の態度を示すものであって「発憤しては食を忘れ、楽んでは以て憂えを忘れ、老いの将に至らんとするを知らずと云うのみ」（述而篇）は孔子が晩年になっても、生きている限り学び続けることを実践に移したものであった。そして「学んで厭わず、人を誨えて倦まず」（述而篇）とは、彼が生涯堅持してきた勉学と教育の基本原則であった[30]、というのである。

以上述べてきたことを、現実政治との関連において論ずるなら、孔子の教育思想の中に「実事求是」の精神が含まれていると言う評価は、鄧小平時代に入ってから常に強調されてきた共産主義者の科学的精神の重視と無関係ではない。「実事求是」に基づく事物の探求は、おのずと真理の追求につながる。真理を前にして、そこには師弟の区別はない。中国が近代化する過程において、科学技術の発展を求めようとするのであるなら、このような「実事求是」の科学的精神の奨励が最も肝要である。近代国家の建設に必要とされる科学技術の諸分野における学問の蓄積は、一朝一夕で完成できるものではない。孔子のように寝食を忘れた勉学の態度があってこそそれは達成できるのである。このことは、今日の中国人民がすべてこのような求知の精神をもってほしいという願望を、孔子再評価に托して訴えようとしていると考えられる。

さらに、孔子が教材として弟子たちのために編纂した『六経』には価値ある古代の文学・歴史の知識および文献・資料が数多く保存されている以外に、「彼の教材のなかには宗教の学科がなく、教学のなかにも『怪・力・乱・神を語らず』（述而篇）であった。このようなことは、二千余年前においてめったにないことで、わが国の長い学校教育の非宗教性に対し、大きな影響を与えることになった」[31]という。今日の中国では憲法上信仰の自由は保障されているが、共産主義者は原則として無神論者であるべきであるというのが一般的である。しかし、近年の対外開放政策と自由化の影響のもとで、中国国内の宗教活動が活発になりつつあるのが実情である。孔子の教育思想をこのような形で再評価することにより、宗教活動の活発化に歯止めをかける狙いがあるものと思われる。

教師のあるべき姿について、孔子は「以身作則」（身をもって手本を示す）を提唱し、知らず知らずのうちに人々を感化してゆくことを重視した。彼が言う「其の身正しければ、令せずして行わる。其の身正しからざれば、令すと雖も従われず」（子路篇）の句には、大きな影響力があった。それゆえに教師たるものは必ず誤ちを直視し、改善する勇気を持ち、「あやまちをおかしたら改めるのをはばかるな」[32]と言う。このような評価の仕方は、社会主義建設における教師の役割が非常に重要であり、教師が率先して学生に範を示す自覚を持つことを喚起したものであると考えられる。文化大革命の時期に「臭老九」（九番目の鼻つまみ者）と批判された教師の失われた自尊心を回復するために、どうしてもこのような孔子像を再現する必要があったのである。

孔子の教育思想の再評価は、積極面のみに限られず、消極面についても論じられている。その主要なものをあげれば、『論語』のなかで規定されている教育内容には、「明らかに、物質世界としての大自然とその運動規律などの面における知識が教育内容に含まれていない。一部の自然現象に論及しているものの、弟子たちの研鑽の対象になっていない」[33]。要するに、孔子の教育思想には自然科学軽視の要素がある、というのである。

また、孔子は肉体労働と労働教育に対して軽視の態度を取った点も指摘されている。樊遅が農耕の技術をたずねた

のに対し、孔子が樊遅を「小人」と厳しく責めたことがその一例であった。[34]

「教えありて類なし」に対するユニークな批判は、「孔子はなんと人類の二分の一を占める女性を教育の対象外にした。孔子は重男軽女、男尊女卑の伝統の観念の拘束から抜け出すことができなかった。……このことは、彼がなぜ一人の女性弟子もいなかったことがよくわかる」[35]というのである。

以上の批判も、現実の政治路線と無関係ではなかった。自然科学の軽視は、科学技術の発展を軸とする四つの近代化に支障をきたす。労働教育は、社会主義中国の教育に一貫した重要な構成要素である。そして、男女の不平等は、近代化した物質文明と精神文明を有する社会主義国家を建設するうえで、どうしても是正しなければならない。また、人口抑制のために行なわれている一人子政策が、重男軽女の風潮を助長している実態に対する間接的な批判の意味もそこには含まれていると推定される。

いずれにせよ、この度の孔子教育思想の再評価には積極面と消極面の両面があるが、いずれも現実の政治路線を念頭において行なわれたものであるといえる。しかし、今日の孔子教育思想の再評価の主要側面は、「一人の偉大な教育者として、孔子は生涯の教育実践のなかで、きわめて価値ある教育方法を蓄積し、多くの面において素朴な弁証法と唯物主義観を反映した。これは孔子の教育思想のなかで最も輝かしい部分であり、貴重な遺産であり、今日に至っても一定の参考価値がある」[36]というところにあるということができるのである。

第四節　道徳観と大同思想

儒家道徳の内容は多様である。ここでは「富」、「利」、「信」、「孝」などの現実政治と比較的関連のある項目に限定して論ずることにする。

儒家思想では「仁」と「義」を重視し、「富」と「利」を蔑視していたことはよく知られている。『孟子』に「為富

不仁」（富を作るには仁慈ではできない。金持ちはずるい。『滕文公上』）とあり、『論語』には「君子は義に喩り、小人は利に喩る」（里仁篇）とあるのは、人間の物質欲を悪とし、仁と義こそが君子の求むべき理想の道徳的価値であるということを示している。しかし、このような道徳観は、明らかに物質的豊かさを求める現在の近代化政策とは相容れるものではない。

そこでまず、「富」と「利」についての道徳観が永遠に不変のものであるかどうかが問題となってくる。「社会経済関係の変革に伴い、人々の利益関係も変化が起こり、このような利益関係を調整する道徳思想もそれ相応に変化すべきであり、それによって新しい利益関係に奉仕することができる。仮りに古い道徳範疇と道徳規範で新しい経済関係を観察し、処理するならば、新しい経済関係の発展を阻害あるいは破壊することになり、社会の進歩に不利である」[37]というのである。

そこで、「為富不仁」とは人々が「搾取階級が労働人民の努力の成果を搾取することに対する総括であり、地主、悪人と高利貸に対する恨みと軽蔑である」[38]という社会主義社会を前提にした解釈が必要となってくる。このような認識によると、「社会主義の条件の下では、社会の経済制度は公有制を主体としているので、人々の利益は根本的に一致している。これが人民全体が共有する富のためという前提をつくり出し、社会主義道徳と物質利益の一致性を決定づけるようにし、富と仁を統一できるようにし、かつ統一しなければならないようにした」[39]というのである。要するに、「富」と「仁」は、今日の社会主義社会において、古い道徳観における対立関係から、すでに両者が統一された状態になった、というのである。

「富」と「仁」が道徳的に対立しないとなると、「利」の追求も自ずと正当性が認められることになる。「利」に対する新しい評価は、「利」には「仁民」[40]の要素が含まれているということである。たとえば、『論語』で、冉求が季氏の官吏になったとき、季氏のために税金の取り立てをしたことに腹を立てた孔子は、冉求のことを「吾が徒に非ざるな

り。小子、鼓を鳴らしてこれを攻めて可なり」（先進篇）と述べているのが、その一例である。また、孔子の弟子である有若が魯哀公の増税に反対したことについて、『論語』の記載はつぎの通りである。「哀公、有若に問うて曰く、年饑えて用足らず。これを如何せん。有若、対えて曰く、盍ぞ徹せざるや。曰く、二なるも吾れ猶お足れりとせず。これを如何ぞ其れ徹せんや。対えて曰く、百姓足らば、君孰れと与にか足らざらん。百姓足らずんば、君孰れと与にか足らん」（顔淵篇）。このように、孔子の「利」に対する思想のなかには、「仁民」の要素が含まれているというのである。

「仁民」という考えから当然「利民」の観念が生まれてくるという。一例をあげれば、子張が孔子に政治はどのように行なうべきであるかを問うたのに対し、「五美を尊び、四悪を屏くれば、斯に以て政に従うべし」と答えている。そして五美の一つが「君子は恵んで費さず」であった。すなわち「民の利とする所に因ってこれを利す」（堯曰篇）ということである。(41)

孔子は、人々が自分の生存の必要を満足させるために物質的利益を追求すると考えていた。しかし、人間の財と利に対する無限の欲望は相互の憎しみと矛盾を引き起こし、社会の不安と国家の滅亡を生み出すものである。矛盾を調和し、国家の長期安定をかち取るため、「孔子は『均産相安』、『斂従其薄』、『安貧楽道』、『重道軽食』と『節約樸素』などの主張を提起した。それによって彼の『見利思義』、『先難後獲』と『義而後取』を中心とする義利統一の倫理思想が形成された」(42)のである。孔子が提起した『均産』の思想は、「下層の人民が貧困の生活状態を改革する願いに順応したものであった。これは彼の一般庶民に対する同情心をある程度反映したものであった」(43)。つまり、ここでは「富」と「利」を抑制する古い道徳観が今日においても合理的意義を有していると再評価されているのである。

さらに、道徳には継承性がある(44)、という認識に基づき、社会主義の観点から「信」と「孝」を再評価する試みもみられる。まず、孔子の「信」の理念についてであるが、君臣の関係において、「君仁臣忠」には相対的な調和関係が

存在しているという。「君仁」とは「君、臣を使うに礼を以てし」であり、「臣忠」とは「臣、君に事うるには忠を以てす」（八佾篇）である。「仁」と「忠」は、「使」と「事」の従属関係を代表するものである。父子関係においては、「父慈子孝」であり、「慈」とは父が上から下に対する愛で、その目的は「教」である。また、「孝」とは、子が下から上に対する愛で、その目的は「協」である。その他の「兄愛弟敬、夫和妻柔、姑慈婦聴」なども従属関係を表わすものである。このような従属関係の維持は、法律の強制のみに頼れるものではない。もし高度な相互信頼がなければ、このような関係が数千年にわたり存在しえたとは考えられない。「信」は信じられるものが自分の行動で主体的に獲得したもので、一方的に授予されたものではない[45]のである。

つぎに「孝」についてであるが、近年の孔子再評価では、孝道の精神は批判的に受け継がれるべきであるとして、その積極面が強調されるようになってきている。たとえば、「孔子は親子関係を家父長制の拘束から離脱しえなかったし、することもできなかったが、彼が孝の観念の中に親子の愛情という新しい要素を注入し強調したことは、非常にすばらしいことである[46]」と称賛している。

また、「孝」を一種の道徳的義務と見なす立場から新しい解釈を加えようとするものもいる。つまり、「孝」は宗族血統を継持する目的から出発したものであり、君権と父権を維持することと直接関係がある。しかしその反面、「『孝』は子女が親に養育された恩情に対する合理的な恩返しであり、社会の子女たちに対する人間としてのぎりぎりの道徳的要求である」。これを社会主義社会の観点から考えると、「当面におけるわが国は、一般的にいうなら、家庭は社会経済の生産単位ではないが、依然として社会の基本単位であり消費単位でもある。親に仕え、妻子を養うことを社会がまだ完全に引き受けることができないときに、『孝』を改造し、社会主義社会の家族関係のなかにおける行動規則の一つとすることは、依然として社会的意義がある[47]」というのである。

このように、「孝」は血縁を絆とした家族社会を維持してゆく手段であると見なされる。親子の愛情がその自然の

基礎であり、財産の継承がその物質的前提である。それゆえに、親不孝は天倫に反する原則であると同時に、家族の財産維持を破壊することを意味し、家族の安定に危害を及ぼし、国家の治安に影響を与えることになる。ここでは「孝」が国家と社会の安定と密接な関係にあるとされている。このように、孝は「血縁親属の愛情ではなく、濃縮された君臣、君民の間の政治的従属関係となった」。そういうわけで、「家庭と国家は倫理関係の中に統一され、国家の統一と社会の安定が維持される」[48]のである。要するに、孔子の「孝」の倫理観念は家族関係を維持するうえで不可欠であるばかりでなく、国家の統一と社会の安定にも大きく寄与するとの論理が展開されている。

「孝」の理念が国家の統一と社会の安定に密接な関係がある以上、当然そこから派生する愛国心とも深い結びつきがある。「われわれの祖国を熱愛することは、すべての中国人の最低限の道徳と自覚である」[49]。祖国を熱愛することは、「人々が自分を生んだ母に対する熱愛と同じであり、『子は母がみにくくても嫌わず』、これが人情のつねである。本当に孝行な人はいかなる情況においても母の尊厳を擁護するものである。本当に愛国主義の感情のある人は、自分の祖国が貧困で、立ちおくれているがゆえに、祖国を見捨てることはない」[50]のである。

以上述べてきた「富」、「利」、「信」、「孝」の道徳観を現実の政治路線との関連において考えるなら、近代化の追求は、生活の豊かさを求めることであり、それは「富」と「利」の獲得によって達成できるものである。近年に見られる「万元戸」の奨励、それに伴う「先富」と「後富」、「快富」と「慢富」は両極分化を起こさず、階級対立にも発展しないなどの宣伝、社会主義は貧困を消滅するためのものであることの強調は、このような道徳観の再評価と無関係でないと思われる。また、文化大革命で失われた人民の政府に対する信頼および人民大衆の間における人と人との信頼関係を早急に回復しなければならない状態のもとで、「信」に対する再評価の狙いを伺い知ることができる。「孝」についていうなら、近代化にともなう元来の家族関係の崩壊を未然に防ぐ願いがあると同時に、家族関係の円満が社会を安定させ、国家と民族の統一を促し、人民の愛国心の向上に役立てようとするものである。党の主導のもとで近

年展開されてきた社会主義精神文明の建設、共産主義道徳の促進、愛国主義の高揚などのキャンペーンは、このような伝統的儒教道徳観に対する再評価の傾向と一脈通じるものがあるといえる。

孔子の大同思想が「天下為公」の主たる内容を構成しているとして高い評価を受けているのも、この度の孔子再評価の特色の一つである。大同思想とは、「古代神話の伝説と『和』、『同』、『平』、『均』の思想が結合して出来たものである」[52]という。このような思想は原始社会において、一種の「安康均平」の社会現象を反映し、奴隷社会と封建社会においては重民思想を表わすものである[53]、と位置づけられている。

『論語』のなかには大同思想を反映した部分があると指摘されている。「老者はこれを安んじ、朋友はこれを信じ、少者はこれを懐けん」（公治長篇）、「子貢曰く、如し博く民に施して能く衆を済うものあらば何如ぞや。仁と謂うべきか。子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶おこれを病めり」（雍也篇）などがそれである。これらはまさに大同思想の基本理念である「老安、少懐、友信」の思想を反映したものである。孔子にこのような基本的考えがあったからこそ、彼は「国を有ち家を有つ者は、寡きを患えずして均しからざるを患え、貧しきを患えずして安からざるを患う、と。蓋し、均しければ貧しきものなく、和すれば寡きことなく、安ければ傾むくことなし」（季氏篇）を主張した[54]のである。

このような孔子の大同思想は、歴代の思想家と人民大衆によって引き続き重視され、二千余年の中国封建社会において影響を及ぼしてきた。近代に例をとれば、孫中山もこの大同思想の影響を受けた革命家の一人である。彼は『三民主義』のなかで、「われわれは、中国の社会問題を解決するさい、外国とおなじ目標をもっている。その目標とは、全国の人民のすべてに安楽をあたえ、財産分配の不平等からくる苦しみを取りのぞくことにある。……われわれのいう三民主義とは、人民の、人民による、人民のための、ということである。この人民の、人民による、人民のための、ということの意味は、国家は人民の共有、政治は人民の共同管理、利益は人民の共同享受だ、ということである。

……これこそ、孔子の理想とした大同世界なのである」[55]と述べている。また、今日の社会主義社会においても、大同思想の主旨が生かされている。たとえば、「天下為公」は大同の最高の理想と政治綱領であり、「選賢任能」は組織路線であり、「各尽所能、各得其所」は分配の原則であり、「講信修睦」は人々が守るべき社会の道徳規範である[56]というのである。そこには、中国で四つの近代化が達成され、物質文明と精神文明の建設が完了しさえすれば、このような大同の世界が実現するであろうとの願いがこめられているのである。

(1) 劉樹勛「対孔子的再評価問題」—『哲学争論』、陝西人民出版社、一九八〇年一〇月、二八七—二九二頁。
(2) 潘振平「孔子の再評価」—『北京周報』、一九八三年、二二号、一五—一六頁。
(3) 匡亜明「孔子をどう見るべきか」—『北京周報』、一九八三年、二二号、一九頁。
(4) 梁家駿「『論語』、『理想国』教育思想比較」—『新華文摘』、一九八五年第二期、一九二頁。
(5) 方延明「孔子思想的四個来源和四個組成部分」—『中国哲学史』、中国人民大学書報資料社、一九八五年第一二期、二三頁。
(6) 辛冠潔「評匡亜明同志著『孔子評伝』」—『哲学研究』、一九八六年第二期、七四頁。
(7) 同右、七四—七五頁。
(8) 譚風雷「析孔子的問人不問馬」—『文史哲』、一九八〇年第二期、三七頁。
(9) 方延明、前掲論文、二四頁。
(10) 同右、二五頁。
(11) 『光明日報』特約評論員「社会主義国は高度の精神文明が必要である」—『北京周報』、一九八一年、九号、一六頁。
(12) 方延明、前掲論文、二五頁。
(13) 同右、二六頁。
(14) 同右。
(15) 匡亜明『孔子評伝』、斉魯書社、一九八五年、二五八—二五九頁。
(16) 同右、二五九頁。
(17) 車離「孔子・論語・差怯的唯物主義」—『中国哲学史』、一九八五年第一期、三〇—三一頁。

(18) 同右、三一頁。
(19) 同右、三一—三二頁。
(20) 同右、三二頁。
(21) 陳衛平「略論孔子思想体系的矛盾性」—『中国哲学史』、中国人民大学書報資料社、一九八五年第二期、四九—五〇頁。
(22) 劉綱紀「略論中国民族精神」—『武漢大学学報』、一九八五年第一期、三七頁。
(23) 李甦「孔子義利統一的思想」—『文史哲』、一九八五年第二期、一〇三頁。
(24) 龐樸「孔子思想再評価」—『歴史研究』、一九七八年第八期、五三頁。
(25) 梁家駿、前掲論文、一九二頁。
(26) 匡亜明、前掲書、二七七—二七八頁。
(27) 同右、二八四頁。
(28) 同右、二八三頁。
(29) 同右、二〇頁。
(30) 同右、二〇—二一頁。
(31) 梁家駿、前掲論文、一九二頁。
(32) 同右、一九三頁。
(33) 同右、一九一頁。
(34) 同右。
(35) 匡亜明、前掲書、二七八—二七九頁。
(36) 同右、二九六—二九七頁。
(37) 徐少錦、熊坤新「『為富不仁』析」—『陝西師大学報』、一九八五年第一期、二七頁。
(38) 同右、二六—二七頁。
(39) 同右、二七頁。
(40) 李甦、前掲論文、一〇四頁。
(41) 同右、一〇二頁。

(42) 同右、一〇三頁。
(43) 同右。
(44) 呂紹綱は「試論春秋前期和中期的道徳」(『社会科学戦線』、一九八四年第二期、三六—三七頁)の論文のなかで、「いかなる時代の道徳も、一旦それが形成されると、その道徳が生まれてきた経済基礎の消失に伴い、ただちに消失するものではなく、その優れた部分は、常に後世の人々の教育輿論と実践のなかで、再三にわたりその社会的機能が発揮される。これは道徳には連続性、すなわち継承性があるということは、歴史の発展規律に合致するものであることを証明するものである」と述べている。
(45) 楊廷福、銭杭「社会主義精神文明与歴史伝統道徳」—『社会科学戦線』、一九八四年第一期、七六頁。
(46) 匡亜明、前掲書、二三三頁。
(47) 楊廷福、銭杭、前掲論文、七七頁。
(48) 同右、七五頁。
(49) 沙健孫「現代中国愛国主義的一個光栄伝統」—『新華文摘』、一九八三年第六期、八頁。
(50) 呉友法「激励愛国主義情感的光輝篇章—読毛沢東的『別了、司徒雷登』」—『武漢大学学報』、一九八三年第六期、四九頁。
(51) 「経済体制改革に関する中共中央の決定—中国共産党第十二期中央委員会第三回総会で、一九八四年一〇月二〇日採択」—『北京周報』、一九八四年、四四号別冊附録、四—五頁。
(52) 行月「中国古代大同思想源流管見」—『南京大学学報』、一九八四年第二期、五三頁。
(53) 方延明、前掲論文、二八頁。
(54) 行月、前掲論文、五三頁。
(55) 山口一郎訳「孫文、三民主義」—『世界大思想全集』(二三)、河出書房新社、一九六一年、一九六頁。
(56) 行月、前掲論文、五四頁。

第五章　結　語

以上の分析を通じて、筆者はつぎのことを明らかにした。今日の孔子再評価は、「古為今用」の観点から、儒家の伝統思想に時代の要請に答え得る新しい血液を注入することにより、中国の特色を有する社会主義物質文明と社会主義精神文明の建設に役立てようとするものであった。その意味において、この度の孔子再評価は明らかに中国の現実政治と密切な関係があったといえる。

しかしながら、この度の再評価がまったく学術的価値を欠いていたわけでもない。しかし、それは依然としてマルクス主義の枠組にはめられていることも確かである。幸いその他の研究方法による成果も発表の機会が与えられるということが、今後の孔子研究にどのような成果をもたらすかを待たなくてはならない。

古代史区分の問題については、依然として論争が続いているが、郭沫若説が否定され、それに代って范文瀾説が主流を占めるようになったことが、最も大きな変化であるように思われる。范文瀾説は必ずしも学術界の一致した見解ではないが、孔子思想を全面的に否定せず、その一部を批判的に受け継ぐことを目指すものであった。また、郭沫若説の否定は、政治における「左」の路線の排除に呼応するものでもあった。

孔子の政治思想の核心である「仁」・「礼」については、依然として統一された見解が得られていない。「仁」を「大同世界」、「人本思想」、「人道主義」などと結びつけて、人間関係における最高の道徳基準であり、理想的な人間社会を構築するうえで進歩的役割を果したと評価するようになった。また、「礼」には「人性」（人間性）と「人情」に近い意味が含まれ、平等主義の精神が貫かれているという。「仁」・「礼」に対するこのような評価の傾向は、過去の人間無視の思想闘争との訣別を意味し、社会主義の近代化建設において調和のとれた人間関係を求めようとする現われであるといえる。

孔子の哲学思想については、孔子は無神論者でも、唯物論者でもないが、天命鬼神に疑いをもっていたことは、当時の社会において啓蒙的役割を果し、人間が宗教思想による拘束から離脱し、無神論に向う道を切り開いたものであると評価されるようになった。このような側面からの孔子の評価は、科学技術の近代化を目指すうえで、封建的迷信打破の必要に対応したものであると考えることができる。

教育思想については、孔子の「有教無類」の精神が再評価された。教育権の下方への移行は、「人民性」と「民主性」の現われであり、生産力の発展を促すうえでも大きな役割を果した。「学而優則仕」は、政治改革に参加できる優秀な人材の育成により、大同の世界を実現するためのものであったと評価された。教材に宗教的色彩がなかったことも、中国の学校教育の非宗教性に大きな影響を与えたと称賛された。四つの近代化を目指し、理想的な社会主義社会の建設を達成するには、大量の近代的教育を受けた人材が必要である。孔子の教育思想に対する再評価には、このような現実路線との関連における特別な配慮があったことはいうまでもない。

道徳観の問題については、新しい利益関係に奉仕すべきであるという観点から、社会主義社会では「富」と「仁」は、すでに対立の状態から統一された状態へ移行したと説明されている。「利」には「仁民」と「利民」の概念があり、「見利思義」の道徳観のもとで、「利」と「義」は統一された倫理観を形成した。「信」は、上下関係が相互信頼と尊敬によって、相対的な調和関係を形成するのに貢献した。「孝」は、家族関係を維持する絆であり、中華民族独特の美徳であるばかりでなく、社会の安定と国家統一にも大きく寄与するものであると評価された。「孝」から派生した概念として、祖国に対する愛国心も強調された。このような道徳観の再評価は、対外開放政策に伴ういわゆるブルジョア的精神による汚染を未然に防止し、あわせて精神文明建設の核心である「五講四美・三熱愛」(五講とは文明、礼儀、衛生、秩序および道徳を実行することで、四美とは心の持ち方、言語、行動および環境を美しく保つことである。三熱愛とは祖国、社会主義と中国共産党を熱愛することである)の運動を展開するうえで、理論的根拠の一つとして役立てようとす

る意図があったと考えられる。祖国の統一、社会の安定、それに愛国心の強調は、一九八〇年代の三大政策の一つである香港、台湾を含む中国の統一を目指す新しい統一戦線を意味する。大同思想に至っては、「重民思想」の精神が含まれているものとして、今後とも受け継ぐべきであると主張される。孫中山の『三民主義』にも大同思想が受け継がれていることを強調しているのは、台湾統一のための政治的意図を含んでいると考えられる。

要するに、この度の孔子再評価の主要な目的は、中華人民共和国成立以来一貫してとり続けられてきた孔子に対する否定的評価を是正し、伝統的儒教思想の再評価という形で、中国人民の自尊心と愛国心を高め、中国の特色を有する社会主義社会の建設、国内政治の安定・団結と祖国統一という現実政治の目標に役立てることであった。