

思想史の方法——『論語』をどう読むか——

子 安 宣 邦

に行っている。そこで私は「思想史の方法」とは何かという問題に、『論語』を私がどう読もうとしたかという問題をめぐって答えることにしたのである。

『論語』とは東アジアにおける思想史を考えるものにとつて究極的なテキストとしてある。東アジアにおける思想史の問題も方法も、究極的にはそこに遡つて問われるようなテキストとして。だから『論語』を私がどう読むかということは、『論語』を究極的なテキストとしてもつ日本の思想史家である私の、その思想史の方法を究極的な形で問うことだと考えられるのだ。勿論私は当初からそのような問題意識をもつて『論語』を見ていたわけではない。私が『論語』の講義を始めたのは市民講座においてである。私は当初、「伊藤仁斎は『論語』をどしたがつて『論語』の全部を通読することを市民とともに『思想史家が読む論語』（岩波書店、一九一〇）にまとめることが終えたが、なおいまも伊藤仁斎の『論語古義』にしたがつて『論語』の全部を通読することを市民とともに

う読んだのか」という問題意識にしたがって、『論語』を読もうとしてきた。それが日本思想史家としての私の『論語』の読み方だと思つていて。私は日本思想史家としての私の『論語』の読み方に、『論語』の読み方を自己限定していたのである。だがやがて後世のものが『論語』を読むことは、先人の読みの痕跡を辿ることなくしてありうるのかと疑われてきた。すなわち仁斎によつて『論語』を読むというのは、日本思想史家だからそうするのではなくして、そもそも後世のものが『論語』を読むとはそういうことではないのかと思われてきたのである。オリジナルな『論語』の一個的なテキストを、オリジナルな一己的な読解者が読むというのは文献学的な神話ではないかと思われてきたのである。

2 二千年の読みの痕跡

私はたとえば「伊藤仁斎は『論語』をどう読んだのか」という視点から『論語』を読むことが、思想史家としての読み方だと考えていた。それは『論語』へのアプローチを思想史家として自己限定することだと私は考えていた。『論語』の読み方を私がそのように自己限定した時に、この自ら限定した読み方の向こうに私は中国学

者による専門的な『論語』注釈学的読解を見ていた。彼らにとつて先ず『論語』とは原典としてのオリジナリティを備えたテキストであった。そして『論語』テキストの始源性に相応しい始源の注釈を探り求めながら、あるいは諸注に精通した読解者の一己性において、『論語』の最終的な読みを完成させていくのである。この読解者において注釈学的に完成された読みが、専門的学者すなわち専門的読解者としての権威を彼らに与えていくのである。私はこの専門的権威の世界を外部から踏み込みえない神聖な領域として、自分の『論語』の読みをえて思想史的に自己限定したのである。たとえば伊藤仁斎は朱子に対立しながら『論語』をどう読んだのか、さらに荻生徂徠は朱子とともに仁斎をも批判しながら『論語』をどう読もうとしたのかと、思想史的視点からの『論語』読解の立場に自己限定したのである。しかしそのような視点からの読みを重ねていくうちに、『論語』を読むこととは、先人の読みの迹を辿ることなくして、あるいは辿り直すこと、すなわち読み直すことなくしてはありえないのではないかと考えるようになつた。

『論語』とは東アジアにおいて歴史的、空間的に最も多くの人びとによつて、そして広い範囲の人びとによつて読まれてきたテキストである。だから『論語』のテキ

ストの上には二千年をこえる歴史における東アジアの人びとの読みと読み直しが堆積しているのである。『論語』のテキストとは二千年にわたる読みの痕跡である。その痕跡はテキストの上にあるだけではない。われわれの知的な遺伝子または言語として、われわれの読み方そのものの上にあるのである。それゆえわれわれは『論語』を読むときに、この痕跡を辿らずに読むということはありえない。あるいは無意識のうちにわれわれはこの痕跡によって、痕跡を辿って読んでいるのである。この痕跡のなかでもっとも際立つたものは朱子が刻したものである。朱子以降、彼の読みの迹を辿ることなくして『論語』を読むことはありえなかつたのである。仁斎においても朱子の痕跡を辿り直すことで、始めて彼の『論語』の古義学的読みがあるのである。だが『論語』が先人の読みの痕跡を辿り、辿り直すことなくしては読めないということ、あるいは『論語』を読むとは先人の読みを読み直すこととしてだといふことは、『論語』特有のことだろうか。私は一般に経典とされ、古典とされるテキストとはこの性格をもつたものだと考へてゐる。さらに『論語』というテキスト 자체が読み直され、問い合わせられた痕跡を原初的に示すテキストだと考へてゐる。そのことは後に述べる。

びとの読みと読み直しが堆積しているのである。『論語』のテキストとは二千年にわたる読みの痕跡である。その痕跡はテキストの上にあるだけではない。われわれの知的な遺伝子または言語として、われわれの読み方そのものの上にあるのである。それゆえわれわれは『論語』を読むときに、この痕跡を辿らずに読むということはありえない。あるいは無意識のうちにわれわれはこの痕跡によって、痕跡を辿って読んでいるのである。この痕跡のなかでもっとも際立つたものは朱子が刻したものである。朱子以降、彼の読みの迹を辿ることなくして『論語』を読むことはありえなかつたのである。仁斎においても朱子の痕跡を辿り直すことで、始めて彼の『論語』の古義学的読みがあるのである。だが『論語』が先人の読みの痕跡を辿り、辿り直すことなくしては読めないということ、あるいは『論語』を読むとは先人の読みを読み直すこととしてだといふことは、『論語』特有のことだろうか。私は一般に経典とされ、古典とされるテキストとはこの性格をもつたものだと考へてゐる。さら

に『論語』というテキスト 자체が読み直され、問い合わせられた痕跡を原初的に示すテキストだと考へてゐる。そのことは後に述べる。

『論語』のテキストが先人の読みの痕跡としてあり、その痕跡を辿り直すこととして『論語』の読みがあるとすれば、伊藤仁斎の読みを辿り直しながら『論語』を読もうとした私の読み方は、思想史的な読みへの自己限定などと自ら卑下する必要などのない、むしろ自覺化された正しい読み方だとみなされてくるのである。私は現在、方法論的な意識をもつて『論語』を読んでいると最初にいつたのは、この読み方をいうのである。

3 閉じた『論語』と開かれた『論語』

『論語』の読みを私があえて思想史的な読み方に自己限定した時に、私は向こう側に踏み入ることのできない専門的な学者による『論語』注釈の世界を見ていたといつた。そして『論語』とは、そこでは原典としてのオリジナリティを備えたテキストであつたともいつた。この原典としての『論語』存立の「個性は、その『論語』^{オリジナリティ}」を完結的な解釈体系に收め入れる注釈学的解釈者の「己性」に対応している。その際、諸注が参照されたかどうかが問われることではない。あるいはこの解釈が朱子解釈の現代的再構成であることが、解釈者におけるこの一己性を否定する理由にもならない。朱子解釈が既に

偉大な一己性をなすとすれば、その現代的な再生もまた解釈者の一己性を再生するのである。そして注釈的解釈者の一己性に対応して、『論語』は原典としての一個性を備えたテキストになるのだ。その際、『論語』のテキストが成立史的に不完全なものとみなされよう、それが原典としての一己性を損なうものではない。『論語』解釈を己れにおいて完結させる解釈者の一己性に対応して、『論語』は、個性を備えた原典的テキストとなるのである。

ここでは『論語』とは、ああでもありこうでもあるという多義的な解釈をゆるすテキストであつてはならない。あるいは解釈しきれない残余をのこすようなテキストであつてはならない。要するに『論語』テキストが解釈者の内部に収容しきれない外部であつてはならないのである。したがつて『論語』テキストはここでは閉じられた内部的なテキストとなるのである。だがテキストそれ自体は閉じられても、開かれてよい。それを閉じさせることも、開かせるのも読み手によるのである。

私は『論語』のテキストの上に先人の多様な読みの痕跡を見る。そのことは『論語』というテキストをどのように見ることなのか。それは多様な解釈の比較検討によって相対的に妥当な解釈を導く折衷主義的見方をいう

のか。だが折衷主義とはすでに近世末期日本の文献実証主義的儒家がとる經典解釈の方法であった。現代の『論語』解釈も多かれ少なかれ折衷主義的であるだろう。しかし折衷主義は解釈の変容をもたらしても、テキスト觀の変容をもたらすものではない。そこではなお『論語』テキストは相対的に妥当な折衷主義的解釈をもつて蔽い尽くされる一個の原典的テキストであり続けるのである。では私が『論語』テキストに多様な読みの痕跡を見ると、いつき、それは『論語』テキストをどのように見ることなのか。私はたとえば仁斎が朱子と抗いながら『論語』をどう読んだのかというように、彼らの読みを通して『論語』を見る。そのとき、『論語』のテキストは仁斎や朱子の読みを辿る私のいわば参照系として彼らの解釈の向こうに見られる外部的テキストになる。この参照系としての『論語』のテキストは、後世の諸解釈を相对化しながら、しかし己れの絶対的な正しい解釈を要求するような実体的テキストではない。むしろ新たな読みを常に可能にしていく開放的なテキストである。

私は『論語』のテキストの上に先人の多様な読みの痕跡を見る。そのことは『論語』というテキストをどのように見ることなのか。それは多様な解釈の比較検討によって相対的に妥当な解釈を導く折衷主義的見方をいう

4 『論語』の原初性

私はかつて「鬼神論」を論じた際、「論語」の「季路

「問事鬼神」章（先進）に〈鬼神問題〉という言説化の最初のあり方を見出した。そこでは鬼神に「事える」とか、「事える」との意味が最初に問われているのである。長く人びとの生活と慣習の中にあった鬼神の祀りが、ここで始めて問われ、問い合わせられているのである。「未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん」という孔子の言葉は、鬼神に事えることの意味を最初に問い合わせるのである。私は『論語』とは「学」とは何か、「道」とは何か、「礼」とは何か、「仁」とは何か、「孝」とは何か、「信」とは何かと、孔子によって最初に問い合わせたことの間接的な記録だと見ている。

『論語』が「学びて時に之を習う」の言葉から始まるようには、孔子は「学ぶ」ことの意味を問い合わせ、その重要さを人間史の上で最初に説いたのである。人間は学習的存続といわれる。人間は学習することなくして自立しない。孔子はこの「学び」の意味を最初に問うたのである。学ぶとは何か、そして何を学ぶのかと。孔子はこの学ぶことを始めて自覚化した。孔子は弟子とともに学ぶものの集団を最初に作ったのである。もしこれを学園と呼ぶなら、それはあくまでも孔子とともに学ぶものの集団であつて、決して教育施設ではない。

問い合わせが原初的であるとは、問わることが本質的であ

ることである。「学」とは何か、「礼」とは何か、「信」とは何かが、われわれがここに立ち返って考え直されねばならないものとしてそこにある。それらが『論語』において原初的に問われ、答えられているのである。たとえば「学びて思わざれば則ち罔し。思って学ばざれば則ち殆うし」（為政）という言葉は、現代のわれわれにそこに立ち返って考え方を促す言葉である。

■為政第一・一五

子曰わく、学びて思わざれば則ち罔し。思って学ばざれば則ち殆うし。

○学ぶとは先人・先師について学ぶことである。思うとは己れの心に問うことである。孔子は、学ぶだけで自ら思うことをしなければ、昏い、明らかではない。自分で思うことだけにして学ぶことがなければ、それは危なつかしいといつているのである。われわれが考えねばならない重要なメッセージがここにはある。

仁斎は「古訓に稽える、これを学ぶという。己が心に求むる、これを思うという」と「学ぶ」と「思う」の字義を解して、「天下の善を会してこれを一にするは、学びの功なり。深きを極め、幾を研ぎ、鬼神と功を同じくするは、思いの功なり。学びの功たるや実、思いの功たるや神。学んで思わざるときは、則ち実に得る

ところ無し。故に問し。思いて学ばざるときは、則ち心を師として自から用う。故に殆うし」（論語古義）と孔子の言を解釈している。仁斎はわれわれにおける「学ぶ」と「思う」こととを考えるよりは、孔子における両者をいつている。ここに見るのは、孔子における学問と思索の功を称賛する言葉である。

朱子も、「これを心に求めず、故に昏くして、得るなし。その事を習わず、故に危うくして、安からず」（論語集注）と字義の解を出ていない。

〔私はこう考える〕古訓に考え、先賢にしたがう「学び」と、自分の心に問い合わせ、求める「思い」とを対置して、

前者のみによることの弊を昏いといい、後者のみによることの弊を危ういと孔子はいつているのである。この「学び」と「思い」との対置による発言がもつ重要性を、あらためて考えてみよう。私は人間の精神的活動における受動的学习と能動的思索の両側面についての大変な示唆があると見るのである。人間は学習的の存在だといわれる。人はまず親から、周囲から学ばなければ自立することはできない。学ぶという受動的な學習は、人の自立的な活動の基礎である。人間が自立するには、まず自分の生存する世界を學習によつて受容しなければならない。この世界の受容が自立する人間の

基盤にある。この人間の受動的な學習という基盤によつて、人間の能動的な自立的な精神の働きもあるといえるのである。學習による世界の受容過程抜きに、人の本当の自立はありうるのか。それは自立と見えて、その実はただ自分勝手であるだけではないか。受動的な基盤無しの自立は、自分勝手で危なつかしいのである。だがひたすら受容するだけで、みずから思い、考える精神の能動性をもちえない人間は世界を自分の目で見ることはできない。彼には世界への見通しはない。彼にとつて世界は昏く、ぼんやりしたままである。

『論語』の原初性とは、そこでなされた孔子の問い、また孔子によつて問い合わせられたことの原初性である。だがそれは、やがて体系化され、系統付けられる儒家教説・儒家倫理学説の『論語』における始まりをいうのではない。後者のような始まりを『論語』に見る者は、最初の問い合わせがもつ、あるいは最初の言葉がもつてゐる本質的で、衝撃的でもある意味を読み取ることはできない。

5 孔子が「孝」をいう言葉

東洋史学者桑原隠蔵に『中国の孝道』（宮崎市定校刊、講談社学術文庫）という著作がある。小著ではあるが、

「中国の孝道」という重要な主題についての日本のほとんど唯一の学術的著述である。桑原はこの著述を、「孝道は中国の国本で、又その國粹である」という言葉をもつて書き始める。もちろん孝道が国体でもあつたのは清代にいたる旧中国においてである。日本でも孝は君に対する忠と結合され、忠孝道德は国民道德の根幹をなすものとされた。こうした孝道や孝の教えは孔子に淵源するものとして、孔子の名によって唱えられた。孝道の經典である『孝經』も孔子の言葉を伝えるものとされた。しかし『孝經』のテキストとしての成立は、他の儒家經典と同様に漢代であり、その正統テキストは唐の玄宗皇帝による御注『孝經』として下付されたのである。したがって『孝經』にあるのは皇帝支配の中国国家を背景にした「孝」の教えである。孝は家族における道徳であるとともに、国家の君主に仕える道徳として国家的政治的意味を賦与されるのである。さらに孝は天子から庶人に至るまでの普遍的な道徳原理であるとされる。こうして孝道は桑原がいうような中国の国体であり、國粹であるというような性格をもつにいたるのである。だがこれは皇帝的国家が展開させた孝道イデオロギーであつて、孔子の『論語』における孝の教えとは関わりのないものであるはずである。にもかかわらず孔子の言葉はこの孝

道イデオロギーの淵源であるとされることから、孔子の『論語』における言葉はわれわれには辿りにくいものになつてはいる。その言葉の上に帝国的孝道の幻影が常に漂つてゐるのである。孟孫の「孝」についての問いに、孔子がどう答えるかを見てみよう。

■為政第二・五

孟懿子、孝を問う。子曰く、違うこと無かれと。樊遲、御たり。子これに告げて曰く、孟孫、孝を我に問う。我対えて曰く、違うことなれど。樊遲曰く、何の謂いぞや。子曰く、生くるときは、これに事うるに礼を以てし、死するときは、これを葬むるに礼を以てし、これを祭るに礼を以てす。

○孟懿子は魯の国の大夫で、仲孫氏、孟孫ともいう。ここで「孝」への問い合わせに孔子が「礼に違うこと無かれ」の言葉をもつて答えた背景には、当時の魯の権力者をめぐる状況がある。諸橋轍次によれば、仲孫氏は、叔孫氏、季孫氏とともに当時の魯の国政を壟断していた権勢家であった。ともに魯の桓公から分かれた家柄であるため三桓と呼ばれ、ややもすれば権力にまかせて礼に反する僭越な行いが多かつた。「孔子が礼に違うことなきを以て孝道であると教えたのも、暗にこの僭越の行いを戒めるためであつたであろう」

朱子は、「人の親に事うる、始めより終わりに至るもので、礼を一にして苟くもせざるは、その親を尊ぶことで至れり。この時、三家（三桓）は礼を僭す。ゆえに夫子これを以てこれを警しむ。然れども語意渾然として、また専ら三家のために發せざるものごとし。聖人の言たる所以なり」（論語集注）という。朱子はこれを權威を僭称する孟孫への誠めの言としながらも、なおそれをこえた孝の教えの普遍性を読もうとしている。親の生事葬祭を通じて礼をもつて一貫することが孝道であることをここに読みとっているのである。

〔私はこう考える〕孔子はつねに相手にしたがつて説いている。孔子は抽象的、一般的にたとえば「孝」^{ハコウ}を説くことはしない。『論語』の問答的言語は、行為遂行的な性格をもつた発言である。具体的な相手に対しても、それに応じた具体的な発言によつて孔子は回答していくのである。ここでも時の権力者である孟孫の孝の問い合わせ、「違うこと無かれ」という答えを与えていくのである。これは孟孫への回答として、これは意味をもつてゐるのである。「礼に違うこと無かれ」という「礼」とは、権力者の恣意的行為に籠をはめるような社会的に容認された行為規範を意

味することになる。この言葉によつて孔子は、権力を誇示するような自分勝手な葬祭が孝の実践だと思つたら、それは大間違いだと諭しているのである。

孔子の「礼に違うこと無かれ」という言葉は、孝を定義するものではない。孟孫において孝を行うこととは何かを教えているのである。だが後世の解釈はここから孝の定義を読みとつていく。朱子は、「人の親に事うる、始めより終わりに至るまで、礼を一にして苟くせざる」ことこそが孝だとしていくのである。これは礼教主義的な国家における孝である。渋沢栄一も一国結合の強固な基盤として孝をとらえるのである。この章の講義で渋沢はこういっている。「孝は百行の基にて忠臣は孝子の門にせず。明治大帝の教育勅語にも、「汝臣民克く忠に克く孝に」と仰せられ、我が國風民俗の淳美なる、畢竟忠孝の二道に胚胎す。……そもそも一国結合の鞏固なるは一郷の和楽による。一郷の和楽は一家の團欒による。一家の團欒は子弟の孝道より生ず。文明社会に欠くべからざるは孝道なり。殊に金匱無欠の我が國体を永遠に維持するには、忠孝の兩道をますます闡明せざるべからず」（渋沢・論語講義）。こういう言葉を見ると、帝国的孝道イデオロギーを受容したのは徳川日本ではなく近代帝国日本ではないかと思われてくる。

6 『論語』における時差あるいは距離

『論語』というテキストには時差あるいは落差がある。それは孔子の発語とテキスト上の文章との間の、師孔子と弟子たち・繼承者との間の、また質問者と回答者孔子との間の距離（差異）である。経典テキストは一般にこのような距離をもつて成立するといえるが、師弟問答の継承された記録としての『論語』は、ことにその内部に多様な距離をもつたテキストである。従来の『論語』注釈者はこの距離を見ることはない。原典としての一個性の認識が、テキスト内部の距離を見失わせるのである。

■学而第一・二

有子曰く、その人と為りや孝弟にして、上を犯すことを好むものは鮮なし。上を犯すことを好まずして、乱を作すことを好むものは、未だこれ有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟は、それ仁を為すの本か。

○「孝弟也者、其為仁之本与」を、「孝弟は、それ仁を為すの本か」と読んだのは、朱子の解釈にしたがつてである。仁斎の解釈にしたがえば、「孝弟は、それ仁の本為るか」となる。この二つの読み方の間には、「仁」概念をめぐる朱子と仁斎との大きな倫理学的差

異が存在する。この点については私の『思想史家が読む論語』に譲り、ここでは有子の発言がもつ時間的な差異の位相を考えてみたい。

〔私はこう考える〕有子は孔子の有力な後継者の一人であつた。この章は孔子の学の有力な繼承者の発言によつてなるものであることを、まず考えねばならない。すなわち繼承者の立場から孔子の教えにある整理がなされているのである。ここで「孝弟」という年長者に対する道徳を社会体系（政治体系）のなかで位置づけることが考えられたり、さらにこの「孝弟」と「仁」との関係が問われたりするのは、孔子の教えが弟子や後継者において再構成されていくあり方を、いかえれば〈儒家教説〉の形成のあり方を原初的に示すものとみなされるのである。それゆえこの章は基本的にポスト孔子的言説だということができる。

『論語』がこのポスト孔子的言説である「有子曰其為人也」章に学而篇の首章に次ぐ位置を占めていることは、『論語』自体がポスト孔子的性格をもつて成立するものであることを示すものである。テキスト自体が距離をもつて成立するのである。孔子とその学の後継者有子との距離が、孔子の教えの再構成に向かわせるのである。繼承者における〈儒家教説〉の成立をこの章は原初的に

示しているのである。

■雍也第六・二二

樊遲、知を問う。子曰く、民の義を務め、鬼神を敬してこれを遠ざく、知と謂うべし。仁を問う。曰く、仁者は難きを先にし、獲るを後にす。仁と謂うべし。

○樊遲を質問者とした章は多いわけではない。だが樊遲を質問者とした数少ないそれらの章の殆どは孔子の教えの根幹をなす概念を問うものである。孔子は仁について多くのことを語っている。しかしその孔子に向けて端的に「仁を問う」という質問を向けたものは少ない。その数少ない「仁を問う」という質問の三つまでが樊遲によるものである。

樊遲によるこの原理的な質問に、孔子はどう答えるのか。孔子の答えは質問者に即して具体的である。根幹的な概念をめぐる原理的な問いに、孔子は決して抽象的な概念的な言葉をもつて答えない。いま樊遲は「知」を問うている。その問い合わせに対する、「民の義を務め、鬼神を敬してこれを遠ざく」という答えは、後世のわれわれには予想することはできない。もうわれわれにはこういう答え方はない。

考えてみれば、『論語』における孔子の答えは、ほとんどすべて質問者に即した具体的な答えからなるもので

ある。言語や思惟の抽象化は、この具体的な孔子の回答の解釈から始まるのである。すなわち質問の概念性と回答の具体性との間に、ある距離を解釈の言辞が埋めていくのである。「仁」や「知」の概念は、この解釈の言辞によって成立する。このように見てくると『論語』という孔子のテキストがもつ原初性があらためて考えられてくる。われわれが『論語』テキストを蔽う解釈を、思想史的読解によつて後世の解釈として相対化していくことは、『論語』テキストの原初性を解釈に向こうに見出していくことである。それは『論語』のオリジナルな古典的テキストを見出すことではない。われわれが見出すのは、なお可能性をもつて開いているテキストである。われわれがなお意味を問うる可能性をもつたテキストとして『論語』を見出すことである。『論語』テキストのその可能性を私は『論語』テキストの原初性というのである。

7 学の終わりと継承

顔回の若い死は孔子を動かさせた。「かの人の為に働くに非ずして、誰が為にせん」（先進）と孔子はいい、「噫、天予れを喪ぼせり」（先進）と慨いたといふ。『論語』で孔子がその言葉の上に感情を生に表出させている

のは顔淵の死に際してのものだけである。自分の学を継ぐものは彼を措いてはないと頼んだ顔淵を奪われたことを、孔子は「天が私を見捨てた」と慨いでいるのである。孔子は顔淵の死をもつて、己れの学の終わりを知らされたのかもしれない。

『論語』には顔淵の絶後の人となりをいう孔子の言葉がいくつもある。「絶後の人となり」といつたが、孔子はたしかにそう思ったのである。前にも後にも顔淵のような弟子はありえない。それは失われた大事な子供が、親の追憶の中でますます最愛の子の姿をとつていくようである。

■雍也第六・二

哀公問う、弟子孰れか学を好むと為す。孔子対えて曰く、顔回なる者あり、学を好む。怒りを遷さず。過ちを武びせず。不幸、短命にして死せり。今や則ち亡し。未だ学を好む者を聞かず。

○これとほぼ同内容のものが先進篇に季康子の問いとしてある。「怒りを遷さず。過ちを武びせず」は「学を好むものは誰か」の問いへの答えとしてはふさわしくない。渋沢はこれを哀公に与えた諷めと解している（渋沢・論語講義）。私もそのように解したい。先進篇のものは、「孔子対えて曰く、顔回なる者あり。学を好

めり。不幸短命にして死せり。今や則ち亡し」となっている。「今や則ち亡し」を多くは「（顔淵は）もうこの世にはいない」と解するが、しかしそれは「不幸、短命にして死せり」を無駄にくり返しているようである。むしろ顔子が失われた今、好学の弟子はもうない」と解すべきだろう。そう解すると、「今は則ちなし」と「未だ学を好む者を聞かず」とは重複する。錢穆はもともとここは、「今や則ち未だ学を好む者を聞かず」であったという説を挙げて、「惜しむべきは回を短命で失つてしまつたことです。今はまだ好学のものがいるとは聞いてはいません」と訳している（論語新解）。

私も「今也則亡」を「好学の士は顔回以後もういない」と解したい。七十子を称される弟子たちの中に孔子は顔回に並ぶものを見出していくないのである。「学を好むものはもういない」という孔子の言葉は、顔回の死とともに己れの学はもう終わつたという孔子の感慨を告げているようである。

考えてみれば、孔子の学も思想も孔子その人をもつて終わるのではないか。それは孔子だけではない。孟子についても、朱子についても、あるいは親鸞や道元についても、さらにはヘーゲルやマルクスについてもいいうことではないか。私がいいたいのは一人の学者・思想

家・宗教者の終わりとその継承という問題である。学や思想の継承ということはあるのか。継承とは学派的・宗派的な教説の形成を意味するのではないのか。朱子を継承するものによつて朱子学とその学派が形成され、マルクスを継承するものによつてマルクス主義が形成される。孔子を継承するものによつて儒学が形成されるのである。孔子を継承するものの手によつて成つた『論語』は、その中にみずから学の終わりを告げるような孔子の言葉をもつのである。『論語』は孔子の学の形成と終焉として継承とを、すでに原初的に示しているのである。

(大阪大学名誉教授)