

「直躬」論

On The 'Zhi Gong'

松尾善弘

Yoshihiro Matsuo

(一九九〇年九月十三日 受理)

まえがき

本稿は「論語」子路篇にある「直躬」の話を手がかりに、諸子の中の同話を引くものを列挙し、それらを比較考察することによって儒家思想の本質に迫ろうとするものである。儒家思想の本質は、一口に親親主義とか肉親主義、あるいは人倫主義、人道主義などと称されるが、この直躬談をもとに照合・検討していくと、その実態が如実に浮きぼりにされてくる。と同時に、諸子のそれぞれの思想的特徴も端的にみることで、さる筈である。

直躬が羊を攘んだ父親を役所に訴え出たという行為に対しては、その原話を伝える子路篇で、楚の葉公は肯定的に評価している。それに対し、『莊子』が直躬の行動そのものを根底的に否定するほかは、多少のニュアンスの差はあるものの、他はすべて孔子の観点、つまり直躬の行為を否定的に評価することに同調し、かつ「懲罰」するものさえある。

想い起こすと、中国では先の文革の最中に、子供が自分の父親の不正行為を暴露して断罪し、世の称賛を浴びたという出来事があった。ことの是非はともかく、そのような行為自体が儒教の伝統に染まった中国にあっては、どれほど「瞠目すべき」かつ「ありうべからざる」行為であったか、いまさらながら思いを深くするものである。

第一章「論語」・『孟子』以下、『呂氏春秋』、『韓非子』、『淮南子』
『史記(蘇秦列伝)』、『莊子』の順に究明していく。

一

葉公語孔子曰、吾黨有直躬者。其父攘羊、而子證之。孔子曰、吾黨之直者、異於是。父為子隱、子為父隱。直在其中矣。(『論語』子路篇)

〔通釈〕葉公が孔子に話しかけて、「わたしの村に正直者の直躬という者がおります。その父が、よその羊が迷いこんだので着服したのを、子である自分〔直躬カ〕が役所に証人として訴え出たのですよ」と、人を食ったようなことを言った。孔子がこれに答えて、「わたしどもの仲間で、正直というものは、これとは異なっています。父親は子供のためにその罪を庇って隠してやり、子供は子供で、父親のためにその悪いことを隠して庇ってやります。かく親と子が、庇い合うところに、真の正直の精神が存しております」と、おごそかに言った。(『論語』吉田賢抗著 明治書院より引用) (傍点筆者、以下同じ)

時は紀元前五〇〇年ごろ、場所は楚のとある村里、直躬なる男は一応実在の人物としよう。残念ながら、当時、羊一頭の値段がどのくらいで

あつのか知るすべもない。というより、それがかなり高価なものであつたか、ないしは低廉なものであつたかの判断がなりたてば、ことは極めて簡単なのだが、そのどちらでもない中途半端な代物であるため、話は少しややこしくなる。たとえていえば、いま我々が道を歩いていて、数万円拾ったときと数百円拾ったとき、どういふ挙に出るか想定してみよう。前者の場合、あとで発覚したときのことを恐れるかどうかは別として、普通の人は交番に届け出るだろう。後者の場合、やはり普通の人は、他人にみられていない限り、ほとんどがネコババするであろう。ところが、それが二、三千円だった場合（人にもよるが）、どちらにするか決めかねてしばらく悩むに違いない。そういうわけで、羊の価値が中間ぐらいであることが問題を複雑にしているのだが、しかし、鶏や庭先に出た隣の竹藪からの筍などよりははるかに高価なものであつたことは間違いない。

羊がかなり高価なものと仮定して、そこでもう一件考えねばならぬことがある。それは羊の元の飼い主が総勢どのくらいの羊を飼育していたのか、あるいは直躬の父親も相当多数の羊を飼っており、その中に一匹だけ紛れ込んだ形で、つい自分のものに含めてしまう結果になつたのではないかということである。つまり、攘んだとはいつても、初めは極めてあやふやで、後から一匹増えているのがわかつたという「なりゆき」程度の事件だつたのではないかと考えると、勢い直躬の「罪」の比重が倍加されることになる。

実はこれらの点については、従来の学者たちは、朱子の「攘」に対する注「有因而盗曰攘」に幻惑されて、それ以上の追求を自ら停止してしまつたようである。いい換えると、「攘は意図的に盗んだのではない」と解釈することで（それはそれとして正しいが）、父親の罪一等を減じ、ついでに直躬を悪者に仕立てあげる要因に転嫁してしまつた嫌いがある。

いずれにしろ、ことはそう単純ではない。意図的に盗んだものではないにしろ、羊がかなり価値のあるものという判断がなりたてば、直躬が思い余つて父親を訴へ出た行為は首肯できるし、社会的観点から、かかる行動をとつた直躬を是認し、そういう意味で自慢げに話したであろう葉公の話しよりは、だから決して「人を食つたような」ものでないことは確かである。一方、ものごとの社会的観点からの判断をぬきにして——それがそれが親親主義たる所以なのだが——肉親のために互いに庇いあい隠すのが人間の本性だと規定し、重要なものは、どんな場合にもそれをあてはめ、とことん押し通そうとする思考の孔子のことが、正義の「お・ご・そ・か・な」言であるとはこれも一概にいい切れなことも確かである。

儒教思想の一特質として、この親親主義をどんな場合にもとことん押し通そうとする典型例を、我々は次の『孟子』の舜帝の話にみることができる。

桃應問曰、舜為天子、臯陶為士、瞽瞍殺人、則如之何。孟子曰、執之而已矣。然則舜不禁与。曰、夫舜惡得而禁之。夫有所受之也。然則舜如之何。曰、舜視棄天下、猶棄敝屣也。竊負而逃、遵海濱而處、修身訢然、樂而忘天下。（『孟子』尽心上篇）

〔通釈〕弟子の桃應が孟子に問うて言うに、「舜が天子となり、臯陶が刑獄を司る官となつてゐる時、もし舜の父瞽瞍が人を殺したならば、臯陶はこれをどうするでしょうか。」孟子が言う、「臯陶はこれをとらえるだけだ。」桃應が言う、「それならば舜はとらえることを禁じないのですか。」孟子が言う、「一体、舜だとして、どうしてそれを禁ずることが出来るやう。そもそも国家の大法というものは、前から伝授する所があるのであつて、勝手にそれをまげることが出来ない。」桃應が言う、「それな

ら舜はどうするでしょう。」孟子が言う、「こんな場合には、舜は天子の位をすてること、あたかもやぶれ草履をすてるようであろう。そしてひそかに瞽瞍を負うて逃げ出し、人知れぬ海辺にそって住居し、一生涯訥然として、楽しんで天下のことなどは忘れてしまおうであろう。」と。

〔孟子〕内野熊一郎著 明治書院より引用

内野博士はこの「余説」で、以下のように解説を加えている。

公法的には、「大義親を滅す」とも言われるが、孝道のためには、天位・天下をさえ捨てて、親を救って逃遁することを、説いたもの。論語にも、直躬は父のために隠した話があり、「直その中に在り」と、孔子は断ずるのである。儒家の親親主義は、歴代——清朝法典にまでも及んで、子が親の罪を立証して、却って子が罪せられる規定も存したほどである。思想そのものとしては、批判される余地はあろうが、孟子の孝道観には、これを是認しているのである。

視点を変えてみると、ここには一貫して、個人的孝道の達成のためには天下国家を棄てて顧みなくてもよいという、社会性欠如の思想が浮かびあがってくる。

君臣、父子、夫婦の絆が社会の大綱であり、仁・義・礼・智・信が個人の常に身に備えるべき徳であるという「三綱五常」が、後世、儒教思想の根本原理として語られている。そうとすれば、この直躬の話こそは、この思想原理の核心たる「父子」の間のありようと、更にその倫理観に裏打ちされた「直」信の観念を見事に説明したものといえないだろうか。

このことに関して、舜帝の話を引きながら、吉田氏は先の直躬談の「余説」を次のように語っている。

略—天子の位よりは、父子の情が大切であるという、人情の自然

に生きるヒューマニズムが、孟子の根本思想である。天子となって政治をする人は他にもあろうが、父と子の代役を果たすことのできる者は誰もいない。

父子の間は絶対である。この真理を無視しては、倫理道德は成り立たないとところに儒家の学説の根本がある。

以上を要するに、「大義 親を滅す」という公法的観念と真向から対立するところに「親親 大義を滅す」という儒家思想の基本観念があると定義づけることが許されよう。

二

紀元前二三三五年ごろ、秦の宰相呂不韋（始皇帝の実父といわれる）が、食客たちに記述させ編集した『呂氏春秋』当務篇に直躬の話が出ている。楚有直躬者。其父窃羊而謁之上。上執而将誅之。直躬者請代之。将誅矣、告吏曰、「父窃羊而謁之、不亦信乎。父誅而代之、不亦孝乎。信且孝、而誅之、国将有不誅者乎。」荆王聞之、乃不誅。孔子聞之曰、「異哉、直躬之為信也、一父而載取名焉。」故直躬之信、不若無信。

楚に正直者の躬という男がいた。父親が羊を盗んだが、彼はそれをお上に訴えた。お上では父親を捕えて処刑しようとした。その時、直躬は父の身代わりにして欲しいと願い出た。そこで代わりに処刑しようとする、役人に言うには「父親が羊を盗んだのを告訴したのは、正直といえないだろうか。父親が処刑されるのに身代わりになるのは、親孝行といえないだろうか。正直でしかも親孝行であるのに、この私を処刑したら、国中で処刑されない人間はいないことにならないだろうか。」楚王はそれを聞いて処刑をとりやめた。孔子はそのことを聞いて言った。「変な話だなあ、直躬の正直さというのは。一人の父親を犠牲にして、

二度も自分の名声を博す結果になっている。」というわけで、直躬の正直さというのは、むしろ正直さがないことに及ばないのだ。

原話時代から離れること約二五〇年後に書かれたこの話は、かなりの脚色がなされている。しかし、結論はやはり直躬の行為の否定であり、しかも重要なことは、それを偽善的売名行為として二重に否定していることである。つまり、孔子の判定によれば、直躬の行為は「つくられた」ものであり、有名になりたいという深層心理が働いていたことを尤めだてするものなのである。

その行為が真に正直な心から出たものでないと詰る同様な話が、実は『論語』の中にも存在する。解釈に異説の多い文章であるが、『呂覽』における孔子のこの観点——一般に美談とされるべき行為を、恰もその人物の深層心理を探りあてたかのように、「ため」にする、売名行為とさめつける——に拠って解釈すれば見事に説明づけられる文章であると思う。以下その文章の解明にとりかかろう。

子曰、執謂微生高直。或乞醯焉。乞諸其鄰而与之。(公治長)

〔通釈〕孔子言う、一体誰があゝの微生高を(馬鹿)正直というのか。ある人が酢をもらいにいった時、自分のうちになかったので、隣家からもらってきて与えた。(無いなら無いというのなら正直だが、なかなか融通のきくもので、(馬鹿)正直どころではないよ。)

(前記、吉田著より引用)

吉田氏は右の通釈は通説と少し異なると断りながら、更に「余説」で次のように解説する。

朱子は「微生高もとより直名あり。人來りて乞ひし時、其の家有ることなし。故にこれを隣家に乞ひて以て与ふ。夫子これを言ひ、其の

意を曲げて物に徇ひ、美を掠めて恩を市る。直と為すを得ざるを譏る」(集注)といったが、酷評にすぎない。たかが酢を隣家から貰ってきて人に与えたぐらいで、恩を売るといふのも大げさすぎる。尾生の信という噂と、論語の微生高との関係については明らかに難しいが、この話を一応信用してみると、当時馬鹿正直と評判の高かった微生高が、酢を貰ってきて、その請いに来た人に与えたという微事を聞いた孔子が、これはなかなか馬鹿正直どころでない、融通のきく者ではないかと、彼のために一席弁じた、ユーモアとうけとれないであろうか。

経文の再検討から始めよう。「執謂」は疑問文というよりむしろ反語文であろう。「誰が一体微生高は正直者だなどと言うのか。」微生高は「尾生の信」で有名な尾生高と同一人物だとする説が有力である。無理に結びつけて偏見に陥ると却って文意を誤解するおそれがあるので別人としても構わないが、音通でもあるし、一応同一人物にみだてておこう。ただし、その際に注意すべきことは、この酢を与えた話は、当然、「尾生が女子と橋の下で会う約束をして待ったが、女子の来ないうちに水が増してきて、そこを動かないで溺れ死んだ」事件の時点より前でなければならぬ。つまり、「尾生の信」は、尾生が橋梁に抱きついて死んだ後に「バカ正直」の見本として伝えられるようになったわけで、それ以前は単なる「正直者」で通っていた人物かも知れないのである。吉田氏の通釈はそのところを転倒し、予断をもってこの文を解こうとする無理が感じられる。

この経文の解釈は、やはり『集注』にあるような朱子や程子や范氏の注解が正当であろう。孔子は微生高の心底を見透かし、世間一般では正直者とし美談としてもはやされる彼の行為を、わざとらしい、いい子になりたいという心から生じた一種の売名行為であると皮肉っているの

である。孔子の関心は常に人間の「信」なる行為の顕現にあったが、それが真実の信であるか偽善的信であるかの判断は、いうまでもなく彼の「おめがね」に適うかどうかにかかっていた。そのおめがねの基準は、ある行動の起因が肉親の愛情の純粹な発露としての心にあるか、それとも心底に潜む名誉欲をカモフラージュして現れた親切心にあるかをすばやくみぬくところにあった。もとより、すべて観念論の世界であるから、あれこれの行為が「信」とされるか「非信」とされるか、最終的には孔子の心の奥にある肉親主義という琴線にふれるかどうかにか懸っていたといわねばならない。

(朱子曰) 夫子言此、譏其曲意徇、掠美市恩、不得為直也。

程子曰、微生高所枉雖小、害直為大。

范氏曰、是曰是、非曰非、有謂有、無謂無、曰直。聖人觀人、於其一介之取予、而千駟万鐘、從可知焉。故以微事斷之。所以教人不可不謹也。(前条の『集注』)

程子は言う、微生高の行為そのものは大したことがらではないが、「直」をスポイルするという観点からいえば重大なのだ。

范氏も言う、是を是とし、非を非とし、有るを有るといい、無いものは無いという、それが「直」ということだ。……聖人はこの微事を断ずることで教えを垂れ給うたのだ、と。

これらの解釈を支持する立場に立てば、孔子の微生高に対する評論は、短文とはいえ決していい加減な気持ちでなされたものではない、ましてや「ユーモア」の所産などではないことが分かるであろう。孔子にとつてはものごとの根底に横たわる、行為の発生源たる心の「直」と「非直」を俊別することがとりわけ重大事だったのである。

孔子の思想信条に由来するかかる言動の表れを、我々は随所にみるこ

とができる。

子曰、攻乎異端、斯害也已。(為政篇)

子曰、惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家也。(陽貨篇)

子曰、原德之賊也。(陽貨篇)

子曰、色厲而内荏、譬諸小人、其猶穿窬之盜也與。(陽貨篇)

顏淵問為邦。……放鄭聲、遠佞人。鄭聲淫、佞人危。(衛靈公篇)

自己の信条に微妙に違背するものを厳しく憎み排斥する心情を、これらの例は共通して示している。孔子が自己の信条に悖る似是非なるものを断乎排斥する性格の持ち主であることをよく理解していた朱子なればこそ、また前記のような「酷評」ともとられる注釈を施したのである。

以上のように、『呂氏春秋』の直躬談は原話に比べドラマチックな脚色がなされているものの、直躬の行為を否定的に評価する内容には変わりはない。但し、その場合、孔子の観点は人間の言動が名誉心に発することを悪むところにあることを明確にした。そして、このようにとかく「名誉」にこだわる心情が、儒家思想のもう一つの特徴であることを、我々は以下の例話からもみつけることができるであろう。

三

法家の第一人者韓非は、また反儒家の先鋒としても知られる。その著『韓非子』五蠹篇(紀元前三三〇年ごろ成立)にもこの直躬談が引かれている。

楚人有直躬、其父竊羊、而謁之吏。令尹曰、殺之。以為直於君、而曲於父。報而罪之。以是觀之、夫君之直臣、父之暴子也。魯人從君戰、三戰三北。仲尼問其故。対曰、吾有老父、身死莫之養也。仲尼以為孝、拳而上之。以是觀之、夫父之孝子、君之背臣也。故令尹誅而楚姦不上聞、

仲尼賞而魯民易降北。上下之利、若是其異也。而人主兼拳匹夫之行、而求致社稷之福、必不幾矣。

〔通釈〕楚の人に直躬とよばれる者があり、自分の父がよその羊を盗んだ。直躬はこれを役人に通告した。宰相は、そのせがれを殺せと命じた。君に対しては正しいが、父に対しては正しくない、と思ったからである。だから裁決して罰した。この例でみると、君には忠臣たる者が父には大した不孝者である。

魯の人で、君公に従って戦に出たが、三度とも脱走した。仲尼がわけをきくと、答えて、老父がありまして、私が死にますと、養う者がありませぬ、と。仲尼はそれで孝行者とほめ、朝廷に推挙した。この例でみると、父には孝子たる者が君には不忠者である。

かくて、宰相が直躬を罰してからは楚で罪悪が通告されず、仲尼が逃走者を賞してからは魯の民が降伏逃亡に平気となった。君の利と民の利とはこのように相違する。しかも君主は、(公の功ある者も)私の善行ある者をも共に賞美して、それで国家の福を招こうと望んでいる。望みのかなう筈はない。(『韓非子』竹内照夫著、明治書院より引用)

五蠹篇のこの文の直後には、有名な「公・私」の字のいわれを述べた文が続く。

古者蒼頡之作書也、自環者謂之私、背私謂之公、公私之相背也、乃蒼頡固以知之矣。

自分の周りをぐるっと囲った形の字を「私」といい、その私に背くものを「公」と言う。

更に文は、その公私の利益が両立し難く、私的利益に汲汲とする者を君主がとり立てれば、必ず国を危なくするものになると進言している。

これからも分かるように、韓非は当時の社会構造を「公||君主」と

「私||庶民」との二極構成として捉え、一方をたてれば他方が立たずという具合に、両者の利益は相容れぬことを強調している。従って、前記の文も、一方で直躬や魯人のような「私(庶民)」の利益を優先させる施策をとりながら同時に「公(君主)」の利益も得ようとするこの矛盾をついていっているわけで、終りの部分「人主兼拳匹夫之行」は、竹内訳のような「公の功ある者」と「私の善行ある者」の二者を賞美するものではなく、直躬のような親不孝者と魯人のような親孝行者の二者共に匹夫つまり庶民つまり「私」をとりあげておきながら、一方で「公」つまり国家の福を招こうとするのは無理な相談なのだ、と訳さなければならぬ。

ここに引用されている直躬談は、やはり原話をかなり発展させている。いま、仮に葉公を令尹に措定すれば、原話において孔子と議論した後、葉公は孔子の説を是とし同調して直躬を処罰したことになる。つまり、否定的評価に逆転したわけだが、先にみた如く歴史的には以後この評価が自明のものとして定まっていくなことなる。

重大なことは、一般的にこの説話は、孝を重視する儒家と法を重視する法家との対立点を際立たせる話として知られ、ここで韓非は、公を曲げなかつた直躬を肯定したと解説されていることである。しかし、この文章を平心に読むかぎり、韓非は直躬を無条件で肯定してはいない。むしろ、韓非は、悪事を働いたとはいえ実の父親を訴え出るような親不孝者は処罰されて当然という庶民||私||儒家的な直躬否定の考えに従い、それを前提として話を展開している。——だが、その判断は同時に、君主||公のレベルからみれば、制止する者がいなくなるので世にこそド口がはびこるといふ反社会的皮肉な結果をもたらす。そこで、上に立つ者が一方の見解にのみ加担して、双方の見解を相互にみくらべ柔軟に対処することを忘れてしまえば、庶民にとって一時の、一部の者への利益に

はなつても、恒久の、より多くの者に対しては負の利益になりかねないのだ、と主張しているのである。

ここに我々は、封建体制内思考という時代の制約を受けながらも、極めて斬新で弁証法的な韓非の理論の展開をみる事ができる。それは、世にいわれるように、儒家的思想との同次元での対立などではない。儒家思想が、いわばその本性からして、肉親レベルつまり私レベルの思考の世界からなかなか脱しきれないのに対し、法家思想は同時に公的観点からの判断を忘れない。直躬と魯人の話を引き合いにして仲尼（＝儒家思想）の限界を暗示した韓非の論法に、我々は改めて法家思想の社会性、そういう意味での視野の広さを感じずにはいられない。韓非の手玉にとられている孔子の姿を目のあたりにする思いがする。

公私二元論に立つ韓非が、君主に対し、常に公私双方からの判断、公私双方の利益の追求を説くのに対し、儒家はあくまでも「庶民の味方」を自認する。例えば「民本主義」をその一特色とする『孟子』は、尽心下篇で次のように主張する。

孟子曰、民為貴。社稷次之。君為輕。是故得乎丘民而為天子、得乎天子為諸侯、得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷、則變置。犧牲既成、粢盛既潔、祭祀以時。然而旱乾水溢、則變置社稷。

民が最重要であるとする孟子の思想は、それなりに評価はできようが、民——社稷（諸侯——大夫）——天子という直線的捉え方は、いわば「私」一元論である。だから、人間社会の利害を想定する場合、民かさもなくば天子かという二者択一的思考に固執してしまう。肉親の情愛に価値の根源を置き、個人的かつタテの観点から抜け出せない儒家思想では、韓非のように、民も君もというタテと同時にヨコにも相互に関連を持たせて捉えていこうとする思考法にはなかなか辿りつけないであろう。

四

昔者周書有言曰、上言者下用也、下言者上用也。上言者常也、下言者權也、此存亡之術也。唯聖人為能知權。

言而必信、期而必當、天下之高行也。直躬、其父攘羊、而子證之。尾生与婦人期而死之。直而證父、信而溺死、雖有直信、孰能貴之。夫三軍矯命、過之大者也。秦穆公与兵襲鄭、過周而東。鄭賈人弦高、將西販牛、道遇秦師於周鄭之間。乃矯鄭伯之命、犒以十二牛賓秦師、而卻之以存鄭國。故事有所至、信反為過、誕反為功。（『淮南子』汜論訓）

〔通釈〕むかし『周書』に次のような言葉があった。「上言は実用には下、下言は実用には上」と。上言とは常（原則）であり、下言とは権（適宜）である。これこそが存亡の分岐となる術であり、聖人だけがこの権を知っている。

言うことは必ず誠実で、約束事は必ず守る、これは世にも立派な行いである〔が、しかし次のような場合もある〕。直躬は父親が羊を盗んだことを証言し、尾生は婦人との〔橋のたもとで会おうという〕約束を違えなかったため〔溺れて〕死んだ。正直が過ぎて父の盗みを証言し、誠実が過ぎて溺死する。これではどんなに正直で誠実であっても、いったい誰が尊敬しよう。さて、戦陣において君命をいつわることには大罪である〔が、しかし次のような場合もある〕。秦の穆公が兵を率いて鄭を襲うべく、周を通って東進していた。時に、鄭の商人弦高は、西方へ牛を売りに行く途中、周鄭の国境で秦の軍隊に出会った。（弦高は一計を案じ）鄭伯の命であるといつわり、慰労のためと称して十二頭の牛を屠り、秦の軍隊をもてなした。かくて鄭への攻撃を思い止まらせ、鄭の国を守ったのである。つまり事柄は場合によって、誠実さが却って仇となり、

うそいつわりが却って手柄となるのだ。『淮南子』楠山春樹著 明治書院より引用)

淮南王劉安の手になる漢代初期(紀元前二二〇年ごろ)の百科全書『淮南子』。天文・地理等の自然現象と、政治・軍事・処世を含む人事百般とを統一的に説明しようとする説話集だが、その基底には道家の「無為自然」の思想が流れているといわれるように、この文も道家的思考の面目躍如たるものが看取される。

まず『周書』は、縦横家蘇秦が読む所の『周書陰符』の類か(同右書の「語釈」とみえ、蘇秦伝の注には「得太公陰符之謀」とあり、周の太公撰あるいは黄帝撰の『陰符経』と思われる)。

上言すなわち原則はあくまで原則で実用むきではない。それに対し、下言すなわち応用は実用むきである。といういかにも道家者流の逆説的いい方に始まるこの文は、直躬と尾生の「原則」に執着する頑迷さと弦高の機転のきいた「応用」の功績を例話に引き、最後に物事は最高点に達したときその反対物に転化することがあるという弁証法を説いている。言葉に出して言うからには必ず真実をいい、約束をした以上は必ず守る、というのは天下至高の行為である。だが、それはあくまで一般的な話で、直躬や尾生のように頑固に原則を貫いて、父を証したり溺死したりするようにになると、最高善転じて俗悪物と化す。そして、弦高のように、逆もまた真なりである。

このように、『淮南子』では、直躬の行為を「直」の行き過ぎた例として引き、もちろん否定的評価を下している。

考えてみると、これに類する話は後世までいくつも遺されており、おもしろいことに、その行為者は共通して儒家思想の信奉者なのである。

「宋襄之仁」からとりあげてみよう。原話は『左伝』僖公二十二年に記述されている。

冬十一月、己巳朔。宋公及楚人戰于泓。宋人既成列、楚人未既濟。司馬曰、彼衆我寡、及其未既濟也、請擊之。公曰、不可。既濟而未成列、又以告。公曰、未可。既陳而後擊之。宋師敗績。公傷股、門官殲焉。國人皆咎公。公曰、君子不重傷、不禽二毛。古之為軍也、不以阻隘也。寡人雖亡國之余、不鼓不成列。

「敵に無用な仁徳をほどこす」ことわざとして有名なこの話のポイントは、宋公が行き過ぎた「君子」ぶりを發揮するところにある。このときの傷がもとで、襄公は翌二十三年夏五月、卒したのである。

孟子が結婚して間もなく、居間に入ろうとすると、たまたま夫人が肌ぬぎの姿でいた。孟子はムツとして立ち去り、以来、夫人を構いつけようとしなない。夫人がたりまかねて孟母に離縁を申し出ると、孟母は孟子を呼んで諭している。門に入るとき人の所在を問い、部屋に入るとき咳ばらいたり視線を低くしたりするのは、中にいる人にそれとなく気付かせる「礼」である。お前は自分が礼儀を弁えないことを棚に上げて他人の非礼ばかりを咎めだする、と。

婦人は、たとえそれが夫であろうとも、男性の前で肌をさらすものでないという「原則」を、ふりかざして夫人を責める孟子。ここに我々は原則の頑固な遵守が教条主義に転化した好例をみる事ができる。

孟子既娶、將入私室。其婦袒而在内。孟子不悦、遂去不入。婦辭孟母、而求去。曰、妾聞、夫婦之道、私室不与焉。今者、妾竊墮在室。而夫子見妾、勃然不悅。是客妾也。婦人之義、蓋不客宿。請、歸父母。於是孟母召孟子、而謂之曰、夫礼、將入門、問孰存、所以致敬也。將上堂、聲必揚、所以戒人也。將入戶、視必下、恐見人過也。今、子不察於礼。而

責礼於人、不亦遠乎。孟子謝、遂留其婦。(『列女伝』母儀「鄒孟軻母」)

宋の恭公に嫁いだ魯の宣公の女伯姫は、恭公の死後、寡居していた。ある日、家が火事になったが、伯姫は、婦人は保傅の付添いがなければ、夜、堂を下りぬものと言いはって遂に焼死した。

伯姫既嫁于恭公七年、恭公卒、伯姫寡。至平公時、伯姫嘗遇夜失火。左右曰、夫人少避火。伯姫曰、婦人之義、保傅不俱、夜不下堂。待保傅来也。保母至矣、傅母未至也。左右又曰、夫人少避火。伯姫曰、婦人之義、傅母不至、夜不可下堂。越義而生、不如守義而死。逐逮于火而死。

(『列女伝』貞順「宋恭伯姫伝」)

保傅母の同道がなければ、夜、部屋を出てはならぬという「家訓」を守るために、自分の命と引き替えにするあきれるほどに頑迷な観念論の世界である。いまだにこれに類する「家訓」を後生大事にしている女子寮などをまま見受けるが、これこそ儒教的婦人道德律の典型例といえないだろうか。その証拠に、この話は、「春秋その事を詳録し、伯姫を賢とすとなし、婦人の貞を以て行となす者なり、伯姫の婦道尽くせり、となす。」と最高の賛辞で結ばれている。

この種の「笑話」は、まさに枚挙にいとまがない。しかも、重要なのは、それらがすべて儒家的倫理道德観の発露としてたち現れていることである。これらの説話は、儒家思想の保守性を指弾する「守株待兔」や「刻舟求劍」「矛盾」などと表裏一体となつて、見事に儒教の本質を衝いているといえないだろうか。

『淮南子』は「説山訓」で、先の「行きすぎた信」にまつわる話を次のように記している。

信有非而礼有失。尾生死其梁柱之下、此信之非者。孔子不畏出母、此

礼之失者。曾子立孝、不過勝母之閭。墨子非樂、不入朝歌之邑。孔子立廉、不飲盜泉。所謂養志者也。

渴しても盗泉の水を飲まずとは、武士には食わねど高楊子と瓜二つである。現実のあれこれの事件に対処する際、ややもすれば義理人情に傾きがちな儒家の観念、時にそれが頑迷固陋な意地と相俟つて、超観念論に陥る事実を、我々は決して見逃してはなるまい。

一方、『淮南子』作者の思考は極めて柔軟である。食草之獸不疾易藪、水居之虫不疾易水。行小変而不失常。

(同説山訓)

草食動物は草むらを変えることを気にせず、水棲動物は河水を変えることを気にしない。行うところが少々変化しても、その習性を失わないからである。と述べる例話の真意は、「常」すなわち原則はもちろん身につけているべきだが、時と場所によつて臨機応変に対処できる「権」をこそ同時に身に備えるべきことを説いているのである。

「随牛(弦高)之誕」の後日談も、先にみた『韓非子』の観点と好一對の観点を表明する。

鄭伯乃以存国之功、賞弦高。弦高辞之曰、誕而得賞、則鄭国之信廢矣。为国而無信、是俗敗也。賞一人敗国、仁者弗為也。以不信得厚賞、義者弗為也。逐以其属徙東夷、終身不反。(人間訓)

鄭国を救った功により表彰しようという鄭伯の申し出を断わつて、弦高はいう。いつわりを言ったのに(結果として自国を救い)褒美をもらうということになると、今後、鄭国では信義が行われなくなりましょう。国を治めて信義を失うのは国の習俗(規範)をくずすことです。一人の人間を賞して国の俗をくずすことは仁者のいたさざるところ。信ならざ

る行為によって厚賞を手にするようなことは義者のよくなさざることです。そのまま一族を引き連れて東夷に移住し、終身かえらなかつた。——かの、殺人犯の父親を背負つて海濱に逃れ、終身楽しんで暮らすという舜帝の考え方との間には、これほどの径庭が横わっている。

五

紀元前三三〇年ごろ、斉国で讒言にあい、身の危険を感じて燕に舞い戻つた蘇秦を、易王は冷遇する。そこで蘇秦は得意の弁舌を揮つて、旧職に復すべく易王を説得する。その際、引用する数々の故事説話の一つに、前述の「尾生之信」がある。もちろん、アンチ・テーゼとしての引用であるが、その議論の中に、我々は儒家思想と対立する極にある、道家思想系統の縦横家の思想を端的に見ることができると言換えると、縦横家の泰斗蘇秦の言説の中に、韓非や『淮南子』と共通する「権」の思考を発見するのである。

人有毀蘇秦者曰、左右売国反覆之臣也、将作乱。蘇秦恐得罪婦、而燕王不復官也。蘇秦見燕王曰、臣、東周之鄙人也。無有分寸之功、而王親拜之於廟而礼之於廷。今臣為王卻齊之兵而得十城、宜以益親。今来而王不官臣者、人必有以不信傷臣於王者。臣之不信、王之福也。臣聞忠信者、所以自為也、進取者、所以為人。且臣之説齊王、曾非欺之也。臣棄老母於東周、固去自為而行進取也。今有孝如曾參、廉如伯夷、信如尾生。得此三人者以事大王、何若。王曰、足矣。蘇秦曰、孝如曾參、義不離其親一宿於外、王又安能使之步行千里而事弱燕之危王哉。廉如伯夷、義不為孤竹君之嗣、不肯為武王之臣、不受封侯而餓死首陽山下。有廉如此、王又安能使之步行千里而行進取於齊哉。信如尾生、与女子期於梁下、女

子不来、水至不去、抱柱而死。有信如此、王又安能使之步行千里却齊之強兵哉。臣所謂以忠信得罪於上者也。燕王曰、若不忠信耳。豈有以忠信而得罪者乎。蘇秦曰、不然。臣聞客有遠為吏而其妻私於人者。其夫将来、其私者憂之。妻曰、勿憂、吾已作藥酒待之矣。居三日、其夫果至、妻使妾举藥酒進之。妾欲言酒之有藥、則恐其逐主母也。欲勿言乎、則恐其殺主父也。於是乎詳僵而棄酒。主父大怒、笞之五十。故妾一僵而覆酒、上存主父、下存主母、然而不免於笞、惡在乎忠信之無罪也。夫臣之過、不幸而類是乎。燕王曰、先生復就故官。益厚遇之。〔史記〕蘇秦列伝

親孝行なこと曾參の如く、清廉なること伯夷の如く、信を守ること尾生の如き人物が家来として事えてくれれば満足だという燕王に対し、蘇秦はいう。孝なること曾參の如くであれば、義としてその親を離れては一晚だに外泊することは出来ない。そういう男がどうしてはるばる千里も出かけてきて弱体の燕に仕えることがあるう。清廉なこと伯夷のようだとして、彼は義として孤竹君のあとつぎとならず、武王の臣となることを承知せず、封侯を受けることも拒否して首陽山のふもとで餓死した。そのような男がどうしてはるばる千里も出かけて斉国で革新政治をとり行うようなことがありましよう。信なること尾生のようだとして、デイトの約束場所を頑固に守つたあげくに溺死してしまうような融通の利かない男が、どうしてはるばる千里も出かけて（いろいろ策略を講じて）斉の強兵を撃退するようなことができるでしょうか、と。

このあと蘇秦は、忠信なるが故に罪を得た召し使いの話をして燕王を説きふせ、復職に成功する。

ところで、この三例はいずれも儒教の本質を象徴する話である。「尾生の信」については、そのあまりにも分かりやすい荒唐無稽さ故に肯定する者などない筈はないが、人間の本性に基づく観念的信実を追求してやまない儒家思想の体質が、当然の帰結として迎える行為であること

は前節で述べた通りである。

孔子の思想の根幹は「礼」であり、就中その中核をなす「孝悌」であるとする説がある。本論は直躬の行動の評価に出發して、儒家思想の中における「孝」のありようを究明してきたが、ここに至ってそれと深く関わる儒教のもう一つの問題として「仁」の問題が出てきた。そこで、伯夷叔斉の伝説と共に、彼らを「仁者」と称賛した孔子の観点を引き続き探ってみよう。

『論語』の中で、伯夷叔斉に言及した文は以下の四条である。

子曰、伯夷叔斉、不念旧惡。怨是用希。(公冶長第五)

〔通釈〕孔子言う、伯夷と叔斉は潔白な性格で、不正不義をにくむことが甚だしかったが、悪をにくんで人をにくまず、過ぎ去った人の旧惡をいつまでも根にもつような狭量ではなかった。だから、人を怨んだり、また人から怨まれることが少なかった。(前記吉田著より)

吉田氏は集注に沿って右のように訳すが、この「怨」は徂徠が指摘するように、また司馬遷も解釈するように、更に次章でも解釈するように、伯夷叔斉自身の「後悔」でなければならぬ。つまり、伯夷叔斉は淡泊な性格の人間で、過去の過失にくよくよ悩んだりはしなかった。だから後悔の念も薄かったのだ、と。

冉有曰、夫子為衛君乎。子貢曰、諾、吾將問之。入曰、伯夷叔斉何人也。曰、古之賢人也。曰、怨乎。曰、求仁而得仁。又何怨。出曰、夫子不為也。(述而第七)

〔通釈〕冉有が「先生は衛の君の出公輒をお助けになるだろうか」といった。子貢が「よし、わしが一つお尋ねしてみよう」といって、部屋

へ入って、「伯夷叔斉はどういう人でございますか」と問うた。孔子は

「昔の賢人だよ」と答えた。子貢は「伯夷と叔斉は、互いに国を譲り

あつて父の後を継がなかったのみでなく、後には餓死さえしたのですが

——後で悔い怨んだのでございましょうか」と尋ねた。すると、孔子は

「共に仁を求めて仁を得た。すなわち、人たるの道を求めて、人たるの

道を行ひ得たのだ。心に何の悔い怨むことがあるうや、何も遺憾としな

かっただろう」と答えた。子貢はこの言葉を聞いて、部屋から出て来て

いうには、「先生は衛の君、出公輒をお助けにならないよ」と答えた。

(けだし、衛公の位に在る出公輒は、祖父の意志を奉じて衛公の位につ

いているが、父の蒯瞶が衛公の位をとり返すために国に帰ろうとするの

を防いで戦っている。これは人道に叛くもので、孔子が伯夷叔斉を仁人

といい、何も怨むことがないと答えた語気から、賢明な子貢は孔子の考

えているところを判断したのである。(前記書より引用)

解説にある如く、この章にははからずも孔子の思考基底が端的に表明

されている。紀元前五〇〇年前後の衛国では靈公の死後、亡命中の息子

蒯瞶と孫の出公輒が王位繼承をめぐって争っていた。靈公に勸当された

蒯瞶とその父をないがしろにして跡目を狙う輒はともに人倫のあるべき

道をふみ外している。伯夷叔斉のように、たとえ生命を犠牲にする結果

になろうとも人たるの道——父の遺言を守り、王位繼承の順序を守る——

を全うするのが最高善——仁だとする孔子が、かかる不逞の輩のどちら

にも加担するはずがないのである。

齊景公有馬千駟。死之日、民無德而稱焉。伯夷叔斉、餓于首陽之下。

民到于今稱之。誠不以富、亦祇以異。其斯之謂与。(季氏第十六)

〔通釈〕齊の景公は馬四千頭を持っていたというほどの富貴を極めた

が、いざ死ぬと、人民は誰一人として景公を有徳者として称賛する者が

なかった。これに反して、伯夷と叔斉は首陽山のほとりで餓死したが、人民は今にいたるまでその徳を称揚している。伯夷と叔斉とは互いに人たるの道に生きたためである。詩に、「人がほめるのは富があるからでなく、ただ常人に異なる徳があるからである」とあるのは、景公と伯夷叔斉のことをいっているのであろうか。(同右)

一見、何の変哲もない一章にすぎない右の文だが、これまでみてきた流れの中にきちんと位置づけし直すと、見事に息をふき返す。つまり、この章から我々は、孔子が一人の人間の価値を死後の名声の度合で判定したこと、しかもその名声は、人倫の道をいかに固く守ったかという「徳」の多少にかかっていたことをいよいよはっきり読みとることができるのである。その上、その判断を權威づけるため孔子が使う常套手段は、『詩経』のあれこれの句を引用することであり、我々はそのやりかたを「断章取義」ともいっているのである。

逸民伯夷・叔斉・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連。子曰、不降甚志、不辱其身、伯夷叔斉与。謂柳下惠・少連。降志辱身矣、言中倫、行中慮。其斯而已矣。謂虞仲・夷逸。隱居放言、身中清、廢中權。我則異於是。無可無不可。(微子第十八)

伯夷叔斉が、「其の志を降さず、其の身を辱めざる」人間であったとする孔子の評価は、史実(『史記』伯夷列伝)に照らしていえば、次のようになる。

伯夷叔斉、孤竹君之二子也。父欲立叔斉。及父卒、叔斉讓伯夷。伯夷曰、父命也。遂逃去。叔斉亦不肯立而逃之。国人立其中子。於是伯夷叔斉聞西伯昌善養老、盍往歸焉。及至、西伯卒。武王載木主、号為文王、東伐紂。伯夷叔斉叩馬而諫曰、父死不葬、爰及干戈、可謂孝乎。以臣弑

君、可謂仁乎。左右欲兵之。太公曰、此義人也。扶而去之。武王已平殷乱、天下宗周、而伯夷叔斉恥之、義不食周粟、隱於首陽山、采薇而食之。及餓且死、作歌。其辭曰、登彼西山兮、采其薇矣。以暴易暴兮、不知其非矣。神農虞夏、忽焉没兮、我安適歸矣。于嗟徂兮、命之衰矣。逐餓死於首陽山。

伯夷叔斉は自らの天倫思想に基づいて、互いに王位を譲り合い、結局、国を捨てる。人倫道を守ることが第一義であった。周の文王のもとに身を寄せた二人は、文王が死んで子の武王が立ち、弔い合戦に出かける場に出くわす。武王の馬の轡を叩えながら、二人は武王を諫めている。人事(孝行)の最重要事である父の葬式もとりに行わないで戦いに出かけようとしている。人倫最大の大綱仁(君臣の道)をないがしろにし、家来の身でありながら君を殺そうと凶る。天人ともに許されざるかかる行動はおやめ下さい、と。人倫道を守ることが第一義であるのだ。

自分たちの人倫第一主義の思想を受け容れられなかった二人は、義としておめおめ周の粟を食うわけにいかない。身を潔くして首陽山に隠れ住み薇をとって飢えをしのいでいたが、結局、餓死する。ああ、昔はよかった。あの神農や舜帝禹王ならきつと自分たちの信念を理解し受け入れてくれたであろうに。残念ながら我々のよりどころはもはやどこにもなくなってしまう。人倫を第一義にする時世ではなくなり、二人のよって立つ基盤がなかったわけだ。嗚乎哀哉。

孔子がこの二人に人間の理想像をみているということは、とりも直さず、孔子の思想がこの二人に共感するところ大であったことの証左である。孔子の思想、それはほほのちの儒家思想(儒教)といい換えてよいと思うが、の根底には人倫道徳主義が第一義として流れていることを重ねて明言しておこう。そして、それは現実社会の中では、伯夷叔斉が死を睹して主張するように、どんなに暴虐な王であろうとも、その道をふ

み外して、同じように暴力に訴えて征伐するようなことがあつてはならぬ、最高至上の道なのである。

六

『莊子』盜跖篇は、「……儒家の礼教規範主義や世俗の富貴至上主義を批判し、また人間における自然の情性の尊重、自己の本性に順う『全性保真』を強調する。……『莊子』本来の思想は大きく性格を異にし、むしろ楊朱一派の影響の強く看取される文章である。」

(『莊子』福永光司 朝日新聞社)

世之所高、莫若黄帝。黄帝尚不能全德、而戰涿鹿之野、流血百里。堯不慈、舜不孝、禹偏枯、湯放其主、武王伐紂、文王拘羑里。此六子者、世之所高也。孰論之、皆以利惑其真、而強反其情性。其行乃甚可羞也。

世之所謂賢士、伯夷叔齊。伯夷叔齊辭孤竹之君、而餓死於首陽之山、骨肉不葬。鮑焦飾行非世、抱木而死。申徒狄諫而不聽、負石自投於河、為魚鼈所食。介子推至忠也。自割其股以食文公。文公後背之。子推怒而去、抱木而燔死。尾生与女子期於梁下、女子不来、水至不去、抱梁柱而死。此四子者、無異於磔犬流豕、操瓢而乞者。皆離名輕死、不念本養壽命者也。

世之所謂忠臣者、莫若王子比干伍子胥。子胥沈江、比干剖心。此二子者、世謂忠臣也。然卒為天下笑。

自上觀之、至于子胥比干、皆不足貴也。丘之所以說我者、若告我以鬼事則我不能知也。若告我以人事者、不過此矣。皆吾所聞知也。

……世の高しとするところは、皆利を以て其の真を惑わして強いてその情性に反す。其の行い乃ち甚だ差すべきなり。

世のいわゆる賢士は伯夷叔齊なり。伯夷叔齊は孤竹の君を辞して首陽

の山に餓死し、骨肉葬られず。……尾生は女子と梁下に期し、女子来らず。水至りて去らず、梁柱を抱いて死す。此の四子は磔犬流豕、瓢を操りて乞う者に異なる無し。皆名に離りて死を軽んじ、本を念い壽命を養わざる者なり。

上より之を觀れば、子胥比干に至るまで、皆貴ぶに足らざるなり。丘の我に説く所以のもの、もし我に告ぐるに鬼事を以てすれば、即ち我は知る能はざるなり。もし我に告ぐるに人事を以てすれば、此に過ぎず、皆吾の聞知する所なり。

莊子に言わせると、伯夷叔齊から尾生に至るまで、すべて「名」つまり「觀念」にこだわって死を軽んじた者たちである。ここでいう「名」は「名声」や「名譽」などではなく、「觀念」あるいは「信念」と訳すべき語であろう。というのは、伯夷叔齊は初めから有名になりたいという魂胆があつて「名声」にこだわって死んだのではない。自己の本分、つまりいついかなる時、どんな状況下にあろうとも、天倫思想に基づく判断を忘れないという「信念」に殉じたのである。そういう伯夷叔齊の行動結果を孔子は最高善とみなして「賢者」とか「仁人」の称号(≡名声)を与えたのである。

「伯夷列伝」の中で司馬遷がいうように、孔子という「青雲之士」が古の仁聖賢人を序列したとき、たまたま伯夷叔齊もそのリストに載っており、後世に名を遺すことになった。だが「青雲之士」の世界とは無縁の莊子の手にかかると、天倫という觀念にとりこになった揚句、人間の本分である壽命の尊重を忘れさせた伯夷叔齊ごときは、評価の対象になどころか、犬猫以下の扱いをうける。総じて、孔子をはじめ儒家的觀念の者が推奨してやまない往時の有名人たちは、莊子のみかたからいえば、自己の主觀的觀念と心中してしまった、磔犬流豕にも劣る人間なのである。

吾日与子訟於無約。曰、小人殉財、君子殉名。其所以變其情、易其性、則異矣。乃至於棄其所為而殉其所不為、則一也。

故曰、無為小人、反殉而天。無為君子、從天之理。若枉若直、相而天極。面觀四方、与时消息。若是若非、執而圓機。獨成而意、与道徘徊。無転而行、無成而義、將失而所為。無赴而富、無徇而成、將棄而天。比干剖心、子胥抉眼、忠之禍也。直躬證父、尾生溺死、信之患也。鮑子立乾、勝子不自理、廉之害也。孔子不見母、匡子不見父、義之失也。此上世之所傳、下世之所語。以為士者、正其言、必其行。故服其殃、離其患也。

この段は、子張と満苟得の論争に決着がつかず、無約の裁定をもって結論にした場面である。

〔通釈〕それゆえにこそ、小人となって利を求めることなく、本来の自己に立ち帰って天性に従うべきであり、君子となって名を追うことなく、天道の理に従って行動すべきなのだ。事の曲直を問うことなく、自然の大道に相應し、周囲のものと照らし合わせ、時の流れに従って生活すべきなのだ。事の是非を問うことなく、円転滑脱の心をもって当たり、自己の意志を独立させ、自然の大道と共に移って行くべきなのだ。自己の行動を一律にしたり、仁義を行おうとしたりしてはならない。それは自己の真成を失うことになるのだ。自己の富を追求したり、成功しようと求めたりしてはならない。それは自己の天性を捨てることになるのだ。比干が胸を裂かれ、伍子胥が眼玉をえぐり取られたのは、忠ということにこだわったための禍である。直躬が父の盗みの証言をして罰せられ、尾生が橋の下で溺れ死んだのは、信ということにこだわったためのわずらいである。鮑子が木を抱きながら干乾しになり、勝子が申し開きもせずにくびれ死んだのは、清廉であろうとしたための害である。孔子が母の死に目に会えず、匡子が父の死に目に会えなかったのは、仁義にかか

ずらったための過失である。以上のことは昔から今に語り伝えられていることがらである。つまり男子たる者が自己のことばを正しいとしてとり守ったり、自己の行為はこうあるべきだとこだわったりしたために、このような災禍にあり、こうしたわづらいにかかることになるのである。

〔莊子〕遠藤哲夫、市川安司著 明治書院より引用

原文は「直躬が父を証した」とのみあって、「罰せられた」とは訳者の附加である。しかし、いずれにしろ、尾生の溺死とともに「信の患」であるとし、根本的に否定の観点で語っていることに違いはない。

さて、右引用書はこの〔通釈〕のあとの〔余説〕で次のように述べる。

（右の文は）子張・満苟得・無約に仮託し、名利にこだわって天性を失うことを戒める。特に無約をかりて、忠・信・廉・義にかかずらって禍を招いた例をあげ、生命を全うするには自然の大道に順うべきであり、是非曲直を問うべきでないと論ずる。いうところ前の盗跖の章と重複するところあり、また、駢母・秋水篇などの章句を借りたと思われるところもある。

これを要するに、名によるも利によるも、人間の願望は満足されることはなく、むしろそれは互いに犯し合うものであれば、その害を避けるためには名利二つながらを棄てるべきであるというのである。しかしながら忠信廉義をただちに名譽欲に結びつける論法には飛躍があり、従って引くところの例も極端にならざるを得ず、また牽強の感を免れない。

先にみた如く、伯夷叔斉をはじめ直躬・尾生は、いずれも忠・信・廉・義という「名」に信念に殉じた士であり、はじめから有名になりたいなどという下心があったわけではない。儒家的観点からいえば、これら

のうちの多くは、仁者賢人としてほめたたえ、後世にも名を伝えて然るべき模範的人間たちであった。だが、莊子の観点からいえば、これらの士は「其の言を正し、其の行いを必する」あまりに我を忘れ、ついに天寿を全うしなかつた愚人たちにすぎないのである。すなわち、これらの「名」士が名誉欲に汲汲とした揚句に命を落としてしまった、と言っているのではない。そういう意味で、この「名利」の「名」は「名声」と訳すより「信念」と訳すほうが適しいと思われる。無約（莊子）は、そういう儒家的「こだわり」の世界から一切超越した次元でものを言っているのである。

あとがき

司馬遷は「伯夷列伝」の中で、孔子の伯夷叔斉に対する評価を疑問視している。「採薇之歌」を見れば分かる通り、伯夷は自己の思想信条が当時の世に受け容れられぬことに煩悶し、思想的帰着点をみいだせぬまま悲嘆にくれている。生前、「怨」がなかつたとはいえない。ただ、信念の内容を別として、自己の信念を貫き通して餓死したという結果論からいえば、「後悔なぞしていない」と判定するのが妥当であろう。だが、本論では、その信念の内容が、儒家思想の根幹たる天倫思想であり、それに共鳴する孔子に称賛を浴びた結果が「名声」として現代に及んでいることを明らかにした。

一方、莊子は彼らが「天寿を全うしなかつた」という一点において、その原因たる信念にとらわれすぎたありようを全否定する。

ところが、韓非の場合はもう少し客観的である。直躬の行為を一応それとして認め、ただ、観点を変えたと評価が逆転することを、つまり、ある行為の結果は立場のちがひによって利害も異にすることを指摘する。

蘇秦や『淮南子』の考え方はこうである。人がある行動を起こすとき、あまりにも原則にとらわれすぎて柔軟性にかけると、目的が達せられなかつたり、意図したものは逆の結果をもたらすことがある。つまり、直躬の行為にしても、あまりに「信」の遂行のみに短絡しすぎており、何か別のテを考えられなかつたかと言いたげである。

司馬遷の疑問は正当であるが、惜しむらくは、伯夷生前の信念の中味を問題にする観点が欠落していた。歴史官として、自己の冷徹な目でとことんことの真相を洞察していくことをやめてしまい、途中で伝聞した孔子の評言にあまりによりかかりすぎた嫌いがある。

「天道、是か非か」と惑い、「青雲の上に附くに非んば、悪んぞ能く（名を）後世に施さんや」と反問する司馬遷の姿をみれば、莊子ならば、たぶん、まだまだ観念に捉われ、名誉心に執着している愚劣漢めと一笑に付すに違いない。