

中国古代儒家文献に見る反戦思想 (6) — 『孝経』『国語』 —

Antiwar Thoughts in the Confucian classics(6)

:Xiao-Jing (『孝経』), Guo-Yu (『国語』).

濱川 栄

HAMAKAWA Sakae

(令和二年十一月六日受理)

抄 録

本稿では『孝経』『国語』の反戦的言辭を検討した。『孝経』は「身体髮膚は、之れを父母に受く。敢て毀傷せざるは、孝の始めなり。」の一文で「絶対平和主義」を明言している。「孝」は仁や徳の本とされ、儒家的正義の根源とされる以上、身体保全を「孝の始め」とする理屈は「絶対平和主義」が儒家的正義の根幹であることを示す。また、親や上位者の不正義を諫めるべきと説く点も、上位者による徳政を何より重視する儒家思想の本質を明示している。一方歴史書である『国語』には「絶対平和主義」を唱える記述は見られない。しかし、民衆の自由な言論を許容し、人の下剋上の性質を前提に為政者に民意の尊重を説き、外患の放置と内憂の解決の優先を説き、「兵は凶器なり」とした范蠡の言を記録するなど、随所に反戦的言辭を載せている。特に魯が先王の遺命を述べて斉軍を撤退させた記事は、反戦的言辭が現実に機能した例として注目に値する。

キーワード：孝，絶対平和主義，反戦的言辭，下剋上，諫

はじめに

前五稿¹に引き続き、中国古代の儒家文献に見える反戦思想や反戦的言辭を抽出・検討する。その目的は前五稿と同様、前漢中期（前八一年）の「塩鉄会議」で賢良・文学が唱えた「絶対平和主義」²の思想的淵源を、それ以前に成立した儒家文献に見いだせるか検証することにある。本稿では、『孝経』『国語』を対象とする。

一、『孝経』の成立時期

『孝経』は、読んで字のごとく「孝」の重要性を説いた文献である。今日でこそ儒家文献は『易経』『詩経』『書経』などと「経」字を伴って呼ばれることが多くなったが、本来は『易』『詩』『書』などと呼称されていた。それが「経」の字を伴い経典扱いされるようになったのは、儒学一尊の風潮が強まっていった前漢中期以降のことである。ところが『孝経』のみは、例えば『史記』の各所に見えるように儒学が「儒教」化する前漢中期以前から「経」の字を伴って記録されている。いわば、最も早い段階から経典扱いされた儒家文献であった。また、後漢末の注釈家・鄭玄が「大経は六芸を謂う。……大本は『孝経』なり」とするように、数ある儒家文献のうち根本となる経典は『孝経』である、とする概念も早くからあった。そもそも儒学の開祖である孔子が、

君子は本を務む。本、立ちて、道、生ず。孝弟は、其れ仁の本^たなるか。

（『論語』学而篇）

と述べ、「孝」（子の親への思いやり、慈しみ）と「弟（悌）」（弟

が兄を慕い、従う気持ち）を儒家の説く最大の徳目である「仁」の本源と見なしたように、親・兄など血縁の年長者への愛情と思慕、服従の気持ちこそ儒家が最も大事にした人倫の根源であり、社会の根幹をなす絶対的正義であった。

しかもそれは、ひとり儒家だけが絶対視した正義ではない。戦国時代末期の秦において宰相だった呂不韋が、天下の諸学者を集めて編纂させた『呂氏春秋』（前二三九年成立）は、徹底した君主独裁・軍国主義体制を説く法家思想を奉じていた当時の秦にあって奇異に思えるほど諸子百家各派の主張を柔軟に取り入れた百科全書的な書物であったが、そこに「孝行覽」という編目があり、

本を務むるは孝より貴きは莫^なし。

と明言している。つまり、「孝」は学派や立場を越えて中国社会に古くから根付いていた根源的価値観であり、決して儒家が専売特許として独占できるような概念ではなかったのである。それは、匈奴に代表される北方遊牧騎馬民族の社会に伝統的に見られる基本的価値観、すなわち若く強勢であることを尊び、老人や弱者を蔑視する価値観と著しい好対照をなす。年長者を敬い、その健康と長寿を願って一心に仕えることを何よりの正義とみなす「孝」の概念は、人生経験豊富な年長者の知恵を存分に生かす必要のある農耕社会にあってはごく自然に醸成されるものである。働けなくなった老人たちを養う必要性から十分な食料生産の維持が求められ、必然的に農業の奨励と平和の尊重が正しいことと見なされるようになるであろうし、結果的にそうした価値観が多数の人口の維持につながり、戦闘には強いが人口の少ない北方遊牧騎

馬民族に対抗しうる経済力・軍事力を担保することにもなる。すなわち、「孝」の概念こそ農耕文明たる中国社会の維持存続を根底から支える土台として機能したのである。

しかし、その概念を一書にまとめた『孝経』がいつごろ成立したのか、という問題は、前稿までに検討した多くの儒家文献と同様、いまだに決定的な解決を見ていない。一般的には、『史記』仲尼弟子列伝に、

曾参は、南武城の人なり。字は子輿、孔子より少きこと四十
六歳。孔子以為えらく、能く孝道に通ず、と。故に之れに業
を授け、孝経を作らしむ。魯に死す。(傍線濱川。以下、同じ)

とあることから、孔子の弟子の一人であった曾参(前五〇五年—前四三六年頃)が作ったものとみなされてきた。しかし、先秦時代に成立したとされる書物には、共通して撰者や成書過程に関するさまざまな問題が存在する。『孝経』についても、その成立の下限を前漢初期にまで下げる意見があり、前後三百年近い幅の中で成書時期が議論されてきた。しかし、出土資料研究の成果も踏まえた近年の論考では、春秋時代末期から戦国時代前期(前五世紀後半—前四世紀頃)に成立時期を置く意見が有力である。また、仮に前漢初期まで下るにしても、前漢中期に実施された塩鉄会議(前八一年)に先行したことは疑いないので、塩鉄会議で民間儒者の代表として賢良・文学が展開した「絶対平和主義」に影響を及ぼし得た儒家文献を検討対象とする本稿にとって、『孝経』の成立時期をめぐる議論は大きな問題にはならない。したがって本稿は、『孝経』の成立時期を春秋時代末から前漢初期のいずれかの時期と措定し、その概念・価値観が中国社会一般にほぼ異論な

く受容されていたという前提に立って、個々の文言について考察していくこととする。⁷⁾

二、『孝経』に見える反戦的言辭

『孝経』における反戦的言辭として最も重要な文言は、巻頭の開宗明義章第一の冒頭に登場する。まず、くつろぐ孔子のそばに侍座していた曾参に孔子が「先王、すなわち堯や舜、殷の湯王や周の文王・武王の政治がなせうまくいったのか、お前は知っているか」と問い、曾参がかしこまって座を立ち、「存じ上げません」と答えたところ、孔子は以下のように言ったとする。

子曰く、夫れ孝は徳の本なり、教えの繇りて生ずる所なり。坐に復せ。吾、女に語らん、と。

このように、「孝こそは人徳の本源である」と孔子が明言し、以下、孔子が曾参に孝のなんたるかを語る述べる、という形式で問答が進んでいくのであるが、この直後に見える孔子の言こそ、『孝経』の中で最も人口に膾炙した一文である。

身体髮膚は、之れを父母に受く。敢て毀傷せざるは、孝の始めなり。

つまり、身体、髪の毛、皮膚は父母から受け継いだ大切なものであるから、軽々しく傷つけたり粗末に扱ったりしないこと、これが「孝の始め」である、というのである。端的に言えば「親から頂戴した大事な体のみだりに傷つけて、親を心配させたり悲しませたりすることのないように細心の注意を払う、そうした態度こそ孝のイロハのイである」ということである。

この一文は、そのまま究極的な「絶対平和主義」の言明となる。親を悲しませないために子は自身の身体を傷つけないように常に留意せよ、というのであるから、体を傷つけかねない無謀な行為、喧嘩、争いごと、そしてもちろん戦争は、極力忌避することが孝の始めであり、「徳の本」である、という解釈が成り立つ。

もはやこれで『孝経』が一書を挙げて「絶対平和主義」の立場に立つことは明らかであるが、続く天子章第二の文を読めば、その理念はさらに明快になる。

子曰く、親を愛する者は、敢て人を悪にくまず、親を敬する者は、敢て人を慢おごらず。愛敬、親に事つかうるに尽くして、然る後に徳教、百姓に加わり、四海に刑のつとる。蓋し天子の孝なり。呂刑に云う、一人、慶有れば、兆民之れに頼よる、と。

孔子は、親を愛し敬する者は他人を憎んだり軽蔑したりもしない、という。自分の親をかけがえない存在として敬愛する人間は、他者にとっての親も自身にとっての親と同じ存在であることを理解し、親を悲しませるような行為、すなわち他者を憎んだり軽蔑したりする行為を控えるはずだ、ということであろう。そして、『書経』呂刑（甫刑）の一句を引用しつつ、天下の支配者たる天子が親への孝、他者への敬愛を尽くせば、庶民はみなそれに倣うようになり、その結果、異民族にまでその徳が広まって天下が円満に治まるようになる、それこそが「天子の孝」なのだ、と主張している。すでに拙稿B、Cで検討した『書経』『孟子』などで多々見えた、「為政者が徳行を実践すれば天下の庶民がそれに倣い、世界はたやすく治められる」とする徳治政治の理想が、『孝経』では「その徳行とは、突き詰めれば孝の実践である」と、よ

り明確化した形で述べられているのである。

親を悲しませないために親から受け継いだ身体を傷つけないように常に気を配ることこそ孝の始めであり、自身の親のみならず他者の親をも悲しませないために他者をも敬愛し慈しむこと、つまりはあらゆる争いを避けることを、天子が率先して実践し、万民がそれに倣うようになれば天下は治まる、という『孝経』の理路がほとんどの儒家文献に共通する基調理念であるとすれば、儒家思想そのものが「絶対平和主義」を基調とする思想であった、と概括することは可能であろう。

もちろんそれはあくまで理想論であり、現実には儒家文献の中にも祖先の仇は百世の後に至っても晴らすべきであるという強烈な復讐心を称揚する『春秋公羊伝』のような文献もある。しかし、それも「何より大事な親への危害は断じて許してはならない」という孝心の反映であると見なせば、「百世も続く恨みを被るような他者への危害は絶対に忌避せよ」という理念を逆説的に表現しているとも取れるわけであり、「絶対平和主義」の特殊な形での表出と見なせる。このように、『孝経』冒頭の「身体髮膚：」の一文を根底に置けば、儒家思想を貫く「絶対平和主義」の理念は極めて明瞭に理解できるようになるのである。

以後、『孝経』は諸侯章第三、卿大夫章第四、士人章第五、庶人章第六、孝平章第七と為政者から庶民に至るそれぞれの身分において遵守されるべき孝の徳目を語る述べているが、元来が純然たる思想書であり、具体的な歴史上の事象に触れる場面もないため、直接的な反戦の言辞は全くない。強いて探せば、三才章第八に、

先王、教えの以て民を化す可きを見るなり。……之れに先んずるに敬讓を以てして、民、争わず。之れを導くに礼樂を以てして、民、和睦す。

と見えるように、上古の先王たちが「敬讓」や「礼樂」で教化したために民が「争わず」「和睦」するようになった、というあたりが反戦的言辭と取れなくもない。また、紀孝行章第十三に、親に事うる者は、上に居て驕らば、下と為りて乱れず、醜に在りて争わず。上に居て驕れば則ち亡び、下と為りて乱れば則ち刑せられ、醜に在りて争えば則ち兵せらる。

とあり、孝心をもって親に奉仕できない者は身分の上下を問わず不幸に見舞われるが、特に群衆は「兵」、すなわち兵器による殺傷、つまり戦争による危害を被る、と述べている点も反戦的言辭の一種と見なすことが可能であろう。

なお、『孝経』はただひたすら子が親に、弟が兄に隸属し、奉仕することを求めている、あるいは争いごとを避けるためにひたすら忍従することを求めている、と誤解している向きもあるようである。しかし、『孝経』の本旨は実はそうではない。それは諫諍章第二十を読めば一目瞭然である。

(曾參) 敢て問う、子、父の命に従うは、孝と謂う可きか、と。
(孔) 子曰く、参よ是れ何の言いぞや、是れ何の言いぞや。言の通ぜざるか。昔者、天子に争臣七人有れば、無道と雖も天下を失わず。諸侯に争臣五人有れば、無道と雖も其の国を失わず。大夫に争臣三人有れば、無道と雖も其の家を失わず。士に争友有れば、則ち身は令名を離れず。父に争子有れば、則ち身は不義に陥らず。故に不諛に当たりては、則ち子は、

以て父に争わざる可からず。臣、以て君に争わざる可からず。故に不諛に当たりては、則ち之れを争う。父の命に従うは、又安んぞ孝と為すを得んや、と。

「父の命令にはただ従えばよいのですか」と問うた曾參に対し、孔子は「お前は何を言っているのだ」と呆れたように二度繰り返して、昔は天子を諫争できる臣下が七人いれば無道の天子であっても天下を失うことはなかったとし、以下諸侯・大夫・士・庶民にも諫争してくれる臣下や友人、子がいれば地位・財産・名譽を失ったり不義を犯したりせず済むのだ、と力説し、「たとえ相手が親であっても不義な行いは諫め争わなければならない。父の命令にただ従うなど、どうして孝と見なせるだろうか」と厳しい口調で明言しているのである。親や年長者、上司や主君への敬讓をことん主張している『孝経』ではあるが、それはまず彼ら上位者自身が孝道を実践し、正義を貫いている限りにおいてのことである。上位者が不正義・邪悪な言動をしている場合にはためらわずに諫め、争い、それを正すことこそ本當の孝である、と孔子は述べているのである。上位者の徳の体現を何よりも重視する儒家思想の根源を踏まえれば、上位者の不正は決して許してはならないという理屈は至極当然なのであるが、その当然のことが現実社会においてはなかなか実践できず、下位者が保身のために上位者の不正に目をつぶり、社会の劣化を招く事態が今日ですら洋の東西を問わず後を絶たないありさまである。そうであってはならない、と力説する『孝経』諫諍章第二十の言辭は、ともすれば儒家思想を古臭い封建主義、上意下達主義のアナクロニズムとしか見ない今日の一般の風潮への反論として特に強調しておきたい。『塩鉄

論』に『孝経』はわずか一か所しか引用されていないが、それはまさしくこの諫諍章第二十の一句であり、民間代表の儒者たる文学が政府内であって誤った政策を批判できない丞相史（丞相の副官）を「真の儒者とは言えない」と糾弾する場面で使われているのである。直接的引用こそごくわずかとはいえ、『孝経』を貫く「絶対平和主義」と、その実践のためには上位者への諫争もためらってはならないとする精神は、塩鉄会議に臨んだ賢良・文学らに確かに血肉化されていたものと考えられる。

三、『国語』の成立時期

『国語』は、西周時代から春秋時代まで（前一〇〇〇年頃―前四五三年頃）を対象とした歴史書である。具体的には、周・魯・斉・晋・鄭・楚・呉・越の八国の歴史をこの順に記述した国別の史書という体裁をとっている。その撰者については、『史記』太史公自序に孔子や屈原が苦難の経験を経て『春秋』や『離騷』を作ったことなどを述べた後に「左丘明を失いて、厥れ『国語』有り」と記していること、また『史記』十二諸侯年表の序に「魯の君子左丘明、……『左氏春秋』を成す」とあり、『漢書』藝文志にも『国語』二十一篇、左丘明著す⁹や『左氏伝』三十卷、左丘明、魯の太史なり¹⁰と見えることから、魯の左丘明なる人物が『春秋左氏伝』とともに『国語』も著した、とされることが多い。

しかし、左丘明なる人物については具体的な記録が全く残っておらず、彼が『春秋左氏伝』や『国語』を本當に作ったのかどうかも不明である。『国語』も先秦時代に関する文献の例に漏れず、

その成立事情について古くから諸説が入り乱れ、現在も定説を見ない状態が続いている。しかし、おおむね戦国時代末期（前三世紀後半）には現在の形で成書されていたという見解が有力である¹¹。少なくとも塩鉄会議（前八一年）のはるか以前に成立していたことは確実であり、塩鉄会議における賢良・文学の発言に影響を及ぼし得た儒家文献として十分検討対象にできることは疑いない。

四、『国語』に見える反戦的言辞

それでは、『国語』に見える反戦的言辞を分析していこう¹²。まず注目すべきは、巻頭の卷一周語上の冒頭の記事である。周の第五代天子の穆王（位前一〇〇〇年頃―前九五〇年頃）が西方異民族の犬戎を征伐しようとした際、大臣の祭公謀父が次のように諫めた。

不可なり。先王は徳を輝かして兵を観さず。夫れ兵は戢めて時に動かす。動かせば則ち威る。観せば則ち玩れ、玩るれば則ち震るる無し。

先王たちは異民族に対しても徳を示して教化するように努め、みだりに武力を示さなかった。安易に武力を示すことはかえって威嚇の効果を薄れさせる、というのである。続けて周の武王や周公旦の徳治政治に触れ、殷の紂王の暴政に民衆が耐え切れず、ついに武王が民衆を救うために殷を攻め滅ぼした故事を述べ、

是れ先王は武を務むるに非ず、民の隠を勤恤して其の害を除けるなり。

とし、先王はあくまで民衆を苦しみから救う時にのみ武力を用いたのだ、とする。

ただし、異民族が中国の天子の定めた制度に従わず、例えば異民族が族長の代替わりの際に貢物を携えて来朝しないような場合には武力を用いる場合もあるのだが、その際も、

令を布き辞を陳べて又至らざれば、則ち徳を増し修めて、民を遠きに勤めしむる無し。是を以て近きは聴かざる無く、遠きは服さざる無し。

と述べるように、あくまでも言辞をもって天子の徳を示し、異民族の説得に努め、みだりに民衆を遠征に駆り立てるようなことはしないのだ、それで遠近に関わらず異民族も心服させられるのだ、と説く。そして、今回犬戎は族長の死去に伴い職責どおりに来朝したのであるから、攻めるなどもってのほかです、と謀父は主張したが、穆王はあくまで遠征を敢行すると主張する。謀父は、

其れ乃ち先王の訓を廃すれば、王、幾頓する無からんや。吾聞く、夫の犬戎の樹は悖く旧徳に師いて、守り終えるまで純固なり、其れ以て我を禦ぐこと有らん、と。

と先王の遺訓を廃除すれば穆王は失敗をまぬがれませんが警告し、むしろ犬戎の族長(樹)の方に理があることを述べ、非がこちらにある状況で遠征を敢行しても相手は最後まで頑強に抵抗しますよ、という。それでも穆王は犬戎を攻撃し、「四白狼四白鹿」という珍獣を得たが、以後は犬戎をはじめとする遠方の異民族は周に来朝しなくなった、という後日談を記してこの項は終わっている。

大野峻は、『国語』の言わんとする所は、すべてこの穆王章に

集中要約されているとしても過言ではない。」と激賞する¹³。その意図を、大野は以下のように詳述する。

この章は『国語』全篇の中心であり、正統中華思想の決定版である。中華とは夷狄に対する語であり、中華は文徳、夷狄は未開である。…農業神である后稷の子孫周とその周辺の夷狄との戦争、あらゆる文明は夷狄の攻撃を受ける豊かな農業社会から生まれた。メソポタミアもエジプトも中国の黄河流域と同じであった。そして常に繰り返し殺伐な夷狄が平和な農業社会を征服支配した。農業社会は春夏秋と農耕に追われ、田の力である男は冬だけが軍事訓練に動員された。したがって、狩猟と戦争に明けくれ、沙漠山野の移動を得意とし、すぎが有れば農耕民族から略奪しようとならっている夷狄には手をやいたのである。夷狄のおきては、力は正義なりであって、弱肉強食の世界である。これに対して、中国のような巨大な灌漑農業社会では、力よりも徳と知による平和協力が尊ばれた。そこでは君主のわがままと好戦的態度は極度におさえられ、革命は天意として認められた。その結果として、この章にいう「兵を觀(しめ)さず」とか、『越語下』の「兵は凶器なり」という『日本国憲法』みたいな思想が定着した。夷狄は逆であって、力は正義であり、あらゆる武器は神または神聖なものであり、戦士は栄光の象徴であった¹⁴。

細部をつつけば首肯しがたい点もないではないが、大方の主張には賛同せざるを得ないのではないだろうか。「巨大な農業社会」である中国は、その豊かさを狙われ、常に周辺の異民族の侵攻に脅かされてきたのである。特に北方・西方の遊牧騎馬民族の高度

な騎馬戦術にはとことん苦しめられ続けた。しかし、遊牧騎馬民族も遊牧という生業の生産性の低さに常に悩まされており、生き残るために農耕地帯への侵攻と略奪を余儀なくされていたのである。農耕民は個々の戦闘では遊牧民に歯が立たないので、圧倒的な人口圧とそれを支える経済力で優位に立つほかはなかった。人口を維持するうえでも安定的な経済活動を保つうえでも、余計な闘争を極力回避しようとする平和主義が農耕社会にあって支配戦略となることは理の当然であった。

しかし、ここで大きな問題となるのが、農耕社会で指導的立場に立った為政者の行動をいかに抑制するかであった。豊かな経済力と意のままに動かさうる多数の民衆を手に入れた為政者が、自己の生理的欲求を極限まで満たそうとしたり、まつろわぬ周辺の異民族を力でねじ伏せたいという欲望を抱くのは当然であろう。しかし、為政者がそうした欲望に突き動かされて意のままに戦争を繰り返したらどうなるか。民衆が大量死し、為政者を為政者たらしめてきた経済基盤も崩れ、農耕社会そのものの存続が危うくなるであろう。農耕社会はある時点でその重大な危険性に気付き、社会を維持するために為政者の権力の暴走を抑制する方法を模索し始めた。その一つの結論が儒家が中心となって唱え続けることになった平和主義であり、「孝」を尊重する思想であった。それはつまり多くの人々を生かし、長生きさせることで豊かな農耕社会のポテンシャルを維持し、軍事的には強勢だが社会基盤の不安定な遊牧騎馬民族に対して優位性を保つための手段でもあったのだろう。

しかし、権力は往々にして人を誤らせる。為政者が誤った道に

進まないように、『孝経』諫諍章第二十のように多くの儒家文献が為政者を諫めることの重要性を説く。しかし、現実には「人の上に立った」という自負を持つ為政者が諫めを素直に聞き入れるケースはむしろ稀である。耳の痛い諫めを聴こうとしない為政者に対してはどのように接すればいいのか。

『国語』巻一周語上の厲王章は、その重要な処方箋を示したものと見なしうる。周の第十代天子の厲王（位前八七八年―前八二八年）が虐政を布いたため、周の人々が王を批判した。大臣の邵公（召公）も「国民は王の命令に堪えられませぬ」と諫めた。すると厲王は怒り、巫女に国民を監視させ、告発された者を殺した。それ以来、周の人々は政治について口を出さなくなり、道路でも互いに目くばせするだけとなった。王は喜んで邵公に「下々の悪口をやめさせたぞ。誰も何も言わなくなった」と自慢した。すると邵公は次のように言った。

邵公曰く、是れ之れを障ぐなり。民の口を防ぐは、川を防ぐよりも甚だし。川壅がりて潰えれば、人を傷うこと必ず多し。民も亦た之くの如し。是の故に川を為むる者は、之れを決して導かしむ。民を為むる者は、之れを宣べて言わしむ。……民の口有るは、猶土の山川有りて、財用是に出づるがごとし。……口の言を宣ふるや、善敗是に興る。……胡ぞ壅ぐ可けんや。若し其の口を壅がば、其れ能く幾何ぞ、と。

民の自由な言論を川の流れに例え、川を無理にせき止めてかえって決壊させてしまうと被害はより甚大になる、だから治水に長けた者は決して川をせき止めず、適宜土手を切って水を好きなように流れさせる、それと同じように為政者はむしろ民に政治批

判を自由に行わせるべきである、というのである。さらに邵公は、民に口があるのは、あたかも土地に山や川があつてさまざまな物産を生み出すのと同じであるとし、民の批判の声にこそ政治の成否が表れるのだから、民の口をふさぐなどもつてのほかであり、あえてそんなことをするようでは国家は長くはもたない、とまでいう。しかし、厲王はこの忠告を一蹴した。その結果、政治を批判する者はいなくなったが、たった三年で厲王はクーデターにより流刑に処され、十四年後にその地で亡くなったのである。

言論弾圧と厲王の末路との因果関係は定かでないが、『国語』が「言論の自由」を非常に重んじたことは明らかであり、それはそのまま儒家思想が民衆の意見を重視したことを意味する。当たり前のことであるが、民衆の多くは暴政を憎み、その最たるものとして戦争を憎み、平和を希求したことであろう。したがって、「言論の自由」を重んじた儒家思想が平和主義を奉じることは当然であった。

続く卷二周語中には、第十八代の襄王（位前六五一年―前六一年）の時代に周と鄭が滑（現河南省洛陽市偃師市南）の地を争った記事が見える。周はすでに前七七一年に幽王の悪政が元で犬戎の侵攻を招き、幽王は殺されたが、鄭・普・秦など諸侯の救援を受けて犬戎を撃退し、翌前七七〇年に幽王の子が洛陽に遷都してどうにか王朝の命脈を保っていた。しかし周王の権威は著しく低下し、周の東遷を助けた諸侯の威勢が高まって、徐々に周と諸侯の關係が悪化しつつあった。襄王の時代に、鄭が同じ姫姓（周の王室と同姓）の小国滑を占領したため、襄王は怒り、異民族の狄の力を借りて鄭を攻めようとした。その時、周の大夫の富辰が王

を諫めた。

富辰、諫めて曰く、不可なり。……我が周の東遷は、普・鄭に是れ依る。……今、小忿を以て之れを棄つるは、是れ小怨を以て大徳を置つるなり、乃ち不可なり。……怨を以て徳に報いるは、不仁なり。……不仁なれば、則ち民至らず。

かつて王朝の存亡の危機を救ってくれた鄭への大恩を忘れ、さいな利害対立で生じた怨恨を戦争で晴らそうとするのは「不仁」であり、不仁では民がなつかない、と明言している。この場合は旧恩の大きさと目先の利害を比較衡量したうえで反戦の主張であり、あらゆる戦争を不仁と見なす「絶対平和主義」とは異なるが、不仁な政治は民を離反させる、という主張は民意に敏感な政治姿勢と平和主義との強い親和性を示しており、注目される。

しかし、襄王は諫言を聞かずに狄軍を引き入れて鄭を討った。さらに狄の功績を喜び、周囲の反対を押しきって狄から皇后を迎えた。ところがやがて狄后を廃したので狄が怒って周に攻め込んだ。襄王はたまたらずかつていがみ合った鄭に逃亡するという皮肉な事態となった。この襄王の難局を救ったのが、覇者として有名な晋の文公（重耳。位前六三六年―前六二八年）である。文公は狄を駆逐し、襄王を周の首都成周（洛邑）に復帰させた。襄王は褒美として文公に陽・樊（ともに現河南省濟源市東南）の地を与えた。しかし、陽の人々が晋への服属を拒んだため、文公は陽を包囲し、住民を殺戮しようとした。その時、陽の倉葛なる人物が現れ、大声で叫んだ。陽は急に晋の領地とされて動揺し、文公がどのような徳を布いて我々を手なずけるつもりかと心配しているだけなのに、そんな我々を殺そうとしているのだから、我々が服

属を拒むのは当然だ。そもそも大国の軍隊は、野蛮な異民族を討伐するためにこそ使われるものである。弱小な陽は、新君文公がもし恩恵を施してくれるならば役人に命じられただけで従うのであり、軍隊を用いる必要など全くない。それなのにあえて軍隊を使うようでは、文公の武威が汚され損なわれるのではないかと、と。そして続けて、

臣、之れを聞く。曰く、武は観す可からず、文は匿す可からず、と。武を観せば烈無く、文を匿せば昭かならず。……祗以て武を観す、臣是を以て懼る……。

と訴えた。弱小な民衆を殺戮して武威を汚すなどすべきでなく、逆に文、つまり仁政は隠さずに明示的にやるべきだ、というのである。生死の境に置かれた弱小民の必死の訴えであるが、それは直後に「晋侯、之れを聞きて曰く、是れ君子の言なり、と。乃ち陽の民を出だす。」とあるように、確かに文公の心を動かした。もちろん、武力の誇示は控えめにし、仁政をこれ見よがしに実施することが民意の掌握に役立つ、という打算もあったであろう。

しかし、民意を尊重し、平和主義を奉じる政治が民衆に歓迎される理屈はわかるが、権力を握る為政者たちがそうした政治の重要性を繰り返し唱えているのはなぜか。その本音をうかがわせるような記事も周語中には見える。前五七五年の鄆の戦いで楚に大勝した晋の卿の卻至が自身の功を大いに誇り、上位者数人を飛び越えて執政に累進する野心を示したことに對し、周の卿の單襄公(單子)が、

襄公曰く、人に言有りて曰く、兵、其の頸に在り、と。其れ卻至の謂いか。君子の自ら称えざるは、以て讓るに非ず、其

の人を蓋うを悪むなり。夫れ人の性は上を陵ぐ者なれば、蓋う可からず。人を蓋わんことを求むれば、其の抑下せらるること滋甚だし。故に聖人は讓を貴ぶ。且つ諺に曰く、獸は其の網を惡み、民は其の上を惡む、と。書に曰く、民は近づく可くして、上ぐ可からず、と。

と厳しく批判した。それによれば、君子は自身を讃えたりしないが、その理由は謙讓の美德によるのではなく、他人の長所を覆い隠すことを良しとしないためである、という。では、なぜ他人の長所を覆い隠してはならないのか。それは、人間が「上を陵ぐ」、つまり上位者を引き降り降ろそうという下剋上の性質を持つからである。それなのに自分の功績をことさら誇るならば、他人をさらに貶めることになり、その下剋上の感情にますます火をつけることになり、結果的に自分の身を危うくすることになる。聖人君子が「讓」を尊重するのはそのためなのだ、と單子はいう。そして「獸は自身を捕らえ束縛する網を憎み、民衆は同様に上に立つ者を憎む」ということわざを引き、さらに『書経』の「民は親しませるべきものであり、抑圧すべきものではない」という一句を引いて卻至の野心に警告を発している。

さらに單子は注目すべき発言をしている。鄆の戦いで卻至は、楚についていた鄭の君主を捕虜にしながら独断でそれを釈放し、自ら「仁」を行ったと自慢したのだが、その件について單子は、夫れ戦は敵を尽くすを上と為し、守りは和同して義に順うを上と為す。……戦に叛きて擅に鄭君を舍すは、賊なり。

と酷評している。いざ戦争となったら敵を「尽くす」、つまり皆殺しにするのが上策であり、平時の守りは和同を重んじ正義に従

うのが上策であるのに、戦の道義に背いて勝手に鄭君を許したの
は邪道である、というのである。

ここには、戦争の苛烈な現実が活写されている。殺し殺される
戦争にあつては、勝ち負けに関わらず双方に深刻な怨恨を残すこ
とは想像に難くない。その怨恨が果てしない復讐の連鎖を引き起
こすこともある。そうした将来の禍根を断つためには、いざ戦と
なったら敵を絶滅するに越したことはない。戦争にあつては一人
残らず敵を殺しつくすことが最上の方策であることは、理屈の上
では誰もが納得することであろう。それなのに卻至は、せっかく
捕虜にした敵の人物をあつさり釈放した。平時にこそ發揮すべき
仁を戦時に發揮するという本末転倒なことをした、と単子は非難
しているのである。

一見単子の意見は冷酷に過ぎるように思える。しかし、真意は
別のところにあるのではないか。戦争において、敵を完全に根絶
やしにすることは果たして可能か。それが可能であったなら、最
強の勢力が他の集団を短期間でことごとく抹殺し尽くしただろ
うから、例えば中国史において春秋戦国時代などという長い戦乱の
時代などあり得なかつただろう。敵の絶滅など、ほとんどの場合、
できるはずがないのである。単子の言はそれを前提とし、「戦の
理想は敵の絶滅だが、そんなことはできるわけがない。結果、必
ず生存者によって怨恨が引き継がれ、いずれ復讐が行われ、それ
が繰り返される。だから聖人は戦そのものが起こらないように常
に仁や義を説き、その具体策として譲を実践し、人の本性であり、
争いの元になる下剋上の感情に火を付けないように細心の注意を
払ったのである。ところが卻至は安易に戦争を引き起こし、たま

たま勝つたものの敵の捕虜を戦時にふさわしくない余計な仁を發
揮して釈放したり、戦勝後には自身の功を誇って飛び級の累進を
望むなど、やることなすこと聖人の道に反している。こんなこと
では滅亡は免れまい」という趣旨で展開しているように思われる。

この理路は、先述した「民の口を塞いでではない」という見
解とも結びつく。人というものは、上に立つ者には反感を覚え、
常に不平不満を言い、あわよくば取って代わろうと考える生き物
なのである。上位者は常にそれに不安を覚え、短絡的に力で抑え
込もうとするが、仮に一時的にはそれで民の不平不満が収まった
としても、民の下剋上の感情はむしろマグマのようにたまり続け、
いつかは火山が噴火するように吹き出し、社会を顛覆させてしま
う恐れがある。それが戦争であり、反乱である。そうしたカ
タストロフを招かないようにするには、上に立つ者が常に民に配
慮し、その不平不満に耳を傾け、それを解消するような政策を常
に打ち出していかなければならない。儒家思想が言論の自由と平
和主義を表裏一体・不即不離のものとした理由は、こうした流れ
から理解できる。なお、卻至はその後間もなく主君の厲公により
誅殺されており、単子の発言はあたかもそれを予言したような形
になるが、こうした筆法は『国語』のみならず、拙稿Dで見た春
秋三伝など多くの儒家文献、さらには幾多の中国古典に頻繁に見
られる手法である。因果応報を予言のように説く単子の言は、恐
らくは後付けの理屈であり、発言自体歴史的事実ではない可能性
も十分あるが、しかし後付けとはいえ歴史的対象に対してこのよ
うな「解釈」がなされ、それが「記録」され、やがて経典と見な
されるほど尊重され、長く読み継がれてきた、という「歴史的事

実」も当然歴史学の対象として十分吟味する必要があるだろう。そもそもこうした「解釈」が全て後付けの屁理屈であり、理想論に過ぎないとも言切れない。卷四魯語上に見える次の例などは、先王の理想論が現実の戦争の終結に役立った例と言えるだろう。

齊の孝公（覇者として知られた桓公の子）が前六三四年に魯を攻めた。魯はどうか外交で侵攻を止めさせようと、大夫の乙喜に賄賂として膏沐（整髪料となる油）を持たせて齊軍に遣わした。遠征で髪の手入れもままならない齊軍の兵士をねぎらうためであるが、その程度の賄賂だけで齊軍が撤退するはずはない。では、乙喜はどうしたか。魯の初代君主・周公旦と齊の初代君主・太公望（呂尚）が周の成王（殷を滅ぼした武王の子）から封建されるさいに「世子孫、相害する無かれ」と命じられた故事を引き、今回は魯の国境管理の落ち度から齊の侵攻を招いてしまったと謝罪の姿勢を見せつつ、

君、今来たりて弊邑の罪を討つも、其れ亦た聴従せしめて之れを釈かん、必ずや其の社稷を泯ざざらん。豈其れ壤地を食りて、先王の命を棄てんや。其れ何を以てか諸侯を鎮撫せん。

と、成王の「相争うな」という遺命を無視してまで落ち度を謝罪している魯の土地を奪い取るのか、そのようなことで弱国を救済して覇を唱えた先君桓公のように諸侯を統率できるのか、と孝公の姿勢を質したのである。その結果、

齊侯、乃ち平を為すを許して還る。

とあるように齊軍は講和して撤退した。勝ち戦なのに膏沐以外何も得ずに軍を引いている以上、ここに見えるやり取りが現実

にあった可能性は高い。弱国魯の必死の外交戦術ではあったろうが、先王の遺命が実際に平和をもたらすこともあったのである。その点は大いに注目すべきである。

しかし、弱国であればあるほど軍備の強化を切望するものであろう。魯でも、その後、大夫の季武子が前五六二年に三軍を備えた。一軍は兵士一万二千五百人で構成され、天子（周王）は六軍、大国は三軍を持てるとされたが、弱国の魯は二軍までしか許されていないかった。したがって三軍を持つのは礼にもとる行為となる。そこで、やはり魯の家臣の叔孫穆子が、

不可なり。……今、我は小侯にして大国の間に処り、貢賦を繕いて以て従者に共するも、猶討つ有らんことを懼る。若し元侯の所を為して、以て大国を怒らさば、乃ち不可なること無からんや、と。

（卷五魯語下）

と諫めた。小国が身の丈をわきまえず大国並みの軍備などするとかえって大国を怒らせてろくなことにはならない、というのである。これなどは高邁な理想論でもなんでもなく、弱小国が生き延びるために今日でも十分検討されるべき現実的な平和主義と言えらるのではなからうか。しかし、ここでも忠告は入れられず、季武子が三軍を整備したところ、その後は齊と楚に交互に攻められるようになり、魯の君主の襄公・昭公は楚への朝貢を余儀なくされた、という落ちになっている。

以上の魯語に次ぐ卷六齊語は、春秋時代最初の覇者として名高い齊の桓公（位前六八五年―前六四三年）の記録に終始している。ここには反戦的言辞は見られない。

続く卷七晋語一―卷十五晋語九は、まさに『國語』の圧巻であ

る。先述した文公による覇業に続き、春秋時代中期以降の歴史は、北方黄河流域の雄である晋と、南方淮河・長江流域の雄である楚との覇権争いを主題として展開した。そのため、晋語は戦争の記述に明け暮れており、その分量に比して反戦的言辭や平和主義的言辭は乏しい。しかし、そんな中でも見逃せない記述があるので拾ってみよう。

すでに卷二周語中でも見た、前五七五年の鄆（鄆陵）の戦いをめぐる記述が、晋語六に詳細に見える。ここで、首尾一貫して戦争に批判的だったのが晋の正卿の一人であった范文子であった。まず、晋の厲公（位前五八〇年―前五七三年）が楚に寝返った鄭を討とうとしたさい、

范文子、欲せずして曰く、若し吾が意を以てせば、諸侯皆叛かば、則ち晋為む可し。唯諸侯有り、故に擾擾たり。凡そ諸侯は、難の本なり。……夫れ王者は其の徳を成して、遠人其の方賄を以て之れに帰す、故に憂い無し。今、我寡徳にして王者の功を求む。故に憂い多し。

と述べて戦争に反対した。その主旨は、「今、我寡徳にして王者の功を求む。故に憂い多し」、つまり古の王者に匹敵するような徳もないのに周辺の諸侯を従えようとしてきたばかりに、それらが離反して楚になびくたびに晋は対応に追われておろおろする。そんなことなら、いっそ「諸侯皆叛かば、則ち晋為む可し」、つまり諸侯などみな晋から離反してくればいい、そうすれば晋は内政に専念できる、という。晋が諸侯の盟主であること自体を否定した意見であり、当時の晋にあって主流の意見とは到底考えられないが、それでもこのように記録されているということは、一

定の重みのある意見ではあったと思われる。

しかし、厲公はそれを退け、鄭を攻めた。鄭を救済するため北上してきた楚に対し、晋の大夫たちは戦うことを主張したが、范文子は、

范文子、欲せずして曰く、吾之れを聞く、人に君たる者は、其の民を刑して成りて、而る後に武を外に振るう、是を以て内に和して外は威る、と。今、吾が司寇の刀鋸は日に弊るるも、斧鉞は行われず、内に猶刑せざる有り、而るを況や外や。夫れ戦は刑なり、之の過ちを刑するなり。過は大よりして、怨は細よりす。故に恵を以て怨を誅き、忍を以て過ちを去る。細は怨無くして、大は過たず、而る後に武を以て外の服さざる者を刑す可し。今、吾が刑は大人を外にして、小民に忍ぶ。將に誰にか武を行わん。……且つ唯聖人のみ能く外患無くして、又内憂無し。聖人に非ざる詎りは、必ず偏にして後に可なり。偏にして外に在るは、猶救う可し。疾の中より起ころは、是れ難し。盍ぞ姑く荆と鄭とを積きて、以て外患と為さざる、と。

と長舌舌を振るってまたも戦争に反対した。君主たるものは国内をきちんと治めてからはじめて外で武力を振るうのである。そうであってこそ国内は平和に、国外では畏怖されるのである。ところが、晋では庶民の処刑は多すぎて刑具の「刀鋸」が連日破損するほどなのに、身分の高い者を刑する「斧鉞」はさっぱり使われず、裁判の不公平が横行している。こんな状態で、外国の過ちを刑することである戦争などできるのか。そもそも「過は大よりして、怨は細よりす」、つまり国家の過ちは大臣から、怨恨は庶民

から生じるものである。だから「故に恵を以て怨を誅き、忍を以て過ちを去る。細は怨無くして、大は過たず」、つまり民には常に恩恵を与えて怨恨を生じさせないようにし、大臣への刑罰も忍んで行って過ちを防ぐ。そうして庶民は怨みを抱かず、大臣は過ちを起さなくなったら、「而る後に武を以て外の服さざる者を刑す可し」。ところが、晋では大臣は処刑の対象外、庶民の刑罰は残酷さを増すばかり。こんな状態で、いったい誰と戦争をするというのか。外患も内憂もない状態などというのはただ聖人のみか実現できることであり、聖人でない限りは必ずどちらか一つは避けられない。それが外患であるなら、なお救いがある。しかし、内憂はより深刻な難儀である。であるなら、どうして荊（楚）と鄭をこのままにして外患としておかないのか。以上が范文子の長広舌の主旨である。

范文子の極端なまでの内政重視策は今日の我々にはかなり奇異に見えるが、暗君厲公の下で次第に郤氏・中行氏・范氏・趙氏・韓氏などの有力家臣団の勢力争いが激しくなっていた当時においては切実な声であった。特に先述の周語中に見た単子の言のように、庶民に苛政を布いて恨みを買うことを強く戒めている点は興味深い。范文子の意見は国内の統治がうまくいっている場合の外患との戦争は妨げるものではないため、「絶対平和主義」からは遠いものであるが、国内統治ができない間は外圧は放置しろという思い切った消極外交主義であり、しかも国内統治の大前提として庶民への仁政を主張している点で、反戦思想と仁政の親和性を十分に示しているといえる。

范文子は、さらに鄆の戦を批判する。当時晋の上軍の将であ

た欒武子が楚と戦うことを主張すると、下軍の将であった范文子はそれに反対し、聖人が治める国以外には必ず外患か内憂のどちらかが生じるのであり、それならば外患がある方がましである、という独特の理屈を再び説いて晋国内の内憂（暗君厲公を頂く問題点と家臣団の不協和音）の解決を優先すべきだとする。そして、もしこの内憂を抱えたまま楚と戦うのならば、

戦いて若し勝たずば、則ち晋国の福なり。戦いて若し勝たば、地の秩を乱さん。其の産するや、将に大を害わんとす。

とまでいう。今の晋の国情のまま戦うのなら、むしろ負けた方がよい、なまじ勝ってしまうと、厲公はさらに調子に乗り、ますます悪政を進めるはずであり、そのツケはやがてみな大臣に帰されるだろう。だから、

其の君臣相聴かずして以て諸侯の笑と為らんよりは、盍ぞ姑く蛮夷を違くるを以て恥と為さざる。

という。君臣の不和をさらけ出して諸侯の笑いものになるぐらいなら、どうしてしばらく蛮夷（楚）との戦いを避けて恥をかく方を選ばないのか、というのである。

こうした范文子の考えは、もちろん「絶対平和主義」ではない。外患よりも内憂の解決が先だ、という主張の延長線上に出てきた反戦主義に過ぎない。しかし、戦乱が日常化した春秋時代の真ただ中において、中国を二分する勢力の一方の雄である晋の内部においてこのような先鋭的な反戦思想が主張されていた、という点は軽視すべきではないだろう。もちろん、范文子の主張は無視され、鄆の戦は実行され、晋は勝利した。范文子は「徳もないのに勝ってしまった。きつと災難が起こるだろう。」と嘆きながら

死ぬが、同年中に卻至ら一族が厲公に誅殺され、その厲公も弑殺される、という結果となった。一連の范文子の発言が予言のようの中した、といういつものながらの陳腐な展開ではあるが、范文子のような反戦思想が（仮に范文子本人の思想ではなく、後から誰かが仮託して記したものであったとしても）実際に存在した、という歴史事実は決して無視してはならない。

晋語にはもう一か所、反戦的言辭が見える。卷第十五晋語九に、下邑の役（晋の内乱。前四九七年）で勝利した趙簡子が、それに大いに貢献した家臣の董安子を褒賞しようとした。しかし董安子は、それを固辞する。趙簡子が無理に賞しようとする、董安子はかつて文官として多くの業績を残しても特に褒賞されなかったのに今回のみ褒賞を強要されるということは、

是れ狂疾を以て賞せんとするなり。亡ぐるに如かず。

としてその場から逃走してしまった。つまり、董安子は戦争はしよせん「狂疾」（狂暴な病気）なのであり、褒賞の対象とするなど言語道断だ、という態度を示したのである。大野峻は、

本章は、中華思想の核心にふれる考え方を示している。すなわち、文を尊んで武を卑しむ道である。……武士道が、戦士の道であるのに対し、正統中華思想は、飽くまで戦士たることを恥じ、文士たることに誇りを感じたのであった。¹⁷

とする。現実がいかに苛烈な戦乱の連続であったとしても、いや、だからこそ「そうであってはならない」という理想を粘り強く掲げ続けた中国の「歴史的事実」を、まさに歴史としてとらえなおす必要性は、今日いよいよ増す一方であるように思われる。

長い晋語に続くごく短い卷十六鄭語、それに続く卷十七・十八

楚語上下には、反戦的言辭は見えない。

卷十九呉語、卷二十・二十一越語上下は、大野峻が「特に呉越両語は破格の体裁を示している。」¹⁸『呉語』『越語』上下の三巻は、おのおの相異なった立場から越の覇業を述べている。……『国語』の他の二十篇とは似ても似つかぬ文章だということである。その中心は范蠡であり、その文は老子を読むような内容が多く、最後は范蠡を生き神さまのように祭り、越の守護神としてしまった。¹⁹とするように、春秋時代後期にわかに勃興した長江下流の呉・越両国の骨肉の覇権争いと、呉を滅ぼし越王・句踐に覇業を達成させた越の軍師・范蠡の玄妙な『老子』的言説を大量に記録した得意な内容となっている。²⁰経学一尊的な立場に立てば、このような異様な篇を含む『国語』を儒家文献と見なしてよいのか、というような狭量な議論もあり得ようが、本稿はそうした問題には立ち入らない。あえて言えば、司馬遷が『国語』を孔子に高く評価された左丘明の撰とし、班固が『漢書』芸文志で『国語』を「六芸略」、つまり儒家文献群のリストに並べている点から見て、少なくとも漢代においては『国語』は疑いなく儒家文献と見なされていたのであり、呉語・越語に見える范蠡の『老子』的発言も広い意味で儒家思想に包含されていた、と言えるだろう。

それを如実に示す記述が、越語下に見える。前四九四年に句踐が呉の討伐をもくろんださい、范蠡は天の時・地の利・人の和がまだ揃っていないとして自重を求めたが、句踐は聞き入れない。そこで范蠡は続けて、

夫れ勇は逆徳なり、兵は凶器なり、争は事の末なり。陰謀逆徳は、好んで凶器を用うるも、人に始むる者は、人の卒おうる

所なり。淫佚の事は、上帝の禁なり。先に此を行おう者は利あらず。

と述べた。「勇は逆徳なり、兵は凶器なり、争は事の末なり……上帝の禁なり」という口吻に、范蠡の反戦思想が端的に表れている。軍事は慎重のうえにも慎重に運ぶべきことであり、みだりに先んじて行おう者は最後は軍事によって滅ぼされる、という警句は、儒家が説き続けた反戦思想となら異なるところはない。結局句踐は范蠡の忠告を聞かず呉を攻め、大敗して屈辱的な和議を乞うことになったが、范蠡らの献身的な補佐を得ながら善政を布いて国力の回復に努め、ついに前四七三年に呉を滅ぼすことに成功する。しかし、范蠡は残酷な性格の句踐の下にそれ以上留まることを危険とし、越から亡命して商人として新たな人生を歩み始めたのであった。『史記』貨殖列伝・越王句踐世家には商人としての范蠡の活躍ぶりも見えるが、春秋時代の列国史という体裁をとる『国語』が、亡命後の范蠡について何も語らないのは当然である。しかし、「兵は凶器なり」と言い切り、自らの身に兵刃が及ぶ前に忽然と越を去った范蠡の姿までは、反戦思想を主張したい『国語』としては、どうしても残しなかったであろう。

おわりに

本稿の内容を簡単にまとめておこう。『孝経』は、冒頭の「身体髪膚は、之れを父母に受く。敢て毀傷せざるは、孝の始めなり。」の一文で端的に「絶対平和主義」を明言している。「孝」は「仁の本」「徳の本」とされ、儒家的価値観・正義の根源であるとさ

れる以上、親からもらった肉体を損なわないように努めることこそ「孝の始め」とする理屈は、必然的に「絶対平和主義」が儒家的価値観・正義の根幹であることを意味する。加えて、『孝経』が親や上位者への盲従を否定し、親や上位者の不正義や邪悪に対しては積極的に諫争すべきことを説いている点も、上位者による正義の実践を何より重視する儒家思想の本質を端的に表しており、塩鉄会議における賢良・文学の姿勢を根幹から支える一書であったことが明らかとなった。

『国語』は春秋時代の列国史であり、戦争や内乱の記録がほとんどを占めているため、春秋三伝と同様に「絶対平和主義」を唱える記述は見られない。しかし、民衆の自由な言論を許すべきとする邵公の言、人には下剋上の性質があるからこそ為政者は常に民衆の意を汲まなければならないとする單子の言、外患を放置してまで内憂の解決を優先すべきとする范文子の言、「兵は凶器なり」と喝破した范蠡の言など随所に反戦的言辭や平和主義の思想がうかがえる。特に、魯の大夫の乙喜が先王の遺命をたてに齊の孝公の軍を撤退させたとする記事は、反戦的言辭が戦争を中止させた実例として注目に値する。

本稿の検討によって、反戦思想と民意の尊重が儒家思想の根幹にあることがさらに明らかとなった。さらには、それらが儒家思想以外の思想にも共通する価値観であることもうかがえた。今後は儒家文獻のさらなる分析に加え、他の諸子百家の思想に見られる反戦思想も分析の射程に加えていく必要がある。課題はますます増えるばかりである。

注

1 以下の拙稿は、煩を避けるために本文中でA～Eの符号で示す。

A 「中国古代儒家文献に見る反戦思想(1) — 『易経』 『書経』 『礼記』 『論語』 —」 (『常葉大学教育学部紀要』 三六、二〇一六年)

B 「中国古代儒家文献に見る反戦思想(2) — 『儀礼』 『大戴礼記』 『周礼』 『詩経』 —」 (『常葉大学教育学部紀要』 三七、二〇一七年)

C 「中国古代儒家文献に見る反戦思想(3) — 『孟子』 『荀子』 —」 (『常葉大学教育学部紀要』 三八、二〇一七年)

D 「中国古代儒家文献に見る反戦思想(4) — 『春秋公羊伝』 『春秋穀梁伝』 『春秋左氏伝』 —」 (『常葉大学教育学部紀要』 三九、二〇一九年)

E 「中国古代儒家文献に見る反戦思想(5) — 『新語』 『新書』 —」 (『常葉大学教育学部紀要』 四〇、二〇二〇年)

2 拙稿『塩鉄論』に見る反戦思想」 (『常葉大学教育学部紀要』 三五、二〇一五年)。

3 『礼記』中庸の「唯天下至誠、為能経綸天下之大経、立天下之大本、知天地之化育」の鄭注に「大経謂六芸、而指春秋也、大本孝経也」とある。

4 儒家の最大の批判勢力として戦国時代を通じて勢威を振った墨家は、儒家の家族愛・血縁重視の姿勢を「別愛」、つまり

差別的愛情として批判し、非血縁者も含む「兼愛」を主張した。しかしそれは、儒家の重視する家族・血縁者への愛情や慈しみを全ての人に拡大すべきだとする主張であり、「孝」の概念そのものを否定しているわけではない。

5 「孝」の宗教現象としての側面については池澤優『孝』思想の宗教学的的研究」(東京大学出版会、二〇〇二年)が包括的に分析している。

6 久保由布子『孝経』の成立時期の再検討」(『中国研究集刊』 三一、二〇〇三年)。

7 『孝経』のテキストは栗原圭介訳注『孝経』(『新釈漢文大系』 三五、明治書院、一九八六年)とし、適宜加地伸行訳注『孝経全訳注』(講談社学術文庫、二〇〇七年)を参照した。

8 『春秋公羊伝』 莊公四年。

9 孝平章第七は前漢中期(武帝期末年)に孔子の旧宅の壁中から発見されたという古文(当時使われていなかった上代の字体)で書かれた『孝経』の編目。今文(当時の通用字体)で書かれた『孝経』では孝平章第七は存在せず、その本文はそっくり前章の庶人章第六に包含されている。なお、同様の古文文献は前漢末に宮中の書庫で多数発見され、当時の大儒・劉歆の強い宣揚を受けたことから、正統な儒家經典として大いに通行し、従来の今文文献を奉じる一派との激しい論争を巻き起こした。このいわゆる「今古文論争」は、後に一部の古文文献が偽作であることが喝破されるなど、儒家文献をめぐる深刻な問題に発展したが、『孝経』については今古文両テキスト間で重大な異同はほぼなく、どちらも正統なテキストと

して通行して今日に至っている。なお、本稿が依拠した明治書院版『国語』は古文のテキストに依拠している。

- 10 『論語』公治長篇に「子曰、巧言、令色、足恭、左丘明恥之、丘亦恥之。匿怨而友其人、左丘明恥之、丘亦恥之。」とあり、左丘明は孔子（孔丘）が自己の行動規範としたほどの賢人であつたものと読める。ただし、その具体的な人となりは全くわからない。

- 11 吉本道雅「国語小考」(『東洋史研究』四八―三、一九八九年)など。

- 12 『国語』のテキストは大野峻訳注『国語』上下(『新釈漢文大系』六六・六七、明治書院、一九七五年・一九七八年)を使用した。

- 13 大野前掲注12『国語』上、五七―五八頁。

- 14 同右、六三―六四頁。

- 15 以上の晋の文公が陽を囲んだ記事は卷十晋語四にも見える。

- 16 ただし、現行『書経』にはこの句は見えない。

- 17 大野前掲注12『国語』下、六三七頁。

- 18 同右、七四九頁。

- 19 同右、七九七頁。

- 20 范蠡と老子の思想との親和性については浅野裕一『黄老道の成立と展開』(創文社、一九九二年)第一部、拙著『中国古代の社会と黄河』(早稲田大学出版部、二〇〇九年)第三部補論「卜式再考」など参照。