

孔子の仁とは何か (下)

吉 永 慎 二 郎

What is Ren 仁 of kong Zi 孔子 (Part 2)

Shinjiro YOSHINAGA

Through three steps explained in Part 1, we have made the concept of Kong Zi's Ren 仁 clear as follows in Part 2.
1, The concept of Kong Zi's Ren doesn't belong to the category of ethics as the norm historically and traditionally molded in communities, but belongs to the category of morality as the norm of self-control of man.

2, Kong Zi's Ren is the moral law of man which is applied to jun zi 君子, and composed of moral self-control and forbearance to others.

3, Kong Zi's Ren has two sides. One is the external and ideal side supposed as the idealtyp of the moral law. The other is the internal and actual side as practice of the moral law. There is the essence of Ren in the latter, where the moral freedom exists.

4, The essence of Kong Zi's Ren exists in the practice of the moral law, therefore Ren is distinguished from the virtues acquired as personal values, besides it is as the foundation of the virtues.

5, Besides the concept of Kong Zi's Ren is the exceedingly moral one in contrast to Zhi 知 that is the political one, Ren is useful to politics on the unified level of morality and politics. But it is falls behind Sheng 聖 on political utility.

はじめに

先に拙稿「孔子の仁とは何か(上)」^①においては、過去の孔子の仁をめぐる研究の成果とその課題を検討し、そのうえで『論語』の最古層のテキストと見なされる諸篇のうち八佾第三、里仁第四について考察を加えた。そこにおいて明らかとなった孔子の仁の概念の特質は、次のようなものであった。

1、仁とは、伝統的歴史的に形成せられた共同体の規範としての「倫理」の範疇ではなく、「人」における自律の規範としての「道徳」の範疇に属する概念である^②。

2、仁とは、「人」として起居動作や出処進退において意志的に選び取るべき道徳的なあり方である(自然としての「性」に由来するとの考えは成立していない

い)。したがって道徳意志における自由を前提としたあり方である。

3、仁は、貴賤や血縁や党類に拘束されない開かれた志向性を持つ。

4、仁は、〈己―人〉の関係において己への道徳的制御と、他者への寛恕を要請するあり方である。

そこで本稿では、これらの概念の把握の上に、さらに(上)に続いて公治長第五、雍也第六、述而第七の各篇の本文に即して、仁の概念の考察を進めて行くこととしたい。なお、本稿では(上)におけるような諸注釈の詳細な引用は必要な限りに止め、本文理解を中心に論を進めてゆくこととする。

(一) 公治長篇の「仁」

(上)に掲げた『論語』の最古層のテキストと見なされる諸篇における孔子の仁について言及する二十章のうち(9)(10)が公治長篇の文である。

これらには共通した傾向が見られる。それはいずれの対話においても、質問者が「仁」と見なす人物及びそのあり方に対して孔子は「仁」なるか否かは分からぬとされていることである。これは孔子の「仁」が当時の人士のそれとやや異なる概念であったことを示している。

(9) 或曰、「雍也仁而不佞。」子曰、「焉用佞也。禦人以給、屢憎民。不知其仁也、焉用佞也。」(公治長第五)

或るひと曰はく、「雍や仁なれども佞ならず」と。子曰はく、「焉くんぞ佞を用ひんや。人を禦ぐに給を以てし、屢ば民に憎まる。その仁なるを知らざるなり、焉くんぞ佞を用ひんや」と。

或る人物が孔子の弟子の冉雍(仲弓)のことを「仁」ではあるが「佞」(口才あること)ではないと評した(暗に佞でもあるべきだと仄めかした)。これに対して孔子は佞は口辞捷給なるによって人を禦ぎ、屢ば民に憎まれることになるから、佞である必要はないとしたうえで、「冉雍が仁であるかどうかは知らぬが、どうして佞である必要があるか」と述べたのである。ここで或る人物は冉雍を仁であると見なしているのに対し、孔子はそれを許さず、分からぬとしてその判断を避けている。両者の間には「仁」の概念をめぐる乖離が存在する。

或る人が冉雍を仁とした理由について言及するのは、集注と徴とである。朱子の集注は「仲弓人と為り重厚にして簡黙」と記す。徂徠の徴はこれを批判して「朱子曰はく、重厚簡黙、と。此れ其の見る所よりするのみ。豈に然らんや。夫れ慈恵を以て仁と為すは世人の皆知る所なり、これを它書に致して見るべきなり。時人佞を貴び、仁の佞を兼ねて以て全材と為るを欲す。巧言令色鮮し仁、剛毅木訥仁に近し、を見るに、仁佞毎に並擧す。以て見るべきのみ」と言う。朱子は「重厚簡黙」の故に、徂徠は「慈恵」の故に或る人が冉雍を仁としたとする。「雍や、南面せしむべきなり」(雍也第十八)との孔子の言葉や、孔子に先行する時代の「仁」の概念が外観への美詞であったことからすれば、朱子の説に理があろう。

一方、或る人が冉雍に「仁」と「佞」とを兼ねることを期待して問いを発したとする徂徠の理解はその点では妥当であろう。これに対し孔子は「佞」を兼ねる必要

はないと退け、その上で冉雍が「仁」か否かは分からぬ、としたのである。孔子が佞を退けたのはそれによって屢ば民に憎まれるという理由による。すると孔子における「仁」については少なくとも「民に憎まれる」あり方とは反対の方向のあり方として想定されてよいであろう。

ここで想起されるのは本篇よりは後の成立の資料と見られる顔淵篇第十二の次の一文である。

仲弓問仁。子曰、「出門如見大賓、使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。在邦無怨、在家無怨。」

これは「邦に在りても怨み無く、家に在りても怨み無し」という結果をもたらすのが「仁」であると言う(もとよりこれは結果としてであってその為仁が実践される訳ではない。が、顔淵篇のいくつかの仁の言及にはいささか功利的な傾向がきざしている)。したがって「屢ば民に憎まる」という「佞」とは正反対のありかたである。その「仁」とは、「門を出でては「人に対して」大賓を見るが如くし、民を使うには大祭を承くるが如くす。己欲せざる所、人に施す勿かれ」という在り方として説明される。これは君子たる者が「民を使うに」際しての、また「人」に対する時の、道徳的自己抑制のあり方であると言ってよいであろう。

これを補助線として推測するならば、孔子が仲弓について「其の仁なるやを知らざるなり」と述べて、仲弓を「仁」とする見解に同調しなかったことの意味する所は、おおよそ窺い知ることができよう。孔子は治者たる者(君子)の「人」に対する道徳的自己抑制のあり方としての「仁」の概念を包懐していたと見られるが、これを世人が仁であるとし、孔子自身も「南面させて君位におらせることができ」と評した仲弓に対してさえ承認することをためらった。それほどに彼の「仁」概念は当時一般の仁概念とは微妙に異質で、その道徳的性格は門弟・世人には容易に理解しがたいものであったと推測される。

これは独り仲弓に対してのみならず、次の(10)に見るように孔子は門下の並み居る高弟に対しても同様に「仁」を承認することをためらっているのである。

(10) 孟武伯問、「子路仁乎。」子曰、「不知也。」又問。子曰、「由也千乘之國、可使治其賦也。不知其仁也。」「求也何如。」子曰、「求也千室之邑百乘之家。可使爲之宰也。不知其仁也。」「赤也何如。」子曰、「赤也束帶立於朝、可使與賓客言也。不知其仁也。」(同右)

孟武伯問ふ、「子路仁なるか」と。子曰はく、「知らざるなり」と。また問ふ。

子曰はく、「由や千乗の國、其の賦を治めしむべきなり。其の仁なるやを知らざるなり」と。「求や何如」と。子曰はく、「求や千室の邑、百乗の家、これが幸たらしむべきなり。其の仁なるやを知らざるなり」と。「亦や何如」と。子曰はく、「亦や束帯して朝に立ち、賓客と言はしむべきなり。其の仁なるやを知らざるなり」と。

魯の大夫の孟武伯が孔子に子路が「仁」であるか否かを尋ねた。孟武伯が二度にわたって問うたのは、彼自身は子路を「仁」であると見なしているからである^⑥。しかるにここでも孔子は「知らざるなり」として「仁」を子路に許してはいない。これは先の冉雍への評価と同様の対応である。重ねての問いに、孔子は子路は大国の兵賦を治めさせる事ができると其の才勇を評価する。しかし、そのうえでやはり、子路が仁であるかどうかは分からぬとする。そこで孟武伯は冉求と公西華の二人の弟子についても相次いで「仁」であるかどうかを尋ねるが、卿大夫の邑の家宰たり得るとその政治的能力を評価される冉求、容儀をもって朝に立ち外交を為し得ると評価される公西華についても、やはり同様の回答が返ってくるのである。

このことは、孔子の包懐する「仁」の概念が、軍事・家政・外交といった広義の政治的能力とは別次元に立脚するものであることを示している。

集解所引の孔安国は「仁道は至大、名を全うすべからざるなり」と、孔子が此れら三子に「仁」を認めぬ理由を、彼らが「仁」を部分的にしか体現できぬからだとして説明する。一方、集注は「子路の仁におけるや、蓋し日に月に焉に至る者にして、或ひは在り或ひは亡し、其の有無を必にするあたはず、故に知らざるを以て之に告ぐ。」とする。「仁」が政治的能力とは別次元のものであるという理解からすれば、朱子の集注の解をより妥当なものと思ふべきであろう。

「仁」は政治的能力とは別次元の、それ自体の尺度において量られるべき概念であり、それ故に、かかる概念を踏まえてこれら三子を見ると、「仁」を積極的に許すことは出来ぬというのが、孔子の認識であろうと考えられる。即ちこれは、道德の次元における概念として孔子が仁を認識していることを示唆しよう。

(9)(10)における当代の人士はいずれも「仁」を政治的能力と密接に関連する「徳」と見ているものと理解される。これに対して、孔子は「仁」が政治的次元に發揮されることを承認しつつも（例えば顔淵篇の言葉はその一端を示す）、仁の仁たる所以をあくまでも道德性の次元において把握せんとしていたと理解されるのである。

(11) 子張問曰、「令尹子文、三仕爲令尹、無喜色、三已無愠色。舊令尹之改、必

以告新令尹。何如也。」子曰、「忠矣。」曰、「仁矣乎。」曰、「未知焉得仁。」「崔子弑齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之。至於他邦、則又曰、『猶吾大夫崔子也。』違之。至一邦、則又曰、『猶吾大夫崔子也。』違之。何如。」子曰、「清矣。」曰、「仁矣乎。」曰、「未知焉得仁。」（同右）

子張問ひて曰はく、「令尹子文、三たび仕へて令尹と爲り、喜色無し、三たび已めて愠色無し。舊令尹の改むるは、必ず以て新令尹に告ぐ。何如ぞや」と。子曰はく、「忠なり」と。曰はく、「仁なるか」と。曰はく、「未だ焉くにか仁を得たるやを知らざるなり」と。「崔子齊君を弑す。陳文子に馬十乗有り、棄てて之を違る。他邦に至れば、則ち又曰はく、『猶ほ吾が大夫崔子のごときなり』と。之を違る。一邦に至れば、則ち又曰はく、『猶ほ吾が大夫崔子のごときなり』と。之を違る。何如」と。子曰はく、「清なり」と。曰はく、「仁なるか」と。曰はく、「未だ焉くにか仁を得たるやを知らず」と。

本章は先の二章と異なり、門下の子張が孔子に当代の政治家における道德的と見られる行為について仁であるか否かを問うという対話になっている。子張は『論語』において最も多く仁についての問いを発している弟子である^⑦。かれは孔子の「仁」の概念が道德的次元のものであるというその性格は心得ているようであり、ここで問いは道德的価値としての「仁」の内実に向かうとする意図を持つものと理解される。

子張は、楚の令尹子文の出処進退における私心のない対応、及び齊の陳文子が弑君の賊と俱に在るを潔しとせず財を棄てて亡命を繰り返したことを挙げて、その評価を問うている。これらはいずれも政治的功業としてではなく道德的行為として評価に値するものと考えてのことであろう。これに対して孔子は令尹子文を「忠」とし、陳文子を「清」とした。そこで子張は夫れ夫れについて「仁でしょうか」と問うている。しかるに孔子はこれらの問いに対していずれも「一体（かれらの行為の）どこが仁をなしたものと言えるのか分からぬ」として「仁」を許すことはしなかったのである。

集解の孔安国は「但だ忠の事を聞くのみ、未だ其の仁を知らざるなり」と子張の話の範囲からは彼らが「仁」であるか否かを判断する材料は乏しいという、形式的理由によって孔子の否定の理由を説明する。この場合は、或いは他の行為において彼らに「仁」が認められる可能性も留保されるという解釈である。

義疏所引の李充は本文を「未知。焉得仁。」（未だ知ならず。焉くんぞ仁なるを得

んや」と句点して読んでおり、その上で子文・陳文子の「知らず」「仁ならざる」点を他の行迹を挙げて論証せんとしている。劉宝楠の正義はこの李充の理解を敷衍している。この場合、子張は二子の具体的行為を挙げた上でそのあり方が「仁」に該当するか否かを問うているのであって、二子の人物が「仁」か否かを問うているのではない。したがって李充の理解は孔安国の解釈への批判としての意味はあるが、対話の核心を衝く理解とは言えないであろう。

これに対して義疏所引の孫綽は「大いなる哉仁道の弘、…忠信は餘り有れども仁は猶ほ未だ足らず」と二子の行為が未だ道德的価値において「仁」に到達し得ていないとする。このような理解は、朱子の集注の「夫子但だその忠を許せども未だ仁を許さざるなり」、「夫子特だ其の清を許せども其の仁を許さざるなり。」とする解釈や、徂徠の徵が「此れ蓋し仁は人を長（やしな）い民を安ずるの徳なり、其の心固より天下の民を安んずるに在り、…子文の己を有せず、文子の身を潔くして欲無きがときは、行を制すること高しと雖も、身を潔くするに止まる。未だ其の以て天下の民を安んずべきを見ざる者なり。故に孔子これに許さず。」と説明するのも同様の論理である。

対話の理解の方向としては、孫綽・朱子・徂徠の釋の方向を妥当とすべきであろう。問題はここから類推される「仁」の概念をいかに想定するかである。しかしこの対話においては孔子は仁の概念を積極的にはならん開示していないのであるから、この対話から仁の概念について具体的想定をすることは極めて困難である。ただ「忠」や「清」の概念を越えた道德的価値として孔子が「仁」を把握していることは疑い得ないであろう。

したがってここでは「忠」や「清」の概念を確認しつつ、それを越える「仁」の概念について上来考察してきた成果を踏まえて、検討を加えておきたい。先述のように孔子の仁には、自律的な道德的自己抑制のあり方として「己」に対する面と「人」に対する面の両面が存する。今前者を「対自」的側面として後者を「対人」的側面と呼称することとする（言うまでもなくここに用いる「対自」の語は実存哲学の即自・対自・対他の概念とは直接的に関係するものではない）。（上）において考察した結果からも看取しうるが、どちらかと言えば文献的に古い段階のテキストの仁概念は前者の対自的側面に傾斜し新しい段階のそれは後者の対人的側面に傾斜するようである。

さて、令尹子文の「忠」は、「忠臣の至りなり」（義疏）「己を有せず」（徵）とい

う徹底した自己抑制として一定の道德的評価に値するが、その自己抑制は前提として君臣関係という対人的契機に規定された没我的性格のものであり、道德意志の自由のもとに道德的自律を追究する仁の性格とは異質である。また陳文子の「清」は対自的には道德的自律の行為として評価されようが、徂徠が「身を潔くするに止まる」というように対人的志向性をもたぬ点において欠けるところが有ると言えよう。即ち、「忠」や「清」は、対自的かつ対人的な道德的自律のあり方としての「仁」の概念とは異質で欠けるところが有り、したがってまた価値的には及ばぬものと見なされたと考えられるのである^⑦。

なお本篇よりは後の成立と見られる諸篇の中から、このような「仁」の概念を把握するのに役立つ言葉をいわば補助線として引用してみると、道德的自律の対自的な面においては「己に克ちて禮に復るを仁と為す」（顔淵第十二）、「仁に當たりては師に譲らず」（衛靈公第十五）など、対人的志向性の面については「己欲せざる所、人に施す勿かれ」「人を愛す」（顔淵第十二）などを挙げることができよう。

この点で徂徠は「仁」を「天下の民を安んずるの徳」と立てて、「忠」「清」はこれに及ばぬものとしたのであった^⑧が、後に述べるように「天下の民を安んずるの徳」は「聖」であって、「仁」をこれによって概念規定するには無理が有ると言わねばならない。

（二）雍也篇の「仁」

雍也篇における孔子の「仁」への言及は、公治長篇とは対照的に、積極的かつ肯定的な言及として表明されている。

⑫ 子曰、「回也其心三月不違仁、其餘則日月至焉而已矣。」（雍也第六）

子曰はく、「回や其の心三月仁に違わざれば、其餘は則ち日に月に焉に至るのみ」と。

本章の読み方については、集解が「餘人は暫く仁に至るの時有り、唯だ回のみ時を移せども変ぜざるを言うなり」と釈し、義疏・注疏・集注ともにこれを襲っており、定説となっている。これによればその読みは「回や三月その心を違えず。其餘は則ち日に月に焉に至るのみ」となり、その意は「顔回は其の心を三月も仁に違えることはない。が、其の他の弟子は暫くの間のみ違えないでいらただけである」となる。

これに初めて異を唱えたのは仁齋の古義である。仁齋は「三月は其の久しきを言ふなり。其餘とは、蓋し文学政事の類を指して言ふ。猶ほ『其餘は觀るに足らざるのみ』の意の如し。日月に至るとは、日月を以て自ずから至るを言ふなり。」と注する。これによれば読み方は右のようになり、其の意味は「顔回は其の心を久しく仁に達えることはないので、其の余の文学政事の類のことは自ずと速やかに身につけてゆくのである」となる。

また徂徠は仁齋の解を踏まえ更に自説を展開して「其の心苟くも能く仁に依れば則ち其の他の衆徳皆自然に來たり集まるを謂ふなり。『回や』とは『賜や』の如きなり。顔子を呼びて之に告ぐるなり。三月とは假設してその久しきを言ふなり。日に月に焉に至るのみとは日日にして至り月月にして至るを謂ふなり。」と釋する。これによればその読みは右のようになり、その意味は「回よ、心を久しく、例えば三カ月の間にわたり、仁に依りて違わぬようにするならば、其の余の徳は自ずと日々月々にその身に体现されよう」と言うものである。

『論語』の「其餘」の用例を徴するに⑩、「甲の其餘の乙」という時には、甲と乙は同一次元のものであると考えられる。したがってこの「其餘」も集解を初めとする諸注の「顔回以外の其餘の人」とする解釈か、あるいは仁齋や徂徠のように「仁以外のその他の才や徳」の解釈かであろう。そして『論語』の他の二例の「其餘」はいずれも学問修養の内容についてのものを指していることからすれば、ここを特に人についてのものと解するのは必ずしも自然な解釈ではない。

後者の解釈に立ち、孔子の教育の内容は君子における徳行（道德的鍛練）と学問才芸からなるが、自覚的道德修養としての徳行の中心に「仁」が在り、教養としての学問才芸がその周縁を成すものであったとすれば、「仁」の「其餘」が「文学政事之類」にほかならぬとする仁齋の解は一理ありと言うべきであろう。

しかし、仁齋説の難点は、例えば本篇よりは後時の成立と見られるテキストのものであるが、次のような論語の言葉との整合性にある。

（陽貨第十七）子曰、「由也、女聞六言六蔽矣乎。」對曰、「未也。」「居。我語女。好仁不好學。其蔽也愚。云々。」

仁を好んで学を好まざる弊害が「愚」であるとするとする言葉は、仁齋の解釈に論理的な不整合を齎しその妥当性に疑義を呈するものと言えよう。

この点「其餘」を「その他の徳」と理解する徂徠説は仁齋の解釈に一部修正を加えたものとなっており、論理的に明快かつ整合的である。基本的にはこの解に従

うべきであろう。但し徂徠は「他の徳衆しと雖も皆仁を輔けてこれを成すなり」（徴）と、仁を徳のヒエラルヒーの頂点に位置付けている。しかしこのような仁の位置付けは後述の「聖」との関係からも明らかなように、孔子本来の仁の概念には適合せぬものである。むしろ仁は、上乗の考察が示すように他の徳を培ってゆく際の道德的鍛練の拠り処としてのあり方（道德律）である。

したがって本章の意は、人が諸徳の基礎としての道德律である仁を規範として、心を仁に達えぬこと久しければ自ずと他の諸徳（忠、信、勇、孝など）は体得される、との意であると理解されるのである。すなわち、顔回はよく「心」を「仁」に則るべく制御しうるが故に、その道德的基礎のうえに他の徳の体得も自ずと速やかであることを述べたものと解される。

されば、ここには「仁」が「心」を制御する道德的規範であること、つまり「仁」は（徳）ではあるが同時に徳を越えた（道德律）（道德的自律の規範）としての本質を有する概念で、いわば諸徳の基礎として位置付けられるべきものであることが表明されていると言えよう。これは後の⑪にも関連する問題である。

⑬ 樊遲問知。子曰、「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。」問仁。子曰、「仁者先難而後獲、可謂仁矣。」（同右）

樊遲 知を問ふ。子曰はく、「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく、知と謂ふべし」と。仁を問ふ。子曰はく、「仁者は難きを先にして獲るを後にす、仁と謂ふべし」と。

弟子の樊遲が知を問ふと、孔子は民を化導する「君子としての」義に務めること⑩、鬼神を敬しみ瀆さぬこと⑪であるとする。即ち君子としての「政」「祭」を分別し、「政」に務め「祭」を敬しむことが知であると説く。

したがって次の仁についての答えも当然治者たる君子におけるあり方としてのものと解されよう。仁者は事に当たっては難きことつまり労苦を先にして然る後その功を獲得するものであり⑩、かかるあり方こそ仁であると言ふ。これは仁の道德律としてのあり方を説くものと言えよう。里仁第四に「子曰はく、利に放（よ）りて行へば、怨み多し」と言うのはまさにこの命題の逆のものであると言えよう。もとよりこれは、君子は難きことをまず為しそれに相応の成果を享受することを説くものであって、孟子に萌し朱子学に典型的に見られる利（人欲）をア priori に否定するリゴリズムとは無縁である。孔子においては道德律をふまえての利の享受は肯定されるのである。

さればこの章の「仁」は、君子における「人」たるの道德律を説くものと解してよいであろう。

(14) 子曰、「知者樂水、仁者樂山、知者動、仁者靜。知者樂。仁者壽。」(同右)

子曰はく、「知者は水を樂しみ、仁者は山を樂しむ。知者は動き、仁者は静かなり。知者は樂しみ、仁者は壽し」と。

先の章に見られたように、「知」が君子の営みの政治的次元のあり方を、「仁」がその道德的次元のあり方を表明するものとして対照されるとすれば、この章における「知者」と「仁者」の範型の対照にもそのような構図が当てはまるであろう。

何晏の集解の示す解釈もまさにそのような理解である。集解は知者について「苞氏曰はく、知者は其の才知を運らし以て世を治むること水の流れて已むを知らざるが如きを樂しむなり」とし、「仁者」について「仁者は山の安固として自然不動にして万物これより生ずるが如きを樂しむなり」と注している。「知者」を政治的人間の範型として、「仁者」を道德的人間の範型として把握するものと見てよいであろう。

したがって「知者は動き」「知者は樂しむ」はやはり君子における政治的人間の範型についてのものであり、「仁者は静かなり」「仁者は壽し」はその道德的人間の範型についての表現として理解されよう。

このように、両者を範型として対照させながら、「仁者」についての一定の明確な像が提示されている所が本章の注目されるべき点であろう。「知者」は従来の君子像をほぼ継承するものと見られるのに対し、新たな今一つの君子像として仁者の範型を提起し、しかも価値的には知者に優るとも劣らぬものとしてこれを位置付けようとするものと理解される。

ところで、義疏・注疏がこの章を「知者の性」「仁者の性」についての説明と見るのは、例の性論に引き付けての議論で適切を欠く。むしろ朱子の集注が「知者は事理に達して周流して滞る無し、水に似る有り、故に水を樂しむ。仁者は義理に安んじて厚重にして遷さず、山に似る有り、故に山を樂しむ」と釈するのは、徂徠の批判するように「理」に引き寄せる嫌いはあるが、知者を政治的人間の範型とし仁者を道德的人間の範型とする集解の理解を継承するものと言えよう。なお、徂徠は集解の説を「朱注に勝ること萬々」としている。

(15) 宰我问曰、「仁者、雖告之曰、『井有仁者焉』、其從之也。」子曰、「何爲其然也、君子可逝也、不可陷也。可欺也、不可罔也。」(同右)

宰我问ひて曰はく、「仁者は、之に告げて井に仁者有りと言ふと雖も、其れ之に従ふや」と。子曰はく、「何すれぞ其れ然るや。君子は逝かしむ可きなり、陷る可からざるなり。欺く可きなり、罔ふる可からざるなり」と。

この對話において、弟子の宰我が「仁者は…」と問うたのに対して、孔子が「君子は…」と答えていることは、「仁者」という範型が君子階級に帰せられるものであることを示しているよう。

ここで宰我は道德的範型としての「仁者」をいささか揶揄する質問を發している。集解はこれを「孔安國曰はく、宰我以爲く仁者は必ず人を患難に濟ふ、と。故に仁人の井に墮つるもの有れば、「仁者は」將に自ら投下して之を出だすや否やを問ひ、仁人の憂樂の至る所を極め觀んと欲するなり」と説明している。

宰我が「仁者」のいわば鼎の輕重を問うという底の質問を發したのに対して、孔子は、「仁者」も「君子」である以上、無分別に井戸に飛び込んで救けんとするような行動は取らず、君子は己の行動を自律的に判断するから、欺くことはできても君子に誤ちを行わせることは出来ない。したがって最後まで君子を誣罔して井中に下らしめることは出来ないのである^④、という。

この對話は図らずも、「仁者」が「君子」における道德的人間の範型であって、「仁者」なる理念型を肉化した存在は「君子」のうちに見い出され、「仁者」は「君子」に包摂される概念ではあってもその逆ではないことを示している。したがって「君子」を離れて「仁者」のみを理念的に一人歩きさせれば、「人を患難に濟ふ」という仁者が井中の人を救うために自ら飛びこむという想定もなし得るが、それはあくまでも仮空の想定であって、「仁者」の肉化した存在である「君子」は決してそのような行動は取らぬというのが、孔子の回答のうちに孕まれる考え方であろう。孔子においては道德的理念(仁)は未だ倫理的秩序(当時の社会的ヒエラルヒー)を相対化するほどには超出してはいない。これは後に興起する墨家の「愛」との大きな相違と言ってよいであろう^⑤。

(16) 子貢曰、「如能博施於民、而能濟衆者、何如。可謂仁乎。」子曰、「何事於仁、必也聖乎。堯舜其猶病諸。其仁者己欲立而立人、己欲達而達人。能近取譬、可謂仁之方也已。」(同右)

子貢曰はく、「もし能く博く民に施して、能く衆を濟はば、いかに。仁と謂ふ可きか」と。子曰はく、「何ぞ仁を事とせん、必ずや聖か。堯舜も其れ猶ほこれを病めり。其れ仁者は己立たと欲して人を立て、己達せんと欲して人を

達す。能く近く譬へを取る、仁の方と謂ふべきのみ」と。

もし博く民に恩恵を施し、又民を患難より救済することが出来るとすれば、これを「仁」と称してよろしいか、と子貢が問うたのにたいして、孔子は「仁」どころかそれは「聖」に外ならず、堯・舜すらなおこれを実現するのに苦労したのである^⑩、という。

民の救済という政治の理想を実現する働きは「聖」の概念をもって呼ばれるべきで、「仁」はあくまでも道德的次元においてその本領を發揮すべきものとして位置づけられている。

朱子は集註において「仁は理を以て言い、上下に通ず、聖は地を以て言へば則ち其の極に造るの名なり」として、仁と聖を並立するものの如く解して、徂徠より「宋儒の学、専ら天理人欲を主とす。其の意、人欲浄盡し天理流行するを以て仁と為し、又極處に造るを以て聖人と為せば、則ち仁聖別無し」と批判されている。

本文を虚心に読む限り、「聖」が政治的次元の極大の理想型を指す概念であり、「仁」が道德的次元の概念であることは、容易に看取し得よう。

しかし、注意されねばならないのは「聖」と「仁」が全く比較不能の異次元の概念として取りあげられているのではなく、同一次元の徳の大小として、「聖」を大として「仁」をそれに及ばざる小なるものとして語られている、という点である。その同一次元とは政治（政）と倫理・道德（教）が一体のものと思なされる次元である。言うまでもなく近代型社会は政治の論理と倫理・道德の論理を別次元のものとする原則に立つ。政治は基本において目的論理性の世界であり、倫理・道德は当為の世界であり、両者が相互に影響し合うことはあっても、これが一体のものと思なされることはない。だが、前近代型社会においては、政治と倫理・道德は一体のものとして、同一の次元の原則として把握され営まれるのが殆ど常態であり、このような立場を正統とする観念が支配的であった。

例えば本稿上において取りあげた八佾篇の「人而不仁、如禮何、人而不仁、如樂何。」について見れば、「仁」は「禮」「樂」という政治的かつ倫理的な規範の履行において不可欠の道德的要件として位置づけられている。また爲政篇の「之を道びくに政を以てし、之を齊ふるに刑を以てすれば、民免れて恥無し。之を道くに徳を以てし、之を齊ふるに禮を以てすれば、恥有りて且つ格し。」が、政治における徳の働きの有効性を述べた所謂徳治主義の表明であることは贅言を要せず、政治と倫理・道德が一体のものとして認識されていたことを端的に示すものである^⑪。

従って「仁」は道德的営みであるがそれは必然的に政治に一体的に連関するものである。子貢が、民の救済を「仁」かと問うたのもそのような認識を背景にしている。これに対して孔子は、「聖」と「仁」の違いをはっきりと表明したのである。それによれば、「聖」は政治的（したがって倫理的道德的に）極大の理想型を示す概念であり、これに対し「仁」は「聖」の大には到底及ばぬが、優れて道德的な概念として再確認された（もとよりそれは仁が政治的に有効性を持つことを否定するものではない）のである。

そしてその「仁」の概念を、「仁者は己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」という道德律によって説明している。これを集解は「孔安國曰はく、己において皆恕す、己欲せざる所にして人に施す勿かれ、これなり」と釈するによれば、己と人との関係において己に即して人を恕する（思いやる）ことによって己を律し、人に施すことが、「仁」であるとの意であろう。

このような「仁」が、「能く博く民に施して能く衆を濟ふ」という「聖」に比べれば、その影響する所のスケールにおいて及ばぬことは言うまでもない。徳の作用の大小は明らかであろう。但しそれは政治的有効性の場における大小であって「仁」の道德的契機が汎く拡大されて「聖」に至る可能性は論理的に留保されている（例えばこの篇よりは後の資料と見られる顔淵第十二の「一日己に克ちて禮を復めば天下仁に帰す」という言葉はこのような論理の展開を示そう）。しかし、孔子のこの対話における主旨は「仁」の優れて道德的な本質（道德律としての本質）を確認するにあったと見るのが妥当であろう。

以上の雍也篇の五章にわたっての「仁」概念の検討は、「仁」とは君子階級における「人」たるの道德律であり、その内容は道德的自己抑制と他者への寛恕という「対自かつ対人の」道德律として示されるものであるということを示すことを明らかにするものであったと言えよう。

（三）述而篇の「仁」

最後に述而篇の四章の「仁」について検討してゆくこととする。

(1) 子曰、「志於道、據於徳、依於仁、遊於藝。」（述而第七）

子曰はく、「道に志し、徳に據り、仁に依り、藝に遊ぶ」と。

『論語』の用例を徴するに、「道」とは天子の天下における、諸侯の国家にお

る政教がそれに則って行われるべき所の理念的規範である^⑧。集解はこれを「道は體すべからず、故に之を志すのみ」とし、徂徠は「道」を「先王の道」とし「先王の道に志し諸（これ）を己に得て以て世に行ふなり。先王の道大なるかな。萬物を発育し、天に峻極す、豈に一旦にして能く得る所ならんや、故に道に志す、と曰ふ」としている。集解はよく「道」の理念的性格を道破しており、徂徠の言う「先王の道」もかつて歴史的に存在したとされるが、あくまでも理念的性格のものであってよいであろう。

したがって「志於道」とは君子たる者は常に「道」を志し、これを天下、国家に実現せんとする志向性を持つべきであるとの趣旨と理解されよう。

次に「據於徳」とは何か。集解は「徳は形を成す有り、故に據るべきなり」とし、徂徠は「徳は人人殊なり、各の其の性の近き所を以てして焉を成す。虞書九徳、周官六徳以て見る可きのみ」と言う。「徳」とは人がその各自の生得的な資質の上に倫理的・道徳的実践を経て獲得された人格的価値であるとするものと言えよう。

「據」とは猶ほ其の地に據るの據のごときなり」と仁齋が註し、「據とは地に據りて作り、城に據りて戦ふが如きなり」と徂徠が註するのは、よく「據」の字義を解し得ていよう。

したがって君子が治世をはじめとする万般の営みを為すにおいて、各人の「徳に據り」てなすべきことを言うものと解し得よう。

「依於仁」を集解は「依は倚なり、仁者は功もて人に施す、故に之に倚るべきなり」と仁者の功に倚りかかるべしとの意に解する。しかし、これでは君子のあり方を説くものにはならず、また前二者との整合をかくもので、従えない。仁齋が「依とは倚附して離れざるをこれ謂ふ」とし徂徠が「依とは違の反、相違離せざるなり」と言うのを妥当とする。但し徂徠の「仁とは人を長じ民を安んずるの徳」との見解には先述のように全面的には従い難い。仁齋は「仁とは道徳の長、此に依りて行へば、則ち道立つ」と述べている。仁齋も徂徠も「仁」を諸徳の長とする理解に立つものであるが、上来の考察の示すように「仁」とは「人」の則るべき道徳律（自己への道徳的抑制と他者への寛恕という自律の規範）であり、むしろ「諸徳の基礎」と理解されるべきである。したがって、「仁に依り」とはかかる仁に「依りて行ふ」て違わずの意と解してよいであろう。里仁篇の「選びて仁に處る」と同意である。

「遊於藝」を集解は、「藝とは六藝なり、據依するに足らず、故に遊と曰ふなり」

と釈し、仁齋は「時にしてこれに遊べば則ち其の材達する所あり」と釈す。妥当な解と言ふべきであろう。集註や徴は「六藝」を絶対化する余り、「遊」の字義を過大に解し過ぎるものと思われる。

この章は、君子たるべきものがあるべき政教の理念型としての「道」に志し、夫れ夫れに得たる「徳」に據り、道徳的規範としての「仁」に違わず、礼・樂・射・御・書・数の「六藝」をたしなむ、ことを述べたものと理解してよいであろう。

ここに我々は、倫理的な人格的価値としての「徳」と、道徳的規範としての「仁」が別箇に扱われている所に注目させられるのである。ここで孔子は「仁」を「徳」と峻別する。「徳」が既に獲得された人格的価値であるのに対し、「仁」は確かに「仁者」として表現される人格的価値としての面を持つものの、その本質は道徳律としての概念である。つまり広義には仁は徳の一に包摂し得るが、勝義には徳とは別のカテゴリーに属する。徳が既に所持された倫理的価値を意味する概念であるのに対し、仁は不断に実践されるべき道徳律としての概念であると言えよう。そして、かかる道徳のカテゴリーに属する概念としての「仁」を提起した所に、孔子の「仁」の思想の獨創性が存したものと理解されるのである。

⑧ 冉有曰、「夫子爲衛君乎。」子貢曰、「諾。吾將問之。」入曰、「伯夷叔齊何人也。」子曰、「古之賢人也。」曰、「怨乎。」曰、「求仁而得仁、又何怨乎。」(同右) 冉有曰はく、「夫子 衛君の爲にするか」と。子貢曰はく、「諾。吾將に之を問はんとす」と。入りて曰はく、「伯夷叔齊は何人ぞや」と。子曰はく「古の賢人なり」と。曰はく、「怨みたるか」と。曰はく、「仁を求めて仁を得たり、又何をか怨まんや」と。

衛の靈公の太子の蒯聵は母の南子（靈公夫人）を殺さんと謀ったが果たさず、宋に出奔する。靈公が薨ずると蒯聵の嫡子の輒が立った。すると晋の趙鞅が蒯聵を戚に納れ（魯の哀公二年）、これに対して衛の出公（輒）の臣の石曼姑は師を帥いて戚を囲んだ（哀公三年）のである。この衛公父子の君位をめぐる争いに際して衛に在って輒に賓接せられていた孔子が衛君輒を助けるか否かを冉有が子貢に問うたところ、子貢は「よろしい。私がこのことをお尋ねしよう」と請けあい、孔子にその存念を問うた。子貢は在衛の事でもあり直接的な言及を避けて伯夷叔齊の故事を以て尋ねたのである。讓國の君子伯夷叔齊の事を問うて、孔子の応答を伺い、孔子がこれを肯定的に答えれば、父子で國を争う者のいずれの一方にも加担するようなことを孔子はするつもりがないことがはっきりし^⑨、もしそうでなければ、一方に加

担することがあり得ようし、その場合は資接の主である輒への加担ということになろう（孔子の高弟の子路は出公輒の大夫の孔悝に仕えその邑宰となっている¹⁹）。

伯夷叔齊の場合には父が末弟の叔齊を立てんことを遺命したことが、また蒯聵と輒との場合には父であり祖父である靈公の命がからんでいる。両者には君位継承における父命をめぐる問題としての類似点があり²⁰、同時に両者にはその対応において全く対照的である。子貢が伯夷叔齊を以て問い、更に「怨みたるか」と尋ねたのは孔子の真意を更に明らかにせんとする意図によるよう。

これに対して、孔子は、「仁を求めて仁を得たり、又何かを怨まんや」と、伯夷叔齊の〈悲劇〉を父命のもたらす不条理としてではなく、二人が共に「仁」を為さんとして互いに譲位して得た結末であるから、二人には「仁を得た」る充足感はある。つまり、孔子は伯夷・叔齊を運命の不条理の敗者としてではなく、「仁」という道徳的自律による道を選んだ勝者として捉えているのである。

したがって当然ながら、父子にして君位を争う蒯聵と輒の二人は「仁」を選びとることのできぬ「不仁」者と見なされようから、いずれにも孔子が積極的に加担することは、あり得ないことは明らかであろう。そこで、子貢は、出でて冉有に「先生は（衛君を助けるようなことは）為さらない」と告げたのである。

ここに、孔子の口から発せられる「仁」が先に考察してきた道徳的自己抑制と他者への寛恕という道徳的自律のあり方を意味するものであることは、明らかであろう。

なお徂徠の「仁を求めて仁を得たり」を「仁人を求めて之を得る也」とする解釈は妥当ではなく取らない。

(19) 子曰、「仁遠乎哉。我欲仁、斯仁至矣。」（同右）

子曰はく、「仁遠からんや。我仁を欲すれば、斯に仁に至るなり」と。

この章の意味については、集解及び義疏の釈にはほぼ尽くされているのでそれを引用しておきたい。集解には、「苞氏曰はく、仁道遠からず、之を行へば則ち是れ至るなり。」とし、義疏には、「世人仁を行ふを肯せず。故に孔子これを引くなり。問ひて仁道遠からんやと言ふや、其の遠からざるを言ふなり。但だ之を行ふは我に由る、我行へば即ち是なり、此れ遠きより出するに非ざるなり。故に我仁を欲して斯に仁至ると云ふなり。斯は此なり。」とする。これに対して、朱子の「仁とは心の徳なり、外に在るに非ざるなり。」や、これと対極的な徂徠の「仁の遠きに至る

を言うなり、仁は天下を安ずるを以て功と爲す、故に遠く焉に至る。」は取らない。なお仁齊の古義が「仁とは天下の大徳なり、而して其の事至って近し、之を爲すは我に在り、故に曰はく、『我仁を欲すれば、斯に仁に至る。』と。而るに先儒仁は性に具するの理と以ひ、而して欲を滅し初めに復るを以て、仁を求むるの功と爲す、若し然れば、則ち仁の人におけるや、猶ほ四肢百骸の吾が身に具して、人人皆有するがごとし。天下豈に不仁の人を有らんや、亦豈に至ると言ふを須たんや。」と朱子を批判するのは妥当の論であり、仁の道徳的理念型としての側面（集解、義疏の言う「仁道」）をよく把握していよう。古義の解は古注系の解に通底するものと言える。

したがって本章の意は、仁は遠くにあるものであろうか、そうではない。私が仁を為さんとすれば、そこに仁に至るのだ、の意である。

ここに説かれる「仁」は道徳律の理念型として外在的に措定されるものであると同時に、自らが主体的に実践すれば直ちに自らの行為の上に体现される道徳律として説かれている。「仁」には道徳律の理念型としての外在的側面（集解・義疏の「仁道」）と道徳律の実践としての主体的側面との両面が存することがここに看取されると言えよう。即ち人は主体的な仁の道徳律の実践によって仁の理念型を体现できるとする考え方である。したがって仁は人の主体的な意志によって実現されるものであり、この実践には他の何者も介在し得ず、そこには道徳的自由が存することになる。

先の(18)や、述而篇よりは後に成立する資料と見られる顔淵第十二の「仁を爲すは己に由る、而して人に由らんや」や、憲問第十四の「仁者は必ず勇有り、勇者は必ずしも仁有らず」や、衛霊公第十五の「仁に當りては師に譲らず」は、かかる「仁」の主体性と道徳的自由という性質が凶らずも表明されていると見てよいであろう。

(20) 子曰、「若聖與仁則、吾豈敢。抑爲之不厭、誨人不倦、則可謂云爾已矣。」公西華曰、「正唯弟子不能學也。」（同右）

子曰はく、「聖と仁との若きは、則ち吾れ豈に敢へてせんや。抑も之を爲して厭はず、人に誨えて倦まざるは、則ち爾云ふと謂ふべきのみ」と。公西華曰はく、「正に唯だ弟子学ぶ能はざるなり」と。

孔子の言葉について諸註は、集解「孔安國曰はく、謙して敢へて自ら仁聖と名づけざるなり。」をはじめとして、いずれも孔子の言葉を「謙」とする点では皆共通している²¹。「爲之不厭」の「爲」については古註系は「學」とし、朱子は「爲」とし、徂徠は折衷する。要するに「爲さんと努める」の意としてよいであろう。

したがって孔子の言葉の意は次のようになる。聖と仁については、私はどうして自ら聖や仁であるなどと名のれようか、私は聖や仁を為さんとして厭くことなく、聖や仁のことを人に誨えて倦まぬものであるというのであればそれはそうであろう、と。

したがって、本章も又先の④と同様に、道德律の理念型として措定される「仁」と道德律の主体的実践としての「仁」の両面の関係において理解されるべきものであろう。理念型としての「仁」は常に理想として在るものであり、孔子は自らを「仁」を以て名を避けたのであるが、同時に、「之を爲して厭はず」と述べて道德律としての「仁」の弛まざる実践者であることを自負しているのである。

この言葉は確かに孔子の謙讓と自負との両面を垣間見させるものである。そして同時に我々はこの言葉の分析を通して、いわば理念的「仁」（道德律の理念型としての仁）と実践的「仁」（道德律の主体的実践としての仁）との仁概念の両面のありようを確認することができる。そして仁概念の本質は後者にこそ存し、そこに「仁」の主体性と自由が存することを孔子の言葉は表明するものと言えよう。このことは先の考察からも裏付けられるところと言えよう。

(四) 結びとして

「孔子の仁とは何か（上）」とそれを承ける本稿においては、『論語』における最も古層のテキストと見なされる爲政・八佾・里仁・公治長・雍也・述而の六篇における孔子の仁の用例を検討することを通して（爲政には孔子の仁の用例はなく実質は五篇の検討であるが）、その概念のありようを考察してきた。

特に本稿の考察を通して把握され確認された孔子の「仁」の概念は次のようにまとめることができる。

- ① 仁とは君子（治者階級の成員）における「人」たるの道德律であり、それは道德的自己抑制と他者への寛恕とを内容とする自律の規範である。
- ② 君子における政治的人間の範型は「知者」として、道德的人間の範型は「仁者」として表明されている。
- ③ 仁は優れて道德的であると同時に政治的有用性をも内包する概念であるが、「聖」にたいしては下位に位置付けられる。
- ④ 「徳」が既に獲得された人格的価値であるに対し、「仁」は不断に実践され

る道德律（道德的自律の規範）である。したがって仁の実践には道德的自由が留保される。

- ⑤ 「仁」の概念には外在的に措定される側面（理念型としての道德律）と、主体に即して実践される側面（道德律の実践）とが存するが、「仁」の概念の本質は後者にこそ在る。

さて、本稿冒頭に述べた（上）での考察を踏まえて列挙した四項目の仁概念の特質と、ここに列挙した五項目とを比べてみると、1・4は①に包摂され、2・3は④に包摂される、ということが言えよう。

したがって、これら上来の考察を踏まえて、「孔子の仁とは何か」との問いに対して、今や次の五点の表現に要約して答えることが適当であることが明らかとなった。

- 一、孔子の仁とは、伝統的歴史的に形成された共同体の規範としての「倫理」の範疇ではなく、「人」における自律の規範としての「道德」の範疇に属する概念である。したがって「倫理」を越える普遍性と主体的自由が留保される。
 - 二、孔子の仁とは、君子（治者階級の成員）における「人」たるの道德律（道德的自律の規範）であり、それは道德的自己抑制（対自的自律）と他者への寛恕（対人的自律）とを内容とする。
 - 三、孔子の仁には、道德律の理念型として外在的に措定される側面と道德律として主体的に実践される側面とが在る。孔子の仁の本質は後者にある。またそこに道德的自由が存する。
 - 四、孔子の仁の本質は、道德律として不断に実践されるべきもので、獲得された人格的価値としての「徳」一般とは区別されるが、同時に諸々の「徳」を培う基礎となる営みであり、諸徳の基礎と位置付けられる。
 - 五、孔子の仁とは、優れて道德的な概念であり、政治的概念である「知」と対照されるが、同時に政治・道德一体の次元における有用性を、したがって政治的有用性を持つ。但し「聖」に対しては下位に位置付けられる。
- これによって、竹内照夫博士によって明らかにされた、『論語』の「仁」に徳の仁と愛の仁の二つの展開を認め徳の仁を孔子特有の仁とする見解、つまり徳と愛を区別し徳を優位に置くという図式は、さらに書き換えられなければならないと言えよう。図式的に言えば、本稿の考察によって、仁の道德律の実践が徳の仁（対自的自律）と愛の仁（対人的自律）へと展開するという仁のダイナミズムが明らかとなった。

たのであり、当然その総体が孔子的な仁であること、そして仁の本質が「人」としての道徳律の実践に（徳にではなく）在ることが明らかとなったと言えよう。

但し、孔子の仁が「聖」（最高権力者の徳）に及ばないとされる所に象徴的に示されるように、仁の道徳律は「内現世的」世界のそれであり、それ以上のものではないことは留意されなければならない。

以上の「仁」概念の輪郭を提示することをもって「孔子の仁とは何か」との一連の考察の結論としたい。

（注）

① 『秋田大学教育学部研究紀要 人文科学・社会科学』第五十二集1頁～16頁、平成九年。

② このような「道徳」の概念は、歴史的伝統的な共同体の慣習に由来する「倫理」の概念に對して、超越的・普遍的な性格を示す。その典型はカントの道徳論である。カントは、「純粹理性はそれ自身だけで実践的であり、われわれが道徳的法則と名づける普遍的な法則を（人間）に与える。」（カント『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉、岩波文庫、昭和三十五年、52頁、傍点・括弧は訳者）とし、「したがってこの原理は単に人間だけでなく、理性と意志とを有するあらゆる有限的存在者―否最上叡知としての無限的存在者にさえも及ぶのである。しかし前者（人間）の場合は、法則は命令の形をとる。…故に道徳的法則は、彼らにとりては命令である。この命令は定言的に命ずる。」（同上、括弧は吉永）と言う。つまり人間に對して定言的に命ぜられる道徳的法則の規定として「道徳」は成立するとされる。このようなカント的な道徳の概念は、孔子の仁の概念のカテゴリーを理解する際の一つの示唆を与えるものと考えられる。もとより孔子の仁はM・ウェーバーの言う「内現世的」な世界（この世）における「道徳」の立場であって、カントにおける救済宗教的な超越の立場からする「道徳」とは異質であることは留意されなければならない。そのうえで思想の平行比較の観点から見ると、孔子においては主宰者としての「天」の絶対性への畏敬（これについては徂徠の指摘がある）とその実存的把握が「仁」という道徳的概念の形成に関わっていると理解されるのである。なお拙稿「孟子の天」（『中国研究集刊』日号、一九九〇年）の第二章「孔子における天」参照。

③ 竹内照夫博士は『仁の古義の研究』（昭和39年、明治書院）第二章の「詩・書の仁」において、孔子以前の「仁」の概念を詩・書に徴して検討している。今本詩経中には鄭風叔于田および齊風盧令に各一例「美且仁」（美にして且つ仁なり）として「仁」の用例がみられるが、「この仁は單純に外觀上の意味での、ヒトザマヨキ、ホドノ良い、もしくは男ブリン

ヨイ、リリンキなどの類の意に解すべき」ことを考証する。また書経に関しては五例の「仁」の用例が見られるが、その内四例（仲虺之誥、太甲、泰誓、武成）はいずれも内面的美質の形容であるが、これらがいずれも偽古文尚書の篇であることから周武王以前にかかる概念が存在していたとは考えられぬとし、金藤の「予仁若考」（予れ仁なること考の若し）について「ソノ男ブリン良いコト父君のゴトク」と解している。そしてこのような「外觀への美詞」の「仁」の概念が「春秋時代に及んで人ノ内面ノ美詞に転じた」（同書第五章182頁）としそれには「仁愛ノ意味」と「より一層古い仁徳ノ意味」の二面が在ったとし、これを承けて孔子の仁が登場するとしている。問題は博士が春秋時代の「仁」を分析する資料として用いられているのが『左伝』『国語』であることである。これについて博士は「左傳・国語のしるす孔子の前時代・同時代の仁説なるものには、製作に関する疑義を存せねばならぬけれども、記述者の文飾というものを考慮すれば資料的価値は相当に認められる」（同書122頁）としていることである。しかし近年の研究成果の示す両書の成書時期（戦国期以降）における「記述者の文飾」はそれを春秋期の資料として見ることに逆に大いに疑問を抱かせる。されば、孔子以前の仁説については、「外觀への美詞」が「内面への美詞」へと転ずる傾向にあったということ以上の確認は困難であり、左・国の記事の分析から直ちに春秋時代の仁の概念を帰納するのは慎重でなければならぬ（竹内博士も一方では「論語に比して：左・国の仁説の方が一層後世的である」と認めてもいる。121頁）。このようなことを踏まえると、雍也篇の冒頭において、「雍也可使南面也」と称せられた再雍を「或るひと」が「仁」と考えたのは主としてかかる春秋期の仁の概念（外觀への美詞および漠然とした内面への美詞）によったものと理解されよう。一方、孔子はその再雍に「仁」を許さず、これとは異質な仁の概念を包懐していたものと理解されるのである。

④ 竹内博士は先秦文献における「佞」の用例を考証して「佞には美詞たるの古義がある」（竹内前掲書97頁）ことを論（徂徠や劉寶楠に同様の指摘がある）じ、孔子や微生畝を「かれらは佞の風尚に向って異論を放つ人びとであった」（同98頁）とし、「孔子時代にはなお、氣ガ利イテイル。ジョサイナイ、応対ガウマイなどの、外発的な性能に関する美詞たるの意味を十分に留保していたもの」（同99頁）とする。

⑤ 邢昺疏、「又問者、孟武伯意其子路有仁、故夫子雖答以不知、又復問之也。」

⑥ 『論語』において對話にせよ独白にせよ孔子が仁を語るのを記録するものは48章にわたるが、そのうち對話体で仁を語るものは（直接と間接とを併せて）20章である。その際の孔子との對話者の内訳は次のようになる。子張4章、樊遲・子貢各3章、宰我2章、顔淵・子路・仲弓・司馬牛・原憲・冉有・孟武伯・或るひと各1章。したがって、確認し得る限り

では、仁に関しての最多の質問者は子張ということになる。

- ⑦ 竹内博士は「論語の仁はこれを大別して、愛ノ仁と徳ノ仁との二類となすことができる。」(竹内前掲書78頁)とし(前者の例に顔淵篇第十二「樊遲問仁章の「愛人」、後者の例に雍也第六の「仁者壽」を挙げる)。「愛ノ仁は人スベテノ愛情ニ関スル評価ノ用語であって、これは今でも仁の語に対する通念となっておる仁愛の観念に近いものを指し、徳ノ仁は特殊ノ優秀人格ニ関スル評価ノ用語であって、仁愛に対比して徳とでもいうべき観念を指す、といいうる。ゆえに論語の仁の意味はこれを二大別して、一を愛ノ仁、一般的・通念的ノ仁などと呼び、他を徳ノ仁、特殊的仁、仁徳などと呼び、かつ後者は、論語中で孔子が特に熱心に教示しているという意味において、また孔子的ノ仁とも呼びうる。」(同80頁)と述べ、その上で「孔子は、当時の仁なる語が通念的にはようやく仁愛ノ意味に定着せんとしていたにも拘わらず、むしろやや古き意味の、リッパナ心ガケノ人・器量スケレタ人物の類の、仁徳の意味の方を強調したのである。いま論語をみると、孔子が君子・士タルモノノ条件として説く諸徳は往往にしてこれを仁(仁徳)に置きかえることができ、孔子の仁説はすなわち理想的男性論にはかならぬことを、歴然たらしめている。」(同188頁)とし、「ゆえに君子教育を主とし一般的人間教育を従とした孔子が仁について徳の意味を主とし愛の意味を従とする傾向を取ったのは自然であろう。」としている。竹内説は孔子の仁には徳と愛の二面があり、徳を主とし愛を従とするものとして把握する。また愛は徳に包摂されるとも述べている。筆者は竹内説の理解の方向自体を否定するものではないが、『論語』の最古層のテキストから孔子の仁の概念を再検討するという本稿の試みからすれば、孔子の仁は直ちに「徳」(獲得された人格的価値)として把握される以前にその道徳的価値としてのありようが検討されねばならないと考える。後述のように孔子の仁は「徳」に収め切れない要素をもっているからである。
- ⑧ 徴・丙「此蓋仁者長人安民之徳、其心固在安天下之民、而其所為亦可以安天下之民者、謂之仁焉。如子文之不有己、文子之潔身而無欲、制行雖高、止於淑身、未見其可以安天下之民者、故孔子不許之。」
- ⑨ 『論語』の「餘」及び「其餘」の本章以外の用例は次のようである。
- 1、弟子入則孝、出則悌、謹而信、汎愛衆而親仁、行有餘力、則以學文。(學而第一)
 - 2、多聞闕疑、慎言其餘、則寡尤。多見闕殆、慎行其餘、則寡悔。(爲政第二)
 - 3、如有周公之才之美、使驕且吝、其餘不足觀也己。(泰伯第八)
- ⑩ 集解「王肅曰、務所以化導民之義也。」
- ⑪ 集解「苞氏曰、敬鬼神而不瀆也。」

- ⑫ 集解「孔安國曰、先勞苦乃得功、此所以爲仁也。」集註「先其事之所難、而後其效之所得」
- ⑬ 本文については集解本と義疏本は「井有仁者焉」に作り、注疏本は「井有仁焉」に作り、集註本も注疏本と同じで「劉聘君曰、有仁之仁當作人、今從之」と注する。但徠は本文を「井有仁焉」として「假設之言、蓋言險難之中、有可爲仁之事也」と解する。今は集解本のまま記す。
- ⑭ 集解「馬融曰、可欺者可使往也、不可罔者不可得誣罔令自投下也。」
- ⑮ 孔子の「仁」と墨家の「愛」及び「兼」との思想的關係については、拙稿「墨家と孟子の交渉についての思想史的研究」(平成七・八・九年度科学研究費補助金研究成果報告書、課題番号〇七六一〇〇一二)第一章、第五章を参照。
- ⑯ 集解「孔安國曰、若能廣施恩惠、濟民於患難、堯舜至聖猶病其難也。」
- ⑰ 政治と倫理(道德)との分離というテーマを明確に表明し政治を目的論理的な営みとして理論化する試みは「韓非子」において始めて体系的になされる。その所論は倫理的あるいは道徳的なる善が政治的な不善をもたらすという事例と警句に満ちている。
- ⑱ 最古層の六篇におけるその主要な用例を記すとつぎのようである。
- 1、二三子何患於喪乎。天下之無道也久矣。天將以夫子爲木鐸。(八佾)
 - 2、朝聞道、夕死可矣。(里仁)
 - 3、邦有道不廢、邦無道免於刑戮。(公冶長)
 - 4、寧武子、邦有道則知、邦無道則愚。(同上)
 - 5、齊一變至於魯、魯一變至於道。(雍也)
 - 6、天下有道則見、無道則隱。邦有道、貧且賤焉、恥也。邦無道、富且貴焉、恥也。(泰伯)
- ⑲ 集解「孔安國曰、夷齊讓國遠去、終於餓死、故問怨乎。」集註「蓋伯夷以父命爲尊、叔齊以天倫爲重。其遜國也、皆求所以合乎天理之正、而即乎人心之安。」
- ⑳ 『春秋左氏傳』哀公二年。
- ㉑ 徴・丁「伯夷叔齊二人以讓聞、而不稱於孔門、獨以惡不仁稱、其迹似不得乎父而若怨、故子貢以怨乎問。」
- ㉒ 義疏「爲猶學也。爲之不厭、謂雖不敢云自有仁聖、而學仁聖之道不厭也。學而不厭、又教誨不倦、乃可自謂如此耳也。」註疏「唯聖與仁、人之大者也、孔子謙不敢自名仁聖也。：爲猶學也、孔子言己學先王之道不厭、教誨於人不倦、但可謂如此而已矣。」集註「此亦夫子之謙辭也、聖者、大而化之、仁則心徳之全而人道之備也。爲之、謂爲仁聖之道、誨人、亦謂以此教人也。然不厭不倦、非己有之則不能、所以弟子不能學也。晁氏曰、當時有稱夫子聖且仁者、以故夫子辭之。云々。」古義「無所不能之謂聖、無所不愛之謂仁。：爲之謂爲仁聖之

道。誨人、亦謂以此教人也。」徴「若聖與仁則吾豈敢、是或人贊孔子、而孔子以謙承之也、何以知之、若使無人贊之、孔子突然而言之、是孔子以仁聖自處也。：蓋孔子自言吾非仁聖也、吾學仁聖也。爲之不厭、誨人不倦學之事也。」と言う。

② M・ウェーバーは儒教の本質を「もっぱら内現世的な俗人の人倫 innerweltliche Laiensittlichkeitであつた」(M・ウェーバー著・木全徳雄訳『儒教と道教』昭和四十六年、創文社、二五六頁、傍点ママ)と把握した。小稿は孔子の仁が道徳(Moral)のカテゴリに腑分けし得ることを提起する点においてウェーバーの見解に必ずしも全面的に左袒するものではない。しかし、仁の道徳律が「内現世的」世界を越えるものでは有り得ないことは小稿の考察からも確認されるところである。

以上