

孔子の仁とは何か (上)

吉 永 慎 一 郎

What is Ren 仁 of KongZi 孔子 (Part 1)

Shinjiro YOSHINAGA

Making the concept of Ren of KongZi clear is one of the most difficult problems in the study of chinese philosophy. In this paper I have tried to overcome this problem by the method of examining the concept of Ren clear through three steps.

The first step is selecting the chapters enough to trust as KongZi's true words from Lun Yu 論語 twenty chapters.

The second step is making a choice of the KongZi's words about Ren from these chapters.

The third step is interpreting these words depending on the notes by the writers of successive dynasties, He Yan 何晏 of Wei 魏, Huang Kan 皇侃 of Liang 梁, Xing Bing 邢昺 of Song 宋, Zhu Zi 朱子 of Nan Song 南宋, Liu Bao Nan 劉宝楠 of Qing 清, and Japanese writers Iroujin sai 伊藤仁齋 and Ogiu Sorai 荻生徂徠 of Tokugawa Dynasty. But these notes not always enough to trust for initiating true knowledge of KongZi. Therefore I have criticized these notes by the view of modern study of chinese philosophy and tried to grasp the concept of Ren.

(一)

孔子における仁の概念がどのようなものであったのか。これを検討する典拠は『論語』であるが、もとよりそこに記された孔子の言葉の全てが信憑し得るものではないことは既に数多の先学の指摘するところである。したがって『論語』全篇の孔子の言葉を等しく孔子の真を伝えるものとしてそこから孔子の仁の概念を帰納せしめるといふ方法が有効ではないことは今日では自明の事と言えよう。逆に言えば孔子の仁とは何かという問いに答えるためには、孔子の真を最もよく伝えるテキストを『論語』の中から選定するという作業が前提となるのである。

周知のように夙に我が伊藤仁齋は、本来締めくくりの篇であるべき郷黨篇が第十篇に配されていることや議論の文体の相違などから、論語二十篇の前半の十篇を上論とし後半の十篇を下論として二つに分ち、上論が先に編纂された古い論

語で、下論はその補遺として後に編集されたものであると論じた。^②

更に武内義雄氏は仁齋や清儒崔述の『考信録』の説を踏まえ、上下を更に二つに分ち、上論は孔門の学園で成立した齊魯二篇本(学而と郷党の二篇)系と河間七篇(為政から泰伯に至る七篇)本系からなり、下論は齊で編纂された齊論系(先進から衛靈公に至る五篇と子張・堯曰の二篇とを合わせた七篇)と後人の雑駁な付加による部分とからなるとし、上論の齊魯二篇本系と下論の齊論系七篇とはいずれも孟子以後の編纂になることを論じた。^④

このような本文批判と文献考証とによる検討に対して、思想的観点からの本文批判を行ったのは津田左右吉氏で、津田氏は論語本文と戦国漢初までの諸子に見える孔子の言葉とを対照させて検討し、多くは孟子以後に付加されたもので真に孔子の言を伝えるものは甚だ少ないと論じた。^⑤

このような先行研究の成果をふまえて木村英一氏は、特に武内・津田の両説について「目的と立場とをことにする二つのすぐれた論で、本質上は必ずしも矛盾

せず、互いに相補うところがある」とし、「論語が種々の資料の結合で単純なものでないことと、その最も新しい部分が附加されるまでには戦国末までかかっていることは、両説の符節を合するところである。この点はおそらく確論であろう。」と位置付ける。

そのうえで木村氏は論語中の「子」「孔子」などの称谓やその他の言葉遣いを手掛かりとし、「篇目と章次とから成る論語の構造を説明することによって、その編成の経路を追求する」という方法によって論語各篇の史料批判を進め、次のような結論を提示している。

學而より郷黨に至る十篇のいわゆる上論は、おおむね二傳もしくは二・三傳の弟子時代に成立したと見られる。ただ一つ子罕篇だけが、三・四傳時代まで下っているが、これは述而篇に対する補遺のような性格を、一面においてもっている。その上、この上論十篇は、魯で成立している。そしてそれらが齊に流傳した後に潤色を受けた形跡を留めるのは、この十篇中、學而、泰伯(以上いずれも曾子學派の編輯)および郷黨の三篇に過ぎない。これに對して先進より堯曰に至る十篇のいわゆる下論は、三・四傳・三・五傳・四・五傳もしくはそれ以後の成立に屬し、そのうち魯で成立したものは、先進・顔淵・子路・憲問・衛靈公・陽貨の六篇で、しかも顔淵と憲問と陽貨の三篇は齊で潤色を受けている。下論の後半に集まっている季氏・微子・子張・堯曰の四篇は、すべて齊において成立し、時代的にも最も新しい。

この木村氏の結論は、氏も述べるように改めて仁齋の上論下論の仮説の有効性を確認すると共に、武内氏の見解ともあい重なる部分を多く持つ。そこでこの木村氏の見解と武内氏の所説とを比較対照した際に、孔子の言葉を伝える最も古い資料として両者の見解の重なり合うのは、上論十編のうち爲政・八佾・里仁・公治長・雍也・述而の六篇である。

したがってこれら六篇は『論語』中の最も古層のテキストと認定して大過ないであろう。

(二)

そこで孔子の仁について、これらの六篇の文献に依拠して考察を進めてみよう。いまこれらの篇において孔子が仁に言及した章を全て列挙すると次の二十章である。

- (1) 子曰、「人而不仁、如禮何、人而不仁、如樂何。」(八佾第三)
- (2) 子曰、「里仁爲美、擇不處仁、焉得智。」(里仁第四)
- (3) 子曰、「不仁者、不可以久處約、不可以長處樂。仁者安仁、智者利仁。」(同右)
- (4) 子曰、「唯仁者能好人、能惡人。」(同右)
- (5) 子曰、「苟志於仁矣、無惡。」(同右)
- (6) 子曰、「富與貴是人之所欲也、不以其道得之、不處也。貧與賤是人之所惡、不以其道得之、不去。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是。」(同右)
- (7) 子曰、「我未見好仁者惡不仁者。好仁者無以尚之。惡不仁者其爲仁矣、不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎、我未見力不足者也。蓋有之乎、我未之見也。」(同右)
- (8) 子曰、「民之過也、各於其黨。觀過斯知仁矣。」(同右)
- (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)
- (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)
- (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)
- (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)
- (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)
- (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)
- (15) 宰我問曰、「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)
- (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。其仁者已欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、

可謂仁之方也已。」(同右)

(17) 子曰、「志於道、據於徳、依於仁、遊於藝。」(述而第七)

(18) 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)

(19) 子曰、「仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣。」(同右)

(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)

これらに示される「仁」の概念は果たして如何なるものであろうか。

これを明らかにするために、これらの文の訓読と解釈を示してゆきたい。其の際に、魏の何晏の『論語集解』(以下これを集解と記す)、梁の皇侃の『論語義疏』(義疏と記す)、北宋の邢昺の『論語注疏』(注疏と記す)、南宋の朱子の『論語集注』(集注と記す)、我が江戸期の伊藤仁齋の『論語古義』(古義と記す)、荻生徂徠の『論語微』(微と記す)、清の劉寶楠の『論語正義』(正義と記す)を参照して検討を進めて行きたい。

そこで問題となるのはこれらの注釈の歴史的な性格である。つまりこれらの注釈は論語の文意を明らかにするうえで依拠するに足るものであるかどうかということである。

これらの注釈は、基本的には前三者と『集注』とそれ以後の三者とに傾向が分けられる。前三者はいわば古注系で、言うまでもなくその中心は漢代及び魏の諸家の説即ち孔安國(前漢の人)・周氏(不詳)・包咸・馬融・鄭玄(以上後漢の人)・王肅・陳群・周生烈(以上魏の人)ら八家の説と何晏の自説とを集めた『集解』(所謂古注)であり、『義疏』、『注疏』はその敷延としての性格を持つ。したがって、われわれが依據し得る最も古い注釈といえども漢代以後のもので、しかもその多くは後漢及び魏の注釈家の手になるものである。

これに対して『集注』は仏教受容の時代を経て伝統的經学の再構成によって成立した宋学の世界観に基づくまったく斬新な解釈(所謂新注)である。

新注以後の三者はこの新注への批判を基調とする点で共通する。『古義』はままた創見を含むが、一方で多く『集注』を襲い他方また古注系も援用するなどやや折衷的である。『微』は徹底した『集注』の宋学的解釈への批判を展開し文献実証主義的観点から古注を採ることが多く、また時に創見を展開する。『正義』は、宋学的方法を批判し考証学的方法に基づくもので『微』と同様の方法に立ち、時に『微』

からの示唆と見られる解釈も散見する。其の考証は最も網羅的であるが、解釈は必ずしも明快ではない。

宋学諸家の説を援用しつつ朱子学的原理からの演繹という方法による『集注』の特色はその道徳主義的解釈にある。この点で『集注』は基本的には孔子の言説の歴史実証的解釈にはさほど貢献しない。この朱子学的原理からする道徳主義的解釈への批判として文献実証主義的方法による解釈を打ち出したのが『微』である(『古義』はその先駆的なものではあるが宋学的方法からの脱皮という点では不徹底である)。またこれと時と場所とを異にしつつも同じく文献実証主義的方法に拠って従来の解釈を総合せんとしたのが『正義』であった。ただし、『微』『正義』の文献実証主義は現存する文献すなわち戦国期と漢代の文献に拘束されるために、この時期の儒家の言説に影響の大きい孟子や荀子の観点からする理解が自ずとその基調をなしていることは注意されねばならない。つまりその実証主義にもやはり限界のあることは否定できない。

したがってこれらの諸注釈を注意深く読みさえすれば、これらの文における仁の概念が自ずと明らかになるといふわけでは必ずしもない。むしろこれらの注釈は其の時代的制約や方法的限界を避けがたく帯びていたのであり、その制約や限界を読み切りつつ、それらの表現の奥に横たわる仁の実像に迫るといふ方法、即ち時にこれらの注釈を否定的媒介としてよむという方法によるしかないのである。

(三)

しからば、これらの注釈を時に否定的媒介として読むための基準となるような知見は有るのであろうか。それを提供するものが近代以降の研究成果である。近代以降の文字学的研究や思想史的研究の成果はこれらの注釈を吟味する視点を我々に与えてくれるのである。

まず第一に文字学的研究の成果として最も注目されるのは加藤常賢氏の仁の語義についての所説である。

加藤氏は、「仁」字を「人と二」の會意文字で二人が相禮偶する所から「相親しむ」意であるとすると通説を退けて、「人を意符と見、二を聲符とする」諧聲文字と見る説を採り、この「人」は複数ではないとする。そして、劉熙の『釋名』の「仁は忍なり」により、「仁」字の「二」の聲符の意は「忍」であるととし、「志」の字

が「仁」の古文として使われたのは、「志」と「忍」とは同音同義の異字であるからである、とする。その上で、「仁」とは「忍心を有った人」の意である、とする。そしてこのような文字学的考察を先秦文献に適用して、その妥当性を次のように論じている。

『孟子』公孫丑上篇に、

人は皆人に忍びざるの心を有す。云々。

とあり、また盡心下篇にも、

人は皆忍びざる所あり、之を其の忍ぶ所に達するは仁なり…。

と言って「不忍」を以て「仁」を解釈して居るのである。即ち「じつと堪へて居れない心」が仁であると言ふて、「忍」字を使って「仁」を説明して居る。孟子は明白に「仁」と「忍」との語義関係を知って、かやうな説明をしたと思ふ。

かく言ふと、不忍が仁であるならば、仁は忍ではないではないかと言ふ疑問が起さるであらう。それには次の語を考へて貫へば、疑問は忽ち氷解するであらう。

不忍人、必自忍也（『國語』晋語）。

王太仁、太不忍人也（『韓非子』内儲説上七術）。

即ち己を抑壓してじつと堪へる人は、他人のことを見てはじつとして居れないで、自然に他人に思ひ遣りの心使ひが生じて来ると言ふ意味なのである。この両文で明白な通り「不忍」とは他人に對してあり、自己に對しては「忍」であつて、共にそれが「仁」の「二」の聲の意なのである。であるから「忍」でも「不忍」でも「仁」を説明することが可能なのである。「忍」字は『説文』に「能（た）ふるなり」とあり、『廣雅』釋詁には「耐なり」とあり、東京賦の注に「堪なり」とある。共に「己をじつと堪へる」意である。

孔子が「仁者はその言ふや詞す…之を爲すや難す」（顔淵篇）と言ふは、明白に「忍」「難」の聲で仁を説明して居ることが解る。（中略）

そこで進んで「克己復禮曰仁」の句を問題にする。この語は『左傳』昭公十二年に既に見えて居つて、

王揖而入、饋不食、寢不寐、數日、不能自克、以及於難。仲尼曰、古也有

志、克己復禮仁也。

とある。明白に古語である。孔子はこれを探つて顔回に教えたのである。この句で「克」字が使はれて居るは、偶然でなく、且つ「克己」と熟字して居るも偶然ではない。「克」は「任」が原義であるから、「忍」と無関係でない。また

先に「自忍」が「仁」と説明されたのを知れば、「克己」と「己」字が忍の意の克と熟字して居るも當然で、實は同義であることが解るであらう。「仁を爲すは己に由る」（顔淵篇）ともある。するとこの句に於いての特徴は、「復禮」の二字の存する點に有ることが解るであらう。即ち「復禮」の二字は、克己の限界を示した點に在るのである。自己抑制は無限ではなく、禮を復む、即ち禮を履行する範圍に於いてすると言ふ意味なのである。

仁とは元来自己に對して忍び、他人に對して忍びない意味であるから、

夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人（雍也篇）。

仲弓問仁。…己所不欲、勿施於人（顔淵篇）

子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人（顔淵篇）

などの如く、己の抑制と他人への不忍が明白に見えて居つて、これこそ仁の語義の眞を得たものと思ふ。「愛」或ひは「親」で仁を説くは、以上の例を以て見ると、對他の一面のみを言つたに過ぎないことが解るであらう。

以上の加藤氏の見解は「己の抑制と他人への不忍」を仁の語義とするもので、千古の蒙を啓く卓見と言えよう。但し加藤氏が仁字の意味を「忍心を有った人」と「心」に即して解するのは孟子の「人に忍びざるの心」の説に示唆を得たものかと思れるが、後述のように孔子においては「心」は未だ制御の対象であつても、道徳性の中心としては認識されていないのであるから、この字説をそのまま孔子の仁に適用するわけにはいかないであらう。しかし、加藤氏が仁の語義の本質が「己の抑制と他人への不忍」であることを明らかにしたのはわれわれに重要な視点を提起するものと言えよう。

第二には、近代以降の思想史研究の成果として、孔子の思想と孟子の思想とを峻別するという観点が次第に明確になってきたことである。この観点の一つとして仁と性の問題がある。周知のように、公治長第五に子貢の言葉として「夫子之言性與天道、不可得而聞也。」と言うごとく、孔子が性についてほとんど言及せざりし事はたしかなようである。また孔子の言の真なるや否やは留保されねばならないが、『論語』において唯一の性に言及するものとして知られる陽貨第十七の「子曰、性相近也、習相遠也。」についても、そこに語られる性『先天的資質は、むしろ習』後天的資質に比してより消極的評価しか受けていない。さらには論語のほとんど古層のテキストと考えられる先の二十章のどこにも性の語がない。仁を人が生来の性として先天的に有するというのが、孔子本来の思想ではないことは明

らからである。この仁が性として人に内在するという思想が孟子に始まることは既に思想史研究の定論と言ってよいであろう。孔子は仁が万人の性に内在するという思想を語ったことは全くないのである。

第三には、やはり思想史研究における孔子と孟子の思想を峻別するという成果として、仁と心の問題がある。孟子のように仁が性に内在すると説けば、仁が心に内在するという議論は道徳主義にたつ以上必然的帰結である。しかし、(12)の雍也篇の「其の心三月仁に違わず」と言う孔子の言葉が示すように、これは「心」が「仁」というあり方に則ることをいうのであって、心の中に仁が在るの意ではない。かりに心に仁が内在すれば、心が仁に違ふという表現は出てこないはずである。孔子が仁を心内のものとして説いたことは全くないのである。つまり孔子の仁とは「心」をも制御の対象とするものであって、これを性や心に内在するものとするという観念的立論は孔子には存在しないのである。

これについては夙に栗田直躬氏の考察がある。栗田氏は、論語に五例見られる「心」の用語について検討を加え、爲政篇の「七十而從心所欲不踰矩」について、「その『心』は何等か意欲を働かすものであること、またそれが自然のままに放任されれば矩を逸脱するものであること、が知られる」とし、雍也篇の「回也、其心三月不違仁」については、「雍也篇の『心』も、仁をとり行ふ主體ではあるが時に仁に違ひ易きものであり、むしろ違はぬように修練して行く必要があるものである」とし、「これらの『心』は我々が常識的に使っている『こころ』といふ語に近似してゐる。それは善にも悪にも動揺するものであり、欲求といふやうなものも感情的なものも或は知的なものも含んで居り、明確な限定を缺く観念である」と述べ、さらに詩や書の考察もふまえて、「このように見てくると、論語や詩経、尚書に於ける『心』は、どこまでも常識的な意味のものであり、特別に道徳的な意味も與へられてゐず、『心』そのものに就いての考察も現れてゐないことが知られる」と結論する。それに対して孟子においては「その『心』の扱ひかたに在る進展があるといふのは、『心』が特に価値あるものとして重要視されてきたことである」とし、「『心』に道徳的心情といふ様な意味が濃厚になって、政治道徳説に於ける中心的な地位に推しすすめられてゐるように見える」と述べている。

この指摘は思想史の実態として概ね妥当なものであろう(栗田氏の「常識的」という限定は思想的考察として著しく曖昧であるが)。孔子においては「心」は稀に言及されてもそれは道徳的に制御されるものであって、道徳性の中心として位置付けられているものではないのである。

第四には、やはり孔子の思想と孟子のそれとの峻別という思想史研究の観点から提起されるものであるが、「仁の實、親に事ふるこれなり」(孟子・離婁上)としように、仁を明確に血縁共同体中心の倫理として解釈するのも、孟子に始まるものであって、孔子の仁の概念をこのような規定にもとずいて理解せねばならない何の根拠もないということである。われわれはこのような規定から自由にこれら二十章を吟味する必要があると言えよう。

第五には、墨家と儒家との交渉という思想史的観点から提起される知見である。それは「仁人」なる語の後出性という問題である。従来の注釈は全て「仁者」と「仁人」の概念を同一のものとして用いているのであるが、先の二十章にも明らかのように、孔子本来の用語は「仁者」であって、「仁人」ではない。『論語』ではテキスト的に後出と見られる衛靈公第十五に一例見られるのみで、「仁者」の語が上論に7章、下論に6章にわたって多用されているのは対照的である。「仁人」の語は前四世紀前半から半ばごろの墨家の盛んに使用した用語で、前四世紀末に活躍する孟子や前三世紀半ばに活躍する荀子が盛んにこれを用いることによつて、儒家の用語として定着するものである。この語は極めて政治的な概念であつて、〈理想の治者〉をさして「仁人」と称したことに由来する。「仁者」にはこのような含意は本来まったくないのである。つまり「仁人」の語は仁の概念の政治的展開が盛んになされた時代の産物なのである。言い換えれば本来の仁の概念は「仁人」という規定からは自由に考察されねばならないことである。

(四)

そこでこれら諸注釈や近代以降の研究の知見を踏まへつつ、まず各章の訓読を提示し、ついで其の章についての各注を記し(ただし『古義』は創見に限り記すにとどめる)、其の解釈の問題点を論じたうえで解釈を提示し、最後にそこにおける仁の概念を確認してゆきたい。

その際にあらかじめ確認しておかねばならないのは、本稿において用いる「倫理」と「道徳」という概念についてである。本稿においては「倫理」はジツテ(Sitte)即ち歴史的に形成せられたる人倫的秩序・習俗の謂であり、「道徳」とはモラール(Moral)即ち主観的道徳意識に基づいて為す所の行為やあり方の謂である、とし

て用いる。「仁」の概念を考察する方法的概念として「倫理」と「道德」をまずはこのように概念規定しておきたい。例えばこの概念規定に従えば、君―臣、父―子、兄―弟という関係における規範は「倫理」の範疇に属し、己―人という関係における規範は「道德」の範疇として理解されることになる。詳しくは各章の考察において論じたい。

(1) 子曰はく「人にして不仁なれば、禮を如何せん、人にして不仁なれば、樂を如何せん。」

〔集解〕苞氏曰、言人而不仁、必不能行禮樂也。(義疏)此章亦爲季氏出也、季氏僭濫王者禮樂、其既不仁則奈此禮樂何乎。(注疏)此章言禮樂資仁而行也。：如、奈也。言人而不仁、奈此禮樂何、謂必不能禮樂也。

〔集注〕游氏曰、人而不仁、則人心亡矣、其如禮樂何哉。言雖欲用之、而禮樂不爲之用也。程子曰、仁者天下之正理、失正理則無序而不和。(徵)禮樂者先王之道也。先王之道安民之道也。仁安民之德也。故苟非仁人、則禮樂不爲之用。：游氏曰、程子曰、皆不知聖人之道爲先王之道也。不知此章之言爲在上者發之也。(正義)儒行云、禮節者仁之貌也、歌樂者仁之和也、禮樂所以飾仁、故惟仁者能行禮樂。仲尼燕居云、言而履之禮也、行而樂之樂也。君子力此二者、以南面而立、夫是以天下太平也。案、言而履之、行而樂之、此仁者所爲、孟子論禮樂而推本於事親從兄爲仁義之實。

仁統四德、故此言不仁不能行禮樂也。

この章の訓読が右のようになることは諸注とも問題はない。

『集解』によれば、不仁の人は禮樂を行うことはできぬという。つまり仁は禮樂をなすための必須の道德的要件であるという。このように言う背景を補足するのが『義疏』で、これは季氏が王者の禮樂を僭濫したことへの批判がこめられているという。これは八佾篇の冒頭の章に「孔子季氏を謂ふ、八佾庭に舞はしむ、是をしも忍ぶ可くんば、孰れをか忍ぶべからざらん。」と、季氏が天子の八佾の舞を僭濫したことを指して言うという理解である。この章に次いで第二章に「三家の者 雍を以て徹す」とあり、仲孫・叔孫・季孫の三家が祭を徹する時に天子の宗廟において用いられる雍の樂を用いたことを記す。そして第三章においてこの孔子の言葉が語られる。したがって『義疏』のように解するのが妥当であろう。

『注疏』もまたこれを襲っている。

しからばここにいう「不仁」は、季氏(三桓)における倫理的逸脱を指して言うものと解してよいであろう。問題は孔子がこれを「臣」の倫理としてよりも「人」

の道德という次元で語っていることである。諸侯の卿に過ぎぬものが天子の禮樂を僭濫することを君臣倫理という次元ではなく、「人」の道德という次元でとらえていることである。これは即ち「仁」とは礼樂という倫理的行為に不可欠の「人」という次元で語られる道德であるということを示すものであろう。

『集注』はこの「人」の道德としての「仁」という普遍的な方向へ徹底して解釈したものと見えよう。游氏の「仁」を「人心」という解は『孟子』告子上に「仁、人心也」と既に言えるものであり、程子がこれを「天下の正理」を以て解するのは全く理學流の解釈である。これによって朱子は「仁」を人の普遍的倫理として措定し、同時に天下の秩序の原理として措定する。つまり政(政治)教(道德)の両面から普遍的倫理として定義するのである。この背景には仁を性として心に内在するものとしつつ、しかも性は万物の理にほかならないから仁は天下の理でもあるという《性即理》の世界観が在る。これは非常に論理的には整合した解釈であるが、あくまで朱子學の教義《ドグマ》である。

『徵』はこのような朱子學的教義を仏教論理の垂流として批判する。ここでは游氏や程子の所説はみな聖人の道の何たるかを知らぬものであると退ける。そして聖人の道とは先王の道に外ならず、「禮樂」はその道であり、「仁」はその徳であるという。したがって「仁」とは「民を安んずる」ことにほかならぬとする。徂徠の方法は歴史実証主義的であり多くの注目すべき成果がみられるが、先述のようにその実証主義にはその時代的制約や依拠する文献からくる自ずからなる限界もあつた。その時代的制約の問題は今は措くとして、その文献批判の不徹底からくる問題は看過できない。例えば「先王の道」の語は実は孔子は一度も口にしていな(学而第一)に有子の言葉として一条見えるのみ)。これを立論の中心に据えるのは孟子に始まる。また「苟も仁人に非ざれば、則ち禮樂もこれが用を爲さず」という「仁人」の語も徂徠の好んで用いるものだが、先述のように孔子本来の言葉使用ではない。そしてなによりも「仁」を「安民之徳」とするのは孟子の「仁政」「王道」に類比される理解であつて、これを以て孔子本来の仁の概念とするのは文献実証的には全く無理があろう。たしかに下論においては管仲を「仁」とする例(憲問第十四)があるにしても、上論の仁概念には全くこのような政治的功業を含蓄する用例はみられず、管仲への否定的評価に見るようにむしろ仁概念に政治的功利性を付与することを峻拒しているからである。

しかしながら『徵』が「此の章の言上に在る者の爲にこれを發するなり」というのは傾聴すべき見解であらう。仁が万人に先驗的に内在する性であるというの

は孟子に始まる考えであり、これによれば君子小人の別なく仁の実践が要請されることとなる。しかし徂徠はこのような孟子の先驗的道德説には全く従わない。仁はあくまでも「上に在る者」即ち君子という治者階級に要請される徳であるというのが徂徠の見解である。そして此の見解はこの章の古注系の解釈に照らして妥当なものと思われる。このように春秋時代における「人」とは一般的には治者階級の人々を指す概念であったと考えられる点は留意しておく必要がある。

『正義』は禮記を引用したうえで、孟子の論を援用する。その観点は多く『徴』と共通する。仁を政治的功業をもたらず徳とする点、仁を諸徳を統べるものとする点などは全く同じである。(ただ劉寶楠は自説を展開することに徂徠ほど果敢ではなく、先秦漢代の文献や清朝考証学の諸家の見解を網羅することに意を用いている)。

以上の検討を踏まえて、此の章の趣旨を把握するならば、季氏らの天子の禮樂への僭濫に対して、「人」としての「仁」を欠落したものが禮樂を用いてもその禮樂の本来の意味を発揮するものではない、という孔子の批判と解しえよう。ここでは「仁」とは治者が必須のものとしてふまえるべき「人」としての道德的なあり方を意味していよう。

(2) 子曰はく「里は仁を美しと爲す、擇びて仁に處らずんば、焉くんぞ知たるを得ん。」

(集解) 鄭玄曰、里者民之所居也、居於仁者之里、是爲善也。／鄭玄曰、求善居而不處仁者之里、不得爲有智也。

(義疏) 里者隣里也、仁者仁義也、此篇明凡人之性易爲染箸、遇善則升、逢惡則墜、故居處宜慎必擇仁者之里也。所以次前者、明季氏惡由不近仁、今示避惡徙善宜居仁里、故以里

仁次於季氏也。／里者民之所居處也、仁者博施濟衆也、言人居宅必擇有仁者之里、所以爲美。里仁既爲美、則閭仁亦美可知也。／中人易染、遇善則善

遇惡則惡、若求居而不擇仁里而處之、則是無智之人、故云焉得智也。／沈居士曰、言所居之里尚以仁地爲美、況擇身所處、而不處仁道、安得智乎。(注疏)此章言、居必擇仁也。里仁爲美者、里居也、仁者之所居處、謂之里仁、

凡人之擇居、居於仁者之里、是爲美也。擇不處仁焉得智者、焉猶安也、擇求居處而不處仁者之里、安得爲有知也。

(集注) 里有仁厚之俗爲美、擇里而不居於是焉、則失其是非之本心、而不得爲知矣。(徴) 里仁爲美、古言。孔子引之。何者、里訓居、孟荀可徵焉。居仁曰里仁、非孔子時之言、

故知其爲古言也。擇不處仁焉得智、孔子之言也。何以知之、變里爲處也。

：孟子引此章之言而曰「夫仁天之尊爵也、人之安宅也。」又曰「居仁由義」又曰「居天下之廣居。」數言而不已。蓋本於此。：鄭玄解論語曰、居於仁者之里是爲美。猶之可矣。求居而不處仁者之里、不得爲有知。古今言雖殊、安有謂仁者之里爲仁焉者乎。可謂謬矣。：凡知者必有所擇、故曰擇、非必擇居之謂也。且古人皆土著、擇居之事至少矣。且二十五家爲里、里有仁厚之俗、不近人情矣。(正義)：荀子勸學篇、「故君子居必擇鄉、游必就士、所以防邪僻而近中正也」。今求居不處仁者之里、是無知人之明、不得爲有知矣。鄭氏此訓與論語古文義合。皇疏引沈居士云、言所居之里尚以仁地爲美、況擇身所處而不處仁道、安得智乎。案、孟子公孫丑上、孟子曰、「矢人豈不仁於函人哉、矢人惟恐不傷人、函人惟恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。孔子曰、里仁爲美、擇不處仁、焉得智。夫仁天之尊爵也、人之安宅也。莫之禦、而不仁、是不智也。」觀孟子所言、是擇指行事。沈說蓋本此、於義亦通。

この章の訓読が右のようになるのは諸注ともに一致する。しかし、その解釈は孟子に依拠して読む『徴』においては他と異なり、『義疏』『正義』もまた一解としてその系統の解釈を記す。即ち『集解』の鄭玄の解釈では「(人の住むべき)里は仁(者の里)を美しとする。もし(住むべき里を)擇ぶのに仁(者の里)に處らないのであれば、どうして知といえようか。」(『義疏』の沈居士)、或いは「(人の居るべき所の)里は仁(に居る)を美しとする。(居るべき所を)擇ぶのに仁に處らないのであれば、どうして知といえようか。」(『徴』)というものである。

この章の解はこの点で難解である。しかし、この里仁篇首章の次章の「不仁者不可以久處約、不可以長處樂、仁者安仁、知者利仁」という「處」の用例から斟酌すると、本章の「擇不處仁」はやはり「仁者の里に處る」ではなく「仁(といふ)ありかた)に處る」と解釈するのが妥当であろう。また一方で「里仁爲美」は「里」を「おる」と動詞に解するのではなく、名詞として解すべきであるから、鄭玄のごとく解するのが妥当であろう。したがってこの章は沈居士の方向に解するのが穏当であると考へる。

即ちその解釈は「人の住むべき里は、仁者のいる里に住むのを善しとするが、そのように人の居るべきありかたも仁というありかたを擇んで處るのでなければ

どうして知といえようか」となる。したがってこの章の趣旨は、「人」が普遍的に扱ふべき所の道徳的なあり方が仁であり、そのようなあり方を進んで扱ふことが知であることを示すものと言えよう。

ここでは「仁」とは意志的に扱ひ取られた道徳的なあり方であることが看取されよう。

(3) 子曰はく「不仁者は以て久しく約に處るべからず、以て長く樂に處るべからず。仁者は仁に安んじ、智者は仁を利とす。」

(集解) 孔安國曰、久困則爲非也。／孔安國曰、必驕佚也。／荀氏曰、唯性仁者自然然之故、謂安仁也。／王肅曰、知仁爲美、故利行之也。(義疏)

此明不仁之人居世無宜也。約猶貧困也、夫君子處貧愈久、德行無變、若不仁之人久居約、則必斯亂爲盜、故不可久處也。／樂富貴也、君子富貴愈久、愈好禮不倦、若不仁之人久處富貴、必爲驕溢也。／辨行仁之中有不同也、若稟性自仁者、則能安仁也、何以驗之、假令行仁獲罪、性仁人行之不悔、是仁者安仁也。／智者謂識昭前境、而非性仁者也、利仁者其見行仁者、若於彼我皆利、則已行之、若於我有損、則便停止、此智者利仁也。／知仁爲美、而性不體之、故有利乃行之也。(注疏) 正義曰此章明仁性也、不仁者不可以久處約者、言不仁之人不可令久長處貧約、若久困則爲非也。不可以長處樂者、言亦不可令久長處於富貴逸樂、若久長處樂則必驕佚。仁者安仁者、謂天性仁者、自然安而行之也。知者利仁者、知能照識前事、知仁爲美、故利而行之也。(集注) 約、窮困也。利猶貧也。蓋深知篤好而必欲得之也。

不仁之人失其本心。久約必濫、久樂必淫。惟仁者則安其仁、而無適不然。知者則利於仁、而不易所守。蓋雖深淺之不同、然皆非外物所能奪矣。(徵) 不仁者志在己之安利、故久困則爲非、長樂必驕佚。仁者之於仁、如四體之欲安佚、時或離之、輒復思之。知者之於仁、如小人之見利、雖有不便、勉強求之。朱註：以仁爲本心、以富貴爲外物。本於仁人心也、於我如浮雲。強求之。朱註：以仁爲本心、以富貴爲外物。本於仁人心也、於我如浮雲。貴耳。宋儒之說、流於老莊。(正義) 不仁之人、貧富皆不可久處、故先王制民使有恒產既富必教之也。安仁者、心安於仁也。利仁者知仁爲利而行之也。

この章の訓読が右のようになることは各注とも問題ない。

不仁者は久しく約困に處れば必ず非をなし、富貴に處れば驕佚となるというのが古注系の理解である。この不仁者を『正義』は「民」に解しているが、古注系

は「樂」を「富貴」(富裕で高貴)と解するように勝義には「治者」のクラスを念頭に置くようであり、それが妥当であろう。

「不仁者」について定義をくだしているのは、『集注』と『徵』のみである。朱子が「その本心を失う」というのは先験的な道徳性への無自覚を言うのであって、これは『孟子』朱子学』系の解釈である。徂徠の「不仁者は志 己れの利を安んずるに在り」というのが、孔子の言う「不仁者」の概念に対する説明として妥当なものであろう。

したがってこのような「不仁者」に対立する「仁者」とは、「己れ(の利欲)を道徳的に制御し得る人」という概念にならう。

仁者とはこの「仁」を自然に体している人、智者とは功利的判断からこの「仁」をなす人である、というのが『集解』と『徵』の解釈であり、そう解するのが妥当であろう。これを「性」をもって解するのは先述したように孟子の概念による理解で従えない。

以上からこの章の解は、己を道徳的に制御し得ない不仁者は久しく約困に耐えることもできず非を爲すに至り、長く富貴にいて己を律することができず驕佚に流れる、の意であろう。そこに開示される仁の概念は己を道徳的に制御する在り方を指すものとみられる。

(4) 子曰はく「唯だ仁者のみ能く人を好み、能く人を惡む。」

(集解) 孔安國曰、惟仁者能審人好惡也。(義疏) 夫仁人不佞、故能言人之好惡、是能好人能惡人也。雍也仁而不佞、是也。／又一解云、謂極仁之人也、極仁之人顔氏是也。既極仁昭、故能識審他人好惡也。(注疏)

正義曰、此章言、唯有仁德者無私於物、故能審人之好惡也。(集注) 好惡皆去聲。／蓋無私心、然後好惡當於理、程子所謂得其公正、是也。(徵)

仁人之於民、如和風甘雨之被物、物得其養而莫不生長、故其好人惡人、皆有益於人也。好之至用之、惡之至退之。用之、使民被其澤。退之、使民免其害。是好惡之有益於人也、是謂之能好惡人、言其盡好惡之用也。／孔安國曰、惟仁者能審人之所好惡。古來相傳之說、不可易者若是邪。大學曰、民之所好好之、民之所惡惡之、此之謂民之父母是也。然豈從流俗之謂哉、以安民爲心之謂也。(正義) 若夫仁者、情得其正、於人之善者好之、人之不善者惡之、好惡咸當於理、斯惟仁者能之也。／焦氏循補疏、仁者好人之所好、惡人之所惡、故爲能好能惡。必先審人之所好所惡、而後人之所好好之、人之所惡惡之、斯爲能好能惡也。案、注說頗曲、姑依焦說通之。

この章の訓読が右のようになることは各注とも問題ない。

この本文の訓読が右のようになることは疑問の余地はない。

この解釈を複雑にしているのは、『集解』所引の孔安国の解である。この文は『注疏』では「孔曰、唯仁者能審人之所好惡。」と記される。しかしこれでは意味は本文と著しく乖離し、結局のところは『正義』の述べる焦循のような解釈に落ち着くの外ないであろう。しかしこの方向の解は『正義』も「頗る曲なり」と言うように孔子の本意でないことは明らかである。なお徂徠が孔安国の注を古来の相伝として禮記の大學を以て解するのは、「仁者」を「仁人」と言い換え、「人」を「民」と言い換えることによって、「仁人—民」の構図でこれを解しようとする戦国期以後の政治主義的解釈と言えよう。

したがってこの文は『義疏』の前者の解のごとく解するのが妥当であろう（義疏も仁者を仁人というのは先儒に倣ったものであろうが孔子本来の用語ではない）。『注疏』『集解』『正義』の説はいずれもこの方向の理解に立つものと言えよう（但しこれを理の概念を以てするのは宋学流である）。

即ちその意味は「ただ仁者のみが、（貴賤や親疎や打算を越えて）率直に人を好み、人を悪むことができる。」ということであろう。ここに開示される仁の概念は貴賤や血縁に拘束されない仁の道徳的な率直さという開かれた性質と言ってよいであろう。

(5) 子曰はく「まことに仁に志せば、惡無きなり。」

〔集解〕孔安国曰、苟誠也。言、誠能志於仁者、則其餘無惡也。〔義疏〕苟誠也。言、人若誠能志在於仁、則是爲行之勝者、故其餘所行皆善、無復惡行也。

〔注疏〕正義曰、苟誠也。此章言、誠能志在於仁、則其餘行終無惡也。〔集注〕苟誠也。志者心之所之也。其心誠在於仁、則必無爲惡之事矣。〔徵〕孔安国曰、…此古來相傳之說、莫尚焉。朱注、…

誠字作誠実之解、非也。孔曰誠能。審其爲語助矣。…故教誨之道、不欲人之務自去其惡。唯心在善、則自然無惡。況仁者衆善之長、志於仁則無惡。要之其終之辭也。古註爲得之。〔正義〕釋文惡如字、又烏路反。案、前後之章皆言好惡、此亦當讀烏路。…鹽鐵論刑德篇、故春秋之治獄、論心定罪、志善而違於法者免、志惡而合於法者誅亦是此義。

この章の訓読で問題となるのは「惡」字の読みである。『義疏』『集注』『徵』の読み方は「アク」と読む。『集解』『注疏』もこれと同じとも理解しうるが、「ヲ（にくむ）」と読む可能性も留保される。『正義』は「ヲ」と読むべきことを明示する。論語の用例に徴するに「アク」は名詞又は形容詞としての用法、「ヲ」は動詞と

しての用法と使い分けられていて、上論に関しては、この章を除けば、「アク」は五例、「ヲ」は三例である。仮に「ヲ」と読むときはその訓読は「まことに仁に志せば惡まるる無きなり」となる。しかし、孔子が「仁」を絶讃する伯夷、叔斉に見るように「仁に志す」者が「惡まるる無き」とは断定できず、むしろ「仁」なるが故に「惡み」「惡まるる」ことはあり得る、とするのが孔子の立場である。したがってここは「アク」と読む解釈に従う。

その意味は、「子曰はく、士の道に志して惡衣惡食を恥する者は、未だ與に議するに足らざるなり。」（里仁）という「惡」と同じで「よくない、みにくい」の意と解するのが妥当であろう。したがってその訓読は右のようになり、その文意は「まことに仁に志して（爲したこと）であれば、なにもみにくい（恥すべき）ことはない。」の意となろう。

注意すべきは、この文を以て徂徠は仁を「衆善の長」と規定するのであるが、「性善」「性惡」といった戦国期の含意でこの文を理解して「衆善の長」と言うのは、読み過ぎであろう。

ここでは仁という道徳的なありかたを志す（心をその方向に規定する）ことが倫理の基本であり、その基本を踏まえる限りその行為は何等非難されるべきもの或いは恥すべきものではないことが説かれる。すなわち仁というありかたが倫理における最も基本となるものであることを示すものと理解される。しかし、仁が「衆善の長」であると言うのではない。仁は倫理における必要条件となる道徳的であり方であると言うのである。

(6) 子曰はく「富と貴とは是れ人の欲する所なり、其の道を以てせざれば、之を得るも處らざるなり。貧と賤とは是れ人の惡む所なり、其の道を以てせざれば、之を得るも去らざるなり。君子は仁を去りて惡くにか名を成さん。君子は終食の間も仁に違ふ無く、造次も必ず是において、顛沛も必ず是においてす。」

〔集解〕孔安国曰、不以其道得富貴、不處也。〔何晏曰〕時有否泰、故君子履道而及貧賤、此則不以其道而得之者也。雖是人之所惡、不可違而去也。／孔安国曰、惡乎成名者、不得成名爲君子也。／馬融曰、造次急遽也、顛沛僵仆也。雖急遽僵仆不違於仁也。〔義疏〕然二途雖是人所貪欲、要當取之以道、則爲可居。若不用道理而得、則不可處也。／若依道理、則有道者宜富貴、無道者宜貧賤、則是理之常道也。今若有道而身反貧賤、此是不

以其道而得也。雖非我道而招此貧賤、而亦安之若命、不可除去我正道而更

作非理邀之、故云不去也。／否泰、運有通塞、雖所招非已分、而不可違去我正道也。所以願愿安貧、不更他方橫求也。／言人所以得他人呼我爲君子者、政由我爲有仁道故耳、若捨去仁道傍求富貴、則於何處更得成君子之名乎。／言雖復身有急遽之時、亦必心存於仁也。／言雖身致僇仆、亦必心不違於仁也。（注疏）言人欲爲君子、唯行仁道、乃得君子之名、若違去仁道則於何得成名爲君子乎、言去仁則不得成名爲君子也。（集注）「不以其道得之」、謂不當得而得之。然於富貴則不處、於貧賤則不去、君子之審富貴而安貧賤也、如此。／言君子所以爲君子、以其仁也。若貪富貴而厭貧賤、則是自離其仁、而無君子之實矣、何所成其名乎。／言君子爲仁、自富貴貧賤取舍之間、以至於終食造次顛沛之頃、無時無處而不用力也。然取舍之分明、然後存養之功密、則其取舍之分明矣。（古義）欲富貴而惡貧賤者、人之情也。然君子之動、必以其道、故苟不以其道、則雖得富貴而不處、得貧賤而不去也。所謂道者、即仁也。故下段終言之。（徵）仁齋先生曰「所謂道者即仁也。」不處與不去、豈容一其解乎。蓋「不以其道、得之不處也。」此言得富貴之道、即仁也。「不以其道、得之不去也。」此言得貧賤之道、即不仁也。仁即安富尊榮、不仁則反之、古聖人之教皆爾。：不仁而得富貴、是不以其道也。不以其道爲君子、故不處。仁而得貧賤、是不以其道也。不害於爲君子、故不去。君子者有在上之德者也。故君尚諸子以名之。爲人君止於仁、是在上之德也。君子而未仁、是雖有君子之名而其實未成、故曰惡乎成名。（正義）蓋仁者好惡有節於內、故於富貴則審處之、於貧賤則安守之。坊記所謂「君子辭貴、不辭賤。辭富、不辭貧」者也。孟子告子上「孟子曰欲貴者人之同心也、人人有貴於己者、弗思耳。詩曰『既醉以酒、既飽以德』言飽乎仁義也、所以不願人之膏粱之味也。令聞廣譽施於身、所以不願人之文繡也。」荀子性惡篇「仁之所在無貧窮、仁之所在無富貴。」謝氏堉校注「此言仁之所在雖貧窮甘之、仁之所在雖富貴去之。」並是此義。呂覽有度篇注「不以其道得之不居」畢氏沅校云「案、古讀皆以不以其道爲句、此注亦當爾。」論語「不處」、此作「不居」。論衡問孔刺孟兩篇並同。案、後漢陳蕃傳「鹽鐵論褒賢篇亦作「不居」、自是齊古魯文異。呂覽注居下無也字、高麗本不去下亦無也字。當以有也字爲是、且古讀皆至得之爲句、畢校非是。

この章の前半の読みについては、(A)「富與貴是人之所以欲也、不以其道得之、不處也。貧與賤是人之所以惡、不以其道得之、不去。」と、(B)「富與貴是人之所以欲也、不以其道、得之不處也。貧與賤是人之所以惡、不以其道、得之不去。」との二つ

の読み方がある。傍線部を、(A)では「その道を以てして之を得ざれば、處らざるなり。：その道を以てして之を得ざれば、去らざるなり。」と読むのに対して、(B)では「その道を以てせざれば、之を得るも處らざるなり。：その道をもつてせざれば、之を得るも去らざるなり。」と読むことになる。「集解」「義疏」「注疏」「正義」では(A)の読み方であり、「古義」「徵」および「正義」所引の畢沅は(B)の読み方である。「集注」は句の切り方は(A)であるが、論理的には(B)の理解に立つようである。

(A)の読み方では富貴については「その道を以てして之(富貴)を得ざれば」「その道によつて富貴を得たのでなければ、そうでない富貴は」、(その富貴に)「處らざるなり。」と論理的に整合するが、貧賤については「その道を以てして之(貧賤)を得ざれば」「その道によつて貧賤を得たのでなければ、そうでない貧賤は」、(その貧賤を)「去らざるなり。」では論理的に破綻せざるをえない。そこで「その道を以てして之(富貴)を得ざれば」「その道によつて富貴を得たのでなく貧賤を得たのであれば」、(その貧賤を)「去らざるなり。」と解することによつてこの不整合を解決しようとするのが、「集解」における何晏の解釈である。なお「集解」所引の孔安國の釋文は(A)(B)いづれにも解し得るであろう。「義疏」「注疏」「正義」はいづれもこれを襲う。

これに対して「集注」の朱子は「その道を以てせずしてこれを得」と読むが如くであり、それを「當に得べからずして之を得、然れば富貴においては則ち處らず、貧賤においては則ち去らず、君子の富貴に審かにして貧賤に安んずることかくの如し」と釋している。つまり、得べきでないのに得た富貴には處らず、得べきでないのに得た貧賤は去らず、の意となる。しかし「得べきでないのに得た貧賤は去らず」ではやはり意味は不明である。

ただ朱子の本意は「富貴貧賤取捨之間」と言うように、富貴に處ること、貧賤を去ること、をいづれも「その道を以てせざれば」「處らず」「去らず」との趣旨で、要は「道」に法つた出処進退を意味するものとして解しているものと理解される。

仁齋ははっきりと(B)の読み方をしており、「苟もその道を以てせざれば、則ち富貴を得ると雖も處らず、貧賤を得れども去らざるなり。」と釋す。論理的には実は朱子と同様である。形式論理的には、その道に拠らぬ富貴には處らず、その道に拠らぬ貧賤は去らず、の意である。やはり「その道に拠らぬ貧賤は去らず」では意味不明となる。しかし朱子と同様に、仁齋の解釈も「その道に拠らぬ方法

では、富貴に處らず、貧賤を去らず」とやはり出処進退論として解するものと理解されるのである。

このような先行する解釈の形式論理上の不整合を解消せんとするのが徂徠の『微』の解釈である。即ち「その道（仁）を以てせざれば、之（富貴）を得るも處らず」、「その道（不仁）を以てせざれば、之（貧賤）を得るも去らず」と徂徠は釋する。確かに従来の解釈の形式論理的な不整合は解消されるが、逆に「道」の語を一方では「仁」、他方では「不仁」と解するという訓詁上の無理を背負い込むことになる。

したがってこの章の解釈は、前半が出処進退論であり、後半はその身の処し方の要となる「仁」について説いたものと理解するのが妥当であろう。したがってこの場合「道」として述べられるのは、「仁者は難きを先にして獲るを後にす」（雍也）と言うような「仁に違わざるあり方」を指すと理解されよう。つまり、朱子や仁齋の解釈を妥当とすべきである。また句の切り方は仁齋や畢沅を妥当とすべきであろう。

なお何晏の解釈には劉寶楠の『正義』が述べるような戦国儒家における、「仁―富貴」＜不仁―貧賤＞という當爲の図式が影響を与えていることが窺えよう。このような図式は孔子の時代には存在していないことは言うまでもない。

これを要するに、本章の示すところの「仁」とは、「君子」即ち治者たるべき者の出処進退や平生の起居に要請されるところの必須の道德的なありかたという概念であると言えよう。

(7) 子曰はく「我未だ仁を好む者、不仁を惡む者を見ず。仁を好む者は以て之に尚（くは）ふる無し。不仁を惡む者は其れ仁を爲せり。不仁なる者をして其の身に加へしめざればなり。能く一日其の力を仁に用ふる有らんか、我未だ力足らざる者を見ざるなり。蓋しこれ有らんか、我未だ之を見ざるなり。」

（集解）孔安國曰、言惡不仁者能不加非義於己、不如好仁者無以加、尚爲之優也。／孔安國曰、言人無能一日用其力脩仁者耳、我未見欲爲仁而力不足者也。／孔安國曰、謙不欲盡誣時人言不能爲仁。故云爲能有耳、其我未見也。 （義疏）歎世衰道喪仁道絶、言我未見有一人見他人行仁而好之者也。／又言、我亦不見一人雖不能自行仁者、若見他人不仁而已憎惡之者也。故范寧曰、世衰道喪、人無廉耻、見仁者既不好之、見不仁者亦不惡之、好仁惡不仁、我未覩其人也。／尚猶加勝也。言若好仁者則爲德之上、無復德可加勝此也。／好仁者故不可加善、若知惡憎於不仁者、其人亦即是仁、

故云其爲仁也。／言既能惡於不仁而身不與親狎、則不仁者不得以非理不仁之事加陵於己身也。／又歎世無有一日能行仁者也。言人何意不行仁乎、若有一日行仁而力不足者、我未見有此人也、言只故不行耳、若行之則力必足也。／誣猶調也。世有而我云無、是爲調也。 （注疏）此章疾時無仁也。「我未見好仁者惡不仁者」、孔子言我未見性好仁者、亦未見能疾惡不仁者也。「好仁者無以尚之者」、此覆說上好仁者也、尚上也、言性好仁者爲德之最上、他行無以更上之、言難復加也。 （以下、集解・義疏の趣旨にほぼ同じ。） （集注）夫子自言未見好仁者、惡不仁者。蓋好仁者真知仁之可好、故天下之物無以加之。惡不仁者真知不仁之可惡、故其所以爲仁者、必能絶去不仁之事、而不使少有及於其身。此皆成德之事、故難得而見之也。／言好仁惡不仁者、雖不可見、然或有人果能一旦奮然用力於仁、則我又未見其力有不足者。蓋爲仁在己、欲之則是、而志之所至、氣必至焉。故仁雖難能、而至之亦易也。／蓋疑辭。云々。 （微）「我未見好仁者、惡不仁者。」表記曰「無欲而好仁者、無畏而惡不仁者、天下一人而已矣。」此上等之資質。其於仁也、皆不假用力能爲之。：朱註以成德解此章、非矣。蓋好仁者、惡不仁者、皆不假用力、用我未見其人。而其力而力不足者、我亦未見其人。是孔子所以勸人用力於仁也。「無以尚之」孔安國曰、難復加也。：孔安國得諸辭、爲勝。云々。

（以下訓詁は朱子を非とし孔安國を是とす。） （正義）「其爲仁矣」爲仁即用力於仁也。：「好仁者」「惡不仁者」是就兩人説之、惡不仁者不如好人者爲優。意以惡不仁者或是利仁強仁者、若好仁則是安仁也。

この章の訓詁は古注系に従い右のように読むのが妥当であろう。

『集解』は「仁を好む」についての釈義は示さない。『義疏』は「他人の仁を行うを見て之を好む者」と解する。『注疏』は「性 仁を好む」と生来の資質として仁を好むの意に解する。『集注』は「真に仁の好む可きを知る」の意に解する。『微』は「力を用いるを假らずして之（仁）を爲す」と解する。『正義』は釈を示さない。

「好」の孔子における用例は、公治長第五に「子曰、由也、好勇過我。」「子曰、敏而好學、不恥下問、是以謂之文也。」、雍也第六に「哀公問弟子孰爲好學。孔子對曰、有顏回者好學、：不幸短命死矣。今也則亡。未聞好學者也。」「子曰、知之者、不如好之者、好之者、不如樂之者。」などがその代表的なものであろう。「好仁」の「好」の義もこれらの用法と同じであるはずである。したがって例えば子路が勇を好むように意志の自然なる働きによりて仁を爲すことを「仁を好む」と言うものと解されよう。

したがって『義疏』や『集注』の解は無理であり、解釈の方向としては『注疏』や『微』の理解が妥当であろう。このうち『注疏』が「性」の字を以てこれを解するのとは先述のように戦国期以降の概念を用いるものである。但しここでは生来の資質として「仁を好む」の意に解しているのであるから、解釈としてはその本旨をそれなりに説明するものと言つてよいであろう。この点では『微』の解釈も結局はこのような人物を「上等の資質」と言い、生来の資質として「力を用いるを假らずして仁を爲す」ことを言うのであるから帰するところは同じ意味であると言えよう。もとより歴史実証的解釈としては「性」の語を用いない『微』の解釈を是とすべきであろう。

そもそも「好む」「惡む」という行為は言わば意志や知性以前の感性の領域に根ざした所から発すると見えよう。これを徂徠は「力を用いるを假らず」と表現したのであろう。そしてこのような行為を爲し得ることを先天的な資質¹¹性と解釈することもまた可能であろう（もとより性とこの概念をこれに適用することは新たな思想の理論化の道を開くことになるが）。いずれにせよ孔子がここで問題とするのは、そのように身につけた資質として「仁を好む」「不仁を惡む」ような人物は希有であるということである。

そこで孔子は「其の力を仁に用ふる」ことを説く。即ち其の意志を自覚的に用いることによつて仁を爲すということは、少数の例外はあるかも知れないが、何人にも可能であると言ふのである。

したがつてこの章の孔子の言によるならば、仁とは一般には人が意志的に自らに課することによつて実践し得るものであり、また意志的に自らに課しさえすれば何人にも（先述のようにその範囲は民にまで及ぶものではなかったであろうが）実践の可能性の開かれたものである、と考えられていたと理解してよいであろう。これは仁が主観的な道德意識に基づく行為及びあり方であることを示すものと言えよう。

(8) 子曰はく「民の過つや、各の其の黨においてす。過ちを見れば斯（ここ）に仁を知る。」

（集解）孔安國曰、黨、黨類也。小人不能爲君子之行、非小人之過也。當恕而勿責之、觀過使賢愚各當其所、則爲仁之也。（義疏）過猶失也。

黨、類也。人之有失各有黨類、小人不能爲君子之行、則非小人之失也。猶如耕夫不能耕乃是其失、若不能書則非耕夫之失也。若責之當就其輩類責也。若觀人之過、能隨類而責、不求備一人、則知此觀過之人有仁心人也。

若非類而責、是不仁人、故云「觀過斯知仁矣。」殷仲堪解小異於此、殷曰「言人之過失各由於性類之不同、直者以改邪爲義、失在於寡恕。仁者以惻隱爲誠、過在於容非。是以與仁同過、其仁可知。觀過之義、將在於斯者也。」（注疏）此章言仁恕也。「人之過也、各於其黨」者、黨、黨類也。言人之爲過也、君子小人各於其類也。「觀過斯知仁矣」者、言觀人之過、使賢愚各當其所、若小人不能爲君子之行、非小人之過、當恕而勿責之、斯知仁者之心矣。（集注）黨、類也。程子曰「人之過也、各於其類。君子常失於厚、小人常失於薄。君子過於愛、小人過於忍。」尹氏曰「於此觀之、則人之仁不仁可知矣。」吳氏曰「後漢吳祐謂、掾以親故受汚辱之名、所謂觀過知仁是也。」

愚案、此亦但言人雖有過、猶可即此而知其厚薄。非謂必俟其有過、而後賢否可知也。（古義）黨、朋類也。指親戚僚友而言。此爲以過棄人者發、凡人之於過、不有無由而妄生者、必因其親戚僚友而過。故曰「各於其黨」。正見其不可深咎也。曰「觀過知仁」、則亦足見就此而猶有可稱者也。孟子曰、「管叔兄也、周公弟也、周公之過不亦宜乎。」是其所以爲周公也。（微）

「觀過斯知仁矣」蓋古語。而孔子釋之也。言觀羣下之所過、以知國君之仁也。人、衆人也。黨、鄉黨也。蓋朝廷宗廟之間、君子所慎、鮮有過矣。但其於鄉黨、親戚朋友所在、其過不亦宜乎。國人皆如此。是可以知國君仁德之化也。古註憤憤、非改觀作恕則不通矣。朱註、黨、類也、非古言矣。皆不得其解強爲之說者、不可從矣。（正義）「各於其黨」者、皇疏引殷仲

堪曰「前出」、是也。表記「子曰仁之難成久矣、人人失其所好、故仁者之過易辭也。」注、辭猶解說也。云々。又「子曰仁有三、與仁同功而異情、與仁同功其仁未可知也、與仁同過然後其仁可知也。仁者安仁、知者利仁、畏罪者強仁。」注、云三謂安仁也、利仁也、強仁也。云々。案、表記此文最足發明此章之義。漢書外戚傳「燕王上書言、子路喪姊、期而不除。」後漢書吳祐傳言「晝夫孫性私賦民錢市衣進父。」南史張岱傳言「張岱母年八十、籍注未滿、便去官還養。」三傳皆引此文美之。惟吳祐傳作「知人」人與仁通用之字。禮記仲尼燕居注「黨、類也」亦常訓。焦氏補疏申此注「各於其黨即是觀過之法、此爲苴民者示也。皇侃云、猶如耕夫不能耕、乃是其失、若不能書則非耕夫之失也。此說黨字義最明。」案、注說甚曲、焦氏不免曲徇。且知仁、因觀而知、則仁即過者之仁、而孔以爲觀者知仁術、亦誤。

この章の訓読が右のようになることについては疑念はない。まず校勘上の問題としては、北宋の邢昺の『注疏』以後のテキストが皆「民之

過也」を「人之過也」に作る。これは唐の李世民の避諱の為に「民」を「人」とした唐石経本に由来するもので、正しくは何晏の集解本のように「民之過也」である。

次に解釈を複雑にさせているのは「黨」の訓詁である。其の訓詁のタイプは次の五つに分類されよう。(A) 孔安國の「黨は黨類なり」、(B) 義疏・注疏・集注の「黨は類なり」、(C) 義疏所引殷仲堪の説で正義も従う所の、黨は「性類なり」、(D) 古義の「黨は朋類なり」、(E) 徴の「黨は郷黨なり」、である。

(A) において「黨」を「黨類」と分節して説明するのは訓詁の常道であるが、(B) において「黨」を「類」と訓ずるのは、概念の転換を孕むもので問題のあるところであるが、これは典拠を有する点で許容範囲であろう。しかしこれを承けて(C) が「黨」を「性類」とするに至っては明らかな概念の組み替えと言ふべきであろう。ここには解釈論としては(A) ↓ (B) ↓ (C) という展開の系譜が看取し得よう。だが訓詁としては(A) や禮記の鄭注に根拠をもつ(B) まで、(C) には文献実証的根拠がなく従い難い。

(D) は「黨」に「朋黨」(史記蔡澤傳等)の語あるに拠るものと考えられるが、なお「朋類」と訓ずるのは、(B) 系の注釈の影響であろうか。

そこで『論語』における用例に照らして検討してみよう。『論語』に「黨」の用例は9章であり、本章以外の用例は次のとおりである。

- ① 子在陳、曰、歸與歸與。吾黨之小子狂簡。云々。(公治長第五)
- ② 原思爲之宰。與之粟九百。辭。子曰、毋、以與爾隣里鄉黨乎。(雍也第六)
- ③ 陳司敗問昭公知禮乎。孔子曰、知禮。孔子退。揖巫馬期而進之、曰、吾聞君子不黨。君子亦黨乎。君取於吳爲同姓、謂之吳孟子、君而知禮、孰不知禮。巫馬期以告。子曰、丘也幸。苟有過、人必知之。(述而第七)(孔安國曰、：相助匪非曰黨)
- ④ 達巷黨人曰、大哉孔子。云々。(子罕第九)(鄭玄曰、達巷、黨名也、五百家爲黨)
- ⑤ 孔子於鄉黨、恂恂如也。似不能言者。其在宗廟、朝廷。便便言。唯謹爾。(鄉黨第十)

⑥ 葉公語孔子曰、我黨有直躬者、其父攘羊而子證之。孔子曰、吾黨之直者異於是。父爲子隱、子爲父隱。直在其中矣。(子路第十三)

⑦ 子貢問曰、何如斯可謂之士矣。子曰、行己有恥、使於四方、不辱君命、可謂士矣。曰、敢問其次。曰、宗族稱孝焉、鄉黨稱弟焉。(同右)

⑧ 子曰、君子矜而不爭、群而不黨。(衛靈公第十五)

これらの用例から帰納するならば、(E) の「黨は郷黨なり」の訓詁は極めて自然なものであると言えよう。しかし、さらにこれらの用例を子細に検討してみると必ずしも「郷黨」という地縁血縁の共同体の意味(右のうち①②④⑤⑥⑦はこの意味)にのみ限定して使用されるのではなく、③や⑧の用例は「仲間、徒党、」さらには「身内びいき」というより抽象化された意味において用いられている。したがって(A) の孔安國の訓詁が「黨は黨類なり」とするのは、そのような意味を包括してのものと理解されるのである。

つまり(A) のような意味で用いられる「黨」は、③⑧に見られるように、また③の孔安國の注にみるように、動詞的な用法にも転ぜられるし、また本来の名詞的用法にも使用し得る。これに対して(E) の訓詁は名詞的に使用される用例に適合する。この章における「民の過つや、各の其の黨において」と言うところの「黨」はやはり名詞として用いられている。したがって、これを最も即物的に訓ずれば「黨は郷黨なり」であろう。しかし同時にこの文章における「黨」は「郷黨のための身内びいき」の意が含蓄されている。故に孔安國の訓詁は「郷黨」にもう少し抽象的な用法をも帯びさせて表現したものと理解できよう。したがって、この訓詁は、後世に意図的誤解の根拠を提供することとはなつたが、「黨」の含蓄を最もよく説明するものと考えられる。

ではこの章の趣旨は孔安國の解に従えばどう理解されるであろうか。

前半の「民の過つや、各の其の黨において」との意味が、「民が過ちを犯すのはその黨類に関わるときにおいてである。」の意となることは最早明らかであろう。つまり民は地縁や血縁の共同体への身内びいきのためについつい過ちを犯すものだというのである。これについて孔安國は「小人の君子の行を爲す能わざるは、小人の過ちに非ざるなり」と、小人(つまり民)は君子のような行爲をなし得ないのは当然であると言う。君子のみが「黨せず」で、身内びいきに陥らずに公平に事に処し得るのであって、小人が黨類の利害のために過ちを犯してしまうのはやむを得ないと言うのである。したがって孔安國は「小人の過ち」に対しては、「當に恕して之を責むる勿なるべし」と、小人(民)が黨類の為に犯す過ちを処するに際しては、これを厳しく責めてはならないと言う。

では後半の「過ちを觀ればここに仁を知る」の意はどうであろうか。留意されねばならないのは孔安國注では「過ちを觀」て「仁を知る」のはあくまで君子であって、小人(民)ではないということである。この後半部について孔安國は「過

ちを観れば賢愚をして各の其の所に當らしむ、則ち之を仁と爲すなり。」と言う。つまり「君子は（小人が黨類のためにする）過ちを観て、（それを強く責めるのではなく、それを身内への情からくるものとして其の真情をくんで宥恕し）、其の人物が再び過ちをせぬように、其の人物の材能に応じた仕事へと配置転換させる。このように民の真情を損なわぬ処置の仕方が仁であることを知る。」との意であろう。

このように孔安國注に拠る集解では「仁」であるのは「過ちを観る」ところの人（君子）であるとする。このような解釈を取るのには義疏・注疏の古注系である。これに対して義疏の引く殷仲堪の説は「君子の過ちを見てその人が仁であることを知る」の意に解する。「仁」を君子に帰するのは同じであるが、「仁」であるのは「過ち」をなした人であるとする。恐らくはこの殷氏の注を承けてであろう。集注・古義・正義は「過ち」を爲す者の行為を「仁」と見る立場の解釈を取っている。徴は「過つ」者でも、「観る」者でもない国君の「仁」であるとする特異な解釈をなす。

徴の特異な解釈を別とすれば、残り二つの立場は全く対照的である。ではいづれを妥当とすべきであるのか。

これを検討する材料を提起するのが、「正義」の引く所の三資料である。その内容をしばらく検討してゆくこととしよう。

（漢書外戚傳）燕王大喜上書。稱、「子路喪姊、期而不除、孔子非之。子路曰『由、不幸寡兄弟、不忍除之。』故曰『觀過知仁。』今臣與陛下獨有長公主爲姊、陛下幸使丁外人侍之、外人宜蒙爵號。」

昭帝の兄の燕王が姉の長公主の侍者である丁外人に列侯の爵號を賜わるよう（漢家の故事では列侯であれば公主を尚し得た）昭帝に上書した文である。燕王の説得にこの孔子の言葉が援用されている。子路は姉を喪して、一年が過ぎてもその喪を除こうとしなかった。孔子が（礼に非ずとして）非難すると、子路は数少ない肉親への情に忍びず除喪しえなかったのです、と言う。そこで孔子が「過ちを観て仁を知る」の語を吐いて、子路への非難を収めたという。

これについて唐の顔師古は「引此言者、謂子路厚於骨肉、雖違禮制、是其仁愛」と注し、子路の骨肉への情を「仁愛」とする。

しかし一方において、孔子が子路の過ちが肉親の情に因ることを知ってそれ以上は責めるべきではないと判断したことを「仁を知る」と述べたという古注系の解釈も成立する。

古注系の理解に立てば、この故事を援用して燕王は、自分が肉親の情に忍びず長公主の為にそれらしい功績の無い丁外人に列侯の爵號を賜わらんことをお願いするという「過ち」を犯すとしても、これを宥恕して認めるのが「仁を知る」ことになる、と帝に迫っているのである。

一方殷氏や新注系の理解に立てば、燕王が帝にお願いし、帝が骨肉の情によってそれを認めたとしても、その「過ち」は骨肉への情即ち仁愛として許容されましよう、と述べていることになる。

これらのいずれの解が妥当であるかはさらなる事例を検討して行く中で明らかにして行きたい。後漢書には次のように記す。

（後漢書・呉祐傳）祐政唯仁簡、以身率物、民有爭訴者、輒閉口自責、然後斷其訟、以道譬之、或身到閭里、重相和解。自是之後、爭隙省息、吏人懷而不欺。奮夫孫性、私賦民錢、市衣進其父、父得而怒曰、「有君如是、何思欺之」促歸伏罪、性慙懼、至闕持衣、自首。祐屏左右、問其故。性具談父言、祐曰「據以親故受汚穢之名、所謂『觀過斯知人矣。』」使歸謝其父、還以衣遺之。（章懷太子注）論語載孔子之言也。（王先謙集解）先謙曰「官本人作仁、考証云『仁毛本人』何焯云『他本同作人』錢大昕云『古書仁人二字多通用、然以人義爲長。』」

ここでは呉祐の政の「仁簡」なるを例証する挿話として、奮夫の孫性が私に税を取り立てて父に衣を進呈した行為を親のために汚穢の名を受けるもの（これは敢えて称すれば孝と言うべきものである）として宥恕する際にこの句を誦したことを紹介する。明らかにここで「仁」とされるのは呉祐の治者としての判断であって、孫性の違法行為ではない。錢大昕が「仁」を「人」と解すべきを説き、王先謙もそれに左袒するがごとくであるのは、孫性の行為を「仁」とはなし難いので、その「人物を知る」の意に解することによって新注系の解釈と疎通させんとするものであろう。しかし、後漢書の作者は、呉祐の政の「仁簡」なるを例証するためにこの句を引用するのであるから、これを古注系の解釈によって理解していたことがその行文から知られよう。

次に南史の例である。

（南史・張岱傳）岱字景山、後爲司徒左西曹掾。母年八十。籍注未滿、岱便去官、從實還養。有司以岱違制、將欲糾舉。宋孝武曰「觀過可以知仁、不須案也。」司徒左西曹掾と爲った張岱が任務を果たさぬうちに母が高齢である故にその實（財や従者）を従えて還り母を養った。有司がその不法を取り調べんとしたところ宋孝武がこの句を誦して制止したという。

ここでも宋孝武は張岱の行為（それは敢えて称すれば孝である）を仁としてい
るのではないことは、「過ちを觀れば以て仁を知るべし」の表現に明らかであろう。
これは「下の過ちを觀てどう処するのが仁であるかを知るべきである」との治者
たるものの自戒として理解されるからである（この文を「過ちを觀ればその過ち
を犯した人の仁を知るべきである」の意に解することは出来まい）。

以上の検討から、後漢書・南史の用例に徴するならば漢書の用例も古注系のこ
とく解するのが妥当であるとの判断を得るのである。

したがって、本章の解は集解のそれを以て妥当と考えてよいであろう。即ち、
民はその黨類（血縁共同体等の身内）のために過ちを犯すものであるが、その真
情をよく汲んで処することが治者たる者の仁であるというのである。

ここに開示される仁の概念は「其れ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。」（雍也）という、他者（民）への道徳的配慮を治者たるべ
きものに要請するものと言えよう。

（本稿続）

注

① 孔子の仁について専門的に考察を加えた先学の著作には、山口察常氏の『仁の研究』
（昭和十一年・岩波）、竹内照夫氏の『仁の古義の研究』（昭和三十九年・明治書院）
がある。両著とも『論語』の孔子の言説を孔子の真を伝えるものとして網羅的に検討
しそこから仁の概念を帰納するという方法をとる。後者は前者に比してより帰納的方
法を緻密に徹底している。しかしいずれも『論語』の文献批判については等閑に付し
ている点で、明らかな欠点と限界があると言えよう。

② 伊藤仁齋・論語古義總論 其の文に「蓋編論語者、先録前十篇、自相傳習、而又次
後十篇、以補前所遺者、故今合爲二十篇云。何以言之。蓋觀鄉黨一篇、要當在第二十
篇、而今故在中間、則知前十篇既自爲成書。且詳其書、若曾點言志、子路問正名、季
氏伐顛史章、一段甚長。及六言六蔽、君子有九思三戒、益者三友、損者三友等語、皆
前十篇所無者、其議論體製、亦自不與前相似、故知後十篇、乃補前所遺者也。」と云
う。

③ 特に崔述の『洙泗考信錄』『洙泗考信餘錄』。崔述の方法は仁齋と異なり、各篇を一
まとまりにして論ずるのではなく、其の中の一章ごとを取り出して考察し、信すべき
ものと疑うべきものとを審らかにするという方法である。

④ 『武内義雄全集第一卷・論語編』（角川・昭和五十三年）第二章「論語の原典批判」

六七〜九一頁。該当部分の初出版は昭和十四年。

⑤ 『津田左右吉全集第十四卷 論語と孔子の思想』（岩波・一九六四年）「論語のできた
みちすじ」一五七〜二九一頁。該当部分の初出版は昭和二十二年。

⑥ 木村英一『孔子と論語』（創文社東洋学叢書・昭和四十六年）一八〇頁。

⑦ 木村前掲書一八一頁。

⑧ 木村前掲書一七七頁。

⑨ 木村前掲書四七五〜六頁。なお同四七五頁の木村氏の表をここに参考として示す（孟
子は四伝の弟子にあたる）。

	二傳	三傳	四傳	五傳	六傳以後
而政 爲八里 公雍 述泰 子鄉	○—(……………)	—	○—(○)	—(○)	○—(……………)
進淵 路問 公氏 貨子 張曰	—	—	—	○—(……………)	—
先顔 子憲 衛靈 季陽 微子 堯	—	—	—	○—(……………)	—

(上) 論 (下) 論

— 魯で成立 …… 齊で成立 (……) 齊で調色
○ 曾子後學の編輯 (○) 曾子後學の調色・附加

⑩ 但し仁齋は上論も下論も成書年時の差はあるもののみな孔子の真を伝える言説とす
る。この点は近代以降の研究の成果によって修正されねばならない。

⑪ 本稿所引の論語の本文は四部叢刊本を底本とし、皇疏本に拠り一部を改めた。

⑫ 本稿所引の『論語集解』は四部叢刊本（上海商務印書館縮印長沙葉氏藏日本覆刻古
卷子本）による。

⑬ 本稿所引の『論語義疏』は武内義雄全集所収の大正十二年懷徳堂刊本による。

⑭ 本稿所引の『論語注疏』は十三經注疏本（嘉慶二十年重刊宋本）による。

⑮ 本稿所引の『論語集注』は民國六十三年・藝文印書館版による。

⑯ 本稿所引の『論語古義』は明治四十二年・六盟館版による。

⑰ 本稿所引の『論語微』は「荻生徂徠全集」（みすず・一九七七年）所収の元文五年刊
本による。

⑱ 本稿所引の『論語正義』は上海古籍出版社版（存古書社藏板本）による。

- ⑲ 『集解』所引の「孔安國注」についてはつとに偽撰説が出されている。例えば清の陳鱣は「後人の仮託」とし、沈濤は何晏の偽作とし、丁晏も又王肅の作としている。近年、伊藤倫厚氏は「序章『論語』の成立と伝承」（松川健二編『論語の思想史』汲古書院・一九九四年）において「古論」（壁中より取り出されたという古論語）の虚構なるを論じて『古論』に関わる言説は、殆どすべて信用するわけにいかぬ」（松川前掲書一八頁）として孔安國注の偽造なることを「自明と言えよう」（同二〇頁）としている。孔安國注が偽撰であったとしても、しかしそのなかに漢代の注釈家の説が何等か継承されている可能性は否定し難い。
- ⑳ 加藤常賢『中國古代文化の研究』（二舎学舎大學出版部・昭和五十五年）「仁の語義について」八七六―八七八頁。
- ㉑ 例えば加藤常賢氏は「外部のものを内部にもち込んだところに、かれ孟子の學的スタートがある。」（加藤常賢『中國古代倫理學の發達』一三一頁、明德出版・昭和五十八年）と述べて、孔子と孟子の思想のあり方の違いを指摘している。
- ㉒ 渡邊卓氏は「孔子をはじめとする原始儒家は人性論についてかすかに論及したことがあった。だが孟子のごとく人性を的確に絶対的なる天にもとづけ、そこから出發する内部的諸徳がいずれも王道政治の實現を可能にすると論理的に斷言したものはいなかった。」（渡邊卓『古代中國思想の研究』四二八頁、創文社・昭和四十八年）と述べている。
- ㉓ 『論語』で「心」に言及するのは五例のみ。そのうち上論は爲政と雍也の二例である。他方『孟子』の「心」に言及するものは僅に百例を越え、その内容も「恒心」「不動心」「不忍人之心」「惻隱之心」「羞惡之心」「辭讓之心」「是非之心」さらにはストロートに「仁心」「仁義之心」など、明らかに心は道德性の中心となる概念となっている。
- ⑳ 栗田直躬『中國上代思想の研究』（岩波・昭和二十四年）二八―三二頁。
- ㉑ 近代的研究においてこの立場を提唱したのは小島祐馬氏である。小島氏は「孔子の仁は一言にしていへば、愛を内容とするものであるが、その愛はいかなる性質のものかといふに、それは墨子一派の唱へる兼愛とは違って、墨子の語を借りていへば別愛である。：先ず己の父母を愛して推して他人の父母に及ぼし、先ず己の兄弟を愛して推して他人の兄弟に及ぼすべきものとする。是れ『中庸』に「親親之殺」を言ひ、『大學』に「本末厚薄」の序を言ふ所以である。」（小島祐馬『古代支那研究』一九九頁、弘文堂書房・昭和十八年）と言う。しかし「仁」を「親親」を以て解するのはあくまでも孟子以後の論であつて、これを孔子に帰することはできない。なお「墨子」には「別」はあるが、「別愛」の語はない。
- ㉒ 詳しくは拙稿「墨翟兼愛を説かず―『墨子』兼愛篇の論理と構造―」（集刊東洋学六十七号）、「墨家における『萬民系』集団の存在―『墨子』尚賢・尚同・天志の各中篇の特異性をめぐって―」（秋田大学教育学部研究紀要四十六集）を参照。
- ㉓ 例えば谷口義介氏は『尚書』費誓篇によると、魯には軍役の義務を有し、兵器の準備を命ぜられた『人』とよばれる階層が存在する。この『人』が大夫と士よりなる国人層であることはいうまでもない。（谷口義介『中國古代社會史研究』二七六頁、朋友書店・昭和六十三年）と述べている。
- ㉔ この「里仁爲美」の「里」の訓詁の検討は、拙稿『論語』里仁篇首章の読み換えと孟子の論理』（『日本中國學會報』第四十一集）を参照。なお本稿では「擇不處仁、焉得知」については孟子系の解を採るので、右の拙稿の見解を一部修正することとなる。