



Title	論語に於ける人間形成の出発點
Author(s)	鈴木, 喜一
Citation	懷徳. 1962, 33, p. 38-60
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90375
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

論語に於ける人間形成の出發點

- 一、精神的基礎として
- 二、自然的素質として
- 三、功夫の階梯として

謹んで此の小論を、九州大學教授文學博士岡田武彦先生に捧げる、
嘗て先生が小生の爲に論語を讀んで下さつた紀念として。

鈴木喜一

中國思想の一特色は、内面に發してやがて現實に結びつく「功夫」の思想に在ると思はれる。功夫の問題を中心として中國思想史を書きたいといふのが、吾人從來の念願であつた。史的思想の哲學的探求は古くして新しい問題を含み、儒家思想を正面から、即ちその窮極の境地に就いて解明をなすは固より大切である。だが此の研究では、研究者自身の立場を顧み、從來の「上から解説する」態度でなく、下から「如何にして孔子的人間が作られてゆくか」といふ點を、特に現代に對比しつつ實踐的態度を以て究明してゆきたい。小論は斯る意味での試論の第一作である。その所謂「出發點」とは、即ち孔子的人間形成への道程の第一歩の謂であると共に、論語に於

ける儒家の功夫との謂でもある。吾人によれば、論語は儒家の功夫史上に草創をなす者たるが故に。されば此處には、或は故意に、或は當然に、或は已むを得ずして言遺した問題は頗る多い。「天命」の論の如きは其の一例であり、學問知識の問題に就いても敢て深入りを避けた。凡そ儒學の究竟的・形而上的方面、乃至は思想史上の諸問題は、概ね此處には省かれてゐる。此等の點に關しては、他日研究の進むに應じ逐時發表してゆきたいと思ふ。

一

世に人の踏行くべき道は數多い。ただ過去の大いなる遺産を枚擧するのみにても、老莊あり佛教あり、將亦基

督教あり、希臘の哲學がある。此等諸々の人類の指針の中にあつて、若し儒學が何等かの點で吾人の心を惹く事有りとなせば、それは如何なる處にその魅力の根源を有するのであらうか。吾人をして言はしむれば、それは何よりも始祖孔子の人間以外には求め難い所である。莊子の盜跖篇（第一章）を讀めば、其處には孔子が一個の嗤ふべき詭辯家として描かれてゐる。其處にはアリストパネスが「雲」に於いてソクラテスに下したよりも更に甚しき、故意の誤解と揶揄嘲笑とがある。一體何故に此の如きことが起つたのであらうか。それは此篇の作者——或る考證家によれば秦漢の際に、又別の考證家によれば戰國末期に、生存したと推定されてゐる——が、自己の道を歩むことに疲れ果ててゐたからに外ならぬ、と想像される。恐らく彼はまだ道を求める心を忘れてはゐなかつたが、其の努力と苦心とは一向に心の喜びとならぬのみか、外界の種々な事件と運命とは、其度に苦痛の種とならずには措かなかつたのであらう。それは求道に疲れた者と謂つてよいと思はれる。ニイチエの詩に「疲れたる者は太陽を呪ふ」といふ句があるが、右の如き人にとつて、孔子といふ人間の存在は、正に暑く眩しく照耀く太陽であつた。何となれば孔子は、その恵まれざる生立と最後まで不運なりし運命とも拘らず、終生學問と道德とへの精

進を怠らず、又廣く世の爲人の爲に身心を勞して倦むことを知らざりし人として識られてゐるが故に。其故に、斯る人物としての孔子を寧ろ醜惡にカリカチュアすることに依り、彼は自らの苦悶を醫さうとしたものと想像される。何故に孔子は——他の人々と異り——獨り安じて己の道を歩み續けることができたのであらうか。彼は自ら述べて、

發憤しては食を忘れ、樂しみては憂を忘れ、老の將に至らんとするを知らず。

（述而第十八章——朱子集註分章による）

と語り、或は

聖と仁との若きは吾豈敢てせんや。しかれども之を爲びて厭はず、人を誨へて倦まずとは則ち謂ふべし。

（同卅三章）

とも言つた。又

仁者は憂へず。

（憲問第三十章）

といふ語も、高弟子貢により、孔子自らの體驗より出づる所とされてゐる。此の如き疲るるを知らぬ人として孔子を觀る時、人は何よりも彼の據つて立つ根本を看むと庶幾ふであらう。蓋し根本が脆弱にては到底「任重くして道遠き」に堪へざらんが故に。

さて夫子の人間像に思を潜める時、彼の根柢に人間に

對する信頼を認めむとするのが世の通説ならんと思はれる。微子篇第六章には隱者から亂世を避くることを勧められて、「吾、斯人の徒に非ざらんか、誰「の徒」たらん」と答へてゐる。一體中國思想は隱遁の意義を認めて居り、孔子自身も之に強く心惹かれる折もあつたに拘らず、彼は終に世を捨てなかつた。彼は六十八歳で現實社會への働きかけを斷念した折にすら、尙遙か後世に對する期待に燃えて、古典の編纂と弟子の育成とに努力したと傳へられてゐる。衛靈公篇第廿四章には「斯民や三代の直道にして行はれし所以なり」と述べて、殷周の文化に浴し十分に道德的能力を有する民に對し、彼が大きな信頼を寄せてゐた事が窺はれる。^(註二)此心を更に推せば、等しく人間としての己自らを信ずる心の篤かりしを知ることができよう。彼は先づ好學の點で自信を持ち、人に譲らなかつた。(公治長末章)彼の學問は、善と惡とに標榜される人の世の道理が存在することに對し、確乎とした信念を彼に與へたが、この事は彼に自らの進む道に對する自信を益々深めさせた。(子路第廿四章・衛靈公第廿七章)彼の道理への自信は、それが外見からは必ずしも可能でないが、深く「察する」ことに於いて、即ち自己の内なる者との關係に於いて把握されると爲すに由る。かくして彼は、

仁に當りては師にも譲らず。^(衛靈公第卅五章)

と斷言する。斯る自信は自らの力を頼む類の者ではない。^(註三)それは所謂「内省して疚しからずんば、何をか憂へ何をか懼れん」といふ道德的自信である。古來求道の士には種々の懷疑や煩悶は避け難いところ。併し如何なる内心の波瀾も、孔子の人間其者を動搖せしめることはできなかった。少くとも彼は莊子亞流の見せた程の焦慮の痕を遺して居らぬ。而して「三十にして立ち、四十にして惑はず」着實に歩を進めて行つた。彼の自信はやがて天なる形而上的存在と結びつき、愈々深きものと成りゆく。吾人は今此處には觸れぬ。但右の道德的自信が自己自身を信ずるに由來する點を注意しておく。

孔子は何故にかくも自らを信じ得たのであらうか。それは彼が人を愛し得たが故に外ならぬ、と吾人は考へる。「一言にして終身之行ふべき者有りや」と問はれて、孔子は「其れ恕なるか」と答へた。恕とは説文によれば仁であり、仁とは「人」が「二」即ち相親しむことを意味する。^(註四)而して人と人とが相親しむとは即ち互ひにゆるしあふことだと考へる故に、吾人は「恕」を「ゆるす」と訓みたい。人を恕すといふ事こそ愛の最も恒常的な發露ではなからうか。「之を愛せば其生を欲し、之を惡めば其死を欲する」は激しい愛である。之に對して「己の欲

せざる所、人に施すこと勿れ」といふ恕の愛は、どこまでも靜かな、しかし變ることなき愛である。それは只「欲しさへすれば」直ちに實行可能なる者である。（述而第廿九章）而して己が人を愛しうる人間だと覺る程に、己自身を信ぜしむるものは有るまい。

然らば最後に、吾人は如何にして人を愛し、恕し得るものであるか。それはあくまで此事を可能ならしめる心情の存在を忘れて主張することはできぬ。世のいかなる哲學——その論證・思辨・直覺・體驗の精緻靈妙なる——も、より深き處より此等總てを動かす所の者を看過しては語るを得ぬ。吾人は久しく考へた結果、先の答として、それは己自らが生命の喜びを感じること因つてであると知り得た。此事を次に述べよう。凡そ人を愛する乃至恕すること、これには内より湧出る豊かな泉がなければならぬ。さういふものが無ければ到底永續し得ない。人を愛せずにあられぬ氣持、そは又人と人の世とに對し斷截することできぬ自己を感得することである。而して此時、人は進んで此世に生きんとする自己を發見する。我武者らにでもなく、さりとて悲觀的にでもなく、ただ平心に入々と共に世に生きんとする自己を自覺し再確認する。それは一の連帶觀——生命の連帶觀とでも謂はるべき思想である。自分が今此處にかうして生きてゐるといふこと、

それは單なる意識に止らずして心の底からこみあげてくる喜びである。さもなくば、それは單に「自分が生きてゐる」といふ冷い意識に止まりそれだけに終る。「自分が生きてゐるのだ」といふ喜び」は、之に反して「それと同時に父も母も兄弟も姉妹も妻も子も、更には其他の人々も、皆自分と共に同じく生きてゐるのだ」といふ意識を與へる。即ち生きる喜びに於いては、「自分が」生きてゐるといふ意識は消えて、此生命の火の中に自他の融合した一の大きな脈搏つものが現れる。これが生命の喜びであり、其處に於いて發見される自己と他人との共在が生命の連帶觀である。此の火の小さい時は忽ち世の冷風に吹滅さるるも、一旦此の火が養はるることに由つて次第に炎熾り、やがて巨大なる火柱と成つて輝くに至れば、もはや何者も之に打克つ能はず、反つて之が爲に人生は或る大なる根源的なる溫さ、元氣、により鼓舞せられるであらう。其時は如何なる障害物も吾人を絶望に追込むことはできなくなるに相違ない。人はこの生命の火に、道德的或は宗教的、乃至其他思考され得る諸々の潤色を試みるかも知れぬ。併し如何なる修飾が之に加へられ得るとも、其中心たる物は、あくまでも端的に生命——生きることの喜びである。

先進篇章に、孔子が列坐の弟子達に向ひ、もし機會

が興へられたなら如何様の活動をするつもりかと問ふた時、曾點が「沂に浴し舞雩に風し詠じて歸らん」と答へ、孔子をして「吾は點に與せん」と歎息せしめたといふ有名な話が傳へられてゐるが、此話が古來喧傳せられたのは、正に右に述べた如き心が此處に發見せられると思惟された故と思はれる。此話の中心人物たる曾點は、子路等三人の他の弟子達と異り、何等現實社會に於ける活動に就いて語らなかつた。彼は只春の一日の行樂を、己が志として述べたに過ぎぬ。而も孔子は他の弟子達の立場は一應認めつつ、吾は點に與せむと言つたといふ。此話が求道に疲れた者にとり、一服の清涼劑的效果を有することは否定できぬ所である。併し唯其のみに止まるならば、心の糧として孔子の思想を、否寧ろ其教を請はうとする人々にとつて、何とも肩透しを食つた如き憾を覺えしめずには措くまい。

公治長篇第廿五章には孔子自身を始め、高弟顏淵・子路の言志を兼傳へてゐる。即ち先づ子路は、

願くは『車馬・衣裘』、朋友と共にし、之を敝るも憾むこと無けん。

と言ひ、顏淵の志は、

願くは善〔德〕を伐ること無く、勞〔事〕を〔人に〕施すこと無けん。

であり、而して夫子の志とは、
老者には安ぜられ、朋友には信ぜられ、少者には懷かれん。

と言ふ者であつた。此等を一讀して直ちに認められることは、太甚しく日常的であり、且通俗なる言ひ方ではあるが人生を愛する心情に溢れてゐる點であらう。宋儒は子路の志には努力があり、顏淵のそれには意欲が認められる點を指摘するが、さ言へば孔子の言にも、その老・朋・少の對人關係を別けて考へる所に、纔かながら倫理性の痕跡無しとは爲得ぬ者があらう。併し吾人は夫子の語に、時處を問はず人の世にこそ己が生の喜びを發見せる人の心情を感得するのである。

抑々普通の道徳精神は我爲すべしといふ形で表明されるもの。然るに孔子の志に見ゆる精神をもし道徳と喚ぶならば、それは寧ろ我庶幾ふ、乃至我あらまほしといふ形で表明されてゐる所に注目せねばならぬであらう。それはゾルレンの道徳に對してドルレンの道徳であるとても主張されるべきか。かくして孔子の立場は、よしそれが倫理的であり、又道徳的であるにせよ、其の倫理道徳は、人間の精神的根柢を成す者に依據せる世間普通のそれには非ずして、寧ろ人間の根柢其者に根挿す所の欲求とでも稱せらるべき者であつた。人間生命がかくこそあ

らまほしと庶幾ふ、願望そのものであった。

翻つて曾點のことはを見ると、それは己が志望として、或る人生を象徴的に表明して居ることが分る。それは言はばゾルレンの人生に非ずしてゾルレンの人生であつた。そして其故に孔子の言志は、春の一日を神の恵みとして心から楽しむ曾點のことはに共鳴した時の彼の心情と、正に同一の所より發現せるものと看做さるべきではなからうか。即ち孔子と曾點との相通ずる所は、この世間的道德を超越せる彼等のグルンドモチーフに在る。曾點の志は此事を端的に示せるもの。其故に彼は、規範主義的なるを以て儒學の本質と爲す一部の人々より誤解せられて來た。併乍ら曾點と雖も現實を逃避してゐるのではないのである。又孔子は曾點の世事を顧みぬ所に同意したわけでもない。却つて兩人の満足と喜びは別個の者に由來する。それは「此儘でよいのだ」といふ語で表現すべくもあらうか。併し此儘でよいとする一種の安心立命は、そのまま自らが世の波濤へ跳込んでゆくことを妨げる者ではない。反つてこれに依り、各々が其分に應じて十分の活動を爲すべき原動力を與へらるる者であらう。換言すれば、千路や顔淵の志には、その有爲の中に、或は有爲なるが故に、一點の満たされぬ者を含んでゐる事は否めない。固より其は一方より觀れば、吾人をして道の實踐

へと促す主因たるを失はぬ。さり乍ら他方は有るが爲に、實踐に際し私意に墮くことも屢々起らんといふ懼も亦無しと爲得ぬ。されば人の世に生きることの心からの喜びは全ての根本であり、孔子の志は此處よりして述べられることが、以上より推理せられるのである。(註五)

右の如き見解の資料として、論語には更に廣範圍に涉る此思想の徵證が発見せられる。それは論語中に頻出する所の「好」樂の文字である。先づ好字の例を擧ぐれば、禮を好む。(學而・子路)人を好む。(里仁)仁を好む。(里仁・陽貨)勇を好む。(公治長・泰伯・陽貨)學を好む。(公治長・雍也・先進・陽貨・子張)古を好む。(述而)謀を好む。(述而)吾が好む所に從ふ。(述而)德を好む。色を好む。(子罕・衛靈公)義を好む。(顏淵・子路)信を好む。(子路・陽貨)知を好む。直を好む。剛を好む。(陽貨)

等を見、樂字音洛の例としては、亦樂しからずや。(學而)貧にして樂しむ。(學而)長く樂に處るべからず。(里仁)其樂を改めず。(雍也)水を樂しむ。山を樂しむ。(雍也)樂も亦其中に在り。(述而)樂しみては憂を忘る。(述而)樂しみて然る後に笑ふ。(憲問)禮樂を節^レすを樂しむ。人の善をいふを樂しむ。賢友多きを樂しむ。(季氏)

等孰れも其例は少しとせぬ。さて右に覽ても、此兩字は單純な自然作用としてよりも、實踐努力に關して用ゐらるゝと解せられる者頗る多きを知るが、好字には殊に其例が多い。就中「好學」の句例多きは注目すべし。また樂字の例に於いても、熟視すれば必ずしも單純なるものに非ざるを知るであらう。

さて雍也篇第十八章に、

之を知る者は之を好む者に如かず。之を好む者は之を樂しむ者に如かず。

と謂ひ、「好」を以て單なる知識以上の者と爲し、「樂」を以て內的受容の最上の者と考へてゐる。又子罕篇第十七章及び衛靈公篇第十二章には、

吾未だ德を好むこと色を好むに如く者を見ざる也。

といふ句もある。好色とは最も吾人の内奥に根挿せる作用、故に此心の活動は吾人を根柢より搖動かす。孔子が好德を以て一見不相應にも、この好色に對比したのも、此處に鑒みたる結果であらう。但注意すべきは、之が必ずしも一時的な欲情の激しさを取れる者ではないといふ事である。蓋し好德とは通例觀念的に終りがちなもの。而して此觀念は、人間的當爲の心からなる遵守に於いて現實化される。德を「好む」とは即ちこの實踐の、己が内奥との結合のより強きことを表すものである。吾人が

善を行はんが爲には——何が善なるかは已に知られてゐる場合——吾人をして正しく指針のままに行動せしむべき、安定せる心情が保障されねばならぬ。より身近に語るならば、吾人は先づ己が存在を喜ぶ心を有たねばならぬ。「好む」とは知識がこの喜びの心情に適ふこと、「樂しむ」も畢竟はそれと同じ心境であり、ただ「好む」は謂はば「日に月に至る」ものとして、全的に又永續的に此心に適ふ所の「樂しむ」と、區別さるべくもあらうか。人はよし意識せざるにせよ、好むといふ場合、己の心に適ふ物を取るを意向してゐるのであり、而して己の心とは、即ち己が日々の生存を精神的に可能ならしめてゐる生の喜びの心と謂つて差支ないであらう。かく見れば、好・樂の文字の使用に於いて、孔門に於ける前述の如き思想を看取することができる。(尙「樂」に就いては更に考察する機會を俟ちたい。)

孔子思想の根柢に關する、以上の如き吾人の見解にして若し是なるならば、何故に論語に於いて、孔子は此事をもつと明瞭に弟子達に教誨して居らぬのか、といふ點が疑問とせられるに相違ない。之に關して次の二條が想起される。

子曰く、二三子よ、我を以て隠せりと爲すか。吾は爾らに隱すこと無し。吾は行す所として二三子と與にせ

ざる者無し、是れ丘「の心」なり。（述而第廿三章）

子曰く、予言ふこと無からんと欲す。

子貢曰く、子如し言はざれば小子何をか述べん。

子曰く、天何を可言ふや。四時行^めり百物生ず。天何を可言ふや。（陽貨第十九章）

述而篇の句に於いて、孔子は自分の行動は一舉手一投足も汝等弟子達の目前で爲すに非ざる者はない、と宣言してゐる。「二三子と與にせざる無し」の與字を朱註では「示す」と訓ませる（劉寶楠また然り）が、蓋し意譯すれば然りであらう。而して門人また夫子平日の一動一靜を審視詳記した證據は、述而篇や鄉黨篇に著しい。

陽貨篇に於ける問答の始に、孔子が「予言ふなからんと欲す」と言つたのは如何なる意味であらうか。宋儒によれば、それは學徒の理解が單に概念的に止まるのを警醒する目的でなされたものと説かれる。概念によらずとも直接目前に展開してゐるものを指示したものと。それは天に譬ふれば四時の循環であり、萬物の生成である。然らば人の場合には、その生存——日々の生活・經營を通じて毎に提示される、生きることの喜びであらう。それは夫子の肉身を通して日夜目前に在り、而も門下の高足弟子と雖も能く之を概念化して傳ふる事は無かつた。何故に生の苦しみでなくて生の喜びであるのか。それは生

の喜びが人の出發點である故だと思ふ。之は實に、故さならざる言表を俟たず、夫子の一動一靜に就いて看取された所、言はば孔子なる人間より不斷に發散せられた雰圍氣であつたと謂へよう。吾人は公治長篇の孔子の志を今一度左に掲げる。

老者には安ぜられ、朋友には信ぜられ、少者には懷かれん。

二

前章で孔子の精神的基礎として「生の喜び」といふ事を述べたのであるが、これは必ずしも孔子に限らず、廣く一般の求道の人に就いて言ひ得ることであらう。だが問題は斯に盡きるかと言ふとさうではない。蓋し我々人間には精神的・物質的の兩面が自ら具つてゐる。而して人は現實的には肉體的存在——古人の概念を借用して言へば「氣」的存在——であり、假に精神的に固き基礎の上に立つに至つても、道の具現の爲には更に肉體的・「氣」的なる、言はば物質的なる方面の考慮を必要とする故である。然らば精神的・物質的とは如何なるものの意味し、又これと生の喜びとは概念的に如何なる關係に在るか。精神的とは吾人の知的側面・照破し照明する作用を指して謂ふ。それは作用と謂ふも對象に或影響を及

ぼすものに非ず、單に之を理會するといふのみの者であるが、其故に認識論的に常に認識者、主體の側に立ち、其意味では能動的と呼べるべきである。物質的とは吾人の力的・エネルギーの側面を指す。それは對象に或影響を與ふるといふ點で積極性を有するも、自らの作用を自らが理會し得ぬといふ點で、従つて認識論的には常に被認識者、客體の側に廻るといふ點で受動的である。今「生の喜び」を精神の基礎と言ふ場合、それは日常の喜怒哀樂の情ではない。反つて日常生活其者を可能ならしめてゐる所の者である。其意味でこれは純粹であり、形式的である。しかし無内容と稱することはできぬ。其は直ちに日常の具體的生活に繋つてゐる者なる故に。加之この喜びは吾人を鼓舞する大きな力を有つてゐる。されば生の喜びとは、概念的には精神的にして物質的、物質的にして精神的、言はば兩方面を媒介する人間存在の基礎とでも稱せらるべき者か。而して斯る者を中心として觀られた人間存在が、動的な——人間を作用體として眺むる——人間觀たることを俟たぬであらう。

さて求むる人間の物質的側面、之を假に素質と喚ぶならば、人の素質ほど千差萬別なる物はあるまい。加之素質なる者は、吾人の努力も如何ともする能はざる、先天的宿命的な者ではないかといふ懸念もある。併し人の存

在を精神的と物質的との兩面に分別することが、抑々便宜的な行爲であり、前述の如く、動的に觀た人間が寧ろ渾一的であるを思ふ時、獨り素質を以て移すべからざる個性と爲すことは誤りではなからうか。仍て吾人は、論語所載の孔門諸子中よりなるべく身近なる人々を選び、素質と求道との關係を検討したい。

論語に記された高弟として、先づ十哲の名を擧ぐれば、顏回子淵・閔損子騫・冉耕伯牛・冉雍仲弓・宰予子我・端木賜子貢・冉求子有・仲由子路・言偃子游・卜商子夏があり、之に漏れた人々として、顓孫師子張・曾參子與・有若・樊須子遲・公西赤子華等が考へられよう。但し小論は右の十五名の中、以下述べる十人のみを取扱ふ。さて顏淵が孔門第一の高足として、生前は大いに囑望せられ、其の夭折するや痛く哀戚せられた事は周知の通り。論語の彼に關する二十條ばかりの記事は、孰れも凡手の及び難き境涯を示し、其丈にまた吾人との距離の餘りに遠きを欺ぜしむる懼もある。但朱子が其人を評して至明至健と爲した語は、參考するに足るであらう。

顏子を頂點として、論語に於ける門人達は大きく二派に分類できるやうに思はれる。其一は子貢の代表する一派である。子貢は論語による限り、顏子に次ぐ勝れた資質の人であつたらしい。彼は凡そ百般の事物に涉り、

(註七)

其の知的興味の對象と爲さざるはなかつた。其結果彼は「達」と評されるに至つたが、又一面、言知が實踐涵養に先行する嫌なしとしかつた。併し所謂「切磋琢磨」の章では功夫向上に深い洞察を示して居り、彼の明敏なる頭腦は、一貫の道を聞く以前に、已に自ら此に覺る所があつた。(衛靈公第二章及び公冶長第十一章參照)其の才智は孔子に賢るとさへ謂はれ、「言語」に秀でたことは史記列傳に明證あり、王公鬼神の間に周旋すべき手腕を認められてゐた。^(註八)然れども之を道を求むる人として觀れば、彼の才智は切磋琢磨の具體的手段を心得した時、始めて夫子より許容された。智は原來兩刃の劍、之を自己の精神的向上に役立てる事こそ喫緊事である。吾人は是に於いて、子貢侍坐の風貌を寫して「侃侃如」と形容した一語に注目したい。(先進第十二章)説文は此字の本義が剛直であると教へてゐる。舊注に和樂と解したのは「衍」の假借としたもの、今採らず。吾人は之が子貢の知的傾向をして、彼を誤らしめなかつた所以と解する者である。

子貢の系列に屬する人々に、宰我・冉求・子張等が考へられる。宰我は子貢と共に言語の科に並稱された人で、或は知的興味より問を設け、「仁者は井に人有りと告げらるるとも之に従ふや」^(註九)或は合理的に割切つた考へ方を示す「三年の喪はそれ已だ久し……期(二年)にて可なるのみ」人であ

つた。彼は孔子より叱責されたことがあるが、其内容を子路のそれと比へても、其性格の片鱗が窺はれる。併しかの哀公より「社」の義を問はれて「民をして戰栗せしむ」と答へた一條を以て、方觀旭や劉寶楠の如く三桓の專横を排除すべき決斷を勧めたものと解すれば、彼も亦子貢と同じく、孔門の大きな流に同調する素質を有つた人と考へてよいのではなからうか。孔門師弟の指彈を受けた事が有るといふ點では、冉有や子張も同様である。ただ冉有の力量は同門に比し稍劣つたらしく、自らも卑位に甘ずる氣味があつて「求や退る」と評せられた。併しその政務に對する手腕は師よりも認められ、且「侃侃如」と稱せられたことも、子貢と類似するのは看過できない。子張も亦多くの點で右の人々と類似した人物であつた。彼の多方面に涉る質問の中には、歴史的なものや功利的な問題も含まれてゐる。又彼が仁を問ふて「恭・寬・信・敏・惠」の五者を聞き得たことは、子貢が「溫・良・恭・儉・讓」の五徳を嘗て聞いてゐたらしい事と併せ勘へると、子張には更に「五美」「四惡」の説を傳ふることあり。此兩人が暗誦に長じてゐたのみならず、概念により理解せんとする傾向のあつたことを想像せしめられるのではなからうか。^(註十)此の如く子張の才能は極めて高かつたが、一面、内なる忠信が、即ち吾人の所謂精神的

基礎が十分に豊かではなかつたかと孔子の彼に與へた教訓等よりして、疑はれる所もある。^(註十一)「師や過ぎたり」「師や辟^(註十二)」(辟の本義は君で轉じて大也の意となり、過と通ずる)、「堂堂乎」「能くし難きを爲す」等の評は、總て此點を衝くものであらう。かくして以上數子には、或種の共通せる性格を窺ひ得るのである。それは優れた才智と合理主義的思考・現實活動の意欲等で、その反面、外に馳り易い傾向が有つたが、ただ剛直の徳が之を救ひ得たものと思はれる。

さて孔門には、右の如き言はば主知的・外向的傾向の人々と、恰も對蹠的な一群の人々が存在する。子路は論語に於いて最も活々と描寫されてゐる人物で、屢々師の叱責を蒙つたに拘らず古來孔門の人氣者である。事實彼は城府を設けることをしなかつた。吾が思ふ所は師の孔子であらうと、又隱者の子弟の如きであらうと、腹藏なく主張して憚らなかつた。志を同じくする者とは、眞に衣食を共にした一體の生活を爲して悔なき如くであり、自ら持しては「道に志して惡衣惡食を恥ぢざる」人であつた。勢の趨く所、俠氣さへ感ぜしめるものがある。^(註十三)

(顏淵第十二章)そこで孔子が彼に教ふるに當つて、肉親の絆によりその徑行の情を矯めんとする所が見られる。^(註十四)
(子路第廿八章及び先進第廿一章)義を見て爲さんとする勇、

それは固よりは是。さり乍ら勇を好む者、稍もすれば其の好む所に溺れる。それは「果(果敢決斷)」であり「行行如(剛強の貌)」ではあるが又「嘒(鄭玄によれば禮容を失すること、「野哉」と言はれたのと通ずる)」とも評された所以であつたらう。子路は固より有能の士であり、情誼に篤く知識も人に劣らない。萬事に積極的で、殊に實踐に熱意を傾けた。孔門諸子は孰れもひたむきに道を求めた人々であるが、子路のそれは子貢等の如く外に向ふ傾向にはなく、内なる聲に忠實であらうとする者であつた。そこで子路の場合には、寧ろ禮容・正名等の面に短なるを見るに至つた。

子貢と曾參の兩名は、孟子により勇者北宮黝と孟施舍とに夫々比較されてゐる。(公孫丑上篇)曾參は「魯(魯鈍)」と評されたにも拘らず、孔子より一貫の道を授かつたといふので、古來その功夫の誠實を推稱されてゐる。其は所謂「古の愚や直なりき」と言ふに近い。泰伯篇第三章に於ける、彼の臨終の際の堂々として而も平靜なる態度には、如何にも「勝たざるを視ること猶勝つがごとく」「能く懼るる無きのみ」と自稱せる孟施舍の勇が窺はれる。此は勿論曾子の生涯に涉る自己鉗錘の結果に相違ないが、更には彼の性格の剛毅なるに由來するものと思はれる。彼の理想とする人物が「弘毅」なる人格を以て説か

れてゐる點を参照。併し彼は一面熱血の持主でもあつた。

弟子の陽膚が孟氏の士師（典獄官）となつた時、之に教へたことばを見よ。^{（註十三）}彼は此心を以て親喪を説き（子張第十七章）孝を説いた。（同第十八章）由來熱情の人は動搖し易い。彼が

魯鈍——聰明であり得なかつた——のも或は斯る所に因るやも知れぬ。情の人であつた彼を拯ふた者は、その剛毅の性であつたらう。剛毅なる故に、私欲に惑ふことなく、誠實に徹することができたものであらう。そして誠實が魯鈍の彼を導いて賢人曾子を成就せしめたに相違ない。

子夏に關する問答には「色」字が出る點に特色が認められる。（學而第七章及び爲政第八章）疑ふらくは子夏少時「色難し」の訓を聴き、其後「賢を賢^{たふ}び色を易^かふ（顔色を變じて尊敬の誠を表す）」等の功夫を積んだが、終には其弊として「女、小人の儒と爲るなかれ」の戒を受くるに至つた（雍也第十一章）のではあるまいか。子夏の才幹は原來決して同門の諸士に劣る者ではなく、其の特色は孔子の教を務めて着實に奉行する所に在つたと謂へるであらう。彼が「及ばず」と評せられた（先進第十五章）^{（註十四）}所以も恐らくこの餘りに細謹なる態度に由る者ではなからうか。此の如き人物が、何故に北宮黝の如き猛勇の士に比せられたのであらうか。朱子が「子夏は篤く聖人を信ず」と^{（註十五）}謂つたのは此點を解いたものと思はれる。孔子の教訓を

其の内生の面によらず——即ち之を心で受止め自らの理想として燃焼させるといふのでなく、其の戒律の面による——即ち夫子の一言一句を惰らず踐履するといふ受容態度は、己を捨てたひたぶるな信仰的思想より生じ来るものに相違ない。ここに「膚^{はだ}をまず目^め迷^{まよ}がず」云々と評せられた北宮黝の勇と酷似せる性格が窺はれ、而してこの情意的傾向は、先の主知的なる人々に對して、孔門に於ける別の一群の特徴を成すものである。

右の外、子游は子夏に似て生眞面目な人であつたが、子夏よりも實際家であつたらしく、閑損は「闇闇如（説文では和説^{あは}ぎつつ諄^{あやう}ふ、廣雅では敬也とされ、孔子自身も朝に在つて上大夫と言ふ時が此の態度であつたといふ）」と評せられ、頗る褒辭が見える。さて以上、子路以下數子に共通する性格を尋ねると、情意的・内向的に二點に歸すると思はれる。彼等も亦概念の明晰を求めたが、より多く知性の背後に潜む者へ力を用ゐた。「博施濟衆」は聖人の事なるを學んだ點は齊しきも、書の「孝なるかな維れ孝、兄弟に友なり」の句を引いて「施^せひて政^たしければ是亦政を爲すなり。奚^{なん}ぞ其れ政を爲すことをせむ」と言つた師の心により深く共鳴する者であつた。

此の如く覽來れば、孔門諸子を例として考察される求道的人間の共通性格とは、第一に厭くなき知的欲求であ

り、第二に健強剛毅なる情意であると見て差支あるまい。蓋し此兩點より觀る限り、孔門諸子には太甚しき徑庭を認められぬ故である。翻つて思ふに、論語には又「善人之道」なる者が説かれてゐる。子路篇第十一章の孔子の語によれば、「善人」とは古諺に用ゐられた名の如くで、單に善き人の稱と考へられ、未だ禮樂を學ばず、故にまた道與にも達せぬ者であつた。此事は換言すれば、知的側面を缺くも善人と稱し得ることを意味してゐる。加之、原來人の知的素質なるものは、顔淵の聰明より曾參の魯鈍に至るまで種々の段階が豫想せられ、到底之を以て求める人間の基本性の一に算へる事はできない。かくして剩す所ただ健強剛毅の性のみが、求道的人間の唯一の素質なるべき者として考へられるに至る。曰く、

剛毅木訥は仁に近し。

（子路第廿七章）

之に對し巧言・令色・足恭の類は仁に乏しきもの。公治長篇第十章によるに、或人が申根なるものを剛者としたに對し、孔子は

根や慾し。焉ぞ剛なるを得ん。

と答へてゐるが、此意を以て説けば、要するに口舌容貌を操縱して人の意を迎ふるは私欲の爲であり、之に對し剛毅は私欲なきを以て本とする。

鄉原は徳の賊なり。

（陽貨第十三章）

といふも同様の意である。孟子盡心下篇によれば（この説は公治長第廿一章や子路第廿一章と同じ傳承に據るもの）思ふべき中道の士は今の世に求め難く、次善者として狂者と獯者が考へられる。狂とは理想高きに過ぎ實行の及ばざる者、獯とは狂者の飛躍を喜ぶに對し、道徳を墨守するを好む者。然るに鄉原は言ふ、狂者は何故に高きを求めるか、實行は理想に及ばざるに。獯者は何故に世人と親しまぬか、「斯世に生れれば斯世の爲にする、善ければ斯^{すなは}可なるに」と。此言によれば論語の「狂狷」も亦剛毅の資質である。彼等は利欲の念寡くて己の内なる聲の命ずる儘に振舞ふ。それは剛毅なる人の中にも積極的な者と謂ひ得るであらう。更に求むれば述而篇第廿五章に、善人を見るを得ざれば恒有る者を見れば可なりとあり、期待し得る人間の最下限として、孔子は「有恒者」を考へてゐる。それは要するに己の眞實を偽らぬ者、其故に心を一筋になしうる者であつた。然らばこれ亦剛毅の人間に入るべき者、即ち其の消極的な存在と考へた。蓋し剛毅とは自己に對し飽迄從順にして、外物に對し強固に主張する所の人、其は一面、性格素質なると共に、他面精神の徳性とも喚ばるべき者であらう。

三

論語の有する數多の教訓の中で、何を最も初歩的な工夫と爲すべきかに就いて、吾人は久しく思念した。其結果、所謂「博文約禮」の句が、敢て初歩的と稱する能はずとも、最も基本的乃至最も中心的なる修道の方法として思惟さるに至つた。今その理由を詳説する違はないが、以下述ぶる所に依り、吾人の此處に至りし所以の幾分は推察せられることと思ふ。さて右の博文約禮とは雍也篇第廿五章及び顔淵篇第十五章に、

子曰く、君子（衍文か）博く文を學び之を「要」約するに禮を以てせば、亦以て「道に」畔^{さむ}かざるべきかな。

とある。子罕篇第十章によれば、博文約禮の教が孔門教育の根幹を爲したことは、高弟顔淵により證言せられてゐる。先づ博文について考察したい。

述而篇第廿四章に言ふ。

子四「事」を以て教ふ、文・行・忠・信なり。

右は孔門に於いて、特に成人に對してはこの四つの方面から教育した事を謂へるものとされる。學而篇第六章に、弟子入りては則ち孝、出でては則ち弟、……行ひて餘力有らば則ち以て文を學べ。

とあるのと對比しつゝ考へると、「行」とは儒教倫理の

根幹たる孝弟の實踐を指し、「文」とは所謂古の遺文にして、詩書禮樂の講究の謂であると見て大過あるまい。仍て孔門の學文は如何にして行はれたか、以下論語の資料に據りつゝ考察してゆきたい。

「小子よ何ぞ夫の詩を學ばざる」孔子は學詩の目的效果について次の如く説いた。

詩は以て「志意を比」興すべく、以て「風俗の盛衰を」觀るべく、以て群「居」すべく、以て「上の政を」怨「刺」すべく、邇^{ちか}くは父に事へ、遠くは君に事へ、多く鳥獸草木の名を識る。

（陽貨第九章）

實に詩は人生百般の教師、これなくしては「牆に正^{ひか}面ひて立つごとく」一個の士人として言行するを得ない。更に詩は政治的技術でもあつた。（子路第五章）しかし孔門の學詩は此に止まらぬ。八佾篇第八章に見るに、子夏が「巧笑倩たり、美目盼たり、素を以て絢と爲す」てふ詩句の意味を問へるに對し、孔子は「繪の事は素より後にす」と答へ、子夏が更に「禮は後か」と問ふや之を激賞した事が記されてゐる。ここは新舊いづれの解説に従ふかにより、忠信の質を禮の本とするか、禮義の文を學の成とするか、微妙な差異を見る處であるが、（今は新註に従つておく）つまり斯る哲學的問題が詩句を教材として論ぜられてゐるわけで、子夏が孔門に於ける文學（文章

博學)の科の第一人者である事を思へば、その學風は思半を過ぐるものがあらう。(註十二)

次に學書の例を擧げんに、

或ひと孔子に謂ひて曰く、子奚ぞ政を爲さざる。

子曰く、書に云ふ『孝なるかな惟れ孝、兄弟に友なり』

と。施ひて政しければ是亦政を爲すなり。奚ぞ其れ政を爲すことをせむ。(註十七) (爲政第廿一章)

これまた詩の場合と同様の態度を示すものではないか。

かくして孔門に於ける詩書の學は、所謂斷章取義的に、修身治平の道を究明する目的で行はれた事を知るのである。

詩書に對して禮樂は原來身に行ふことを主とする者ではあるが、博文の中に算へられる場合、知識の對象として扱はれたことは言ふまでもあるまい。八佾篇に於ける、林放が禮之本を問ふた話や、或人が禘之說を問ふた章など、此等は總て禮の精神について語られてゐる。音樂に就いて言へば、同じく八佾篇に孔子が先王の樂を批評したことが見え、又先進篇には子路の瑟を貶した語も載せてある。孔子は音樂に深い造詣があり、音樂が人心と相通すること深きものを悟つてゐた。従つてその音樂教育が専ら心情の陶冶に向けられてゐた事は、蓋し當然とすべきであらう。

かく覽來れば學文の大體は見當がつくのであるが、その基礎學習の方法に至つては、論語からは檢索するを得ない。荀子勸學篇によれば、往時の學は誦經に始まり讀禮に終つたといふ。誦とは諷と同じく暗誦であり、聲を出して口習することである。簡冊刀筆の時代に在つて、子弟は先づ師より授けられた詩書の章句を諷誦するを以て學の始としたものであらう。讀禮とは何か。述而篇第十七章の「詩書と執禮のときは皆雅言す」の句について見るに、執禮とは禮記文王世子篇等に記す如く禮容を教導する側から述べたもので、讀禮とは其の基礎たるべき禮典を讀解することであり、此時は諷誦せず、周都の正音を以て讀むのである。發音を正すことは意味を誤らぬ爲であらう。これが學習の最後の段階であつた。(註十九)

さて博文とは右の如く詩書禮樂の學習であり、且その目的は單に此等を熟知するのみならず、古典の中に流れる周代文化の精神といふべき者を理解する所に在つた。周文明の内容、特にその睿智尊重と論語との關係については稿を改めて論じたい。その探求の方法として所謂啓發主義に據り、各自の思索を重視したのは周知の如くであるが、其中に又所謂「知らざるを知らずと爲せ、是れ知る也」の義に依り、闕疑を強調した點が注目される。

多く聞きて疑はしきを闕き、愼んで其餘を言はば則ち

尤寡^{とがめ}からむ。

多く見て殆^{おほま}きを闕き、愼んで其餘を行はば則ち悔寡^{あや}からむ。
(爲政第十八章)

蓋し知らずして「妄りに」作る者有らんも、我は是無き也。「吾は」多く聞き、其の善なる者を選びて之に従ふ。「是れ知の方なり。」多く見て之を識るのみなるは知の次なり。
(述而第廿七章)

論語に「辨惑」といふ事を説いてゐる(顏淵第十章及び第廿一章)が、そこに情意的な物に身を委せない冷靜なる判斷の主體として知を考へて居り、これが闕疑の根本思想である。此の如く覽來れば、博文とは結局、古典の學習を通じて眞の道を認識せんとするもので——古典に流れる周代の理想がそれを教へたのである——其爲には知性の本質たる、物を明白に照破する作用を徹底せしむることが期せられてゐるのを認むるであらう。

此の如く博文に於いて、學と共に思が重視されてゐるからには、孔門の思索に就いて一言せねばならぬ。思索——知的探求に於いて最も肝要なるは、其の目的の確立即ち志である。

子曰く、「士は」道に志し德を據^{たも}り仁に依^よひ藝に遊^{あそ}ぶ。

又里仁篇第四章には言ふ。

(述而第六章)

論語に於ける人間形成の出發點

子曰く、苟^{なほ}に仁に志せば惡^{にく}む「べき所」無きなり。

かくて道と曰ひ仁と曰ふが問題となる。今はこれが精察を次の機會に譲るが、要するに生の指針としての、人間一般の自覺に於いて成立せる思想であることは間違あるまい。故に孔門に於ける學の目的は、人としての正しき道乃至眞の人間性の獲得に在つたと見てよいであらう。而して斯る者を仁と稱したのが始めて孔子であつた。

子夏曰く、博く學びて篤く志し、切^きしく問ひて近く思へば、仁は其中に在り。
(子張第六章)

志は識とも取れるが、僞注の説でもあり、殊に思の中心は志である事を慮へば、やはり博學の中心を貫く者としても、仁道への篤き志があるべきであらう。切問近思とは即ち「己の欲せざる所、人に施すなき」ところの推己であり、「己立たと欲して人を立たしめ、己達せんと欲して人を達せしむる」ところの能近取譬といふ者は是れであり、孟子の所謂「吾老を老として人の老に及ぼし、吾幼を幼として人の幼に及ぼす」ところの推恩の思想と考へられる。かくして推己推恩は仁の實踐の方法となる。儒學の特色たる家族倫理——孝弟の思想が登場するのは此處に於いてである。「孝弟は仁を爲すの本」とは學而篇の初にある著名の句であるが、何故に肉親間の倫理が特に重視せられねばならぬか。これに就いて次に考へた

い。(註二十)

例へば一個の瓶が毀れた場合、それを一個の物質——

無知なる物と見做してゐる時、心に痛みは生じない。吾心に痛ましき念を生ずるのは、それが自ら知ることのできる者だと感じた時である。死者に對する哀戚の如きも亦然り。死者の靈魂の存在といふものを何等かの形に於いて考へてゐるのでない限り、息を引取つた瞬間に其人の存在から影響を免れるであらう。彼により遺された功績・事業・作品の類は、それが單に彼のモニエマンとして在る限り、評價の對象とはなり得ても吾が生命の對象とはなり得ない。吾が生命とは「知る生命」であり、彼の生命も亦「知る生命」であらねばならず、かくて始めて互ひの間に感應が成立しうる。其は即ち靈魂である。お互ひに靈魂であつて始めて生命の對象としあふ事ができる。儒學が肉親の情を道德實踐の方途に採入れた所以は此處に在つたと思はれる。即ち吾人が他者に於いて靈魂を認めうる場合、最も認知し易い者が肉親ではなからうか。肉親こそは吾人の生命が自己と同じ波調の者として共鳴するのに、最も身近く最も自然的で最も相應しき者であるだらう。而して他者を自己と同じき者として、即ち同様の知覺を持つ生命として認識する心が仁恕であらう。吾人の博文を貫く思索は此にその指針を見出すであらう。

此章の冒頭で觸れた文と行との關係がここで理解される。此點更に後述する。かくして博文の論究はやがて約禮の考察へと展開するに至る。

顏回が仁を問へるに對し、孔子は「克己復禮を仁と爲す」と答へた。(顏淵首章)顏回更に其の要目を問ふたところ、

禮に非ずば視ること勿れ。

禮に非ずば聽くこと勿れ。

禮に非ずば言ふこと勿れ。

禮に非ずば動くこと勿れ。

の四箴を獲た。左傳昭公十二年の記事によれば、克己復禮を仁と爲すとは古の格言と思はれるから、此句の原意は、要するに自己の恣意を克服して禮に従ふの謂であらう。

従つてここに言ふ禮は、よしそれが孔子により如何に內面化されてゐるにせよ、猶その他律的側面が主として意識されてゐると謂へよう。故に四要目の禮も、具體的な行爲の儀則と見てよいと思はれる。泰伯篇第四章の曾子の言にも、

君子は道に貴ぶ所の者三あり。容貌を動かして(禮儀正しく振舞ひて)は暴慢に遠ざかり、顔色を正しては信に近づき、辭氣を出して(言語音聲を順にして説きて)は鄙倍に遠ざかる。「是れ禮の大事なり。」籩豆の事(の

如きは」則ち有可存せり。

と述べられてゐる。これは顔子の「非禮は視聽言動する勿れ」と表裏する訓戒と思はれる。従つて非禮とは、暴慢なる態度、欺誕なる顔色、惡戾なる言語といった生々しい現實生活の歪みであり、此等をも一つ一つ克服して理想の實現に向ふ所に、儒家の特色が存るのではあるまいか。

ここで論語の記事を禮書と比較せる諸家の研究を参照して、當時如何なる禮が行はれてゐたかを検討してみると、先づ朱子集註に、里仁・鄉黨・陽貨の諸篇より古禮と關係あるもの四條を指摘してゐるのを始め、專家は八佾・里仁・述而・鄉黨等の各篇より曲禮・檀弓・内則・玉藻・少儀・祭統・緇衣諸篇及び儀禮・大戴禮等の書と類似の句を發見してゐる。武内博士によれば、鄉黨篇の中四條が曲禮と、三條が玉藻と一致を認められる。(曲禮攷) 此等に依つて想像すると、當時行はれてゐた禮は、論語の鄉黨篇、禮記の曲禮や玉藻篇にその一斑を留めてゐる如き、日常生活の末々にまで及ぶ行爲の規範なりし事が分る。かく考ふれば、克己復禮とは今日の立場で言へば、日常倫理の履行に於ける恣意の克服であるとしてよいであらう。翻つて約禮とは如何なる意味か。「約」を清儒は、漢人讀んで要と曰ふとなし、朱子また同じく解する。約な

らば「むすぶ」であるが、既に之を要と讀まば「中」であり「かなめ」である。されば約禮とは禮を以てする所の知識思想の實踐的統一となる。原來實踐を尙ふ中國思想は、一種辨證法的とも謂ふべき高次の立場の認識を早に有つてゐたと考へられる。其故、實踐的規範としての禮を以て、本來外馳する傾向を有つ所の知識を、より高次の立場に於いて要約せむとする思想が産れたのは、決して偶然とは謂へぬ。若し此の如く解するならば、約禮の禮は當然精神的傾向の強い者でなければならぬ。かくて斯に、克己復禮と約禮との兩者の間に於いて、もし前者を以て後者の實踐功夫と看做さんとするならば、此の二種の禮の關係が考慮されねばならず、更に既述、博文を貫く指針を仁恕に求めんとするを加へるならば、以上三者の間の關係が問題とされねばならぬ。之が解決の爲には、吾人によれば、仁と禮との一致すべきことが要求される。而して克己復禮の實踐が右の「仁にして禮なる者」への達成に向ふ所に、根本儒學の中心的功夫として、且又爾後中國思想史を一貫する功夫思想の先蹤を成す者として、吾人は特に注意を拂ひたいと思ふ。

禮の儀則を日常倫理と見る時、之が履行により吾人に與へられる者は何であらうか。それは或種の喜びと考へられる。其反對に、之が不履行により與へられる者は悲

しみの情である。今少し仔細に考察せんに、日常倫理とは世間通行の掟にして風俗化せる規範である。然るに喜悲の情は、倫理が現實に當爲として行はるる場合にのみ起り得ること、それが全く習慣化してゐる場合には斯る喜悲は全く起らぬか、或は起り得ても極めて微弱なる者である。後者は、世間の一般的承認を受けてゐる法則の遵守により、自己が他の人々と連結せられる所から来る一種の安心感に由る喜びと思はれるが、格率の正當性の保證を自己の内に求めることを捨てて全く世間に委せ切る所からは、無責任さより来る一種の安心感はあつても何等確信ある喜びを得ることはできず、微弱といふを免れないのである。力強き喜悲の經驗は、やはり内なる道德律に基づく倫理の實踐を俟たねばならぬ。今此の如き意味に於ける、日常倫理の履行による喜びが繰返される時、そは其度に我によつて確認せられ命令せられた所の遂行に對する報償として、其度に新たに與へられる者たるが故に、習慣化する事により麻痺することなく、反つて次第に心中に蓄積増大せられ、我に向つて或る道德的確信を産出すべく影響し得る程の者へと變質してゆくであらう。喜悲の情自體は純粹に精神的とは稱し難いが、しかし精神に對し大きな影響力を有つ者である。

抑々善を好み惡を憎むは人の常と謂はれる。然るに現

實に於いて、此の期待が屢々裏切られるを見るのは如何なる原因によるものか。嘗てソクラテスは、人が善を行はざるは、即ち善の認識が未だ明白に至らざる爲とした。併し吾人は此處に、一に於いて指摘した所の「知る」に對し「好む」を、心のより根柢的な作用とする論語の立場を想起したい。知識はこの「好む」の立場に於いて、もはや心の波立つ表層を漂ふ微小なる指針でなく、内なる生の喜びに依り積極的に支持されてゐた。これ、其知は其行と化すべく餘りにも微弱なる心的作用——其活動により心の全體を振起せむには餘りに表面的なる作用——である場合、人は心より善を行ふ能はざるを教ふるものではなからうか。然らば心の奥深く沈潜せる知識にして（即ち好なり樂なり）始めて吾人をして實踐に立たしむと謂はるべきであらう。克己復禮の踐履に因る影響變化を、この知より好へ、更に好より樂への進化として考へる事はできぬであらうか。即ち精神の要求に遵ひ實踐することは、情意を通じて逆に精神的基礎に作用し、これを鼓舞する結果、其をして更に力強い支持を精神其者に對して與へしめ、それが所謂「好む」立場として一段と深められたる知識と成る、と。此の如く我の主體——精神——と我の客體——情意と實踐——とを媒介する所の者に注意を拂ふ所に、功夫思想の萌芽を見るのである

が、此點は又後に孟子が彼の道德的思索の中へ「氣」の概念を導入して、儒家の功夫を本格的に組織し得た主なる理由でもあつたらう。

孔子曰く、

内省して疚やましからずんば、夫れ何をか憂へ何をか懼れん。
(顏淵第四章)

君子の憂へず懼れざる所以は、其の日常の善行が彼の勇氣を鼓舞する事が、最初の因を成すであらう。何故に最初の因と稱するのであるか。前述の如く、善行の積習はいつかは我をしてより高き地位に、即ち善を行ふことより軽く、より自然に、より鋭敏確實なる自覺の境地に登らしめるであらうと思ふが故に。而して此處はもはや何等の憂懼を容れざる、道其者の活動する世界であらう。道とは何を指して謂ふか、蓋し自覺せる生命である。

前述の仁にして禮なる者とは其の内容を表すべき一稱呼とも謂へる。即ち、人をして互ひに他の人々と結び付かしめ、以て人と共に生くべき人間成立の基礎を與ふる所の愛と、其の結合を各人が眞に満足しうる方向に導き、以て秩序を有たしめて社會の成立を可能ならしむる正義と、此の兩者が人生に最も重大なる意味を有するとするならば、右の如き儒家の理想の精神こそ此等を産出すべき母胎と考へられる。そは滾滾と溢れ出でて總てを溫く

包容する豊かな泉であると共に、壓倒的に巨大なる物の前にその恩恵と嚴威とに跪伏する魂でもある。克己復禮——特に其の要目たる、非禮は視聽言動する勿れてふ格率は、吾人をして右の如き内生を自覺し、且此處に永住せしむべき所の功夫の第一段階ではなからうか。而して積習久しきにつれて、精神の愈々明敏活潑となりゆく所に約禮の意味が考へられる。之に對し博文とは、實踐がマンネリズムに陥らぬ爲に之を絶えず目覺めさせておく所の功夫に外ならぬ。(孔子が禮を重んじ乍ら因習に囚はれなかつたことは子罕第三章等参照)されば博文と約禮とは實踐に際して一體と成る。これ顏子が「我を博むるに文を以てし、我を約するに禮を以てし、罷めんと欲するも能はず、既に吾才を竭せり」と告白せる、夫子教化の精髓でなかつたらうか。

生命の純粹なる喜びが吾人の生の、精神的存在の基礎なることは始に述べたが、道義の實踐に於いて之が鼓舞されることは一の事實であり、而して自己に忠實なる者、外の誘惑と威赫とに對し剛強なる者が、その實行に従ひ易いのも亦當然であらう。是に於いて彼の道德的感覺は益々鋭敏となり、その操持は愈々強固となるであらう。其は所謂剛毅なる性格自體が愈々茂育してゆくを意味する。蓋し吾人の存在が一日も停頓する能はざる所の者た

るが故であらう。

(註一)

疲れたる者は太陽を呪ふ。

樹木の價值は彼等には影のみ！

ニイチェ「華やかなる智慧」

(註二)

岩波文庫本では、武内博士は後漢書注に據り馬融注を参照して「民也」二字を削り「斯れ三代の道に直りて行はれし所以なり」と訓む。しかし潘維城「古注集箋」は漢書と論衡とを引き、二書俱に「民」字あるを見る。故に姑く「民也」二字を存して後考に俟つ。

(註三)

此故に子路篇第十章に「苟に我を用ふる者有らば三月（年）のみにて可なり。三年にして成る有らん」、或は陽貨篇第五章に「もし我を用ふる者有らば、吾其れ東周を爲さん乎」といふ政治的自信を示す語も見えるがここに擧げぬ。

(註四)

朱駿聲「通訓定聲」に曰く、『仁とは親也、人に从ひ二に从ふ』。會意。按ずるに「人」も亦聲なり。「二」とは儀禮鄭注に所謂相人偶するの意、古語の相人偶するとは諸合耦俱て彼此親密なるの辭なり、と。

(註五)

此の如く、倫理以前の處に道を求めんとする態度は老莊思想ならんといふ非難が、從來なされ來つた事は必ずしも不可思議ではない。曾點の思想は或意味では老莊の立場に近い。加之、先進篇本章の文は、二三の點で文獻學的疑問を喚起せしむべき特色を有つてゐる。彼此併せ勘ふれ

ば、斯に所謂浴沂の歎の說話は、後人の編入に係る不純なる資料ならんといふ假説も成立しうる。今小論の主題に関する限りに於いて鄙見を述べると、此章の有する說話的文飾や特殊な語法は、或は論者の謂ふ如く晩出の作品の標識なるかも知れぬ。しかし文獻成立の晩いことを以て、必ず其の思想内容までも後世のものとして決めてかかる事はできぬ。最近の研究、例へば貝塚博士の「論語の成立」や木村博士の「論語の成立について」は、從來考證家により無殘に斬捨てられた諸篇章を、所謂疑古派に對する釋古派的立場から、再び溫い眼で見直さうとする努力がなされて居る。老莊と儒教は同じく中國思想の大きな幹より分れ來つたもので、此程度の類似により此章を老莊思想となすは誤であらう。以上の見地から、吾人は今本論語の全體を一應孔子の思想を傳へる貴重な文獻として考へると共に、先進本章と公治長第廿五章との思想的同一性を強く主張したい。

(註六)

この陽貨第十九章は崔述以下の考證家も敢て疑念を挟まぬ所であるが、その「天」を語るに就いて一言して置く。論語に天字を出すこと凡そ十五章、弟子の中之に關係する者、子貢最も多く子路之に次ぐ。かの「夫子の性と天道とを言ふは得て聞くべからず」の歎息も子貢のものである。

蓋し子貢は孔門中最も知的興味に傾ける人、天への關心も此の心情に基づく。故に孔子は一旦彼の間に即答を避け、晩年子貢の學熟するに至り之に言及したものか、或は子貢の天道に對する興味が、之に關する夫子の片言隻語をも聞

き漏さしめなかつたものか。兎も角「聞くべからず」の語有るを以て、天道を語る此章を疑ふは誤解ならんと思はれる。

(論語第十章)

(註七) 子貢の質問は仁・政・友・君子・士等、孔門に於ける研究課題の最も重要且普遍的なる者の殆どを含むと共に、自ら「賜は何如」と問ひ、又「人を方べる」を好み、或は假設して問ふことあり。「益にして諸ふなく富みて驕るなきは何如」「もし博く民に施して能く衆を濟ふ有らば何如」「一言にして終身行ふべき者有りや」の類。或は「天」命を受けずして貨殖し」更に所謂「性と天道と」を聞かんと願へる事など参照。

(註八)

子貢問ひて曰く、賜は何如。

子曰く、女は器なり。

曰く、何の器ぞや。

曰く、瑚璉なり。

(公治長第三章)

劉寶楠「正義」に云ふ、夫子言ふ、賜や達、政に従はしむべしと、故に宗廟の貴器を以て之に比す、言ふところは鬼神に薦め王公に羞むべしとなり。

(註九) 武内博士の岩波本論語では、宰我が孔子の陷阱に投ぜんことを恐れて諷せるもの、としてゐる。かく解せば、やや異つた意味となる。

(註十) 按ずるに子路も「六言六蔽」を開けることあり。(陽貨第八章) 貝塚博士の前掲論文によれば、此等は傳統的な師弟傳授の方法であつた、と説明せられてゐる。

論語に於ける人間形成の出発點

(註十一) 例へば、

子張「崇徳・辨惑」を問ふ。

子曰く、忠信を主とし義に従れ云々。

子張「政」を問ふ。

子曰く、「身に」居きては倦むこと無く、「民に」行ふては忠を以てせよ。

(同第十四章)

(註十二) 按ずるに本邦古寫本は「僻」に作る。舊注に邪僻文過とあるも亦僻字に解せる者であらう。孟子盡心下篇の「琴張」句下に趙岐が「論語に曰く『師や僻』と、故に純善なる能はずして狂と稱す」と注したのも同じ意味ならんと思はれる。

(註十三)

上其道を失ひ民散すること久し。もし其情(罪狀)を得とも哀矜みて喜ぶこと勿れ。

(子張第十九章)

また孟子梁惠王下篇には、

凶年饑饉には君の民、老弱は溝壑に轉じ壯者は散じて四方に之く者幾千人。而も君の倉廩は實ち府庫は充ち、有司以て告ぐる莫し。是れ上慢りて下を殘ふなり。曾子曰く、「戒めよ戒めよ、爾に出づる者は爾に反る者ぞ」と。夫民今にして後之に反ゆるを得たり、君これを尤むるなかれ。

と見える。此等の語は老子第五十三章に「是を盜夸(大盜)と謂ふ」と言つたと同様、曾子が世を憤る絶叫の如く感ぜられる。

(註十四) 子張第三章等参照。また子路第十七章に「小利を

見れば則ち大事成らず」と戒められてゐる所を見ると、細事を看過し得ないのは彼の性格に因る者と想像される。

(註十五) 子夏は後世漢學者の祖と仰がれてゐるが、然らば篤信聖人の一句は汎く漢學者の信條たるべき者であらう。

(註十六) 孔門に於ける詩教の方法に關しては青木博士「支那文學思想史」にも参照すべき説有り。

(註十七) 按ずるに朱註は尙書君陳篇に「惟れ孝に、兄弟に友に、克く施して政有り」とあるに據り、

書に孝を云ふや『惟れ「親に」孝に、兄弟に友に、施して政を有す』と。是れ亦政を爲すなり。奚ぞ「必ずしも位に居て」政を爲すとなさんや。

と訓む。然れども清儒皆君陳の文を疑ひ、漢石經及び包咸注に依りて「書云、孝于惟孝、友于兄弟、施於有政」と絶句し、且「孝于惟孝友于兄弟」の八字を書の本文となすのみ。

(註十八) 文王世子篇には、

春誦し夏弦するは大師之を瞽宗(殷の學)に詔へ、秋禮を學ぶは執禮者之を詔へ、冬書を讀むは典書者之を詔ふ。禮は瞽宗に在てし書は上庠に在てす。

とあり、又雜記下篇には、

女未だ許嫁せずと雖も年二十にして笄し之に禮す。〔此時〕婦人其の禮を執ふ。

とも見える。

(註十九) 此説は勸學篇の記事が古傳の言であらうとの想定

の上に樹てられたもの。尙春秋時代に既に禮書と謂ふ儀禮の専門書が存在し、士大夫は是に由つて禮を習つた事實は、加藤博士が左傳の記事に據り「禮の起原と其發達」下編に述べる所である。

(註二十) 家族倫理を以て仁の實踐の基礎と爲す思想は、原來孟子に於いて力説された所と考へられるが、論語にも或は修身の、或は治國の根本として孝弟を説くことに差異はない。「孝弟也者其爲仁之本與」の句は異文異訓の存る所であるが、吾人の見解は綜合的考察の結果で、必ずしも此一句にのみ拘るものではない。

(註廿一)

仲尼曰く、古に志せる有り、『己に克ち禮に復るは仁なり』と。信に善きかな。楚の靈王若し能く是の如くならば豈其れ乾谿に辱しめられんや。

(昭卅七・二・五)