OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	論語に現れた信の概念について
Author(s)	木村, 英一
Citation	懐徳. 1973, 43, p. 1-16
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90506
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

論語に現われた信の概念について

木村英一

一

「信」という字は、徳目としての概念でない場合、日常普通の言葉として、「信じる」すなわち「ほんとうであると思う」という動詞、「信なり」すなわち「ほんとうである」という形容詞、「信に」すなわち「ほんとうに」という副詞、等として多く見出される。論語の用例によれば

○子使漆雕開仕、對曰、「吾斯之未能信。」、子說（公冶長）

○宰予晝寢……子曰、「始吾於人也、聽其言、而信其行……」（公冶長）

○齊景公問政於孔子、孔子對曰、「君君、臣臣、父父、子子」公曰、「善哉、信如君不君、臣不臣……」（顔淵）

○子問公叔文子於公明賈曰、「信乎夫子不言不笑不取乎……」（憲問）

○子曰、「臧武仲以防求爲後於魯、雖曰不要君、吾不信也」（憲問）

ところで徳目としての「信」ということになると、それは道徳的善の一種であって、一定の價値を示した一定の名詞でなければならない。たとえば「與朋友交而不信乎」（學而）、「謹而信」（學而）、「信近於義、言可復也」（學而）、「人而無信、不知其可也……」（爲政）、「……老者安之、朋友信之、少者懷之」（公冶長）、「正顏色、斯近信矣」（泰伯）、「悾悾而不

信」（泰伯）、「……子曰、足食、足兵、民信之、……自古皆有死、民無信不立」（顔淵）、「上好信、則民莫敢不用情」（子路）、「言必信、行必果」（子路）、「君子信而後勞其民、未信則以爲厲己也、信而後諫、未信、則以爲謗己也」（子張）等については、後に再説するが、中には動詞として使用したものもあるが、一おう徳目としての「信」という名詞の概念が成立した上で、それを更に動詞化して用いたと解せられる。また他の徳目と並列して「信」を擧げている例が多い。たとえば「忠信」または「忠と信」（學而・公冶長・述而・子罕・顔淵・衛靈公）、「禮と義と信」（子路）、「義と禮と孫と信」（衛靈公）、「恭と寛と信と敏と惠」（陽貨）、「仁と知と信と直と勇と剛」（陽貨）、「寛と信と敏と公」（堯曰）等がある。これ等の用例について徳目としての「信」の概念を明確にしておくことが、この一文を草した一つの目的であるが、しかし徳目よりは一層深く、人間の根本的な存立態度を意味する信の用例がある。そこで先ずそれについて一考しておきたい。

二

一たい人間は自覺的な動物、従って考える動物であって、自己の對外および對内の兩面に亘って繼起する内外の認識を、常につき合せて照合しつつ、その眞相を求めてやまない、という性質をもっている。従って既成の認識に對してはどこまでも新たな疑問を生じつずけるから、人間が固有する自覺的展開という事實を正しく認める限りは、人間にとって固定した眞理や眞實、従ってそれに對する不動の信仰などはあり得ない筈である。人間にとって固定した眞理や眞實が無いということは、けっきょく眞理や眞實は人間にとっては認識の對象としての存在ではないということである。それは人間の自覺的構造が、既成の眞理もしくは眞實と思われた認識に對して、常に新たな疑問を提出しつずけて、追究を展開させてやまないからである。しかしながらそのこと自體が、人間の自覺的構造そのものが眞理や眞實をどこまでも追究して止まないことを意味しているのであって、當然、追究の對象としての眞理や眞實は存在せ

ざるを得ない。だから認識の對象としての眞理や眞實は有り得ないのが眞相であるが、追究の對象としての眞理や眞實は存在しなければならない。それは人間の自覺的構造が、自己展開的追究を展開するに當って、追究の對象に向って進むことによって、はじめて自己を統一的に成立させることができるところの統一點として、眞理や眞實の存在を必然的に要求するからである。從ってその意味では、眞理や眞實の存在は、認識されることが無いにかかわらず、疑うことはできないものとして在る。いわゆる信念の內容もしくは信仰の對象とは、當にそのようなものである。もとより何を信じるかについては、人により思想によって種々さまざまである。逆に言えば、何をどのように信じるかによって、その思想の相違が現われるものである。例えば科學を信じる人は、その科學の根柢を成す假說を信じている。しかし假說は假定に過ぎぬとして、更にどこまでもその根柢を檢討して行く哲學者にとっても、結局、何等かの意味での眞實在を究極の存在として信じることになる。そしてその究極の存在として、何等かの意味での物を眞實在と信じれば唯物論となり、觀念を眞實在と信じれば觀念論になる。古來言われている如く、たといすべてを疑うという懷疑論の立場に立つ人でも、「すべては疑わしい」という判斷の存在だけは信じている筈である。何か根柢に疑い得ないものを信じるのでなければ、自覺的存在としての人間は、充全な意味では存立し得ない。これが卽ち人間性の必然的に志向する信の立場であって、これは社會現象としての宗教に結晶すると否とに關らず、また個人の信念や救濟としての信仰となって顯現すると否とに關らず、すべての人間にとって缺くことのできない宗教志向性として認められる。

こんなわけで、最も深い意味での「信」もしくは「信じる」とは、疑うことのできないことである。「信じる」とはもちろん「疑う」ことの反對であるが、如何に疑おうとしても疑えない狀態に立ち至って、はじめて「信じる」と言える。人間の思想の究極の根柢には、それがどんな思想でも徹底したものである限りは、必ずそのような「信」がある。そこで今、論語についてそれを見ると、先ず

○子曰、「述而不作、信而好古、竊比於我老彭」（述而）

とあるのが注目される。この言葉は、普通には、孔子が儒教の作者すなわち創建者を以てみずから居らず、古來の傳統の傳述者を以てみずから任じたもので、孔子は革新的な思想家や革命家ではなくて、むしろ當代の進歩に對して保守反動的な復古主義者であったことを示す言葉として受け取られ勝ちである。この受け取り方は、歴史的現實として現われた現象を、表面的、結果的に見た認識とつき合せての判斷としては、必ずしも誤りではないが、しかしこの言葉の表現している思想としての眞意は、進歩か保守か、開祖か傳述者か、というような現象段階の問題では扱い切れないであろう。人間としての自覺的、展開的な存立そのものに全力投球をして生きること――それが孔子のいわゆる「好學」である――を主義としていた孔子にとって、古今を通じて存在する疑うことのできない眞理や眞實が在ったのであろう。そして彼にとっては、それを如何に當世に適合した斬新な形で表現するか、という意味での創作はあったとしても、眞理や眞實の本質に關する限りは、その存在を信じた以外に何等新たに創作すべきものがあろう筈はなく、ただそれを如何に傳述するかが問題であった。それが「述べて作らず」である。ここに傳述というのは、その古今を通じて存在する眞理や眞實を、當世の現實とできるだけよく調和した形で、新しく認識の對象化し、表現し、實現することの全部を――從ってその意味での創作をも含めて――言ったもので、決して自由な創作を否定して既成の權威に依據し妄從する意味ではない。ただひたすらに眞理を解明し眞實を傳述するのが自分の主義であることを、孔子が開陳した言葉である。しかしここに「古を好む」とか「竊に我が老彭に比す」とか言っているのは、彼がこの古今を通じて存在することを疑い得ない眞理や眞實の存在を自覺したのが、古來の歴史的展開の事實の認識を通じてであったことを示しており、「老彭」というのは誰人であるか詳かではないが、孔子の尊敬していた古人で、文化の先覺者であった人物であろう。

○子曰「篤信好學、守死善道、危邦不入、亂邦不居、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）

この「篤信」もまた、孔子にとって疑い得ないところの眞理や眞實の存在を確信を以て自覺していることであって、その對象を「道」の名で呼んでいることが注目される。「朝に道を聞かば、夕に死するも可なり」（里仁）という「道」も、やはりそれであろう。そして「天下道あらば則ち見はれ、道なければ則ち隱る」以下は、この眞理や眞實である「道」が肯定的に現われる時世と、否定的にしか現われない時世とに應じて、君子のそれに對應すべき態度が當然變るべきことを、孔子自身が苦勞した出處進退の問題の結論として示しているのである。

○子張曰、「執德不弘、信道不篤、焉能爲有、焉能爲亡」（子張）

これは道を信じない場合の人間存在は、殆んど存在の名に値せぬことを言っている。

三

ところで、孔子がその存在を信じて疑わなかったところの道、すなわち眞理や眞實とは、一たい何であったであろうか。思うに論語に見える概念で、認識の對稱ではないが、しかも孔子がその存在を疑うことのできなかったものとして、人間と斯文と天と、仁と命と道との六つを數えることができる。

思うに論語に見える孔子の思想は、人の人たる道を追究した思想であって、そこに人間の存在を前提していることは言うまでもない。人間とは何であり、またどうあるべきか、という追究の前提には、人間の存在があるのは勿論である。しかも孔子の場合には、その存在の根柢に、否定的な要素を全く含んでいないことが注目される。たとえば佛教のように、人間のみならず、あらゆる存在の眞相はすべて空であって、存在は結局假有に過ぎぬ、というような見方でもなければ、キリスト教のように、人間は全知全能の神の被造物で、原罪を課せられた無力な存在であり、唯一全能の人格神に歸依する外はない、というような見方でもない。論語では人間の存在は、無條件に自明のこととして

認められていると言ってよく、従って最高善は神のものではなくて、人間のものである。それは卽ち「仁」であって、「人間らしさ」を極度に發揮したものに外ならず、當然、人間の可能性の中に理想として宿っているものと信じられている。そして、それの社會的に顯現した理想形態は「仁政」、個人の人格の上に體現された理想形態は仁人としての「聖人」、ということになる。また人間は文化生活をする動物であって、文化の有無は人間と禽獸とを分つボーダーラインである、というのが孔子の基本的認識の一つである。そしてそれを基礎として、夏・殷・周三代相傳の中原文化を、生民以來の最優秀文化として重んじる確信が成立しているのであって、従ってこの文化の本質を現わす「斯文」という概念も、また「仁」と相表裏して、人間本來の在り方の理想形態を具體的に示す概念として、その存在が信じられているのである。

ところで論語に見える孔子の思想によれば、今一つの人間に對する基本的な認識は、人間が可能性の動物であるということである。これは言い換えれば、人間存在は常に自覺的に展開して止まない存在であり、従ってそれの特色である「人間らしさ」の極致としての「仁」も、それの生活形態である文化生活の營みの本質としての「斯文」も、常にそれを目標として展開しつつある行爲者の動態的統一點として存在している。決して靜態的な完結した概念ではない。このことは、これを裏から言えば、人間存在は現實を理想に向って、無限に自覺的に展開させて行く存在である。だから逆に言えば、人間は現實としては常に不完全で有限な存在であることを意味する。すなわちそれは現實においては全知全能でないのであるから、生活の現實においては、現實の人間の力ではどうすることもできないところの、人間以外の諸存在を認めざるを得ない。勿論それ等の一部は、人間の認識や處理の對象で、その意味では或る程度まで人間の力でそれを左右でき、實際この様な分野が常に在ること自體が、人間が可能性の動物であることを示すものであるが、無限に廣がった外物は人間の能力範圍の外へはみ出ており、のみならず人間自身を產み出し、成立させ、展開させている構造や作用自體さえも、その結果として發生したに過ぎない人間の能力以前のものであるから、人力で

はどうすることもできない。この様な人間を越えた諸存在や諸能力の全體を、人間に對して一まとまりとして把握した概念が「天」である。だから天は、人間の能力では不可知な部分が大部分を占めるところの無限な存在である。そして天と人間との接線において、人間能力の限界が見られ、人間は否應なしにそれに從わねばならないから、言わばそれは人間にとっての運命であり、それを特に「天命」もしくは「命」とも呼んでいる。

○伯牛有疾、子問之、自牖執其手曰、「亡之、命矣夫、斯人也而有斯疾也、斯人也而有斯疾也」(雍也)

○司馬牛憂曰、「人皆有兄弟、吾獨亡」、子夏曰、「商聞之矣、『死生有命、富貴在天。』……」(顔淵)

この二章に見える「命」や「天」は、正にこの様な人間の能力以上の外から來る決定を言っている。これは言わば「運命」の意味である。ところで人間は、既に述べた如く、自覺的な社會的動物であるが故に考えながら社會生活をすることになり、そこに必然的に努力や工夫の成果が集積して文化の成立と發展とが生じる。かくて人間は文化をもつ動物であって、孔子の思想では、文化生活の有無が人間と動物とのボーダーラインと見られている。だから人間の限界は、言わば文化生活の限界において、どうにもならぬ天命に接することになる。そこでこの人間の文化生活の限界としての天命の自覺は、當然、更に反轉して、天命の制約下における人間の、文化生活の主體的な在り方を自覺せしめることになる。これが卽ち使命の意識であって、從って「命」或いは「天命」という概念には、屢々「運命」と同時に「使命」の意味を含んでいる。

○子曰、「吾……五十而知天命。……」(爲政)

○子曰、「不知命、無以爲君子也……」(堯曰)

等はそれである。ところで使命を自覺した人間の立場から、今一度、人間にとって運命である天を眺めると、それは人間以外の自然現象と、その中で存立している人間獨自の生活とを含めた全體を貫く眞理の展開であって、この様な天はもはや單なる人間を越えた他者ではなく、萬物の根元であると共に人間自身を存立させる根元でもある。

○子曰、「天生徳於予、桓魋其如予何」（述而）

○子畏於匡、曰、「文王既没、文不在茲乎、天之將喪斯文也、後死者不得與於斯文也、天之未喪斯文也、匡人其如予何」（子罕）

「徳を予に生ぜり」とか「文ここに在らずや」とか言うのは使命の自覚であって、それと連關して出ている「天」は、その使命を内外から支えてくれる支配的主體であろう。そしてこの天に裏打ちされた使命感に支えられたところの、人の人たる生活方法としての文化生活の本質は、「斯文」として、それの古今を通じての存在の不滅性が認められている。この場合、天命は、宇宙の支配者としての天の意志ということになるが、しかもそれは人間自身の根元であるが故に、人間が自らの力を盡した限界狀態においてはじめて露出するものであって、天それ自身は——人格でも人格神でもないから——言葉を以て人間に向ってその意志を表明しない。由來、天は人間自身の根元でもあるから、人間が自覺的存在である以上は、その意志は人間各自が自覺して知るべきものである。

○子曰、「予欲無言」、子貢曰、「子如不言、則小子何述焉」、子曰、「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉」（陽貨）

かくて古今を貫き、人間および人間以外の諸存在の全體を貫く天の意志を、人間自身が自覺して知るべき對象として認めた時、それは眞理もしくは眞實在としての眞實という姿を呈するのであって、それを「道」と名づけている。

けっきょく論語に見える孔子の思想によれば、究極において疑い得ないもの、言い換えれば、たとい一見して自明であるのではなくても、深くどこまでも突き詰めて行けば、けっきょく自明なこととして認めざるを得ないものは、先ず「人間存在」で、從ってそれの在るべき姿としての「人間らしさ」を意味する「仁」と、それの生活手段の本質である「斯文」と、それの限界である「命」と、それの存立する根據であると共にそれの存在する場所でもあるところの——從ってそれを包越するところの——「天」と、「天」を自覺的な追究の對稱として見た場合の姿である「道」

とであろう。

四

さて以上縷述したところによれば、孔子がその存在を疑い得ないものとして信じた對象が、人間・斯文・天・仁・命・道の六つであったが、この六つは全然無關係な六つの互に異る存在ではなく、互に相表裏しもしくは互に相連關する不離の關係にある六者であって、むしろ唯一の實在に屬する六つの基本的な部分もしくは相と解せられる。先ず天は有限な人間存在の有限性を成り立たせている制約者であると共に、有限者としての人間存在を成立させている所以の無限な根元者であり、仁は人間の在り方の在るべき理想の姿、斯文は有限な人間存在の在り方を、他の有限な諸存在、特に禽獸の在り方と比較した場合に見出される特長としての文化生活の理想形態、——従ってそれは、仁の具體的な在り方の原理を意味する——、命は天の人間に對する制約であると共に、人間の天に對する自覺的對處でもある。そしてこれ等の六者を包む全體が唯一の實在であり、そこに見られる秩序としての條理が道である。その上これ等すべては、疑いようのない自明な實在なのではあるが、その認識は、六者の一つとしての認識者である人間の自覺的追究を通じて成立し、そしてこの認識の成立を通じて展開的にのみ實在するものであること、従ってどこまでも自覺的に追究することを通じてのみどこまでも疑い得ないことが明かになること、は注意を要する點である。

かくて以上述べて來た意味での信は、人間の生活の自覺的展開を通じて成立して來るところの實在認識作用なのであって、それは德目の問題よりは一層根本的な、人間存在の存立態度の確立を意味する。ところで今や立ち歸って德目としての「信」を考察しようと思うが、それについて先ず一考すべきは德目ということの意味である。一たい「德」については、別の機會に詳論したいと思うが、私見によれば、人間の先天的に所有する性質を「性」というのに對して、先天的であると後天的であるとを問わず、身につけ得た性格の總和が「德」である。そして「仁」は人間の在る

べき姿の理想として、「人間らしさ」の極致を意味する概念であるから、德の理想もしくは完全な德は、仁の體得であることは明かである。もっとも完全な德については、「仁」をそれの一面として含む唯一の實在そのものの條理を意味する「道」の體得であると言っても固よりさしつかえない。しかし論語に見える孔子の思想では、「仁」が最高善であり、從って善それ自體を意味することは明かである。そこで論語に見えるすべての德目は、完全な德である「仁」に對する何等かの限定形態として見られる筈である。では德目としての「信」は、如何なる意味で「仁」の限定形態であるのであろうか。これが次の問題である。

五

論語における德目としての「信」の用例を通覽して考えると、少くとも廣義と狹義との二義があると思う。先ず廣義の「信」というのは、人間の固有する社會的連帶性そのものを、行爲の當爲として自覺した德目だと言ってよい。私見によれば、孔子の最高善もしくは善そのものと考えた「仁」は、「人間らしさ」の完全發揮であって、人間のあらゆる基本的性質を、完全に展開し盡した理想の德でなければならない。ところで人間の固有する基本的な特性を擧げるならば、前にも觸れた如く、私は先ず、社會性と自覺性と文化性との三つを擧げたい。そして社會性を充足すべき行爲の當爲として「信」という德目が見られ、自覺性に對するそれは「知」および「義」、文化性に對するそれは「禮」が當るであろう。尙ほその間に、「忠恕」とか「中庸」とかの、幾多の重要な德目が成立するが、それ等はすべて別論にゆずって、ここでは「信」が當面の問題である。

人間が社會的動物であるということは、すべての人間は各自の個性をもつ個人として存在しながら、個人は何等かの意味で社會生活を營むことなしには存立することができない存在であることを意味する。從って社會生活を可能ならしめるところの個人間の關係の原理の自覺的展開は、人間の存立、從ってそれの完全な在り方である善の成立を可

能ならしめるところの一つの條件の展開という意味で、一つの德目であるが、それは人間の「信賴關係」に外ならない。殊にこれを爲政者としての君子から見れば、支配の對象である人民大衆內部の個人間、および支配者である君子と被支配者である庶民との間に信賴關係が無ければ、政治は成り立たない。その荒廢の極は社會の崩壞、人間の否定にまで至るであろう。

○子曰、「人而無信。不知其可也。大車無輗、小車無軏、其何以行之哉」（爲政）

○子貢問政、子曰、「足食、足兵、民信之矣」、子貢曰、「必不得已而去、於斯三者何先」、曰、「去兵」、子貢曰、「必不得已而去、於斯二者何先」、曰、「去食、自古皆有死、民無信不立」（顏淵）

この二條のごときは、廣義の信、すなわち個人間に社會關係を成り立たせる原理としての德目である信賴關係一般の重要さを强調して示している。

次に狹義の「信」というのは、個人がそれぞれ自分の接する限りの他人、殊に同輩である朋友に對して、また爲政者は各自の治下に在る人民に對して、信賴關係を保ち得るためには、相手をいつわらないこと、約束を違えぬこと、がよいこととされる。これが德目としての狹義の「信」である。

○曾子曰、「吾日三省吾身、……與朋友交而不信乎……」（學而）

○子曰、「弟子入則孝、出則弟、謹而信……」（學而）

○子夏曰、「賢賢易色、……與朋友交、言而有信……」（學而）

○有子曰「信近於義、言可復也……」（學而）

等は主として友人關係について言っている様に見える。

○子曰「狂而不直、侗而不愿、悾悾而不信、吾不知之矣」（泰伯）

は、友人としてつきあえないとも取れるし、民として敎化しようがないとも取れる。

○樊遲請學稼、……子曰、「……上好信、則民莫敢不用情……」（子路）
○子張問仁於孔子、孔子曰、「……」請問之、曰、「……信則人任」（陽貨）
○堯曰……　……信則民任焉……（堯曰）

は爲政者と民との間について言っている。

○子夏曰、「君子信而後勞其民、未信則以爲厲己也、信而後諫、未信則以爲謗己也」（子路）

これは爲政者である君子が、民から信頼されることと君から信用されることと、卽ち上下いずれに對しても信が大切であることを言っている。

こんなわけで、約束を違えないという意味の信は、相手と信頼關係を結ぶ上で大切な德目であるが、複雜で流動的な社會關係において、信を守ることが「義」すなわち合目的的合理性と矛盾する場合がある。その時は「義」を無視して「信」を守るのは固陋であって、「信」を捨てて「義」に從う方が高度の善だとされる。上揭の「有子曰、信近於義、言可復也……」（學而）は、既に「信」は「義」と一致する限りにおいて善であるとしているが、

○子貢問曰、「何如斯可謂之士矣」……曰、「敢問其次」……曰、「敢問其次」、曰、「言必信、行必果、硜硜然小人哉、抑亦可以爲次矣」……（子路）

孟子はこの思想を受けて、「大人者、言不必信、行不必果、惟義所在」（離婁下）と言っている。「義」を無視して「信」にのみ拘わるのは小人だというのである。この場合、もし「信」の意味が廣義の信で、人間の社會生活を可能ならしめる信頼關係一般という意味ならば、それが「義」と矛盾することはあり得ないし、また義と比べて輕重をつけることはできない。「信」が他人と約束した言葉を守るという限定された狹義の「信」であればこそ、「信」をすてて「義」に從うが正しいことになるのである。

六

ところで論語には、「信」を「忠」と並べて「忠信」という場合が多い。これは「仁」すなわち「人間らしさ」の内容そのものとしての「忠恕」の素材である「誠實さ」を二字で表現した言葉である。――「仁」を内容と形式とに分けて説明する場合、論語に據って言えば内容は「忠恕」、形式は「禮」と見ることができる。これについては別に詳論したい。「忠恕」と「忠信」との關係については、後論で少しく觸れるであろう――。「忠」は自己を欺かないこと、すなわち良心的であることで、主體性の確立を意味することになる。これに對して、「信」は人を欺かないことで、廣義には他人との信賴關係の樹立、引いては生活における社會性の實現を意味する。既に上掲學而篇の曾子の三省において、「……爲人謀而不忠乎、與朋友交而不信乎……」と言って「忠」と「信」とを對しているが、「忠信」とつづけた用例には

A、子曰、「……主忠信……」（學而・子罕）

B、子曰、「十室之邑、必有忠信如丘者焉、不如丘之好學也」（公冶長）

C、子以四教、文・行・忠・信（述而）

D、子張問崇德辨惑、子曰、「主忠信、徒義、崇德也……」（顔淵）

E、子張問行、子曰、「言忠信、行篤敬、雖蛮貊之邦行矣、言不忠信、行不篤敬、雖州里行乎哉……」（衛靈公）

等がある。もっともCは「忠信」という熟語ではなく、「忠」と「信」とをつづけて並べたものと思われる。ともかくこれによって見ると、AとDでは「主忠信」と言われており、殊にAの學而篇では、君子であるための條件としては、「忠信」であることを主とせよと言う。Cでは孔門の四教のうち、忠と信とが二つを占めていると言う意味で、孔子が如何に忠信を重んじたかがわかる。しかし忠信だけでは未だ仁であり得ないことは、Bの孔子の自述によって

も明かである。もっとも孔子自身は躬ら仁者を以て處らなかったが、仁者であることを理想として努力したことは言うまでもない。その孔子が、世間の忠信な人々と自分とを比較して、自分は彼等と同等に忠信であるだけでなく、更に好學である點で優っていると、自信を以て明言している。仁者であろうとして努力している點では、誰にもひけはとらないつもりだというのである。けだし人間は他の動物と違って可能性の動物であり、たえず努力と工夫とを積んで進歩して止まないのが身上である。そして努力と工夫とを積んで進歩する所以のものが卽ち好學であるとすれば、好學自體がやはり人間性に副うた「人間らしい」行爲である。從って人間性の完全發揮が「仁」である以上は、「好學」を缺いた「忠信」だけでは不充分であって、「仁」と言えないことは勿論、「仁」へ向っての志向的展開がない。しかし個人的と社會的との兩面をもつ人間の現實性に卽して、自分をも他人をも欺かない誠實さが、「仁」へ向って展開させるべき「人間らしさ」の素材である意味で、「忠信」は極めて重要な德目であることを失なわない。「忠信を主とす」とはこの意味である。

一たい人間性の完全發揮が「仁」であり、それが卽ち最高善でもあり善それ自體でもあるとする以上は、現實には常に不完全である人間、從って現實には不完全な狀態に在る人間性も、それの志向性は善として是認される。しかしその志向性に副うて努力と工夫とを通じて展開されて行く行爲の、成果として現實に獲得された性質である「德」には、當然、種々の段階があって、そこに德目の若干の種類が現われてくる。先ず最も低度の單純なものが「直」と「諒」とである。人間性が自然に「仁」すなわち「人間らしさ」という最高善に向っているものである以上は、「まっすぐなのはよいことだ」というのが「直」、「すなおなのはよいことだ」というのが「諒」である。しかし人生の複雜な社會生活の營みにおいて、個人と社會との關係、自己と他人との關係、分業社會における自己の職務に對する關係等を通じて、自己の內面的要求を充たしつつ、確實に理想に向って進んで行くことは、決して簡單ではなく、「直」や「諒」だけではその目的を達し得ない。そこでこの段階において、どんな場合でも自己に良心的であること、從っ

て自己の職務に對して忠實であることは善いことだ、という意味での「忠」と、どんな場合でも他人を欺くことなく、社會結合關係を樹立し發展させることは善いことだ、という意味での「信」とが現われてくる。「忠信を主とす」と言って「忠信」が重んぜられるのはこの段階である。しかし「忠」と「信」とは、更に「好學」を通じて、どこまでも、しかも一貫的に、自覺的な展開發展を遂げさせて行かねばならない。この一貫的展開段階において成立する德目が「忠恕」と「中庸」――後には「誠」――であろう。「中庸」と「誠」とは別論にゆずって、ここでは「忠恕」を取り上げて、それと「忠信」との關係を一瞥しておこう。

論語の思想では、「忠恕」が「仁」の修爲そのものであることについては、次の一條からもうかがえる。

○子曰、「參乎、吾道一以貫之」、曾子曰、「唯」、子出、門人問曰、「何謂也」、曾子曰、「夫子之道、忠恕而已矣」（里仁）

しかし衞靈公篇には

○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」（衞靈公）

とあり、說文にも「恕仁也、从心如聲」とあるから、「恕」だけでも「仁」の修爲であり、特に「忠」を添えて强調したのは曾子の學風であるのかもしれない。

○仲弓問仁、子曰、「出門如見大賓、使民如承大祭、㊀己所不欲、勿施於人、在邦無怨、㊁在家無怨、仲弓曰、「雍雖不敏、請事斯語矣」（顏淵）

「仁」についての孔子のこの答えは、㊀は形式として「禮」に叶うこと、㊁は內容は「恕」であること、㊂の「怨みなし」は、良心的で己の心にやましいこともなく、人から怨まれることもない――私見によれば、論語の「怨」字は常にこの二義を兼ねている――という意味で、「忠」と「信」とが「禮」と「恕」との修爲によって高度に展開した形と見られる。すなわち「仁」を形式・內容・素材の三面から說き得て充分な答えである。また

○子貢曰、「如有博施於民、而能濟衆、何如、可謂仁乎」、子曰、「何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸、夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也已」（雍也）

この文の傍點の部分も、「恕」を言っていることは明かであって、子貢との問答における孔子の答えであることは、上掲衞靈公篇の子貢と孔子との問答における孔子の答えに「恕」を說いているのと軌を一にしている。子貢の聞いたところでは、「仁」の內容としての修爲は「恕」であって——上掲顏淵篇によれば、仲弓の聞いたところも亦「恕」であったらしく——、曾子の様に特に「忠」を添えて强調しなかったのかもしれない。

ともかくこのように、「恕」もしくは「忠恕」は「仁」の內容としての修爲それ自身であるが、前述の如く、「忠信」は「仁」の素材でこそあれ、未だ直ちに「仁」とするには足らず、更に「好學」という要素を加えて一層の修爲に力めることが必要であった。してみれば「恕」というのは、「忠信」に「好學」を加えることによって形成されたところの、「仁」の內容としての修爲なのではなかろうか。「己の欲せざるところは人に施すことなかれ」という「己を推して人に及ぼす」修爲は、自己を欺かない誠實さとしての「忠」を擴充して、他人を欺かない誠實さとしての「信」と統一させた綜合的な立場なのではなかろうか。さればこそ「忠」と「信」という靜態的・內外並立的な素材の概念を越えて、「恕」は動態的、內外統一的な仁の修爲と見られるのではなかろうか。

「懷德堂本昌平黌書生寮姓名錄の公刊にあたって」（本誌第四十二號）の補正

東京大學史料編纂所所藏の「書生寮名簿」（寫本）の出所は不明と記したが、その後沼田次郎氏を通じて桃裕行氏の御敎示を受け、また伊東多三郎氏よりも直接御敎示をえた。それによると史料編纂所本は故高瀨代次郎氏の舊藏本（新寫本）で、當時赤門前の木內書店から他の儒學史料と共に購入されたことが判明した。なお本件については、伊東多三郎氏「江戶時代後期の書生史管見」（「日本歷史」昭和四十七年正月號）の註にふれられている。また同氏によれば岡鹿門（仙臺士、昌平校の舍長）の子孫に傳わったものは日比谷圖書館に入った由である。以上の次第で、石川博士の用いられた姓名簿についての推察も今後再檢討したい。

（昭和四十八年九月記）