

# The Theoretical Structure of *Confucian Analects*

by YASUTOMI Ayumu

In this paper I read the text of *Confucian Analects* from the viewpoint of “learning” . Here, “learning” means the process of understanding something which causes the transformation of the self who understands something. If the process of logical calculation proceeds with the transformation of the self who performs this logical calculation, it is learning. This self-referential dynamical process is the core of the theoretical structure of *Confucian Analects*.

This paper is organized as follows; at first I discuss the concept of *knowing* (知) and describe the structure of learning in detail. I show that the famous Meno’s paradox in Plato’s *Meno* was solved by Confucius before the birth of Plato.

From this perspective, I redefine the major concepts of this text such as 忠 (zhong), 信 (xin), 恕 (shu), 禮 (li), 和 (he), 同 (tong), 君子 (junzi), 小人 (xiaoren), 仁 (ren), etc. Knowing one’s own true feeling is the most important thing for a man of virtue. I also discuss a book by Herbert Fingarette on Confucius. In the final section I indicate the similarity between the thoughts of Confucius and M.K. Gandhi.

# 論語の論理構造

安富 歩

はじめに

本稿では、論語を「学習」という観点から解説する。ここにいう学習とは、自分自身の変化を伴う理解の過程のことである。私見によれば論語は、論理を展開し理解する主体を含む動的な学習過程として、論理を構成している。論語が「宇宙第一の書」とさえ言われるほどの力を持つのは、この学習の論理構造のゆえではないかと考える。

本稿は次のように構成されている。まず「知」という概念をめぐる議論から、学習の論理構造を取り出す。次に、忠・信・恕という概念を明らかにし、その準備の上で、禮、和、同、君子、小人、仁という基本概念を読み解いていく。さらに、アメリカの哲学者ハーバート・フィンガレットの論語についての思索を再検討し、最後にガンジーのサツティヤーグラハとの関係を論じる。

尚、本稿における論語の本文と読み下し文は、特に断らない限り加地（二〇〇四）に依拠し、章の番号もそれに従っている。

## 第一節 知ること

論語の思想の根幹は、その知識論にあると私は見ている。それは次の一章に凝縮的に表現されている。

子曰、由、誨女知之乎。知之爲知之、不知爲不知、是知也。（為政第二、一七）

子曰く、由よ、女に之を知るを誨えんか。之を知るは之を知ると爲し、知らざるは知らずと爲す、是れ知るなり。  
加地（二〇〇四）はこれを次のように訳す。

老先生の講義。由君よ、君に〈知る〉とは何か、教えよう。知っていることは知っているとし、知らないことは正直に知らないとする。それが真に〈知る〉ということなのだ。

楊（一九八〇、一九頁）の解釈も掲げておこう。

孔先生がおっしゃった。「由よ。おまえに知と不知に対する正しい態度を教えようか。知っているのは知っている、知らないは知らないとする、これが聡明で智慧がある、ということだ。」（孔子説… 由！教給你對待知或不知的正確態度吧！知道就是知道、不知道就是不知道、這就是聰明智慧。）

ここで大切なのは、最後の一句「是知也」である。この「知」は最初の二句の「知」とはレベルが異なっているように見える。そこで加地は「是知也」の「知」をへへに入れて区別し、楊はこれを「智」と書いて区別している。

津田左右吉（一九四六、一五八頁）や白川静（一九九一、二八一頁）の指摘しているように、荀子の「儒効篇」と「子道篇」に、

「知之曰知之、不知曰不知」

という二句がある。津田も、白川も、これと論語の文章とを同一視している。それは楊も同じであり、「知」を「智」と看做す根拠として荀子子道篇を挙げている。加地が「正直」という概念を用いているのも、同じ立場にあることを示唆する。

しかし私は、荀子の文章と論語の文章とは、二つの点で大きく異なっていると考える。第一に、論語では知っていることを知っていると「為（なす）」となっているのに対して、荀子では「曰（いう）」となっている。つまり、論語では自分が知っているのか知らないのかを自分で感知する、という意味であるのに対して、荀子では知っていることを知っていると他人に言う、という伝達の問題になっている。この違いを軽視してはなるまい。

次に、この二句に続く一句が論語と荀子とで異なっている。荀子の「子道篇」では孔子と子路のやり取りが詳しく示されている。そして、「故に君子はこれを知るをこれを知れると曰い、知らざるを知らずと曰う」に続けて、

言の要なり、  
かなめ

となっている（故君子知之曰知之、不知曰不知、言之要也）。「言」というのだから、これは明らかに、他者への伝達の問題である。なお、程（一九六五、上九七頁）によれば、韓詩外伝卷三にも全く同じ文がある。

荀子の「儒効篇」では「知之曰知之、不知曰不知」に続いて、

内自ら以て誣ひず、外自ら以て欺かず、

（内不自以誣、外不自以欺）

となっている。これは、自分をも他人をも欺いてはならない、という意味である。こちらは自らの「内」と、他者

への伝達たる「外」の両方に言及しているが、「曰」を用いている以上、伝達に重きが置かれていることは間違いないであろう。

これに対して論語では、「これを知るをこれを知ると為し、知らざるを知らずと為す。」に続けて、

これ知るなり、

という「知」の定義を与える断定が続く。これを無理に式で書くと、

知 ≡ (知／不知)

ということになる。(／)という記号は、カッコ内の二項を峻別する、という操作を示すものとする。この式では、「知」を定義するのに「知」が用いられていて、これは自己言及していることになる。

「是知也」の知を、加地が「〈知〉」と書き、楊が「智」と書いて区別しているのは、右の式の不都合を、

智 ≡ (知／不知) あるいは

〈知〉 ≡ (知／不知)

という形で回避するためであると考えられる。確かにこうすれば、「智」や「〈知〉」が「知」によって定義されているので、自己言及は回避できる。

しかし、論語の文章が両辺の「知」を書き分けていないことは事実であり、これを安易に改変するのは望ましいことではない。楊(一九八〇)は「もし『知』を字の如く読めば、これがすなわち知と不知に対する正しい態度である、とでも訳すべきであろう。」と注釈しているが、これでは「是知也」は冗長な繰り返し表現に過ぎないものとなる。

しかし私は、孔子がここで敢えて自己言及的表現を用いていることを、そのまま受け止めるべきではないかと考え

る。つまり、

知 ≡ (知／不知)

という定義式ではなく、

(知／不知) ↓ 知

という過程として見るべきではなからうか。するとこの章は、「子路自身が、「知」と「不知」を分別しえたとき、子路のなかで「知」という過程が作動する。そしてそもそも、「知」とはこの過程の名称なのだ。」という教えだと解釈することができる。新たに産出された「知」は最初の「知／不知」に跳ね返って、また新たな「知」を創り出す。このような回路が繰り返して作動する。この全体が「知」である。

「是知也」という断定によって、最初の「知」の意味が変化し、「知」が知っているという状態であるとともに、「知」と「不知」を分別するその過程でもある、というように意味が膨らむ。このとき、変化しているのは「知」の方ではなく、知ると知らざるを分別している「私」自身である。言葉の論理展開とともに、それを展開し理解する「私」が変化し、その変化が言葉の意味を豊かにする、というダイナミクスが生じている。本稿では、この自分自身の変化を伴う解釈の過程を「学習」と呼ぶことにする。

木村英一（一九七五、四三頁）は、論語のこの論理構造の重要性を指摘し、この章に註して次のように述べている。知——孔子のいわゆる知とは、単なる対象認識だけではなく、自己の対象を知る知り方の自覚を伴わなければ真の知ではない。いわば自覚的認識の明晰化作用が知であって、自己反省を伴ってどこまでも展開して行く認識の追及が知である。だから常に謙虚に対象の見え方を重んじると共に、それに対して自己が納得し得るか否かをも

あるがままに考察し、認識内容と同時にその限界をも知ることになる。

木村は更に続けて、次のように指摘する。

○論語では概念を単に認識の対象としてとらえず、行動的に処理されるべき対象としてとらえている。そこでそれを表現するために、この文に見られるような逆説的表現が時々見られる。例えば衛霊公篇一五、「子曰、不曰如之何、如之何者、吾末如之何也已矣、」同二九、「子曰、過而不改、是謂過矣」等。

木村が「逆説的表現」と言っているものが、私の言う「学習のダイナミクス」に相当する。私はこのダイナミクスを、短い言葉で表現するのが、論語に特有の語法であり、それをそのまま受け入れることが、論語の全体を理解するための鍵ではないかと考える。

この語法の骨格を示せば、

(A/A) → A

という形をとる。あるものと「A」と、その否定「A」を峻別することが、「A」そのものである、という形である。この語法は「知」に限られたものではなく、木村の指摘するように、他の概念についても見る事が出来る。ひとつは「過」である。

子曰、過而不改、是謂過矣。(衛霊公第十五、三〇)

子曰く、<sup>あやま</sup>過ちて改めず、<sup>これ</sup>是を過ちと謂う。

この章を式に書き下すと次のようになる。

(過) → 過) → 過

つまり、「過」であるのに「過」のままでいることが、過である、という意味である。この式は、既述の学習の語法とは微妙に形式が違っているが、これは「過」が「学習」を否定形で表現したものだからだと考えられる。

次の章もまた学習の構造を成している。

子曰、不曰如之何如之何者、吾末如之何也已矣。（衛霊公第十五、一六）

子曰く、之を如何せん、之を如何せんと曰わざる者には、吾之を如何ともする末きのみ。

これは否定形で書かれているが、対偶をとれば、孔子が「如之何」と問う対象として「之」に代入できる者があるとするれば、それは自ら「如之何」と問うものである、という意味である。つまり、

如何（如何（之）↓之）↓之

となる。これをもう一度くり返せば、「如之何」と問うている孔子自身も、「之」となって「如何」に代入される。そのとき、「之」をどうにかすることが可能になる、という主張である。

この式はかなり形が違うが、「如何（A）」というのは疑問形であり、「（A/A）」もまた「Aか、Aか」という疑問形と見ることが出来るので、本質的に繋がっている。

白川（一九七四）によれば、「如」は祭器をもって祝祷する女性の形であり、神意を問う、というところから、「如何」が疑問を表すようになったという。とすれば、「如之何、如之何」という問いを発する状態は、「如」の心を持つのであるから、これは「恕」である。

私は、論語の思想の最も重要な特徴は、この学習のダイナミクスにあると考える。書き下された形の知識を求めるのではなく、書き下しえない微妙なダイナミクスに真理を求める。これが論語の魅力と、わかりにくさの源である。



この語法で構成された通信文は、それが「命令」になりえない、という特徴がある。たとえばこの章の「知」に関する教えそのものは、孔子から子路への通信文であるが、そこから先の探求の展開は、これを受けた子路自身に任されている。

これに対して、荀子の文章ではあくまで「かくあるべし」という命令文である。荀子の表現では、もし子路がまた知ったかぶりをしていれば、孔子が「お前は私の言いつけを守らなかったな」と叱りつけることが可能である。ところが、論語の表現では「知／不知」の分別はあくまで子路が自らの身体においてするものであって、他者たる孔子がとやかく言うことはできない。これがこの問答の気高さのゆえんではなからうか。

以上の意味で、論語と荀子の表現はまったく違うものというべきである。単に正直に知らないことを認める、というだけなら、「是知也」と言う必然性がない。孔子は、単に心構えだけを説いたのではない。

津田に至っては、荀子の表現の方が整っているとして、論語が荀子よりも後に成立したことを示す傍証としてこの章を用いた。しかし、荀子の方こそが、論語の深い意味を汲み取りそこなった引用であることは、もはや明らかであろう。

論語の知識論の重要な点は、「知る／知らない」という状態よりも、世界への認識の枠組みを遷移させる学習過程としての「知」を重視する点にあると私は考える。

この点については、プラトンの『メノン』に現れる探求に関するパラドクスと対比して考えるとより深く理解することができる。このメノンのパラドクスとは、次のようなものである。

人間は、自分が知っているものも知らないものも、これを探究することはできない。というのは、まず、知って

いるものを探究するということはありえないだろう。なぜなら、知っているのだし、ひいてはその人には探究の必要がまったくないわけだから。また、知らないものを探究するということもありえないだろう。なぜならその場合は、何を探究すべきかということも知らないはずだから。(プラトン 一九九四、四五～四六頁)

このパラドクスを、単なる屁理屈して片付けることはできない。認知心理学者のギブソンの指摘したように、外界から入ってくるバラバラのデータを処理して世界の像を構成する、というような素朴な認識論に立つと、常にこのパラドクスにとりつかれることになるからである。というのも、バラバラの二次元の視覚データと矛盾しない三次元世界の像は無数にあり、どれが本当かを決めることができないからである。それを決めるためには、バラバラのデータをつなぎ合わせる方法を事前に知らねばならないが、それはつまり、もともと本当の像がどれかを知っているのと同値である。つまり、見えているものが何かを知っていれば見えるが、知らなければ何が見えているかわからない。(Gibson 1979, p.261)。

フリーマンというアメリカの脳科学者は、嗅覚に関する実験により、嗅球という神経細胞の塊の電位の変化を調べると、

「何もにおいがいい」

「知っているにおいがいい」

「知らないにおいがいい」

という三つの場合のそれぞれに対応する、特徴的なダイナミクスのあることを発見した。「何もにおいがいい」ときは、ランダムが対応し、「知っているにおいがいい」場合は周期解に近い弱いカオス、「知らないにおいがいい」ときには

複数の周期解を渡り歩く運動が対応するとされる。知らないにおいて動物が接した場合には、この渡り歩きの結果に、運動のあり方全体をつくりかえて、新しいのに対応する区分けが生じ、知らなかったのにおいが知っているのにおいとして落ち着きどころを見出すことになる。このとき、既に知っている匂いに対する運動も変化する。このような働きを脳は持っているらしい。(安富 二〇〇六年、第一章参照)

この実験結果から、「知らないことを知らないとする」ということの重要性がわかる。「知らないものがある」と認識することで、探求の過程が始まり、新しい知識状態に向けて遍歴することが可能となる。

マイケル・ポラニーは、『暗黙の次元』という講義録のなかで、このメノンのパラドクスが二千年以上にわたって解かれておらず、暗黙に知ること(*tacit knowing*)を認めることによって解決される、と指摘した(Polanyi 1983, p.223)。つまりこのパラドクスは、全ての知識が明示的であるとすると、何も知ることができないことを示すのである。

論語のこの章は、メノンのパラドクスが、そもそも成り立たないことを、孔子がプラトンの生まれる前に指摘していたことを示している。「知」とは明示的な実体ではなく、知／不知を峻別する暗黙の次元を含む過程の名称だからである。

さて、以上のことを前提に、孔子の言葉をもう一度見てみよう。

子曰、由、誨女知之乎。知之爲知之、

不知爲不知、是知也。

これは次のように訳すことができる。

先生は言われた。「由よ。おまえに知るといふことを教えよう。知るは知るとし、知らないは知らないとする。

このとき知るといふ過程が作動している。」

楊（一九八〇、二五六頁）によれば、「知」という文字は論語に一一六回も出てくる。論語の基礎概念とするに足る頻度であろう。この卓抜な知識論が論語の根幹にある。

## 第二節 君子の生き方

知ることの意味を理解したところで、君子のあるべき姿を描き出す重要な箇所でありながら、読み方に異説の多い、読みにくい次の章を読んでみる。

子曰、君子不重、則不威。學則不固。主忠信、無友不如己者。過則勿憚改。（学而第一・八）

加地（二〇〇四）はこれを次のように読み下す。

子曰く、君子重からざれば、則ち威あらず。学びても則ち固ならず。忠信を主とし、己に如かざる者を友とする無かれ。過ちては則ち改むるに憚ること勿れ。

この箇所は、論語のなかでも有名な章であるが、どの解釈を見ても今ひとつ飲み込めない。例として、加地伸行（二〇〇四）、金谷治（一九六三）、宮崎市定（一九七四）の解釈を掲げておこう。

【加地】老先生の教え。教養人とはこうだ。重厚さすなわち中身の充実（誠実）がなければ、人間としての威厳はない。学問をしても堅固ではない。このように質の充実つまりはまごころを核とすることだ。「そういう生き方をする」自分と異なり、まごころの足りない者を友人とするな。もし自分に過失があれば、まごころに従って

すぐにも改めることだ。

なお、加地は独自の「小人擁護論」に基づき、「君子」を「教養人」、「小人」を「知識人」と訳す方針を採用しているが、私は賛成できない。

【金谷】 先生がいわれた、「君子はおもおもしくなければ威厳がない。学問すれば頑固でなくなる。〔まづ〕ころの徳である」忠と信とを第一にして、自分より劣ったものを友だちにはするな。あやまちがあれば、ぐずぐずせずに改めよ。

【宮崎】 子曰く、諸君は態度がおつちよこちよいであつてはならない。人に輕侮されるからだ。學問をして、片意地にならぬことを身につけるがよい。友達には誠心誠意で付きあい、そうすることに相應しくない者は友達にならぬがよい。過失はあつさりあやまるべきだ。

念のために、楊（一九八四）の現代中国語訳を日本語に訳しておこう。

【楊】 孔先生は言われた。「君子たるもの、莊重でなければ、威厳がない。それでは讀書をしても學んだことは堅固にならない。忠と信の兩種の道德をもつて主となせ。自己に如かざる人間を友達とするな。間違いがあれば、改正することを恐れるな。」

以上、どの解釈も、一字一句をとればわからぬでもないが、全体としての意味がうまくとれないのである。昔からなによりも問題にされているのは、「己に如<sup>し</sup>かざる者を友とする無かれ」という部分である。「自分よりレベルの低い奴は相手にするな」というのでは意地悪な感じがする上に、もし全員がこの教えに従つて、自分より劣ったものを友達にしないなら困ったことになる。というのも、自分より優れた人はこちらを相手にしてくれず、さりとて自分より

劣った者は相手にしてはならない。これでは誰とも友達になれない。昔からさまざまな解釈によって切り抜けが図られているが、やはりこれは何かおかしい。

また、「君子たるもの」と始まりながら、前半の二句が「威厳がない」とか「固くない」とかの状態描写であるのに、後半二句が、「無かれ」「勿れ」と禁止であるのも落ち着きが悪い。できれば、「君子たるもの」で始まる以上、○○○たるべからず、○○○するなかれ、という否定命令が四回続いた方がリズムがよい。

その上、「学則不固」の箇所には古来、

(イ) 学んだら固陋でなくなる、

(ロ) 学んでも堅固でない、

という二つの読み方があって、決着がついていない。

私が今からやろうと思うのは、「学習」の観点から、ここを読んで意味を通じさせようという冒険である。ここから先は、あちこちで大回りを繰り返し、論語の基礎概念の再検討を展開することになる。どうか話の筋を見失わないように読んでいただきたい。

最初に、解釈が一致している最後の一節についての検討からはじめたい。もう一度引用しておこう。

#### 過則勿憚改

間違っていたら、すぐに修正せよ。言うまでもないが、これは前節で述べた「学習」と密接に関係する。世界とのやりとりのなかで、自分のあり方の変更を恐れないことが、学習の大前提だからである。

論語には、自分の過ちを修正することの重要性を強調する文章が繰り返しあらわれる。その主要なものをここで見

ておこう。

子曰、人之過也、各於其黨、觀過、斯知仁矣。（里仁第四、七）

子曰く、人の過つや、各々其の党に於いてす。過つを觀れば、斯ち仁を知る。

「仁」については後に触れるが、これが論語の思想の中心概念であることは、誰もが認めるところである。「斯知仁矣」の「仁」は、たとえば楊（一九八四）では新注に従い、後漢書呉祐伝で「人」となっていることを根拠として、「人となり」と解釈する。

しかし、たとえば金谷（一九九九、七四頁）は、「斯知仁矣」を「あやまちを見れば仁かどうかがわかるものだ」と訳す。私は、その人が過ちを犯したときの対応の仕方で、その人が仁であるかどうかを知ることができる、と解釈する。「学習」の構えができていくかどうか、仁と密接に関係していると考ええるからである。

修正力の乏しい人間はどうするかもちゃんと書いてある。

子夏曰、小人之過也、必文。（子張十九、八）

子夏曰く、小人の過つや、必ず文る。

小人は、自分の過失を認めてしまうと、全人格を否定されたように感じる。それゆえ素直に過ちを認めることができず、言いわけをする。もちろん、過ちを認めない以上、修正することもできない。

もちろん仁者はこのようなことをしない。孔子の並み居る弟子のなかで「仁」をもって許されたのは、顔回ただ一人である（雍也第六、七）。その顔回の死後、孔子は魯の哀公と次のような問答を行っている。

哀公問、弟子孰爲好學。孔子對曰、有顔回者。好學。不遷怒、不貳過。不幸短命死矣。今也則亡。未聞好學者也。

(雍也第六、三)

哀公問えらく、弟子孰をか学を好むと為す、と。孔子對えて曰く、顔回なる者有り。学を好めり。怒りを遷さず、過ちを忖びせず。不幸、短命にして死せり。今や則ち亡し。未だ学を好むものを聞かざるなり、と。

ここで顔回の美点として孔子が挙げているのが、「学を好めり、怒りを遷さず、過を忖びせず。」であり、修正力が三番目に挙がっている。過ちを二度としない、というのは、おそらく柔軟で高度な修正力である。

また、次のような章がある。

子曰、徳之不脩、學之不講、聞義不能徙、不善不能改、是吾憂也。(述而第七、三)

子曰く、徳の脩まらざる、学の講ぜざる、義を聞きて徙る能わざる、不善改むる能わざるは、是れ吾が憂えなり。ここに挙げられているのは、孔子が常に自分を注視しつつ氣をつけていたことである。四つしか挙げられていない項目のなかに、「不善改むる」が入っている。先程の顔回についての三つの項目のうち、こちらにも入っているのは、「学」とこの修正力であり、この二つが孔子の思想のなかでも特に重要であることを示している。

このように、自分を常にモニタリングして、人の言うことに耳を傾け、自分の間違いに気づいたら、直ちにそれを受け入れ、更に自分の行動を改める、これが孔子の追求する人間としてのあり方の根幹にある。

このような観点からすれば、

子曰、君子不器、(為政第二、一一)

子曰く、君子は器ならず。

という言葉も容易に理解することができる。学習過程が作動しておらず、修正力を欠く小人は、状況にあてはめて用



いるしかないが、君子は、状況に柔軟に対応しうるので、器ではない。

大変な大回りをしてしまったが、これで、

過則勿憚改

の一句の持つ意味と孔子の思想における重要性が明らかとなった。

次に、最後から二つ目の句を考える。すなわち、

主忠信、無友不如己者、

である。ここを読むためには、孔子の「仁」と密接に関わる「忠恕」と「忠信」という概念を説明しておかねばならない。

夫子之道、忠恕而已矣（里仁第四、一五）

夫子の道は、忠恕のみ

という有名な句があり、昔から重視されている。

では忠恕が何を意味するのかというと、論語のどこを見ても明確な説明がない。そこで「忠」という文字を良く見ると、これは「中」と「心」が重ねられている。このことからわかるように、自分の心の状態そのままにいるという意味だ、というところで大方の意見は一致している。

孔子は君主との付き合い方は「忠」でなければならぬという。すなわち、

君使臣以禮、臣事君以忠。（八佾第三、一九）

君は臣を使うに礼を以てし、臣は君に事うるに忠を以てす。

それでは孔子の推奨する君主への仕え方はどういふものかというのと、君主には率直に考えを述べ、君主が立派に政治をすれば協力するが、そうでなければ協力しない、という態度である。これがすなわち「忠」なのである。

たとえば、「天下道有らば、則ち見われ、道無くんば則ち隠る。」（泰伯第八、一三、）という生き方が推奨される。孔子はこうも言う。

以道事君。不可則止。（先進十一、一二）

道を以て君に事するなり。不可なれば則ち止む。

これは、道を以て君主に仕え、道が行われないならば、さつさと辞職する、という意味である。たとえ君主を相手にしても、自分の心を偽らないことが忠である。

これは日本語の「忠」という言葉のニュアンスと随分異なっている。江戸時代に「忠」という言葉が、当時の日本の情勢にあわせて、君主への滅私奉公の意味に読まれたのが現代にも残存しているためである（宮崎 一九九六、一五一頁）。現代の中国でも一般には同様に理解されている。

次の章も同じく「忠」について語っている。

曾子曰、吾日三省吾身。爲人謀而不忠乎、與朋友交而不信乎、傳不習乎。（学而第一、四）

曾子曰く、吾日に吾が身を三省す。人の為に謀りて忠ならざるか、朋友と交わりて信ならざるか、習わざるを伝えしか、と。

「爲人謀而不忠乎」を加地は「他者のために相談にのりながら、いい加減にして置くようなことはなかったかどうか」と訳している。しかしこれでは上述の「不忠」の定義に一致しない。「人の為に謀って不忠だったのではないか」と

という言葉は素直に受け取れば、「人のためだからと、自分の心にそぐわないことをしたのではないか」と読める。ここにいう「人」はたとえば自分の君主だと思えばいい。この方が、一貫した読みだと私は考える。「忠」に徹し切れなくて、「謀」をしてしまったのではないか、という反省である。

これで「忠」がだいたいわかったので、次に「恕」を考えよう。この字を分解すると「如」「心」であり、心の如し、こころのままにいる、という意味になる。

白川（一九八四）によれば、「如」という字は祭器を持った女性が祝祷してエクスタシーの状態となる意を示すという。恕については、「その状態（＝「如」——筆者註）の心意を恕といい、これによって神意をうかがうこと、ゆえに他を推してその心をはかる意となる。」としている。さらに「儒家がこの恕をもって仁の道とするのは、女巫が信託を受け神意をうかがうことから発想をえているものであり、原始儒家が、そのような巫道を基盤とするものであったことを推測させる。」と指摘する。

しかし、「恕」が神意をうかがいうる精神状態の意味から、他人の気持ちを推し量る、という意味に転じる必然性があるわけではない。たとえば、この元来の意味の「神意」を、自らの「内なる声」に置き換えると、「恕」は「自分自身の感覚の教えることを正確に汲み取りうる精神状態」という意味になり、「心の如し」という解釈と一致する。私は、このように解釈する。

論語に「忠」は十八回あらわれるのに対して、「恕」は二回しかあらわれない（楊 一九八四）。にもかかわらず、「恕」を定義した次のような問答がある。

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。（衛公十五、二四）

子貢問いて曰く、一言にして以て終身之行なう可き者有りや、と。子曰く、其れ恕か。己の欲せざる所は、人に施すこと勿かれ。

「己の欲せざるところは、人に施すなかれ」という言葉は普通、「自分のやって欲しくないことは、他人にするな」とされている。しかし「恕」を「心の如し」とする解釈と、この定義は、あまり整合していない。

私はこの章の伝統的な読みはひねり過ぎであるように思う。

「己所不欲、勿施於人」

という句をもっと素直に読んでみよう。「己の欲せざるところ」というのは、そのまま読めば、「自分のやりたくないこと」ではないだろうか。つまりこの句は、

「自分のやりたくないことは、人にするな」

という意味だということになる。こう読めば、確かに「心の如し」という言葉の定義としてふさわしい。これで何がいけないのであろうか。

「自分のやりたくないことは、人にするな」という言葉は、当たり前のように見えるが、そうではない。たとえば日本軍の兵士として中国大陸に派兵されて、そこで「初年兵教育」と称して「肝試し」のために、罪のない人を殺せと命令された場面を考えてみよう。こういう場面で命令に背くのは容易ではない。それでも仁に志す者ならば、たとえ命を捨てても、「自分のやりたくないことを、人にするな」というのが孔子の教えだと私は考える。

なお、この言葉は、「自分のやりたいことを、他人にしろ」ということを意味しない。「自分のやりたくないことは、人にするな」の対偶は、「人に何かするとすれば、それは自分のやりたいことでなければならぬ」である。

宮崎が指摘するように、「己所不欲、勿施於人」と似た文章が、公治長第五の一二と、顔淵第十二の二に出ている。特に後者には全く同じ八文字が出ている。この章では、孔子が「仁」を問われて答えるなかでこの八文字を使っている。それゆえ、この格率は恕のみならず仁でもある。こちらの章では、士大夫としての心得としての「仁」が論じられており、「人に施す」の「施」は、施政のことととった方が一貫している。官僚や兵士という、他人から命令を受ける立場で人民に対するとき、「自分のやりたくないことは、人に施すな」という言葉は重い。

ナチス政権下のユダヤ人大量虐殺の責任者であるアイヒマンは、「私は命令に従っただけだ」として自分の責任を認めなかった。この態度がなぜ誤っているかを、「己の欲せざるころは、人に施すなかれ」という言葉は直ちに明らかにしてくれる。

また、前者の公治長第五の一二は次のような章である。この章は金谷（一九九九、九一―二頁）に従う。

子貢曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人、子曰、賜也、非爾所及也、

子貢が曰わく、我れ人の諸れを我れに加へんことを欲せざるは、吾れ亦た諸れを人に加うることを無からんと欲す。  
子の曰わく、賜や、爾の及ぶ所に非ざるなり。

金谷の解釈では次のようになる。

子貢がいった、「わたくしは、人が自分にしかけるのを好まないようなことは、わたしの方でも人にしかけないようにしたい。」先生はいわれた、「賜よ、お前にできることではない。」

宮崎（一九七四、三三三頁）と金谷（二〇〇一、一〇二頁）の指摘に従えば、一方で孔子は子貢に対して、「己の欲せざるころは人に施すことなかれ」と教えながら、もう一方では、その同じ子貢が「わたくしは、人が自分にし

かけるのを好まないようなことは、わたしの方でも人にしかけないようにしたい。」と言うのを、「お前にできることではない。」と冷たく突き放しており、両者は相矛盾しているように見える。

この矛盾を宮崎は、「恐らく同一の事實を見聞した人が語り傳える間に、次第に變化して來て、二つの異つた傳承が成立したのであらう。」と説明する。金谷は、先に「恕」についての孔子と子貢の對話があり、調子の良い子貢が、「では私は今後そのように致します。」と簡単に誓つて見せたのを見て、「そんな簡単なことではない。」と叱つた、というように解釈する。

宮崎も金谷もそれなりに筋の通つた説明ではあるが、私のように解釈すれば、そもそも矛盾ではなくなる。「恕」についての對話は、「自分のやりたくないことを人にやつてはならない」という教えであり、公治長篇の對話は「自分のして欲しくないことを人にはやりません」という子貢の誓いを、「爾の及ぶ所に非ず」と否定している。つまり、後者の章は、前者の「己の欲せざるところは人に施すことなかれ」という言葉を、「自分のして欲しくないことを人にしてはならない」と解釈することを否定していることになる。

また、「爾の及ぶ所に非ず」という言葉を「お前の現在のレベルでは及びもつかない所だ」と理解する伝統的解釈には、大きな疑問がある。なぜなら、自分のして欲しくないことを、他人にもそのまま当てはめて、その人もきつとして欲しくないに違いない、と考えるのは、そもそも賢明な生き方とは言いがたいからである。

後述するように、論語が望ましい状態とする「和」においては、お互いの立場や感覚や理解の違いが前提となつてゐる。だとすると、君子同士の交わりにおいては、自分のやつて欲しくないことを相手もやつて欲しくないかどうかはわからないはずである。それゆえ、このような誓いをした子貢に対して、孔子が、

「爾の及ぶ所に非ず」

と否定したのは実に筋が通っている。他人がやって欲しいかやって欲しくないか顔色を伺うようなことをしてはならない、他人の感覚は他人の感覚なのであって、お前の感覚の及ぶ範囲ではない、という教えである。

ある状況のなかに魂を開いて自らの身体を置き、そのときの自分の感覚の与える意味を鋭敏に読み解くことが「恕」である。その感覚の中には他者への配慮が既に含まれているはずである。原理的に知ることが不可能な他人の感覚を、自分の感覚で推し量るような無理をするのは「恕」ではない。恕と感情移入とは全く異なっている。

宮崎の言うように「忠恕」は連文である。連文というのは、似たような意味の二つの文字を重ねて、その意味の共通部分を指す手法である。忠のなかの恕的な部分。あるいは恕のなかの忠的な部分といえ、それは自分自身の本来の感覚に従う、ということになる。

この点については、明代の思想家であり、「儒教の叛逆者」（島田 一九六七、一六一―一八九頁）と呼ばれる李卓吾の「童心説」が注意に値する。李卓吾は、人間本来の「無善無惡」の「心の本体」たる真心を「童心」とした。一方で、外部から取り入れられる自分ならざるものを「仮」と呼び、これが「聞見」・「道理」という形で進入し、「内の主」となると童心が失われて「仮人」となり果てる、と主張する。

溝口雄三（一九八五、二二六―二七頁）は、李卓吾が「童心」について「絶仮純真」というのは、欲することをありのままに欲する、そういう赤裸々な心こそ、仮飾のない純然たる真率なものだ、と考えているからだ、と指摘する。私の見るところ、この「儒教の叛逆者」の言う「童心」こそが、論語の「忠恕」の基盤である。

これで「忠恕」がだいたいわかったので次に「忠信」に移ろう。楊（一九八四）によれば「信」の使用頻度は三八

回と「忠」を上回っている。「信」は言葉への信頼のことである。それはたとえば「朋友と交わりて信ならざるか（学而第一、四）」といった友達同士の関係でもかまわないし、また、政治に関する問答で孔子が「民、信ずる無くんば立たず」と答えたように、人民の為政者の言葉への信頼という形でも良い。

金谷（一九九〇、七〇頁）によれば、「忠」という字は、孔子以前の文献と見られる『書経』や『詩経』には表れていない。もちろん甲骨文字にもない。『書経』では「信」という字がこれに相当する形で用いられているが、これは「忠」のように個人の内面にかかわるものではなく、嘘をつかない、約束を守る、という人と人との間にあらわれる状態を指す言葉である。

この「信」を「忠」と連文にしたものが「忠信」である。この箇所に金谷の付した註によれば「忠信」は、「誠実の徳、忠は内的良心、信はその発露としてのうそをつかない徳」という意味である。つまり、他人と交わるときには自分の心に言葉を一致させて、二枚舌を使わないでいることという意味になろう。

「忠信」を理解するには、M・K・ガンディーの次の言葉をこれに重ね合わせることがふさわしい。

わたしは物を書くときに、自分が前に言ったことを考えたことはない。わたしの意図するのは、与えられた問題について、自分が前に述べたこととつじつまを合わせるのではなく、その時点において、自分にとって真理であると思われるところに一致させることである。その結果、わたしは真理から真理へと成長してきたと言える。

（ガンディー 一九九七、第一卷一四四～五頁）

これが忠にして信という態度である。

なお、この「忠信」という態度は、学の有無とは関係がない。学に励んだところで忠信になれるわけでもなく、忠



信だからといって学があるわけでもない。孔子は次のように言っている。

子曰、十室之邑、必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也。（公治長第五、二八）

子曰く、十室の邑にも、必ず忠信なること丘の如き者有らん。丘の学を好むには如かざらん。

つまり、忠信は学とは関係ないのである。

伝統的に、

主忠信

の解釈には二つの説がある。ひとつは、忠信に従って生きよ、という意味にとる。もうひとつは、「主」を「親しむ」という意味にとり、「忠信」を忠信に従って生きる者、という意味にとる。私は後者に従う。

続いていよいよ問題の「無友不如己者」に取り掛かることにしよう。

私の第一の提案は、論語本文に誤字が入っていることを認めることである。どこにはいつているのかというと、

無友不如己者

の太字にした「如己」のところである。「己」が「心」の書き間違いであって、更に「如」と「心」が一文字なのではないか。もしそうだとすると、ここは、

無友不恕者

となる。これならば「主忠信」と並べて、「忠信に従う者に親しみ、恕ならぬ者を友としない」と一貫して読める。

とはいえ原文に手をつけるのは大手術であって、特に私のごとき浅学の者がするのは危険極まりない。そこで「如己」の解釈を変更する、より安全な二番目の案を用意した。これは深尾葉子（大阪外国語大学准教授）の提案である。

「如」という文字はたとえば、

万事如意

というように使う。これは中国人が正月に赤い紙に書いて入り口に貼り付けたりする文句であるが、

なんでも思いのまま

というまことにおめでたい意味である。「如意」の「意」を「己」に入れ替えれば、「己のまま」という意味になる。そうすると、

不如己

は、「自分より劣った者」ではなく、「おのれのままならざる者」という意味になる。つまり、

無友不如己者

は、

己のままならざる者を友としない、

と解釈できる。結局のところ、「不怨者」でも「不如己者」でも、ほぼ同じ意味になる。

なぜ、己のままでない者を友としてはいけないかというと、そういう者は自分自身を偽って飾り立てているからである。こういう輩への嫌悪感は、論語にしばしば現れる。たとえば、

子曰く、巧言令色、鮮な<sup>く</sup>し仁。<sup>（学而第一、三、陽貨第十七、一五）</sup>

子曰く、巧言・令色・足恭なるは、左丘明<sup>（は）</sup>之を恥ず。丘も亦之を恥ず。<sup>（公治長第五、二五）</sup>

というように。逆に、

子曰、剛毅朴訥近仁。(子路第十三、二七)

子曰く、剛・毅・木・訥は仁に近し。

と、生の自分を曝け出す人間は、仁に近いと高く評価される。

もちろん、剛だけでは「剛を好みて学を好まざれば、その蔽や狂(陽貨十七、七)」と子路のように孔子に叱られる。しかしそれでも孔子は、「中行を得て之に与せずんば、必ずや狂狷か(子路第十三、二二)」と言っている。これは、中庸を得た優れた仲間が得られない場合には、「狂狷」なる者を仲間としよう、という意味である。中庸を得た仁者は減多にいないので、「狂」は原則的にいつでも孔子の友達にしてもらえるのである。

以上の議論により、

主忠信、無友不如己者、

の句を読み解くことができた。その解釈は、以下でやろう。尚、ここでは深尾の読み方を採用する。

まごころに従って、言葉を心に一致させる人と交わり、ありのままの自分でいい子を友達にしない。

今までこの読み方が提案されなかったのは、

顔淵問仁。子曰、克己復禮、爲仁。(顔淵第十二、一)

という問答が「仁」の定義として重視されたためではないかと思う。己が克つべき対象であるならば、「己のまま」は最悪である。そんな者を友達にしていけないので、「不如己者」は「己にしかざる者」と読まれてきたのであろう。しかし、この章は続けて、次のように「己」を肯定している。

爲仁由己。

仁を為すは己に由る。

宮崎市定はこの箇所を、「他人の影響、誘惑、脅迫を離れて全く自由になりえた人が、自ら進んでやる行為が自然に仁となることを言った」と解釈する（宮崎 一九九六、一五三頁）。

朱熹は「克己復禮」の己を「私欲」と解しているが、荻生徂徠はこの矛盾を批判している。その上で馬融の「克己は身を約するなり」という解釈を採用する。そして「己を克くして禮を復む」と読み、その意味を「身を禮に納るなり。」としている。こうすれば身を約するのは己自身がやる以外にない、というように一応は矛盾なく解釈できるが、今度は、「身を禮に納るる」「己を約する」というのが何のことも良くわからない。

白川静によれば、「克」という字はもともと、木材を彫るための取っ手のついた刃物を示す字であったという。それが後に転じて「克つ」という意味になり、その用例として論語の「克己復禮」を挙げている。（白川 一九八四）

論語の「克己」を、己を彫って作り変える行為と見れば、それが「己に克つ」と読まれるようになった理由が以下のように理解できる。人は、往々にして無意識の衝動にかられて、間違った行いをしてしまう。自分のその無意識の作動に気づき、それを認めてはじめて行いを改めることが可能になる。言うまでも無く、無意識の部分を意識するのは容易ではない。それは、自分自身の認めたくないつらい記憶と向き合い、恥じて、悲しみ、乗り越える行為である。これは厳しいことであり、己を彫り込むようなつらさを伴っている。これが「克己」なのではなからうか。これは、己を彫りこんで作り変えることであり、そのまま己に克つことでもある。

とすれば、「克己復禮、爲仁」とは、自分が無意識にしまった間違った行為を恥じ、自分自身のあり方に向き合い、己の魂の隠された傷を明らかにし、悲しみ、乗り越えることで、禮にかなった振る舞いができるようになる、

こうすることが仁を為すことだ、という意味と解釈できる。そして間違いなく、このような行為は自分自身でするしなく、「仁を為すは己に由る」のである。

このようにして自分に掛けられた呪縛から逃れるとき、人は自由になる。宮崎が仁と自由とを結び付けているのは、理に適っている。

以上のように考えれば、「克己復禮」と「無友不如己者」は矛盾しない。己のままに生きないで、うわべをとりつくろっている者は、克己しないからである。

では次に、「學則不固」の解釈に移る。既述のごとく、ここには古来、二つの解釈がある。

(イ) 学んだら固陋でなくなる、

(ロ) 学んでも堅固でない、

金谷の註によれば、「学とは本を読み先生に聞く、外からの習得をいう。(金谷 一九九九、四三頁)」とあるから、「学」は、紛れもなく、「学習」ではなく、外部から自分本来ではない何かを取り込む、ということである。

正直申し上げて、(イ) は私の感覚と正反対である。私の観察するところでは、下手に学問をやっている人ほど、自分の専門知識にこだわって譲らず、頑固になる傾向が強い。少しでもその人の領域の前提に反するようなことを言う、

「いえ、私たちの分野ではそのように考えません。」

と鉄壁の構えである。

その上、自分が「専門」とみなす領域を少しでも外れたことを聞くと、全くの腰砕けで、自分の意見というものが

ない。たとえば、古代史が専門だと言うので、当時の社会構造について質問すると、

「いえ、私の専門は竹簡の研究ですので、そういうことはわかりません。」  
とうろたえる始末である。詰まるところ、

(ハ) 学んだら固陋になる上に、堅固でもない、  
というのが一般的現象である。

別の箇所で孔子は、

學而不思、則罔。思而不學、則殆。(為政第二、一五)

學まなびて思おもわざれば、則ち罔くわうし。思おもいて学まなばざれば、則ち殆あやうし。

と言っている。これは、

学ばばかりで考えなければ、頭が働かなくなる。考えるばかりで学ばなければ、とんでもないことを信じ込む。とても解釈すればよろう。俵木(一九九〇、七七〜八一頁)は「罔」がもともと禽獸魚類をとらえる網を意味する文字であったことから、心が網に掛けられて身動きがとれない状態を表現する、とした。私はこの解釈に従いたいと思う。

学問をやって固陋になってしまう人は、自分の感覚に従って「思う」ことが欠けており、学んだ知識に絡めとられて、「罔」という状態になっているのであろう。

逆に自分の思い込みにこだわっていると、自分の相対的状态が見えなくなってしまい、これが「殆うし」である。そこで、「学ぶ」ことによって外部の視線を入れて、自分の状態の把握を柔軟にする必要がある。たとえば、一流の

スポーツ選手は自分の身体感覚の把握能力の高い人々であるが、それでも彼らはみなコーチを必要としている。それほどに、自分の状態の把握は難しいのであり、「学」は不可欠である。

これをふまえて、「学則不固」を私は次のように解釈する。

学んでも固陋になつてはならない。

常に「学ぶ」と共に「思う」を忘れてはならないという教えである。

そう思つて荻生徂徠の解釈を見ると、

傳に曰く「博く學んで方無し」と（禮記、内則）。孔子は常の師無し（子張篇）。一師の説を固守せざるを謂ふなり。

とある（荻生、第一卷、三八〇三九頁）。学んでも頑なになるな、という方向の読みである。

次のような問答もある。微生畝という人が、孔子を評して「安易に妥協しすぎる」と批判したことがある。これに答えて孔子は次のように答えた。

非敢爲佞也。疾固也。（憲問第十四、三二）

敢て佞を爲すに非ず。固きを疾むなり。（宮崎 一九七四、三一八頁）

宮崎はこれを次のように訳す。

決して妥協したりなどはしない。併しそう見えるなら、それは固い殻に閉じこもっていないからだろう。

また、別のところでは、孔子は「母固」であつた、つまり、「固執することがなかった」という表現がある（子罕第九 四）。孔子は、固く意固地になることを嫌つており、柔軟性を重んじている。

これであとは「不重則不威」を片付ければゴールに到達である。ここは普通、「重」と「威」をポジティブに捉え、「不重」と「不威」をあつてはならない状態と考えている。

しかし、「重々しい」のは必ずしも良いことではない。動的な環境の中で、ある状態を保とうとすれば、常に動き回って調整しつづけねばならないからである。

中庸之爲徳也。其至矣乎。（雍也第六、二九）

中庸の徳<sup>ちゆうよう</sup>爲る、其れ<sup>そ</sup>至<sup>いた</sup>れるかな。

この「中庸」という概念は、「ほどほど」という意味ではない。「庸」とは「常なり」という意味である。

宮崎（一九七四、二二三頁）によれば、「中庸の中は過不及のないこと。庸は常なりと訓じ、この常は永久の常である。過不及のない行爲は時間的に永久に繰り返しても行きつまることがない、というのが中國思想の特色である。」という。

しかしこれはかなり不思議な考え方である。当たり前のことであるが、いかなる行爲も外部からのエネルギーの注入なしに永久に繰り返すことはできない。この思想の、因果の関係を逆にすれば話を通じる。つまり、「常に繰り返して調整し、修正することで、過不及のない正しい状態を維持できる」というのがまっとうな考え方だからである。私は「中庸」という言葉はもとと、このような意味を持っており、それが忘れられ、後代に宮崎の言うような思想が捏造されたのではないかと考える。

子在川上。曰、逝者如斯夫。不舍晝夜。（子罕第九、一七）

子川<sup>しせんじやう</sup>上に在<sup>あ</sup>り。曰<sup>いわ</sup>く、逝<sup>ゆ</sup>く者は斯<sup>か</sup>の如<sup>ごと</sup>きか。晝夜<sup>しゆくや</sup>を舍<sup>お</sup>かず、と。



この箇所は古註では時間の経過の早いことを嘆いたとされ、新注では水流のやむことのないように絶えず修養に努めて進歩せねばならない、と読む。加地は小川環樹の説に従い、水のエネルギーに感嘆したという解釈をとる。

しかしこの箇所は、中庸を維持するための絶えざる動きへの賛嘆とも読める。さらに、その絶えざる川の流れが形成する、川面の様子や渦の形はある定常性を持っており、静かでもある。

以上のように見れば、「重」はネガティブであり、「不重」は「重からざれ」という教えと読むこともできる。それは、固を嫌う姿勢と一貫している。

「不威」は、そのまま、威圧しない、威張らない、と読みたい。このあとに、友達づきあいの話が出てくるのであるから、威張るなどという教えはすんなりと繋がる。自分と周囲の人々の状態に常に注意を払い、もったいぶって重々しくなどしない人間、ありのままの自分にいる人間は、他人を威圧したりはしないものである。

これまたこう思って荻生徂徠の読みを見ると以下のようになっている。

重からずとは重事にあらざるを謂ふなり。君子は愷悌がいてい以て徳と為す。ゆゑに凡そ重事に非ざれば、威嚴みげんを設けず。つまり「不重則不威」は「国の重大な行事でなければ、威嚴を示すようなことはしない」と解釈している。国の儀式のやり方が、学問とか友達づきあいの心構えと並んでいるのは、不自然だと思うので「不重」の解釈は同意できないが、「不威」は私と同じ方向である。

こうしてようやく、我々の冒険が完結した。全体の解釈は次のとおりである。原文を再掲しておく。

子曰、君子不重、則不威。學則不固。主忠信、無友不如己者。過則勿憚改。（学而第一・八）

先生は言われた。君子たるもの、もったいぶって重々しくなどせず、それゆえ、威張ったり威圧したりはしない

ものだ。学んでも、自分でよく考えて、固陋にならぬようにせねばならない。まごころに従い、言葉を心に一致させる人と交わり、ありのままの自分でいい人を友達にしない。過ちがあればそれを改めることに躊躇してはならない。

### 第三節 学習の構造

本節では、「学習」の観点から、論語の諸概念を見ていきたい。「禮」に関する次の章を見るところからはじめよう。

子入太廟、毎事問。或曰、孰謂郷人之子知禮乎。入太廟、毎事問。子聞之曰、是禮也。（八佾第三、一五）

子太廟に入りて、事毎に問う。或ひと曰く、孰か郷人の子礼を知ると謂えるか。太廟に入りて、事毎に問う、と。子之を聞きて曰く、是れ礼なり、と。

この章は、次のような意味である。

孔子が魯の始祖である周公を祭る太廟に入ったときのことである。田舎出身の禮学者である孔子は、祭禮において事ごとに長上の経験者に「これは何ですか、あれはどういう事ですか」と尋ねて回った。これを見てある人が「あの郷から来た田舎者、禮の先生だと誰が言ったのか。太廟ではなんでもかんでも聞いて回っていたぞ」と諍った。この悪口が孔子に伝わると、「それが禮なのである」と答えた。

この章は、儒家にとって致命傷となりかねない内容を持っている。夏・殷・周の古禮に精通しているはずの孔子が、魯の太廟の禮すら知らないことが暴露されたからである。

古註によれば孔安国は「孔子はこれを既に知っていたのに、念のために聞いたのであって、慎重の至りである。」  
と言ひ訳しており、安井息軒は「何をするにも事ごとに聞くのは、間違ひがないかと恐れるためである。」としている。  
(渡邊 一九六六、二〇頁)

荻生徂徠に至っては、

「子大廟に入つて事毎に問ふ、古へ必ず此の禮あらん。ゆゑに孔子曰く、「是れ禮也」と。(荻生 一九九四、第一卷、一一九頁)

とまで言う。つまり、「事毎に問う」という古禮があつたのを、孔子だけが知っていたのだ、と解釈し、「孔子がこれが禮だと言っているのだからこれが禮なのであって、孔子の言葉を信じないで、とやかく理屈を考える古註や朱註はとんでもない」という趣旨のことを言っている。

孔子を偉大なベテナ師と看做す浅野(一九九七)は、この章に基づいて孔子を強く批判し、古い祭禮の知識があるかどうかが問題であるのに、それを日常的な禮に話をすり替えて、みじめな言い訳をしている、とそのいじけた魂のありようを指摘する。

加地は「〔知っていても過ちのないように確かめる。〕それが礼なのである。」と訳しているが、さすがにこの強弁を受け入れておらず、加地(一九九〇、八七頁)では、孔子は「やはり本当に礼を知らなかったと考える」としている。

とすればこの章は、儒家にとってやはり致命傷になっていると考えざるを得ない。孔子は古禮など碌に知らなかったのである。

ならばこの章は、何を意味するために論語に収録されたのであろうか。

私はこの章の最後の一句、「是禮也」が、

知之爲知之、不知爲不知、是知也。（為政第二、一七）

の最後の一句と同じ形をしていることに注目すべきだと考える。

既に述べたように、「是知也」の章は、「学習」という自己言及する構造になっている。これと同様に、この章の「禮」に対する論理は、「何が禮で、何が非禮であるかを事に問うこと、これが禮だ」というものである。つまり、

（禮／非禮）↓禮

であり、これは「知」と同じ「学習」の構造を持っている。

この章の場面で、孔子はなぜ「事毎に問う」という振る舞いをしたのであろうか。「或ひと」の言うように、禮の教師という触れ込みで太廟に現れた男が、何でもかんでも質問していれば、これはインチキ臭いと思うのは当然である。孔子は明らかに太廟の禮を知らなかった。そして、知ったかぶりをせずに、無知を隠しめせずに聞いて回るという姿勢は、「（禮／非禮）↓禮」という信念、すなわち、何が禮で何が非禮かを常に探求する態度がすなわち禮である、という信念を背景とすれば、不思議でも何でもない。

身分の低い、田舎出身の孔子は、太廟の祭禮に関わるという栄光に浴し、憧れの周公の禮を学ぶことのできる感激のままに、人々に祭禮のあり方を聞いて回ったのである。これに悪口を言われていると教えられて、孔子はキョトンとしたであろう。そのどこが恥ずかしいというのだろう、と。そして相手の言いたかったことを理解してから、「是禮也」と言ったのである。

孔子は禮の中身はさほど問題にしない。宮崎（一九七四、一六八―一七〇頁）はこの点について次のような注目すべき指摘を行っている。

孔子にあっては、禮が大切なのはその外形よりも寧ろその意味するところのもの、内容にあった。禮の精神においては和が大なる位置を占めている。

そして、「いま禮の外形を従来のまま禮なる言葉を用い、禮の意味するものの代表者として和なる言葉を用いて兩者を對立させ」る、という用法を提唱する。この読み方により、「禮之用和爲貴」という言葉とその章（学而第一、一二）の意味を明快に理解してみせる。

しかし、禮の外形は良いとして、その内容が何を意味するのか不明という問題が生じる。宮崎は「和」を「妥協性」と訳しているが、これは受け入れがたい。

私は、禮の外形とは右の式の項たる「禮」であり、禮の内容とは、この式全体を含む、学習の過程そのものである、と考える。

人と人とのやり取りがうまくいくためには、実に見えないような微小なレベルの知覚と、それに基づいた調整が不可欠である。たとえばすれ違いざまに目禮するという禮を實現しようすれば、視線を相手に合わせてタイミングをはかって、適切な瞬間に適切な角度で頭を下げねばならない。タイミングが早すぎたり遅すぎたり、おじぎが深すぎたり浅すぎたりすると、禮はぎこちなくなってしまう。相手の身体や心の動きを受けとめ、絶妙のタイミングで絶妙の角度でお辞儀を決められたなら、相手も同じように美しく頭を下げる。このときには、なんの命令も、なんの強制も必要なく、あなたは誰かの頭を思い通りに作動させることができる（Fingarette 1972, pp.8-9）。

この過程を実現するには、目に見えない微細な部分の調整を高度に稼動させる必要がある。コミュニケーションの難しさは、まさにこの微細な部分にある。

この場合、禮を形式的に完全に書き下すことはできない。すれちがう何メートル前で、どのような速度でどのような角度で頭を下げたら良いか、という外形的な規定を設けて、それに従ってお辞儀をしても、決してうまくはいかない。お辞儀を正しく執り行うには、他者の動きとこちらの動きの双方を取り込んだ、高次の回路を形成し、その全体のダイナミクスをうまく構成する必要がある。そのとき、双方ともに自発的に、美しく、気持ちよく、あいさつをかわすことができる。

この微細なレベルの重要性について、論語には、以下の問答がある。

子夏問孝、子曰、色難、有事弟子服其勞、有酒食先生饌、曾是以爲孝乎、（爲政第二、八）

子夏、孝を問う。子の曰わく、色難し。事あれば弟子其の勞に服し、酒食あれば先生に饌す。曾ち是れ以て孝と為さんや。（金谷 一九九、三九頁）

金谷のほか、加地も宮崎も貝塚も、「色」を新注に従って、孝行する側の表情や雰囲気と見ているが、馬融の古注では、父母の顔色によってその意思を察して行動するのが最も困難だ、と解釈している。

私は、二者択一の問題ではないと考える。父母の表情も、子供の表情も大切である。つまり、「色難し」とは、微細なレベルのコミュニケーションが一番難しい、という意味に解釈するのである。なぜなら相互の真の愛情がなければ、微細な表情を読み取ることも、本当に和らいだ表情を見せることもできないからである。

このように、相手にふさわしいお辞儀をどのようにしたら良いか、父母にどのように給仕すれば良いか、という日

常的な儀禮についてさえ、このような微細なレベルの調整が不可欠であるなら、周公を祭る太廟の祭禮を行うには、同じように微細なレベルにおける調整を延々と繰り返す必要がある。これを実現するために孔子が人々に話を聞いて回ったのは、禮の本質に関わる、重要な行為であった。

禮の細目に精通する太廟の人々が、手ぐすね引いて待っているところに、禮の教師と名高い田舎者の孔子がそこに登場する、というのは緊迫した場面である。相互に、相手の間違いを慰懃無禮に指摘し、自分の知識をひけらかす、という戦いの場になってもおかしくない。

ところが、孔子は事毎に質問して自らの無知を曝け出し、相手に知識をひけらかす機会を与え続ける。この意外な戦術は面白い。そしてその背景に、上のような禮についての学習思想があるとすれば、この章は論語のハイライトのひとつだと言ってよからう。

さて、「知」と「禮」とが同じ学習の構造を持つならば、最高徳目たる「仁」もそうなのではないか、という考えが頭をもたげる。まずは試しに「知」や「禮」と同じ式を「仁」について描いてみよう。

(仁／不仁) ↓ 仁

左辺の( )内は、仁たる状態と不仁たる状態の間を峻別する行為を意味する。このとき右辺の仁が変化し、それが左辺の仁と不仁の境界を書き換える。そういう動的な過程である。

このように書いたなら、カッコの中の「仁」は書き下し可能な徳目となる。しかしそれはあくまでその瞬間のことであり、この「仁／不仁」という区別を用いて世界に対応するという操作を行うたびに、その内容を解釈する「私」が変化するという運命を負っている。このような姿勢を獲得したとき、言い換えれば、この学習過程の全体を構成し

得たとき、それはすなわち「仁」なのである。

この観点からすれば、次の章をすんなりと読むことができる。

子曰、仁遠乎哉。我欲仁、斯仁至矣。（述而第七、二一九）

子曰く、仁遠（じんとお）からんや。我仁（われじん）を欲（ほ）すれば、斯（すな）ち仁（じん）至（いた）る。

この章も、謎めいている。仁という儒教最高の徳目に到達するのに、いま自分が仁を行おう思えば、すぐに仁に至るという。それでは入門者用の初歩の徳目が、最高徳目と一致することになってしまい、これでは儒家が弟子をとって教える、ということが出来なくなってしまう。

しかし「仁」を学習過程として理解すれば、この章を理解するのは難しくない。己の魂の動きの、仁なるものと、不仁なるものを峻別する、その峻別ができたとき、己の不仁を改める回路が作動し始める。それと同時に、新たに仁とはなにかという問いが作動する。この過程がすなわち仁である。それゆえ、仁を欲すれば、則ち仁ここに至る。

これと同様のことは、子罕第九の十九でも言われている。ここでは、努力をやめてしまえば、もう少しで完成するところでもやめたことに変わりはなく、やり始めたばかりでも、努力を始めればそれで進んでいることに変わりはない、という教えが説かれている。

いま、魂の状態が正しくない状態にあるとしよう。そのとき、仁に志して、学習回路を構成しえたとする。しかしこの段階では仁が何を意味するのか、よくわからない。それでも、自分の魂のなかの、仁だと感じられることと、不仁だと感じられることを、とりあえず峻別できれば、不仁を解消するための探求を開始することができる。この探求によって、仁についての自分の見方も深められる。こうして新たに、仁／不仁の峻別を行い、仁についての感覚を修



正する、という学習回路を作動させつづけることで、己の魂の状態を高めることができる。論語の仁に対する態度はこのようなものではなからうか。

フィンガレットは「目指すこと (aiming)」に失敗がありえないように、「仁」は「関心の形 (form of concern)」なので失敗がありえないのだ、と指摘している (Fingarette, 1972, p.152)。

それはちょうど、子路に対して「知」という探求の回路を起動させるメッセージを送ったのと、同じ構造になっている。とすれば、次のような言葉が論語にあっても良いように思う。

子曰、仁爲仁、不仁爲不仁、是仁也。(仁爲二十一、一)

このような言葉は実際には論語に見られないが、次の章を見るとこのような見方が論語の背後にあることがわかる。

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、蓋有之乎、我未之見也、(里仁第四、六)

貝塚(一九七二)によれば、この章は『論語』のなかのもっとも難解な文章の一つとなっている。古今の注釈のどれも明快を欠いている。」という。そういう貝塚自身は、字を訂正するという手術を施しているものの、その読みは余計に納得できかねるものとなっている。

管見の限り、この章の読みで最も素直なのは金谷であると思うので、まず、その読み下しを示そう。

子曰わく、我未だ仁を好む者、不仁を惡む者を見ず。仁を好む者は、以てこれに尚うること無し。不仁を惡む者は、其れ仁を爲す、不仁者をしてその身に加えしめず。能く一日も其の力を仁に用いること有らんか、我れ未だ力の足らざる者を見ず。蓋しこれ有らん、我れ未だこれを見ざるなり。(金谷 一九九六、七二―三頁)

金谷の解釈は以下の通りである。

先生がいわれた、「わたくしは、まだ仁を好む人も不仁を憎む人も見たことがない。仁を好む人はもうそれ以上のことはないし、不仁を憎む人もやはり仁を行なっている、不仁の人をわが身に影響させないからだ。もしよく一日のあいだでも、その力を仁のために尽くすものがあつたとしてごらん、力の足りないものなど、わたくしは見たことがない。あるいは「そうした人も」いるかも知れないが……、わたくしはまだ見たことがないのだ。」

この章でまず問題なのは、「仁を好む人も不仁を憎む人も見たことがない」と言っておきながら、「仁を好む人」や「不仁を憎む人」について延々と講釈するという事態が奇妙な点である。しかもそこを我慢したとしても、全体として見た場合、やはり何を言っているのかよくわからない。

この章は、学習という考え方を念頭に置いて読むと、もっと明快に理解することができる。

まず、「我未見好仁者惡不仁者」を一続きで読まず、「我未見好仁者。」で切る。するとその読みは、「我いまだ仁を好む者を見ず。」となる。

そうすると、次の四文字「惡不仁者」が浮いてしまうが、これは「（見たことがあるのは）不仁を憎む者だ」と読むべきだと考える。あるいはこの四文字の前にあつた「見」が落ちたのかもしれない。

つまり、仁を好む人、というのを見たことがないが、不仁を憎む人なら、見たことがある、というのである。これは考えてみれば、自然な考えである。

たとえば、自分が汚い行為をしてしまったときにそれを恥じるのは自然であり、このような感情を抱く人は何かし

らの高潔さを維持している。逆に、自分がなにか良い行為をしたときに「自分を誉めてあげたい」という感情を抱くのは不自然であり、ナルシスティックである。たとえその行いが高潔であるように見えても、このような感情は高潔ではない。

仁というような状態に自分があるとき、それは好悪の対象となるようなものではない。「仁者は仁に安んず（里仁第四、二）」というように、あるいは「仁に里を美しと為す（里仁第四、一）」というように、安心や充実感を以て受けとめるべきものである。

なお、陽貨第十七の七にも「好仁」という表現があるが、ここでも「仁を好みて学を好まざれば、その蔽や愚。」と、「好仁」に対して必ずしも肯定的ではない。

さて、「我未見好仁者」という句を、「仁を好む者などまだ見たことがない」と読んで、「好仁」という概念に対する批判だと解釈すると、次の「好仁者無以尚之」を理解しやすくなる。「仁を好む者は、以てこれに尚うること無し。」とは、自分のなかの仁たるものを好んだところで、別に自分に何かが加わるわけではない、と解釈できる。

中庸を目指す学習の回路は、正しい状態にあれば積極的には何もせず、正しい状態から外れた時に自分を変えらる。正しい状態にあることを好んだところで、別に何かが起きるわけでもない。この句は、「好仁」という概念を、意味の無いものと批判している。

これに対して、自分が仁から外れている、と認識し、それを悪むときには、学習回路が正しく作動していることを意味する。

「惡不仁者其爲仁矣」

つまり「不仁を惡む者は、其れ仁を為す」は、ストレートに、これこそが仁だ、と肯定していることになる。不仁なるものから離れ、自分のあり方を改めるということ、それこそが仁なのだ。「其」と「矣」という二つの字は、「惡不仁」こそが「爲仁」なのだ、という強調を示している。

これは「知」についても同じである。知っていることを知っている、と認識するだけでは、別に知識は増えない。まさに「以てこれに尚うること無し」である。しかし知らないことを知らないとするれば、そこから探求が始まる。「是知也」である。

そこからあとの「不仁者をしてその身に加えしめず。能く一日も其の力を仁に用いること有らんか、我未だ力の足らざる者を見ず。蓋しこれ有らん、我れ未だこれを見ざるなり。」は、金谷の解釈に従えばよい。なお、仁は、やってみれば力不足ということはない、という主張は、「我仁を欲すれば、斯ち仁至る。」という主張と響きあっている。念のため、この章の私の解釈を掲げておこう。

先生は言われた。私は、仁を好む者など見たことがない。見たことがあるのは、不仁を憎む者だ。仁なるものを好んだところで、得るものは何もない。不仁なるものを憎むことが仁を為すということだ。こうすることで不仁なるものが己に加わることを防ぐことができる。一日でもその力を仁に尽し得る者があるとしよう。やってみたが力が足りなかった、という者を私は見たことがない。もしかしたらそういう者がいるかもしれないが、私はそのような者を見たことがない。

島田虔次（一九六七、四六～四八頁）によれば、宋学の創始者の一人である程明道は、「不仁」について次のように述べている。

医書に手足の麻痺した症状を名づけて「不仁」とよんでいるのは、表現し得て妙というべきである。〔『近思録』

一）

なぜなら、

その場合、じぶん自身の四肢における痛痒でありながら、それを自己の痛痒として感覚しえず、自己の心に対し  
てなんらの作用も及ぼしえなくなってしまうている、のだからである。（『程氏遺書』四）

程明道はこれを「万物一体の仁」という異なった文脈で用いているのだが、この医書の「不仁」の用法は、私の考え  
と本質的なつながりを持つ。精神の麻痺によって自分の感覚を裏切り、外部から押し付けられたものを自分の感覚だ  
と思い込んでいる状態こそが、不仁だからである。ここでは学習過程が作動しえない。

禮と仁と同じ学習の構造を持っているがゆえに、両者は密接な関係を持つことになる。孔子は次のように言う。

子曰、人而不仁、如禮何。（八佾第三、三）

子曰く、人にして不仁ならば、礼を如何せん。

仁の回路が適切に作動していない人がいると、その人が他者とコミュニケーションをとろうとしても、そこに禮の回  
路が作動しないため、調和を作り出すことはできない。

以上のように、「知」「禮」「仁」という論語の基礎概念が、学習のダイナミックスと密接な関係を持つことが明ら  
かとなった。

#### 第四節 フィンガレットの思索

哲学者のハーバート・フィンガレットは、論語を深く考察した著作 (Fingarette 1972) の第二章で、西洋文明において人間にとって本質的と考えられている「選択」という概念が孔子にないことを指摘した。つまり、同等な選択肢が人間に与えられ、そのいずれかを主体的に選ぶ、という考えがない。

そのかわり人間には従うべき分岐なき「道」がある。良い選択と悪い選択という概念はなく、道に従うか、そこから外れるかしかない。悪い結果が生じるとすれば、学が足りず、惑って道から外れてしまったからだ、と考える。

フィンガレットは更に、孔子が罪悪感について言及していないことを見出した。罪悪感とは、自分の行ないが外的規範から外れることから生じる感情である。

フィンガレットによれば、西洋文明の基本的な秩序観の前提は、選択と責任という概念である。人間は常に選択肢に直面しており、主体的意思決定によっていずれかを選択し、それが規範から外れると罪悪感を覚える。選択を規範に合致させるのが各人の負うべき責任ということになる。自由とは、すべての選択肢が与えられているということであり、それが阻害されているなら責任は生じない。

これに対して孔子が認めるのは恥という概念である。恥とは、道に沿っていないときに覚える感情である。それは外的規範に沿うということではない。

フィンガレットは同書第三章で、「仁」という概念についても重要な指摘をしている。フィンガレットは、

知者不惑、仁者不憂、勇者不懼（子罕第九、二九）

および、

仁者不憂、知者不惑、勇者不懼（憲問第十四、二八）

と論語に二度出てくる三つの句に注目した。

まず明らかに「勇者は懼れず」という言葉は、同義反復に近い。「知者は惑わず」も惑いのない状態が知であるから、同義反復となる。それゆえ、

「仁＝不憂」

という図式が、古代の人には同義反復に見えていたに違いない、とフィンガレットは主張する。すると、「憂」の意味がわかれば、その否定として「仁」が得られることになる。

フィンガレットは、「憂」という言葉が、自分の内面の状態のみを指すのではないことに注意を喚起する。確かに、「憂いがある」というときの「憂い」は、内面の苦悩とともに、その苦悩を引き起こしている外部の問題をも指す。

この「憂」の否定とは、それゆえ、自分と周囲が正しく構成されて、内にも外にも憂いがない状態、ということになる。これが「仁」である。

仁者が、憂いがない状態を実現できるのはなぜであろうか。フィンガレットはこの問題には答えていない。

私は、仁者が周囲のコミュニケーションを正しく統御し、学習過程の作動を常に活性化させているからだ、と解釈する。こうして、仁が漲っているとき、人々は自分の感覚を正しく働かせて、学習回路を作動させ、スムーズなメッセージのやり取りが行われている。人々がこのような状態にあるときのコミュニケーションは「禮」になっ

に違いない。

さて、フィンガレットは右に述べたような重要な示唆を与える鋭い思索を展開するが、実は同時に、大きな誤りを犯している。

それは、「共同体 (community)」という概念に安易に依存する点である。そして共同体を作り出し統合する力を儀礼に見出し、人間はこの聖なる儀礼に参加するとき「聖なる器」として尊厳を獲得しようと考ええる。個人の内面にやたらと重点を置く西洋文明の前提に対置すべく、孔子の思想においては個人の内面／外面という分断がないことを示した上で、自己の帰属する共同体への帰一という考えを捏造する。この結果、

正しく統治するものに対して忠実であり、その統治者に奉仕し、それゆえ人間の共同体に奉仕すること、しかもそれを心底から為すこと、これは真に自ら共同体の一員になることである。

という結論を導き出す。

この結論を導くために、フィンガレットは、「忠」の意味を「自分に忠実 (true to oneself)」と訳す立場を、西洋文明や仏教の徳の観念にひきずられていると批判し、「忠誠 (loyalty)」と解釈すべきだと主張する (同書第三章註八)。フィンガレットは、論語のなかに前者の解釈を指示する手がかりはない、とする。しかし、次のような問答は、フィンガレットの主張に対する反証になる。

子路、君に事えんことを問う。欺<sup>あやむ</sup>くなかれ。而<sup>しか</sup>して之を犯せ。(憲問十四、一二)

直接には「忠」に言及していないが、既に論じたように、これは忠である。忠を true to oneself と西洋風に解釈するのは確かに間違いであるが、さりとて君主への loyalty と訳すのも間違いである。



「共同体 (community)」を持ち出す議論は、フィンガレット自身の主張とも矛盾する側面がある。というのも、フィンガレットは、春秋戦国という、共同体が崩壊して、巨大な帝国に統合されていく時代の思想家として孔子を描いているからである。

個人同士のつながりのあるところに共同体 community を想定してしまうのは、西洋文明の隠れたもう一つの思い込みに過ぎない。たとえば、

天下之無道也久矣、天將以夫子爲木鐸（八佾第三、二四）  
（はちいび）

ここにいう「天下」がそのような共同体 community でないことは言うまでもない。天が孔子に与えた木鐸としての役割は、天下を仁に帰せしめるためのものであった。それは仁者による呪縛なき秩序を目指すものであり、共同体への帰属意識の形成によって秩序を維持しようとするものではない。

## 第五節 学習過程を守り抜く決意

本節では、コミュニケーション論の立場から、論語の秩序観について、ガンディーと比較しつつ、一つの描像を示しておきたい。

人が「忠恕」の状態にあるとき、そこにたどるべき「道」が見える。この道は分岐なき一本の道である。この道がはっきりと見えないのが「惑」という状態である。この惑いがなく、道がはっきりと見えている状態が「知」である。道がはっきりと見えていれば、そこを歩けば良いのであるから、何も恐れることはない。この恐れぬ心が「勇」であ

る。

ガンディーの次の言葉は、論語の「道」と「知」についての思想と深く共鳴している。

わたしたちの道は、目を閉じたままでも、歩いて行けるまっすぐな道です。これこそがサーティヤグラハの美しさです。(ガンディー 一九九七、第二卷六二頁)

人々がこのまっすぐな「道」を歩むとき、社会に秩序がもたらされる、というのがガンディーの、また論語の立場である。

論語の秩序観を最も端的に示す言葉は「和」である。

礼の用は、和もて貴しと為す(学而第一、一二。)

この言葉は、「禮」を実現するには、「和」が大切であることを意味している。

そしてその和は、小人ではなく君子のもたらすものである。

子曰く、君子は和して同ぜず、小人は同じて和せず。(子路第十三、二三。)

ここに言う、「同」とはなんだろうか。それは、自らの「童心」に反した「仮」を他人から甘んじて押し付けられ、その「仮」と同じものを他人に押し付けることで、「合意形成」をしている、そういう状態ではなからうか。怨みを匿した小人同士の「同」のなかで、表面的な禮儀作法をいくらやっても、「禮」は実現されない。仁の力により、人々の学習過程が作動するとき、真の秩序が達成される。

ここに、AとBという二人の個人がいるとしよう。二人が相互に学習過程を作動させており、「仁」の状態にあるなら、Aの投げかけるメッセージをBは心から受けてとめて自己を変革し、そこから生まれるメッセージをAに返し、

Aもまた同じことをする。このとき両者の間のメッセージの交換は「禮」にかなっている。また、このときAとBがそれぞれに抱いている意味は、常に互いに異なったままで推移する。こうした相互の違いを維持したままの動的な調和を「和」という。

これに対して、Bが「不仁」の状態にあるとしよう。すると、Aの投げかけるメッセージをBが表面的にのみ受け取り、学習することなく、それでいて学習のフリだけをして適当にBに返す。Aはそれを真剣に受け取って学習し、メッセージを返すのだが、それをBはまた適当に受け取って返す。こういうことを繰り返されると、AはBについての適切な像を描けなくなり、自分の学習過程への信頼を破壊されてしまう。こうしてAもまた学習過程を停止し、「不仁」の状態に陥る。このとき、BはAに対して自分の都合のよい「仮」を押し付ける。これが「同」である。この両者のやりとりは、表面上、どんなに礼儀作法を守ったとしても「非禮」である。（安富・本條 二〇〇七、一七～二二頁を参照）

なお、金谷（一九九〇、一九九頁）の指摘によれば、『春秋左氏伝』（昭公二十年）に「和」と「同」の違いについての解説がある。和は、辛・酸・甘・鹹・苦の五味をまぜて調味するように、異類をまじえて調和すること、同は一味だけが集まること、であるという。このような多様性を維持したままの動的調和を生み出すためには各人が自分の感覚を信じ、それに従う「忠恕」の状態になければならない。

人が本来の感覚に従うときにそこに秩序が生じる、という考えは、性善説ではない。論語の思想は性善説に基づかない、と私は考える。なぜなら人間は善なるものにも悪なるものにもなりうるからである。悪なるものとは、学習回路を作動させないことである。善なるものとは、学習回路を正しく作動させていることである。人間は学習過程を作

動させることも、停止することもできるので、性は善でも悪でもある。学習過程の作動を守り抜く覚悟が「仁」であり、秩序化の鍵はそこにある。

子曰、苟志於仁矣、無惡也。（里仁第四、四）

子曰く、苟に仁に志さば、惡無きなり。

この章も読みに諸説あるところだが、私の解釈では迷うことはない。仁に志すとは、命に代えても学習過程を守ることである（衛靈公十五の九、後述）。そうであれば、学習過程の停止たる「惡」にはなりやうがない。

私はこのような学習過程の停止を「ハラスメント」と呼んだ（安富 二〇〇六、安富・本條 二〇〇七）。人間の心をめぐって、ハラスメントの悪魔と、学習の天使が争っている。

ハラスメントは、吸血鬼に血を吸われた者が吸血鬼になる、という形で爆発的に拡大する力を持つ。なぜなら、誰かからハラスメントを受けて学習過程を破壊された人は、他の人に対しても学習過程を停止させがちであり、それがハラスメントとなって、別の人の学習過程を停止させかねないからである。放っておけば吸血鬼は鼠算式に増加しうる。

これに対して、一人がハラスメントから脱却して学習回路を正しく作動させれば、その周囲の人間の脱却を可能にする、という意味でこれもまた鼠算式に増加しうる。つまり、天使もまた爆発的に増加しうる。このような不安定なダイナミクスを持つがゆえに、ちょっとした条件の違いや、各人の勇気の違いにより、社会には悪魔が蔓延したり、天使が満ちたりする。本当に覚醒した仁者が現れたとき、天使の側が一気に有利になり、天下に憂いが消えるということも、不可能ではない。

孔子の理想である仁によって統治された天下とは、このような状態ではなからうか。そしてガンジーも同様の理想を次のように表現している。

理想的な非暴力国家は秩序ある無政府状態になるだろう（ガンジー 一九九七、第一巻、二一七頁）

このように、ハラスメントの連鎖を断つことが、社会の安定にとって大切なことである。孔子はこれを「怒りを遷さず」と表現した。これは、既に引用した、哀公との顔回をめぐる問答で、孔子の言った言葉である。

学を好み。怒りを遷さず、過を式びせず。（雍也第六、三）

二番目の「怒りを遷さず」は、人にひどいことをされた場合に、それを直ちに自覚し、その当人に対して怒りを向け、他の人に向けたりはしない、という意味である。ハラスメントを受けて呪縛された人は、往々にして加害者に怒りを向けないで、他の人にハラスメントをしてしまう。これをしない、というのが、「怒りを遷さず」である。

この点について論語には、

子曰、唯仁者能好人、能恶人。（里仁第四、三）

子曰く、唯仁者のみ能く人を好み、能く人を惡む。

という章もある。自分の感覚を正しく捉え、誰が悪意を抱いているのか、はっきりと認識し、好むべき人を好み、惡むべき人を惡むことが、怒りを遷さないための必須条件である。

ところが、呪縛を受けて自分の感覚を捉えることのできなくなった小人は、惡むべき人を惡むことができず、逆に自分に対してひどい扱いをする人間を恐れ、尊敬し、服従する。そして、ひどい扱いをされることで自分に生じる怒りの感情を、自分より弱い立場にある人につけて精神の平衡を保つ。

自分にひどいことをする人間に対して、正しく憎悪を抱くことの重要性は、他の箇所にも見られる。たとえば孔子は次のように言う。

匿怨而友其人、左丘明恥之。丘亦恥之。（公治長第五、二五）

怨みを匿して其の人を友とするは、左丘明之を恥ず。丘も亦之を恥ず。

自分の怒りを正しく認識し、正しく怒りを発露することも、「君子」たるためには大切なことである。ガンジーも次のように言う。

非暴力は臆病をごまかす隠れみではなく、勇者の最高の美德である。……それは復讐したい気持ちを意識的に思慮深く自制することである。けれども、復讐はつねに、受身の優柔不断な、無力な服従にまさるものである。

そして寛恕は、さらに高いものである。（ガンディー 一九九七、第一卷 五一―五二頁）  
更に、次のようにさえ言う。

臆病と暴力との間に

一つの選択しかない場合、私は

暴力のほうを薦める（ガンディー 二〇〇三）

論語には、次のような問答もある。

或曰、以德報怨、何如。子曰、何以報德。以直報怨、以德報德。（憲問第十四、三四）

或ひと曰く、徳を以て怨みに報ゆるは、何如、と。子曰く、何を以て徳に報いん。直を以て怨みに報い、徳を以て徳に報いん、と。

怨みに恩恵を以て応えるというのか、という質問に対して孔子は、怨みには「直」を以て応え、恩恵には恩恵を返すのが正しい、と答えている。「以直報怨」の「直」というのは、

子曰、人之生也、直。(雍也第六、一九)

とあるように、人間の生まれながらの素直な感情を言う。このような素直な感情、すなわち「童心」を失わないことを孔子は重視する。私はこの文を、

子曰く、人の生まるるや、直<sup>ちよく</sup>。

と読み下すべきだと考える。この「童心」に従った素直な感情を以て怨に報いるべきなのである。それは怒りの表現かもしれないが、あるいは更に気高い寛恕かもしれないが、復讐心押し隠す臆病ではありえない。

ガンディーは恥辱を加えられた人々がどのように対応すべきか、という点に関して次のように主張する。

もし彼らが心に報復の気持ちさえ感じずにその恥辱に耐えるだけの勇氣をもっていたならば、彼らは少しも傷ついてはいない。けれども、もし彼らが齒がゆさを感じながら、便宜上から復讐をひかえたのであるならば、恥辱に耐えたことが完全に彼らの側の間違いであった。(ガンディー 一九九七、上 五二頁)

私はこれがまさに「以直報怨」という態度だと考える。

顔回について孔子がいつている二番目の表現、「怒りを遷<sup>うつ</sup>さず」はこのように考えれば、すんなりと読むことが出来る。逆に言うならば、好むべき人を好み、憎むべき人を憎み、怒りを遷さずにいるということは、一見簡単に見えて、実は大変難しいことなのである。それは如何なる状況においても、学習過程を維持することでのみ実現される。

この学習過程を守り抜くことが、仁を志す者の使命である。そのために必要な勇氣は並大抵のものではない。孔子

は次のように指摘している。

子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁、（衛靈公十五、九）

子の曰わく、志士仁人は、生を求めて以て仁を害<sup>がい</sup>すること無し。身を殺して以て仁を成すこと有り。（金谷 一

九九九、三〇八〜九頁）

志士仁人は、どんなに脅されても学習過程を停めることはなく、学習過程を守り抜くために身を殺すことさえあるという。

この言葉はガンディーの次の言葉を思い出させる。

彼らは私の身体を拷問にかけ

骨を折り私を殺すことさえするかもしれない

結果、彼らは私の屍骸を手に入れても私の服従を手に入れることはできない（ガンディー 二〇〇三）

ガンディーの思想の中核は、「サツティヤグラハ」という言葉で表現される。これは非暴力的抵抗と訳されるが、そのもともとの意味は、真理にしがみつくこと、というものである。しかもその真理は、外的あるいは客観的なものではなく、各人の魂に宿る。ガンディーは次のように言う

サツティヤ  
真理は

すべての人間の心に内在し、人は

その心の内に真理を探求しなければならない

そしてその真理を見つけたなら



それによって導かれなければならない、  
が

自分のみの真理の見解に従って

行為するよう

他人に強制する権利を

何人も有するものではない（ガンディー 二〇〇三）

自らの魂の声にしがみつき、殺されても離れない覚悟が、サッティヤーグラハには求められる。孔子の「志士仁人」は、サッティヤーグラヒー（サッティヤーグラハの実践者）と同義と言えるかもしれない。

おわりに

私は孔子が、学習過程に依拠したコミュニケーションと、それを破壊するハラスメントとの基礎理論を構築すると共に、真の秩序がハラスメントによってではなく、学習過程の作動によって得られると指摘していたと解釈する。その上、ガンディーの出現するはるか以前に、呪縛なき秩序を実現するための基本戦略を確立していたと考えられる。

この思想は、これから我々が二十一世紀を生き抜いていくための、大きな手がかりを与えてくれているのではないだろうか。私は、伊藤仁斎とともに、『論語』を「最上至極宇宙第一の書」と呼ぶことに躊躇を感じない。

## 【文献目録】

- 荻生徂徠著、小川環樹訳注『論語調（一、二）』東洋文庫、平凡社、一九九四年。
- 加地伸行『論語』講談社学術文庫、二〇〇四年。
- 金谷治『孔子』講談社学術文庫、一九九〇年。
- 金谷治『論語』岩波書店、一九九九年。
- 金谷治『論語と私』展望社、二〇〇一年。
- 金谷治訳注『荀子（上、下）』岩波文庫、一九六一～二年。
- マハトマ・ガンディー、森本達雄訳『わたしの非暴力』みずず書房、一九九七年。
- マハートマ・ガンジー詩集『神よ』、二〇〇三年。（<http://www.plazapoetry.com/Gandhi03a.htm>）
- 木村英一訳、注『論語』、講談社新書、一九七五年。
- 白川静『孔子伝』中公文庫、一九九一年。
- 白川静『字統』、平凡社、一九八四年。
- 錢穆『論語新解』生活・読書・新知三聯書店、二〇〇二年。
- 俵木浩太郎『孔子と教育―「好学」とフィロソフィア』みずず書房、一九九〇年。
- 津田左右吉『論語と孔子の思想』岩波書店、一九四六年。

程樹德『論語集解』、芸文印書館（台北）、一九六五年。

溝口雄三『李卓吾——正道を歩む異端』中国の人と思想第十卷、集英社、一九八五年。

宮崎市定『論語の新研究』岩波書店、一九七四年、

宮崎市定『史記を語る』岩波文庫、一九九六年。

楊伯峻『論語訳注』中華書局、一九八〇年。

Fingarette, Herbert, *Confucius—the secular as sacred*, New York: Harper & Row, 1972. (ハーバート・フィンガレット著、山本和人訳『論語は問いかける——孔子との対話——』平凡社、一九八九年：『孔子——聖としての世俗者』平凡社ライブラリー、一九九四年)。

Gibson, James Jerome, *The ecological approach to visual perception*, Boston: Houghton Mifflin, 1979 (J・J・ギブソン／古崎敬ほか訳『生態学的視覚論』、東京：サイエンス社、一九八五年)。

プラトン／藤沢令夫訳『メノン』岩波文庫、一九九七年。

Polanyi, Michael, *The Tacit Dimension*, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1983.

安富歩『複雑さを生きる』岩波書店、二〇〇六年。

安富歩・本條晴一郎『ハラスメントは連鎖する』光文社新書、二〇〇七年。

渡邊末吾『標註 論語集註』武蔵野書院、一九六六年。

【謝辞】 本稿は、二〇〇七年五月二三日に学士会館分館で開かれた「魂の脱植民地化研究会」と「論語研究会」との

共催による研究会における私の報告原稿「仁とサイバネティックス」に加筆訂正したものである。このときに、金泰昌、中島隆博、本間次彦の各氏から頂いたコメントにより、大幅に内容を修正することができた。また、同年六月二三日には、この原稿をもとにして龍谷大学アジア平和開発研究センターの第一班「紛争の主体に関する研究」と魂の脱植民地化研究会との共催する研究会にて報告させていただいた。この機会を与えられ、貴重なコメントを下さった同センター長の長崎暢子教授に感謝したい。本稿は、科学研究費補助金基盤（B）「魂の脱植民地化」（代表 安富歩）および財団法人全国銀行学術研究振興財団の研究助成金による研究プロジェクト「マーケットからバーザールへく多文化経済学の試みく」による研究成果の一部である。

