

「克己復礼」

—人間雑学事始 I—

長谷川 鑛 平

私は‘いちおう’と書くとき、普通なみに‘一応’
と書くのを避けて‘一往’と書くことにしている。
これは勿論、私の趣味でもあるが、私なりの根拠
もないわけではない。身近なところで“広辞苑”
をみると、

いち・おう [一応] 一往に同じ。

いち・おう [一往] ①ひととおりの。ひとあたり。

大略。②一度。一回。「一も二往も」

とある。一往がどうやら優先しているらしいのは
よいとして、‘ひとまず’といった語釈のないのが
心ゆかない。そこでもうひとつ“角川漢和辞典”
をみると、

一応 いちおう すべて。いっさい。〈国〉ひとと

おり。ひとまず。とにかく。㊦一往。

一往 いちおう(わう) ひたすら。ひとすじに。

〈国〉 一度。一回。

とあって、いずれも〈国〉、すなわち、熟語で、国
語特有のものとして、“ひとまず、取りあえず”の
意味で私どもが‘いちおう’を使っていることが
示唆してある。しかし、私のほしい‘ひとまず・と
にかく’は一応の方に出してあるので、国語とし
ては、やはり‘一応’の方がより普通なのかも知れ
ない。私の知っている限りでは、“今昔物語”では
‘一往’であるし、吉川幸次郎博士も‘一往’を使っ
ておられる。

私の考えでは仏語の往相(おうそう)、還相(げんそう)
に引っ掛け、弁証法の単なる否定では、言おうと
するところが必ずしもはっきりしない。或る事を
一往否定する、その否定によって当面の一事態は
排除し去られるが、その事態以外の可能性はすべ
て解放・温存されて野放しになる。かえって、あ
あでもある、こうでもあると無限定が表面化して

含意としてはむしろあいまいになるのではない
か。そこで、もう一度、限定=否定を加えると、
一往解放せられた諸可能性に或る形での限界が画
されることになって、問題のあり場所がともかく
もより明確化するであろう。An-sich [即事]の事
態は一往否定する。すると Fuer-sich の事態が浮
き出してくる。それはまだ蟹気楼のように心も
とないかも知れない。そこで、それに更に否定を
加えると、Ding-an-sich [物そのもの]が An-und-
fuer-sich [即向自] となって露呈しきたり、事態
はよほど明確化する。哲学青年であったかつての
私には‘否定の否定’という虫ずの走りそうな措
辞が、当時は大へん気に入っていたものらしい。
それを一知半解の仏語に引っ掛け、往相だけでは
事態は十全には把握されない。もう一度現場に
帰って来て(還相)、再吟味を加えると、ようやく
初めて事態はややはっきりしてくる。往相だけ
では所詮弱く、あいまいなので、そこに還相が重ね
られて初めて、ようやく事態把握ないし問題解決
の端緒が、得られるのだ、というわけである。竜
宮に招かれた浦島太郎には招かれるだけの事は
あった。竜宮にあって浦島太郎は一往、思いがけ
ぬ大きな幸福を体験する。指定=An-sich 即自態。
しかし、やがて何となく満たされないものを感じ
始めると、見捨ててきた故郷がむしように恋しく
なった。即自態の動揺。そこで乙姫の諒解を取り
つけて、一往、故郷に立ち帰ることになった。乙
姫は先行きを危ぶんで〈玉手箱〉を持たせる。第
一の否定=Fuer-sich 向自態。せっかく故郷に立
ち帰った浦島には、この世とあの世の時間のずれ
で、故郷は失われてしまっていた。そこでまず、
もう一竜宮へ帰ってみるべきところを、堪えられ

ず、衝動的にタブーの玉手箱を開いてしまう。そのため還相はとたんに破綻して実現不可能となり、幸福の夢ははかなくも雲散霧消してしまった。An-und-fuer-sich 即向自態は成就しなかったのである。しかし、民話は、こういふとき、まことに残酷で、夢破れた浦島太郎にその場での死を用意してやらないで、一瞬に白髪化して余命いくばくもない、よろめく老いばれ漁夫を、helplessの境涯のさ中に突き離してしまう。その場で死なせられなければ、せめて狂気でも用意しておいてやれば、浦島も一往は、救われたであろうのに。

*

長長と一往論を展開してきたが、その動機は実は『論語』の‘克己復礼’という語が、私の見るところ、往相と還相とを備えて、格言としては十全であると、前前から考えられていたからである。ともかくも一往、私意・私欲の克服において第一次の否定を遂行し、その上で礼に復するという第二次の否定を加えることによって、往相は還相を待ち得て、An-und-fuer-sich 即向自態は成就し、理想の‘仁’は成立の端緒を与えられる。まことに座右の銘として最上のものであると、今でも依然私は考えている。

*

ところで私の妄用した往相・還相についてちょっと触れなくてはなるまい。仏教には‘回向’（廻向、えこう）という重大な概念がある。自分の修めた功德の結果を、自分だけの利益（りやく）にしないで、他にも回らし及ぼして、自他ともに仏果を成就しようと期することを言う。親鸞（1173—1262）は、自力を排する他力主義の立場から、この‘自身の善根の功德を他に施す’という回向を、自力回向とし、これに対して他力回向を説き、阿弥陀如来の救済の絶対性を強調した。衆生を一人も洩らさず浄土に救い取ろうという阿弥陀如来の本願によって、幸いに衆生が浄土に往生することを往相とし、浄土に往生して仏になったものが、再びこの世に還ってきて、利他救済のはたらきをして、今度は他のなかなか往生できなかった人人と相携えて往生する、これを還相と称した。つまり、回向に、往相と還相との二種の回向があり、いずれも如来の方から救いの手を差しのべて下さるのだ、としたのである。私ども俗人にはなかな

か理解しにくい考え方であって、例の“広辞苑”にも、

往相 ワウサウ=往相回向（仏）自分の功德を以て一切の衆生にめぐらし施して、共に浄土に往生できるように願うこと。云云。

還相回向 ゲンサウエカウ浄土門回向の一。浄土に往生して後、穢土（えど）に還来して一切衆生を教化し共に往生すること。云云。

とある。弥陀の他力本願にもとづいての往相回向・還相回向という考え方は、ともかくとして、私は、往って還る、二重限定をする、ないし否定の否定をするというところに、結果をより具体的ににする重大な契機があると考えて、‘一往’という文字遣いを固執しているわけである。いささか詭弁めいて、じくじたるものがあるのであるが、ことさらなる紙面の浪費をゆるされたい。さて

*

‘克己復礼’であるが、克己、己れに克つだけでは一往、往相の片務的成就に止ることになるわけであって、着実性に乏しい。そこで、己れに克って一往白紙に立ち帰ったところで、更に自ら礼に復することによって、初めて還相も成就し、ここに初めて道義の人間として、十分の資格と責任をもって、道義の根元である‘仁’にあずかることもできる。と私なりに考えて「克己復礼為仁」=「己れに克ちて礼に復（かえ）るを、仁と為す」という『論語』顔淵第十二冒頭の一句を、孔子の訓えの真髓を端的に言い表わしているものとして、私は従来敬重して今日に至っているのである。

ここに‘礼’というのは、漢字としては「旧字体‘禮’、神の意を表わす示と、豊（れい）とから成る。豊が音を表わし、ふみ行なう意の語原（履（り））からきている。神に向かって儀礼を履行する意。ひいて、一般に、儀礼の意となった」とある（『角川漢和辞典』）。字義としてはもともと①「人がふみおこなうべき外形上の秩序の儀式。のり」であって、ひいては②儀式。作法。③れいもつ（礼物）。④おじぎ。あいさつ。すべて敬意を表するあいさつ。「敬礼」。⑤敬意を示す贈り物。となった（同上）。礼文・礼典・礼制・礼節・礼義・礼法・礼式・礼楽・礼教・礼讓……と、叙上の意味を反映している熟語は少なくない。『論語』では、特に礼をテー

マとしている文章の多い‘八佾第三’をはじめ、礼はかなりしばしば論及されている。そしてその含意は、すこぶる広範囲にわたり、単なる儀礼・礼義・礼式・エチケットに尽きるものでないことは、すでに明らかであろう。朱子（朱熹、南宋の大儒、1130-1200）の『論語集注』には、礼は「天理の節文、人事の儀則」と注してある由。これはかれの理気性命の形而上学、いわゆる性理学に引っかけてのことであろう。「礼という語は、その文字から見ると、もとは呪術宗教的な儀礼の義に用いられていたもののようであるが、後には、世間的の儀礼をもそれに含ませ、また一般的な社会生活の規則をもこの語によっていいあらわすことになった、と解せられる。そうして、そういう規制は、いかなる社会にもおのずからできて来るものであり、そのあることによって社会生活がなりたつのであるから、その規制を守ることがすべての人の道徳的義務とせられる。道徳を説く儒家が礼を重んずるのは、この意味に於いてさもあるべきことであり、従って孔子もまたそれについて何ごとかを語ったように伝えられていた、と見られるのである」と、津田左右吉博士の『論語と孔子の思想』（全集第14巻、226頁）にある。いずれにせよ、その含意はひろく、神霊を前にしての儀礼・作法から始めて、社会の秩序・規範、さては政治上の法制・憲法と、日常の礼讓生活ら、道義・道徳の範囲を越えて政治体制にまで及ぶ、まことに広い、余りにも広い、と言よりもむしろ時に捉えように窮するほどあいまいな概念である。吉田賢抗もその著『論語』（明治書院刊、新釈漢文大系1、昭和37）において、「礼は宗教的儀式から始まって、人と人との間柄を円滑にする恭敬の行為となり、社会的準則となる。天地の理法につながる条理でもある。法律の強制的であるのに対して、道徳的であり、真理の理想化でもある。孔子はそういう‘礼’を尊んで、周の礼——周の文化に傾倒した」（37頁）と注し、また、「礼は最初は人が神につかえ祭った儀式であったが、だんだん人と人との間に秩序をつけ、相互の関係を円滑にする倫理的なものとなった。更に国家組織が完備すると、君主は己の権勢を誇示するために、礼を法律化し、制度化して、君臣の分を定め、人民を統制した。『周礼』『儀礼』『礼記』などの文献はかくて成立した。しかし、

礼の本質は心の持ち方であって、形式の儀式に価値はない」（61頁）と注してもいる。

*

ここで私はまず、‘克己復礼’の出てくる『論語』顔淵第十二の冒頭の章を、全章引用し、訓読し、そこから改めて考察を再出発させたいと思う。

顔淵問仁。子曰、克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎哉。顔淵曰、請問其目。子曰、非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動。顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

顔淵仁を問う。子曰く、己に克（か）ちて礼を復（か）むを仁と為す。一日己に克ちて礼を復めば、天下仁に歸す。仁を為すは己に由りて、人に由らんやと。顔淵曰く、其の目（めく）を請い問うと。子曰く、非礼視ること勿（なか）れ、非礼聴くこと勿れ、非礼言うこと勿れ、非礼動くこと勿れと。顔淵曰く、回不敏なりと雖（いえども）、請う斯（こ）の語を事とせんと。（吉田賢抗『論語』253頁）

ところで訓（よ）み方であるが、人によって若干の異同がある。貝塚茂樹は「己れに克（か）ちて礼に復（か）るを仁と為す」と訓み、「請う、その目（めく）を問わん」と訓んである（世界の名著『孔子・孟子』242頁）。そして吉田が「非礼」で済ましているところを「礼に非（あら）ざれば」と訓む。これはどちらでもよかろう。岩波文庫新版『論語』で金谷治は「己れを克（せ）めて礼に復（か）るを仁と為す」（156頁）と訓んでいる。これはその師＝武内義雄博士の岩波文庫旧版『論語』での訓みを踏襲したものである。しかし、その次の「一日克己復礼、天下歸仁焉」が、旧版では括弧で包んである。というのは、一日の日を曰（いわく）の誤りと見て、「一に曰く、己を克めて礼に復れば天下仁に歸す」と訓んだからであろう。そして「請問其目」も、「請ふその目（かなめ=要）を問はむ」と訓み、文末も「請ふ斯の語を事（つと）めむ」と訓んである。武内義雄博士の訓点にはいろいろ著しい特色がある。もう一人、吉川幸次郎博士の訓点に触れば、これは「己に克（か）ちて礼に復（か）る」と尋常に訓んである（朝日新聞社版・新訂中国古典選『論語』下、65頁）。

素人は気楽であるが、専門家ともなると大変で、克己復礼の、克についても若干の異同があり、復については、立ち帰るといふのと、履行実践の意味にとって復(ふ)む=践むとするのに分れ、次いで「仁と為す」と普通は定義的に受けとってあるのを、林道春(=羅山, 1583-1657)では、克己復礼というやり方で仁を実行するという意味で、「為仁」を「仁を為す」と訓んである由。そして武内博士が「一日克己復礼、天下歸仁焉」の日を日の誤りと見て、「一に曰く」と、あたかも『日本書紀』に「一書に曰く」とあるのにならったような訓み方をして、これを括弧でくくったことは、すでに言及しておいた。一個人が一日(というのは一度び)克己復礼に成功すると、翕然として天下万民が仁に歸す、とはいかにも大げさで、且つかにも性急に過ぎるので、このような扱い方をしたのであろうか。「目」を吉田賢抗は「条目」とし、貝塚博士が「実践要項」と解し、吉川博士も「項目」としているが、金谷博士は旧師の「目=かなめ(要)」を踏襲して「要点」と釈してあるが、「目」を条目細目とみるのがふつう。「目」を要の意味にみるのは劉宝楠の説」と注が加えてある。

ついでに英訳を見てみると、James R. Ware は「顔淵曰、請問其目」を“*What are the constituent parts of self-control and the return to the rites*”としている(*The Sayings of Confucius*, 1955, Mentor Religious Classic)が、D.C.Lau は“*I should like you to list the items*”と項目扱いしている(*Confucius: The Analects*, 1979, Penguin Books)。

そもそも「仁を行なうのは自分しだいのはずである。どうして人だのみできようか。」その個人段階での克己復礼が、どうして「天下仁に歸す」といふような桁はずれの大きさなことに相渉(わたり)得るのか、金谷治は言及していないが、貝塚茂樹は簡単ながら触れている。——『論語』の中で、仁についての問答で、これほど理論的なものはないのであって、孔子は「狭い自我を乗り越えて、大きい社会的自我に目ざめ、礼の規則に自覚的に服従することが、仁の徳の本質だ」と言っているのであろう、とある。礼、すなわち社会の規律とすると、それは客観的に妥当し、個人の外に、もしくは上に存在する価値乃至規範なので、当然その機能は社会から個人へと他律的方向にあるはずで

ある。しかも、それに縛られるのではなく、自発的に服従する。律せられてするのでなく、自覚的にそれを敬重し、それに則って行為をつつしむ。「七十にして心の欲するところに従って矩(のり)を踰えず」というあの境地、自律即他律の自主自由の境地を言うのであろうか。されば「仁を為すは己に由る、而して人に由らんや」とことさらに断つてあるのではなかろうか。それにしても「一日己れに克ちて礼に復れば、天下仁に歸す」とは、余りに大げさ過ぎ、飛躍し過ぎる。

ところで私は「仁に歸す」というのを、これまで何となく分ったつもりだったが、ふと気がつく」と具体的にどうということなのか不安になった。

吉田「もし、人がただ一日だけでも、その克己復礼で仁を行なうことが出来たら、その影響は広く行きわたって、天下の人々が皆仁徳に帰服するようになるであろう。」仁徳に帰服するとは、いったい、どういうことであるか。

貝塚「一日でも自己にうちかって礼の規則にたちかえることができれば、天下中の人がこの仁徳になびき集まるであろう。」なるほど——。

吉川「そのこと[克己復礼]を、ただ一日だけでも、実践するならば、世界中がその人の愛に、なびきよるであろう。」ちなみに吉川博士は仁を愛の実践、ヒューマンイズムの徳としておられる。

James R. Ware の“*The Sayings of Confucius*”(Mentor Religious Classic, 1955)を見ると、同じ個所が

If for one day you achieve self-control and return to the practice of the rites, the world will acknowledge you as Man - at - his - best. ちなみに J. R. Ware は 1955 年当時、ハーヴァード大学の Associate Professor of Chinese で、中国文化に関しては権威であった、とあるが、かれは「仁」を「Manhood - at - its - best」と英訳している。「人間性の極致」というのであろう。

要するに、たとえ一日でも「克己復礼」を実践すれば、些少なりといえども、それだけの効果実績はあるはずで、やがて世の中一般の人人も、それをみとめ、そういう実績を挙げた者を敬重し、帰服するに至るはずだ、ということと解せられる。日本語や中国語では、主語が明示せられてなくても文章は成立する。ふと英訳本を見てみたのも、実は主語—繫辞(Copula)—目的語(補語)という

文法的構造を必須とする英語で、「一日克己復礼、天下帰仁焉」をどう処理してあるか、見てみたかったのである。The world will aknowledge you as Man - at - its - best. ‘仁に帰す’を、‘人間 [性] の極致を極めた人間としてみとめる’と解してある。なかなか要領を得ている。

もう一人、私の寓目した『論語』の英訳者 D, C, Lau は、

“If for a single day a man could return to the observance of the rites through overcoming himself, the whole Empire would consider benevolence to be his.”

と訳している。前掲 Ware が‘仁’を‘Manhood-at-its-best’と工夫を凝らした扱い方をしているのに、D. C. Lau は“benevolence” [仁慈、慈恵]と、あっさり処置している。ちなみに D. C. Lau は香港の出身らしく、1950 年以来、ロンドンの the School of Oriental and African Studies で中国哲学 Chinese philosophy を講じ、1970 年にロンドン大学の Professor of Chinese になった人で、『論語』のほか、老子の『道德経』と『孟子』を翻訳している。それにしても、‘全帝国が仁慈をその人のものと見做す’とは、‘天下帰仁焉’の英訳としては、かなり要領のよいものだと思うが、具体的にはやはり理解できない。何のことが腑に落ちるものがない。

だいたい『論語』は中国の春秋から戦国時代へかけての士階級——当時の都市国家の支配者・統率者であった王侯貴族 (= 君子) に雇用されて、その政治活動に奉仕した (ないし、奉仕すべき立場にあった) 士大夫の階層 = 知識層に対して説かれた教説なので、行為者・与える者はつねに為政者・指導者 (君子) であり、与えられる者は被治者・一般人民大衆であった。そういう前提があったので、特に主語を明確に示さなくても、意味するところは、誤解されることなく、わかってしまったのであろう。

そこで、後世の注釈家 (例えば清の藩維城『論語古注集箋』) には、この章を、これに続く「仲弓問仁」の章とつなげて、「孔子は政治の主権者として、あるいは大臣として、国家を統治する者の立場から仁の徳を論じているのだ」と論じ

ている向きもある由である。それにしても、いささか牽強附会の感を私はやはり免れない。仁の立場に立って政治を行なえば、天下の民がこれに帰服するというのは、とりも直さず、後の、少なくとも 200 年後の孟子 (前 370 もしくは前 390 生れ、享年 66~7 歳) の‘王道論’の論法である。貝塚博士は、「これは、春秋末の孔子のもとの考え方に、戦国初期の孔子の孫弟子たちの、とくに子思たち以後の時代の儒教思想の解釈が、付加されていると見られる」と、やや控え目ながら、言っておられる (前出『孔子・孟子』243 頁)。

*

そう言われて、改めて立ち帰って‘克己’を再考してみる必要を感じる。『春秋左氏伝』昭公十二年のところに「仲尼曰、古也有志、克己復礼、仁也。信善哉、楚靈王若能如是、豈其辱於乾谿」 (仲尼曰く、古に志(しる)すことあり、己に克ちて礼を復む [復る] は仁なりと。信(まこと)に善いかな。楚の靈王若し能く是(かく)の如くんば、豈其れ乾谿に辱められんや) とある由。

ところで『春秋』は、中国最初の史書とされ、五経の一つにかぞえられる。魯の隠公 1 (前 722) 年から衷公 14 (前 481) 年までの 242 年間の、孔子の祖国 = 魯の国を中心としての各国の史実を編年体で簡潔に記述してある。孔子が魯の史記によって一字一句の表現に賞罰の意を寓し、王法を示したものとされる。ちなみに‘春秋の筆法’という語はこういう書き方に由来し、春秋時代 (前 770-403) という語もこれに由来するとされる。その『春秋』がはたして孔子その人の編述か、私には分らないが、これには三種の注釈書がある。孔子の高弟子夏の門人、公羊高の著とされる『春秋公羊伝 (くようでん)』、同じく子夏の門人、穀梁赤の著とされる『春秋穀梁伝 (にくりょうでん)』、及び孔子の同時代人、左丘明の著とされる『春秋左氏伝』である。左丘明は、孔子の『春秋』の正しい意味の失われることを恐れて、この『左伝』をつくったと言われる。また『国語』という書物も彼の著わすところと伝えられる。しかし、実際は、後の漢代の学者が『国語』その他の伝承史料により、『春秋』の編年と合わせて編集したものと、今は考えられている由。『春秋』の背景となっている当時の

史実を暢達な文章で記述し、これに義例を加えて倫理道徳の教えが展開してある。『左伝』は三伝のうち一番後に出来たものではあるが、『春秋』の正伝として、世に行われた由。

『論語』では「克己復礼、為仁」とあるのが、『左伝』では「克己復礼、仁也」となっているが、『左伝』の「古也有志」を、「いにしえにシルスことあり」と訓み、または「いにしえにフミあり」と訓むにしても、ともかくこれを信じれば、克己復礼は孔子のオリジナルではなくて、孔子時代、すでにレディメードのそういう成語があった、ということになる。少なくとも孔子のオリジナリティには疑いをさしはさむ余地があることになる。

*

津田左右吉も、この「克己復礼」についてはかなり詳しく論評を加えている。博士は、この成句には孟子の性善説と荀子の性悪説が相当色濃く反映している、とされるのである。従って「克己復礼」篇は、孔子後200年の孟子の時代、というよりも、むしろ孟子以後の時代に作られて、当時すでに行われていた「原論語」に追加編入されたものであろう、と結論されている。

「自分自身の私欲を克服して、人間生活の法則である礼に復帰すること、それが仁である。」(仁が何であるかは、孔子の思想において極めて重大な問題であるが、この重大問題には、今は、立ち入らないことにして)、これは宋儒の解釈である。「天理」すなわち自然法は、つねに善であり、人間もまた[性]としてこの天理を賦有するが、衝動的におこる私欲、すなわち宋儒の言葉によれば「人欲」によって、人間の中にある天理 [=性] が、おおいかくされる。だから私欲を克服して、天理 [ないし性] の表現である礼の法則に復帰するのこそ、人間の道である愛の道徳だ、というのである。(吉川幸次郎『論語』下、66頁)

私は「天理」を「性」と同一視する者であり、従って『中庸』首章の「天命之謂性。率性之謂道。脩道之謂教。」(天の命、これを性と謂い、性に率(したが)う、これを道と謂い、道を脩める、これを教と謂う)を連想し、これこそ自然法の原理をいみじくも言いあてているものと思うも

のである。「道は須臾(しばらく)も離るべからず。離るべきは道に非ず」と続く。これもまことによい言葉として、「克己復礼」と共に私の従来から敬重していることばである。こういうものを経て、宋儒の理気性命の形而上学が生まれてきたのであろうと私は考えるが、今は触れない。

*

ところで津田左右吉は、この「克己復礼為仁」には、この性の観念がひそんでいるのではないかと言っている(前出『論語と孔子の思想』全集第14巻、140頁以下)。「克己復礼」云云という孔子のことばは、仁を、一方、礼に関連させて説くと共に、他方、広い世間(天下)に関連させて説いてあるが、この前者の方は、『論語』においては、特異の考え方である、とされる。「このばあいの礼は、道徳的意義における日常生活の規範ともいうべきものであるらしいが、その礼に復るといふのは、礼を人のこころの内にあるもの、もとから人に具わっているもの、としてのことであろうから、そこに性の観念が潜んでいるように見られる」というのである。そして「性を説くことばのほとんど無いといってもよいほどな論語に、こういう孔子のことばのあるのが問題となるのである」とある。

‘性’ということばの見えるのは、『論語』では、「陽貨第十七」の「子曰、性相近也、習相遠也」と、「公冶長第五」の「子貢曰、夫子之文章、可得而聞也、夫子之言性与天道、不可得而聞也」と、だけである。「人間の生まれつきの素質はそんなに差があるものではない。生まれてから後の習慣によって互いに遠く離れるのである」。「夫子の文章」の‘文章’は、いわゆる sentence, Aufsatz ではなくて文、すなわち文化 culture, Kultur についての章=表現 expression, Ausdrück ないし explanation, Erkläerung である。子貢が「先生の文化についてのお考えはうかがうことができましたが、先生が人間の本性と天の道理についておっしゃることは、ついでうかがうことができませんでした」と、ひとりごとしたのであろう。子貢は、見た、見たことがない、とは言わないで、聞いた、聞いたことがない、と言っている。当時の学塾では、テキストを読むよりも、先生の言動を親しく見、

聞きして、己れの間人形成に培(つち)かったのかも知れない。天道とは自然の法則性であると共に、人間の、人間社会の運行の法則でもあった。孔子も、そういう自然と人間を一貫する自然法のようなものを意識していたらしいが、それについては多くを語らなかつた。多く語らなかつたのは、性と天道について全然思索するところがなかつたことを意味しない。天道必ずしも正義に与(よ)みせず、時に不正義のものあたり横行するのを見ないわけには行かず、天道、是か非かと、心の底でにがにがしく深刻に思索したであろうことは、臆測できる。「子怪・力・乱・神を語らず」(述而第七)。子路が鬼神の取扱いについてたずねたのに、「未だ人に事えること能わず、いづくんぞ能く鬼に事えん」とはぐらかし、子路が更に敢えて死についてたずねると、「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん」と、これまたはぐらかしてしまつた(先進第十一)。しかし、そういう重大問題が孔子の心の奥でフツフツと発酵していたであろうことは、臆測してよいであろう。ただ、弟子たちの中に、孔子の内心にまで踏み込んで、そういう微妙な問題について、孔子のいつわらぬ答えを引き出し得るだけの力のある人物がいなかつたのであろう。

ところで後年の朱子は、この文章をむしろ逆説的に解して、子貢は、孔子が日ごろ容易に述べようとしない性と天道についての見解を、このとき初めて聞くことを得た、その稀有の喜びを、この文章は表わしているのだ、としたようであるが、朱子としては、宋学の大問題である性と天道に関する理論が、祖師孔子にその片鱗だもなかつたとあつては困るので、宋学の主張するところは、孔子が、あからさまには言わなかつたとしても、その心の底のどこかに確かに秘めていた理論を、ちょっとばかり子貢にかいま見させたものを、自分(朱子)が再発見し、発展させたのだとして、自分の理説を權威づけたのであろう。しかし、このような理論は具体的には『論語』にはやはり見出されない。

*

ところで津田左右吉は、この「克己復礼、為仁」を、孔子を離れて客観的に見て、復礼として復ということばを用いてあるところに、性の観念が潜

んでいるとせられる。というのは、礼を内在化して、人の心の内にもとから具わっているものとしなないと、礼が外から人間を縛るものになってしまうからである。それで困るのは孟子で、孟子はいわゆる性善説の立場から、礼を内在化すれば、即ち性と同一視することができるようになる。孟子にあの有名な「四端の説」というのがある。すなわち、1、人は生まれながらに他人の心を忖度し、人の不幸をみすごすことのできぬ惻隱の心、2、己れ並びに人の不善をにくむ羞惡(しゅうお)の心、3、他人を崇敬する辞讓の心、4、善悪を弁別する是非の心、心とならないまでもその端緒となるもの、をもっている。それが、すなわち四端の心とされるものであつて、従つて耳目(=官能)が外物に触発されて起す欲心(=私欲)によって、この心が曇らされることなく、固有のこの四端の心を見失わないで育て上げ、拡充して自覚的に己れのものとするとき、それが取りも直さず仁義礼智の徳となるのであると言ふ。孟子においては礼はわれわれの心に内在する。少なくとも見失わないで拡充すればそのまま十全の礼となるものが、四端の一つとしてではあるが、すでに賦与されているのである。

ところがこの「克己復礼、為仁」では、孟子では同じ地位に、いわば並列にならんでいるとされる仁義礼智の四の中から、特に礼だけを選び出して、その礼に復歸する、もしくはその礼を履行実践する、そのことが取りも直さず仁の実現であるとする。その礼が仁の実現であるとされるころには、性善説に立つ孟子に対立する荀子(前298-前235)の、他律的原理としての礼を重んずる性悪説的思想が、ほの見えている。荀子は礼を外から与えられた生活の規範とするのであるから、「復」を「復歸」とするのはまずい、そこで「復」を「履行」・「実践」とすれば、他律的原理を受け入れて、それに随順することになつて辻褄は合う。仁はしかし内在的な心情的徳操であるので、そこへ他律を持ち込んで、おのずからその情操性が傷つけられてしまう。孟子としては何とか内在論理を貫かなくてはならぬ。つまり、克己復礼には、相對立する孟子の性善説と荀子の性悪説とが共に影をおとしているとされる所以である。

津田左右吉は、「克己復礼、為仁」は、荀子の思

想が世に知られた後になって、初めて言い得られるものである、とされるのである。孟子が、孔子より約200年後に、曾子・子思という孔子の弟子・孫弟子を経て、孔子の思想を継承発展させたものとされ、荀子は、孔子の弟子の子夏・子遊の流れをうけ、孟子よりも更に約半世紀後れて活躍した思想家で、礼樂、特に礼を重視し、性悪説をとえ、孟子に対立した。荀子は、性を、人間に生まれつきたままの心の自然の状態と捉え、人間は生れつきさまざまな欲望をもっている、そのまま放置するときは必ず乱に及ぶものとした。そこで古の先王である聖人が人道として制定した礼に則って人欲を抑制すると共に、その人欲を礼に則って善養して無難なものとし、もって天下の秩序を確立維持しなければならない。礼は聖人の作為になるもので、時として人の本性に逆行することもあるから、人は絶えず努力して礼を学び、また絶えず努力して実践しなくてはならない。この荀子の重礼思想が弟子の韓非子を経て、君主絶対を唱えて法律を重視する法家思想に発展した。このことは通説となっている。礼にはそういう方向に発展する素地もあったのである。

私の年来敬重してきた「克己復礼」を追求してここまで来ると、どうもこれは孔子自身のことではなくて、孔子が没して200年も300年も経って後に、孟子の性善説よりもむしろ荀子の性悪説の土壌の上に、美しく花開いたもので、それがその当時、儒教学派でテキストとして受用せられていた『論語』に、補遺ないし参考意見として追加採用され、それがいつの間にか本文ということになってしまったものようである。

*

そこで私はさかのぼって『論語』そのものの成立事情を洗ってみなくてはならなくなった。早くわが伊藤仁斎(1627-1705)が『論語』20篇を上下の二つに区別し、前半10篇を上論として特に尊重したと言われる。近くは武内義雄が『論語之研究』(昭和14年刊、岩波)において『論語』のText-Kritik(原典批評)を行なってすこぶる妥当な結論を出した。和辻哲郎(1889-1960)の『孔子』(大教育家文庫1、昭和13年、岩波)は、武内博士の原典批評に同調して、且つ和辻博士らしく『論語』の内容をも精読して、説得力のある結論を出しておられる。

小さなものではあるが、『孔子』は稀に見る好著である。私は中国語を解せず、漢文もろくに読みこなせない素人ではあるが、今日容易に入手できる『論語』注釈書をあれこれ読み、そのうちから「克己復礼」を当面のテーマとして取り上げ、叙上のような彷徨をやや執拗に試みた次第である。

『ブリタニカ国際百科事典』では木村英一の執筆で『論語』の成立がほぼ下のようにまとめている。紀元1世紀の記録である『漢書』『芸文志』には、『論語』は、孔子が弟子や時人に応答し、また弟子が先生から聞いたことを互いに語り合った言葉の集成とあり、後漢の『論衡』『正説篇』には、弟子たちが共に孔子の言行を記録したものだとある。しかし、誰が、いつ、どのようにして編集したかについては定説がない。ところで孔子を「子[先生]」と呼び、弟子は子路・子夏のように字(あざな)で呼んである記事が『論語』の大部分を占めている。これは孔子の晩年に開設されたその学塾における弟子たちの言葉づかいの反映であろう。その中に曾子・有子・再子・閔子のように、魯に在住した孔子の直弟子たちに、子をつけて師匠扱いしてある記事がまざっている。この点からみて『論語』の主要部分は、孔子晩年のその学塾において弟子たちが語り伝えたものから出ており、それを孫弟子たちが、魯において記録し、補足を加え、編集したのであろう(戦国初期、つまり前4世期初期)。当時の魯における儒学の中心勢力は曾参(曾子)の弟子たちであつたらしい。これを始めとして続集や補訂が続けられ、やがてそれが齊の国に流传して、そこでも若干の続集・補訂が行われた。だから戦国末(前3世紀末)には、魯・齊には、それらを取集めた大同小異のテキストが三種成立していたらしい。漢代に伝わった『論語』がこれで、それに魯で孔子の旧住居の壁中から掘り出されたいわゆる『古論語』(戦国末テキストとされた)というのがある。だから当時、『魯論語』と『齊論語』とこの『古論語』と、三種あつたわけである。それらが後漢から魏・晋までの間(1~3世紀)に何度かの校定を経て、結局一つにまとまったのが現在の『論語』であろうとされる。現存『論語』では約500章が20篇に編成されており、章の分け方に多少の異同はあるが、通行の朱子集注本では482章、20篇となっており、篇の順序も一定している。

*

武内義雄の批判的研究の結論を摘記すると、

上 論	学而第一	齊魯二篇本
	郷党第二	
	雍也第三	
	公治長第四	河間七篇本
	為政第五	
	八佾第六	
	里仁第七	
	述而第八	
	泰伯第九	
	子罕第十	
下 論	先進第十一	下論 11 篇のうち、○印を付した 4 篇を除いた 7 篇は別に独立した孔子の語録で「斉論語」の原始形であろう。○印を付した 4 篇は後に追加されたものらしい。
	顔淵第十二	
	子路第十三	
	憲問第十四	
	衛靈公第十五	
	○季氏第十六	
	○陽貨第十七	
	微子第十八	
	子張第十九	
	堯曰第二十	
	○子張問第二十一	

ちなみに現行『論語』十卷は次のように編成されている。

第一卷	学而第一・為政第二	上 論
第二卷	八佾第三・里仁第四	
第三卷	公治長第五・雍也第六	
第四卷	述而第七・泰伯第八	
第五卷	子罕第九・郷党第十	
第六卷	先進第十一・顔淵第十二	下 論
第七卷	子路第十三・憲問第十四	
第八卷	衛靈公第十五・季氏第十六	
第九卷	陽貨第十七・微子第十八	
第十卷	子張第十九・堯曰第二十	

「子張問第二十一」は省略されている。

成立の順序から言って、武内博士は次のように解説している——

1. 河間七篇本 魯の人曾子を中心とした『論語』で、曾子・孟子の学派の伝えた孔子語録で、恐らく『論語』の最も古い形であろう。
2. 斉論語七篇 子貢を中心とした『論語』

で、恐らく齊人の伝えた孔子の語録であろう。

3. 齊魯二篇本 この内容及び用語から推して齊魯の儒学、すなわち子貢派と曾子派とを折中した学派の集成に出たものらしく、恐らくは孟子が齊に遊んだ後に作られたものであろう。

4. 季氏・陽貨・微子・子張問・子罕の諸篇は後人が種種の材料より孔子の語を拾い集めて孔子語録の補遺にあてたもので、その内容は雑駁で、年代も部分によって異なるが、最も新しい部分は戦国末まで下るであろう。

そこでこの順序によっても儒教の中心が時代と共に推移したことがわかる。河間七篇本では、孔子の理想は魯の建国の始祖周公の礼楽を復興することにあつたが、単に礼楽の形式を復興するのではなく、その精神を活かそうとしたものである。そこで孔子は「仁」を主唱したが、その仁は忠恕にほかならないと教えられている。

* 里仁第四、15。「子曰く、参よ、吾が道は一以てこれを貫く。曾子曰く、唯。子出ず。門人問うて曰く、何の謂いぞや。曾子曰く、夫子の道は忠恕のみ。」

これに対し、下論七篇、即ち斉論では、礼楽の形式がより重要視せられている。そこで孔子は顔回に対し「克己復礼」が仁だと論ずることになる。そして更に「己の欲せざる所は人に施すことなかれ」と付け加えてあるのは、一見「忠恕」の教えと似ているが、衛靈公篇では、仁を行う方法として単に「恕」だけが説かれている。斉論では仁の実践方法としては「恕」だけを重じて、「忠」が欠けており、その代りに「礼」が重ぜられて来た。云云。

このような原始の諸論語が現在の形のものになる経路としては、まず齊魯二篇本と河間七篇本とが併合され、それに子罕篇が補足されたのが古論の上論で、その篇次を修正して郷党篇は最後に廻したのが魯論の上論である。そしてその上論の後には斉論語七篇とその補足的部分とを合わせて十篇としたものを下論として付け加えた。それが現在の『論語』二十篇である、とされる。

*

こう調べてくると、「克己復礼」のあり場所とそのありようが何となくわかってくるようである。それにしても和辻博士の考察はいみじくも肯綮

を射ているようである。『論語』二十篇のうち、前十篇を上論とし、後十篇を下論とすることは、宜しいとして、上論十篇には或るまとまりが読み取れるが、下論十篇には、何となく二番煎じの感を禁じ得ないものがかなりある。そこで和辻博士が上論各篇の間に重複する文句のない篇をかぞえてみたところ、一方に学而・郷党の二篇があり、他方に為政・八佾・里仁・公治長・雍也・述而、一つ飛んで子罕の、ほぼ連続した七篇が見出された。この七篇相互の間には重複した文句は全然見出されないが、しかし、これらと学而・郷党二篇との間には重複がある。ということは、もともと前2篇と後7篇とは、それぞれが別個に、互いに関係なく、集録されたものであることを物語っているのである。さきに武内博士が上論を、齊魯二篇本(=学而・郷党)と河間七篇本とに類別したのに符合する(但し、和辻博士のは武内博士の河間七篇本から泰伯第九をはずして、代りに子罕第十を入れてある)。

そして学而篇の冒頭第一があ有名な「子曰、学而時習之、不亦説乎……」である。そしてそのすぐ次に「有子曰、其為人也……」が続く。孔子が子=先生と呼ばれるのは当然として、弟子の有若が有子=有先生として、まるで先生の孔子と同格に扱ってある。有子ばかりでなく、孔子晩年の弟子である曾参さえ、曾子として先生扱いしてあり、子夏や子貢・子禽は字(あだな)で呼んである。ということは、このことを暗示している。有子や曾子を先生と呼ぶ人人、つまり孔子からいえば孫弟子に当る人人がこの文章を書いたのでないか、ということと、その執筆当時、孔子の社会的地位はまだ大して高くはなく、学園外の一般社会からは、傑出した弟子たちとはほぼ同じ程度に見られていたであろうということ。孔子が聖人に祭り上げられたのは、もっとずっと後のことで、儒教がひとり諸子百家の間から嶄然頭角をあらわして大帝国漢の国教となつてからのことであろう。

そこで和辻博士の結論を摘記すると、学而・郷党の二篇は齊魯二篇として『論語』の最も古い層であるが、河間七篇もほぼ同様に古いものと見てよい。この点、武内博士の、齊魯二篇本を孟子が斉に遊んだ頃の製作とする説と食いちがう。そして学而篇は、孔子学徒に示された「学園の綱領」

であつて、孔子の思想を叙述しようとしたものでない。従つて学而篇は、その編集方針に基づき、学問の精神や人倫の大綱に関する孔子の語を、きわめて簡略に採録したに過ぎない。そして郷党篇は、孔子の弟子との問答や孔子の思想などには殆んど触れることなく、もっぱら「仁」の実践者としての孔子の面影を語っている。この二篇はいわば *introduction* ないし *guidance* であつて、次いでより具体的に孔子の言行や、孔子を取りまく弟子たちの言行の採録されたのが、河間七篇であろう。それにいま一篇(和辻博士は泰伯篇、武内博士は子罕篇)を導入し、且つ郷党篇を最後に廻して上論全体の締めくくりとした。というのである(前掲『孔子』103-4頁)。

*

私はこの辺でこの稿を終わりたいと思うのであるが、古典でも『論語』のように言葉数のまことに少ないものは、注釈者によってまるで異なつた受けとり方がされる。素人の私としては驚くばかりである。そのサンプルとして、学而篇冒頭のあの「子曰、学而時習之……」に言及したいと思う。ほかでもない、貝塚茂樹著『論語——現代に生きる中国の知恵』(講談社現代新書13、1946年)から、但し文体は、「であります」を「である」にした。

子曰く、学びて時にこれを習う、亦た説(よろこ)ばしからずや。朋(とも)あり、遠方より來たる、亦た樂しからずや。人知らずして慍(うら)みず、亦た君子ならずや。

これはふつう、次のように解釈されている。

まず「学問の楽しさ、これは先生から学んだことをときどき復習してみる。そしておさらいするたびに、何か新しい意味を発見することだ。」しかし、学問はひとりで本を読んで楽しんでいただけでは独りよがりになる恐れがある。そこで同好の友だちと互いに自分の意見を話し、論じ合つてみて、初めてほんとうの進歩が可能になる。「遠方から友だちがやつてきて、学問のことを互いに論じ合う、それはひとりで復習しているのに比べて、いちだんと楽しいことではないか。」最後に「こういう学問をやっていることは、それだけで楽しいので、自分の学問を、人に自慢したり、人に知られたいためにしているのではない。だから、別に社会に知られないとして

も、不満は少しもない、それで平気だという心境になれる人こそが、君子、つまり本当の学者、ほんとうの人間、といえるのではなからうか。」

こういうのが、普通の解釈であるが、そもそも孔子の生きていた紀元前五、六世紀の中国の歴史的社会では、書物はまだそんなに普及していなかったはずである。だから‘学ぶ’というの、今のように先生について本を読むことではなかった。「学んで時に習う」の‘時に’というのは、元来は四時、つまり四季のことで、四季には年中行事として先祖や社神（土地の神）に対していろいろの祭礼が行われる。こういう行事の際、弟子たちはこれに参列して、かねて先生から教わっている礼儀作法を実習してみる。この実習の楽しさは、教室での学習に比べて格別であったろう。そしてこういう行事には、賓客として、他家・他村の人人が招待されてやってくる。「朋あり、遠方より来る」わけで、お客さんたちは、もてなしを受けて大満悦、それを跳めて主人側の喜びもひとしお、というわけ。祭礼や行事にはそれぞれ職務の分担がある。式場の表に立って晴れの役をうけたまわる者があるかと思えば、裏の方で、炊事当番など、ちっとも目立たず、そのくせ骨ばかり折れる役廻りに廻る者もある。こういうかげで働く人がなければ、華やかな舞台もうまく回ってくれない。そんな役目をだまて、手も抜かずにこつこつと果たす人たちこそ、まことに君子とよぶべきではないか——。

貝塚博士は清朝の学者・劉宝楠の『論語正義』の解釈の民俗学的知識を取り入れて、思い切って拡張解釈してみたものだと思断であるが、ほんとうのところは、こんなところであろうかと私は内心すこぶる感心したので、敢えて長長と紹介した。

*

ところでもう一つ。上論の最後、「郷党第十」の最後は「色斯拳矣、翔而後集。曰、山梁雌雉、時哉時哉。子路共之、三嗅而作。」であるが、これは極めて難解の文章で、さすがの朱子も、恐らく闕文があるのであろうと言って敢えて解釈しなかった由。大抵の注釈書は古注 魏の何晏の『論語集解』に従って、

色みて斯(ここ)に拳がり、翔りて而して後集(とど)まる。曰わく、山梁の雌雉、時なるかな時なるか

など。子路これを共す。三たび嗅ぎて作(た)つ。と訓んであり、

鳥が人の様子を見て飛び上がり、空中を駆けめぐって、適当なところへさっと舞い降りる。孔子がこれを見て、「山の橋のあたりのめす雉よ、時を得たものだなあ、時を得たものだなあ」と嘆息された。これを聞いた子路が、孔子の意中を誤り察して、その雉を捕えて、これを食膳に供したところ、孔子は〔折角の料理ながら、子路の心なきしわざに〕三たびその臭いをかいただけで、料理に手をつけず立ってしまわれた。

と解釈したものがあるのであるが、これはひどい。武内義雄の岩波文庫旧版では

〔孔子山に行いて雌雉を見る〕、色斯(=色然) (おどろ)きて拳(あか)り翔って後集(くだる)。曰く、山梁の雌雉、時(=善) (よい)かなよいかなど。子路之に共(むか)へば、三たび臭(はなびろ)げて作(た)つ。と訓んである。何のことがよく分らない。

和辻博士はこれをほほえましい詩的の一場面として受けとって

「これは孔子が子路と共に山に行って雌雉を見た時の話である。孔子が近づくと、一度は驚いて飛び立ったが、少し翔ってからまた孔子のあたりへ下りてくる。それを見て孔子が善いかな善いかなと云った。ところが子路がその雉の側へ寄ろうとすると、雉は飛ぼうとして止め、また飛ぼうとして止めたが、結局三度目に飛びあがってしまった。この情景は、鳥さえも孔子だけにはなつたということを語っている。こういう描写を郷党篇の最後に置いたことは、編者に対して幾分の心にくさをさえ感ぜしめるであろう。」

と結んである。難解な古典の受けとり方にこのような甚だしい距りのあることに、素人の私はびっくり仰天した次第である。

ついでに英訳本をのぞいてみると、彼らもやはり処置に困たらしく、次のようになっている。

James R. Ware : Seeing the group, a bird flew out of reach, and after flitting about for a time came to perch. Confucius then remarked, "The female bird there on the ridge certainly knows how to adapt itself to condition!" When Yen Yen [子路?] tried to catch it, it uttered three cries and flew away.

D.C.Lau : Startled, the bird rose up and circled round before alighting. He [Confucius] said, 'The female pheasant on the mountain bridge, how timely her action is, how timely her action is!' Tzu-lu [子路] cupped one hand in the other in a gesture of respect towards the bird which, flapping its wings three times, flew away.

読み比べてみて、同じものがどうしてこんなにまで違って翻訳されるものか、誰しもただただ驚くほかないであろう。

*

稿を終って、私は「克己復礼」というのが、中国における先頃の文化大革命運動の一端としての、「批林批孔」運動において、熱っぽく取り上げられたテーマであったことを思い出した。孔子の生きた春秋(770-476 B.C.)の末期は、土地所有制に大変革が起りつつあった。従来の、奴隷的農民の

労役を基礎とした王侯の大土地所有制は、一部新興封建地主層の抬頭によって動揺し始めていた。孔子の祖国の魯について言えば、季孫・叔孫・孟孫という三家の家老級の有力者が大夫・陪臣層の代表者、新興勢力の代弁者として、君主であり旧大地主である王侯の勢力を圧倒して、いわゆる下剋上の形勢をなしていた。その新しい情勢を承認できなかった孔子は、新情勢の出現に亡国の徴を見、人倫の喪失をなげいて、よき古(いにしえ)へかえろうとして「克己復礼」を説いた、というのである。孔子は古代における反動の典型であった、その現代版が林彪だというのであった。しかし、この「批林批孔」には、最近、揺り返しがあり、林彪の名誉回復も言われている。今は、準備もないので、この現前の問題には、立ち入らないことにする。

(1981年5月27日稿・8月10日補筆)