論語における人間観

千徳廣史

はじめに

周知のように、儒家の人間観は孟子の主張した「性善」がその基本となっている。この「性善」という儒家の人間観は、孔子を承けて孟子があるので、『論語』のなかにその萌芽をもっていることは論を俟たない。本論文においては、孟子によって「性善」という形に展開されてゆく『論語』における人間観を明らかにしたい。だが、このように『論語』と『孟子』とを一体的なものとして把握し、それを儒家思想の根本としたのは、朱子による『四書集註』の成立によってである。この『四書集註』の成立は、朱子がその独創的な哲学によって、新たに儒学を再編成したということを意味しているのである。そして朱子以降儒学が「五経」から「四書」中心になり、いわゆる朱子学がその正統とされたのは周知の通りである。

また朱子学成立以後、この『論語』と『孟子』の関係については、伊藤仁齋によってつぎのように主張されている。仁齋によれば、『論語』は「故論語一書。實爲最上至極宇宙第一書。[1]」と「最上至極宇宙第一書」とされ、『孟子』は「而孟子之書。又亞論語。而發明孔子之旨者也[2]」と、『論語』を承けて孔子の主張を展開したものであるとしている。また仁齋はこの二書の関係を、「故に論語を讀みて孟子を讀まざれば、論語之言、自ら頭柄有るを知らず。孟子を讀みて論語を讀まざれば、亦孟子之說、本據る所有るを知らず。凡そ二書之理は渾融通徹し、打て一片と成る。是れ善く論孟を讀む者と爲す也[3]。」として、『論語』と『孟子』は「凡二書之理。渾融通徹。打成一片。」と、一体的なものとして把握している。このように仁齋にあっては『論語』と『孟子』の二書は、「猶一幅之布有表裏而無精粗也[4]」と評価されているのである。このかぎりにおいては仁齋も朱子と同じ立場であるということができる。これに対して荻生徂徠はその著『辨道』の冒頭部分においてつぎ

のように主張している。

道は知り難く、亦言ひ難し。其の大なるが為の故也。後世の儒者、各の見る所の道は皆な一端也。夫れ道は、先王之道也。思孟而りして後、降りて儒家者流と為る。乃ち始て百家と衡を争ふ。自ら小にすと謂ふ可き已。夫の子思、中庸を作るを観る。老氏と抗する者也。・・・孟子の性善に至りても、亦子思之流也。・・・言を立つること一たび偏すれば、毫釐も千里なり。後世の心學、此に胚胎す。荀子、之を非とする者は是なり。故に思孟は、聖門之禦侮也。荀子は、思孟之忠臣也。[5]

これによれば徂徠にあっては、孔子の後学である子思・孟子以後は、他の諸家の攻撃から守り自己の正当性を主張するために、「儒家者流」となり、とりわけ孟子は「孟子乃ち極言して之を折き。以て内外之説を立つ。是れ其の辯を好む之甚だしき。遂に宋儒之謬を基づく。其れ荀子の性悪とは。皆な門戸を立つる之説にして。一端を言ひて一端を遺す者也。[6]」と、その思想は門戸の見であり、道の「一端を言ひて一端を遺す者」であり、朱子を含む宋儒の謬は、孟子に由来しているとされる。つまり徂徠は、朱子や仁齋とは異なって、孔子と孟子の関係は「孟子之學は時に有りて孔氏之舊を失ふ。[7]」、「大氏孟子之言は、皆な外人と争ふ者なり。豈に諸を孔子と合す可けん哉。[8]」と主張しているのである。このように徂徠は、『論語』と『孟子』の関係は一体的なものでなく、むしろ孟子は「孔氏之舊を失」っているとしているのである。

これまでにみてきたように、孔子と孟子、つまり『論語』と『孟子』の関係は、一方では、朱子や仁齋のように、それを一体的なものとして解釈する立場がある。ただし、この場合、朱子と仁齋では、その解釈の内容は異にしているのである。また他方には、徂徠のように、孟子は必ずしも孔子を全面的に承けているわけではなく、「儒家者流」の「一端を言ひて一端を遺す」門戸の見であるという立場があるのである。これらの立場の相違は、儒家思想全体をどのようなものとして理解するかということに関わってくるのであるが、本論の主目的はここにあるのではない。これらの考察については別の機会に譲りたい。本論文の試みは、『論語』と『孟子』との前述のような関係を前提としつつ、『論語』における人間観を明らかにすることにあるのである。

『論語』においては、[9]人間の道徳性を現わすものとして、人間について種々の呼び方がなされているが、それらをまとめてみると、聖人、君子、小人、民とすることができる。[10]これら以外にも「仁者」「知者」「勇者」などという言い方があるが、これは「子曰く、君子の道とするもの者三。我能くすること無し。仁者は憂へず、知者は惑はず、勇者は懼れず。」（憲問第十四）と、君子の要件であると考えることができる。この聖人、君子、小人、民というのは、人間と道との隔たりにおける、それぞれの位相を現わすものとしてあるのである。そしてそのことによって、それは人間の道徳性の程度もしくは等級を現わすものでもあるのである。こ

のことによって『論語』においては、その道徳性において人間を分類しているということができるのである。

この『論語』全編を朱子の『論語集註』の区ぎりによって、章に分けると「學而第一」から「堯曰第二十」まで、全部で四九九章に分けることができる。このなかで「聖人」という語が出ているのが三章、「聖」という語があるのが三章である。「君子」という語は、八七章において使われている。「君子」と「小人」という語が対比されて使われているのは一八章においてであり、これも含めて「小人」という語がみられるのは、二三章においてである。「民」という語は[11]、三五章においてみることができる。これに対して「仁」という語は五九章において、「禮」という語は四二章、「道」という語は五九章、「徳」という語は三一章、「天」という語は三二章においてみられる。このように使用語の頻度数でみるならば、『論語』の主要な内容は「君子」について説かれたものであるということができる。本論文においては、この「君子」を中心にして、「君子」と「聖人」の関係、「君子」と「小人」「民」との関係を明らかにすることによって、『論語』における人間観を解明したい。

一、聖人と君子

本章においては、『論語』における聖人と君子の関係、聖人と君子がどのような者であるかということを明らかにしたい。はじめに聖人と君子の関係をみてみることにする。聖人という語は、『論語』の中では三章において使われている。まず「述而第七」においては、「子曰く、聖人は吾得て之を見ず。君子者を見るを得ば斯に可なり。」と言われている。これは聖人と出会うことはなくとも、君子と出会えれば充分であるということである。つまり聖人にはめったに出会えないけれども、君子とは出会える可能性があるということである。ここにおいて聖人と君子の関係は、聖人が君子の上位概念としてある。また「季氏第十六」においては「孔子曰く、君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人之言を畏る。小人は天命を知らずして、畏れざるなり。大人に狎れ、聖人之言を侮る。」と言われている。ここにおける聖人と君子との関係は、「君子・・・聖人之言を畏る」ということになる。ここにおいても聖人は君子の上位概念である。このことはまたつぎのように言われている。

子游曰く、子夏之門人小子は、酒掃應對進退に當りては則ち可なり。抑も末なり。之を本づくることは則ち無し。之を何如と。子夏之を聞きて曰く、噫、言游過てり。君子之道は、孰れをか先にし傳へ、孰れをか後にし倦まん。諸を艸木の區にして以て別あるに譬ふ。君子之道は、焉ぞ誣ふ可けんや。始め有り卒り有る者は、其れ惟聖人のみか。(子張第十九)

ここにおいては、「君子之道」は、どれを先にして伝え、どれを後にして習熟させるかという順序や段階があり、草木を区域に分け

て別にしているように、人間にもその人によって「君子之道」を伝えるには別があるのであって、そしてそれがたとえ「末」だけであって「本」がなくとも、それは学の順序や段階によってそうなっているので、欺いているものではないと主張されている。(12) これに対して、聖人のみは、始めも終りもある、つまり「末」から「本」まで完全に具わっている者であるとされている。このことから、「君子之道」には順序や段階があり、それは完成された完全なものではなく、どこからでもその人間の程度によって入ることができるとされている。これに対して「有始有卒者」である聖人は、このような「君子之道」と対比されて、その完全な者、完成された者であるとすることができる。これまでにみてきたことから聖人と君子との関係をまとめてみると、聖人は君子の上位概念として君子の完成された者であり、君子は聖人に至る過程にある者であるとすることができる。

つぎに聖人という者がどのような者であるかということをみてみることにする。『論語』においては「聖」という語が三章においてみられる。まずこの「聖」についてはつぎのように言われている。

子貢曰く、如し博く民に施して、能く衆を濟ふこと有らば、何如、仁と謂ふ可きかと。子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶ほ諸を病めり。夫れ仁者は、己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。能く近く譬を取る。仁之方と謂ふ可きのみ。(雍也第六)

ここにおいては、「聖」つまり聖人とは「博く民に施して、能く衆を濟ふ」者とされ、このような聖人の能力は「堯舜も其れ猶ほ諸を病めり」とされている。これに対して「仁者」は「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。能く近く譬を取る。」者であるとされている。すなわちここでは、聖人は、個的に道徳的に完成した者というだけではなく、そのような個人がその能力を「博く民に施して、能く衆を濟ふ」ことができる者ということである。すなわち聖人は、治者の要件を完全に充たした者、つまり理想的な治者ということができる。そして「仁者」つまり君子は「能く近く譬を取る」と、自分の身近な所において、「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。」と自己の個的な道徳的完成を目指している者とされている。だがこの君子の目標としている「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。」ことをそのまま拡大すれば、聖人の要件である「博く民に施して、能く衆を濟ふ」ことになることは自明である。またこのことについてはつぎのように言われている。

子路君子を問ふ。子曰く、己を脩むるに敬を以てす。曰く、斯くの如きのみか。曰く、己を脩めて以て人を安んず。曰く、斯くの如きのみか。曰く、己を脩めて以て百姓を安んず。己を脩めて以て百姓を安んずることは、堯舜も其れ猶ほ諸を病めり。(憲問第十四)

ここで「堯舜も其れ猶ほ諸を病めり」とされている「己を脩めて以て百姓を安んずることは」、これは聖人のことであり、君子は「己を脩むるに敬を以てす」るとされているのである。このように、聖人とは「己を脩めて以て百姓を安んずる」と、道徳的に完成(脩己)した者が、その能力を「博く民に施して」、「能く衆を濟」い「百姓を安ん」ずる者のことである。そしてこのことは「堯舜も其れ猶ほ諸を病めり」とされているように、現実にはほとんど不可能なことであるとされている。また君子は、「己を脩むるに敬を以てす」と、身近な所において自己の道徳的完成を目指している者ということになるのである。そしてこの君子の努力を拡大してゆけば聖人に行き着くので、このことによって君子の目標は聖人に成ることであるということができる。だがこの聖人に成るということは現実的にはほとんど不可能なことであるので、君子は聖人を目標として自己の道徳的完成に努力をしている者であり、聖人に成る可能性は有しているが、それは現実的にはほとんど不可能であると結論することができる。このような意味において、聖人とは理想的な治者としての理念的な存在であり、君子が目標としている理念的な人格概念であるとすることができるのである。

またこの「聖」については、「述而第七」において「子曰く、聖と仁との若きは、則ち吾豈敢てせんや。抑も之を爲びて厭はず、人を誨へて倦まず、則ち云爾と謂ふ可きのみと。公西華曰く、正に唯弟子學ぶこと能はざるなりと。」と言われている。このことによって、孔子は自らを「聖と仁」つまり聖人でも仁者でもないとしていることは明らかである。そしてこの「聖」についてはつぎのように言われている。

大宰子貢に問ひて曰く、夫子は聖者か。何ぞ其れ多能なるやと。子貢曰く、固より天之を縱して、將に聖ならんとす。又多能なり。子之を聞きて曰く、大宰我を知れるか。吾少くして賤し。故に鄙事に多能なり。君子は多ならんや、多ならざるなりと。牢曰く、子云く、吾試ひられず、故に藝ありと。(子罕第九)

ここにおいても孔子は、自らを「聖」つまり聖人ではないとしている。またここでは、聖人や君子は「君子多乎哉、不多也。」と、「多能」ではないとされている。このように孔子は、聖人でも仁者でもないということになるなら、彼自身はどこに位置づけられるであろうか。このことについては「述而第七」において「子曰く、文は吾猶ほ人のごときこと莫からんや。躬ら君子を行ふは、則ち吾未だ之を得ること有らず。」と、躬らは未だ君子ではないと主張されている。だがまた、このことはつぎのように言われている。

子曰く、君子の道とするもの者三。我能くすること無し。仁者は憂へず、知者は惑はず、勇者は懼れず。子貢曰く、夫子自ら道ふなり。(憲問第十四)

ここでは孔子自らは「我能くすること無し」と、君子ではないとしているが、弟子である子貢からみれば「夫子自ら道ふなり」と、君子であるとされている。このように孔子は自らは君子ではない

としているのである。この君子が自らを君子としないということは、君子自身の在り様に関わっているのであるが、客観的には子貢が言っているように、孔子は君子であると結論することができる。

それではつぎに君子という者がどのような者であるかということをみてみることにする。君子である孔子は、前述のように「多能」ではないとされているが、このことについてはつぎのように言われている。

達巷黨の人曰く、大なるかな孔子。博學にして名を成す所無し。子之を聞き、門弟子に謂ひて曰く、吾れ何をか執らん。御を執らんか、射を執らんか。吾れ御を執らんと。（子罕第九）

ここにおいても君子は、「博學」ではないとされている。このような「多能」や「博學」とは、「吾試ひられず、故に藝あり」「御を執らんか、射を執らんか」と言われているように、御や射という芸に多能であり博学であるということである。このように、君子は一芸一能に多能でも博学でもないのであり、またこの一芸一能を学ぶことによって君子に成れるわけでもないのである。このことは、またつぎのようにも言われている。

子曰く、賜や、女予を以て多く學びて之を識る者と爲すか。對へて曰く、然り。非なるか。曰く、非なり。予一以て之を貫く。（衞靈公第十五）

子曰く、參よ、吾が道は一以て之を貫く。曾子曰く、唯と。子出づ。門人問ひて曰く、何の謂ぞや。曾子曰く、夫子之道は、忠恕而已。（里仁第四）

このように孔子にあっては、君子とは「博學」「多學」することによって、「之を識」る者ではなく、「吾道一以貫之」ことによる者のことであり、曾子によればその「一」の内容は「忠恕」であるということになるのである。

つぎにこのような君子の資質の特長についてみてみたい。このことについては端的に、「爲政第二」において「子曰く、君子は器ならず。」と言われている。これについて、梁の皇侃はつぎのように注している。

器者、給用之物也。猶如舟可汎於海、不可登山、車可陸行、不可濟海。君子當才業周普、不得如器之守一也。(13)

これによれば、「器」というものは、舟は海に浮かぶことができるが山には登れないように、また車は陸を行くことができるが海を渡れないように、ある特定の用途を供えたもの（給用之物）である。これに対して君子の能力は、器のように一能を守っているのではなく、すべてのものに普くゆきわたっている（周普）のであるということである。朱子もこれにつぎのように注している。

器者、各適其用、而不能相通。成德之士、體無不具。故用無不周。非特爲一材一藝而已。(14)

ここにおいては、朱子の独自の哲学である「體用」ということはあるが、その解釈は基本的には皇侃と同じである。ここにおける

「君子不器」ということを「不得如器之守一也」とか「非特爲一材一藝而已」と解釈することは、いずれも前述の君子は多能でも博学でもないということを承けての解釈である。だがそこにおける君子の能力の「周普」「無不周」ということは、君子のどのような能力を指しているのであろうか。このことについて、徂徠はこの同じ箇所につぎのように注している。

大氐學以成器。器以性殊。故喩以切磋琢磨。故用人之道。器使之。君子者長民之德。所以用器者也。故曰不器。器者百官也。君子者君與卿也。譬諸良醫用藥。良匠用椎鑿。藥與椎鑿者器也。醫匠者君子也。[15]

ここにおいて徂徠は、「器」を特定の用途を供えた「給用之物」という意味だけではなく、この意味を人間に展開して、「器」を人間の資質もしくはその人となりと解釈している。この解釈は『論語』におけるつぎの章の「器」の意味からきている。

子貢問ひて曰く、賜や何如と。子曰く、女は器也。曰く、何の器ぞやと。曰く、瑚璉也。(公冶長第五)

子曰く、管仲之器、小なるかな。(八佾第三)

ここにおいては、子貢の「器」つまりその人となりは「瑚璉」に擬され、管仲は「小」とされている。徂徠によれば、このようなその人間の人となりは、大抵「學」によって形成されるが、それらはその人間の性質によって殊なる(器以性殊)ために、「切磋琢磨」に喩えられるのであるということである。そして人を使う方法(用人之道)は、それぞれ人によって殊なるその器、つまりそれぞれの人間の各人の資質においてこれを使う(器使之)ことにあるのであるということになる。このことは『論語』においてはつぎのように言われている。

子曰く、君子は事へ易くして說ばしめ難し。之を說ばしむるに道を以てせざれば、說ばざるなり。其の人を使ふに及びては、之を器にす。(子路第十三)

ここにおいては君子は、人を使う者とされ、その使い方において器として使うとされている。したがって君子とは人を使う者として、人の上に立つ能力(長民之德)のことであり、それは他の人間をそれぞれの器として、その器に合わせて使う者(所以用器者)のことである。この器を器として使う者は、器ではありえない(故曰不器)。なぜならそれが器であるなら、器は特定の用途を持ったものであり、それ以外の用途には使えないから、他の器を包摂することができない。したがって器ではない君子は、器を包摂することができる者であり、このような君子は「周普」つまりすべてのものにゆきわたることのできる者であるということになる。このようであるので、器とは「百官」のことであり、君子とはその「百官」を使う「君と卿」のことであるということになり、これを「良醫」が「藥」を用い「良匠」が「椎鑿」を用いるのに譬えれば、「藥と椎鑿」は器であり、その器を用いる「醫匠」は君子であるということになるのである。ここにおけるこのような君子の在

り方についてはまた、「里仁第四」において「子曰く、君子之天下に於けるや、適も無き也。莫も無き也。義之れと與に比ふ。」と言われている。これは君子のすべてのものにおける在り方は、「無適無莫＝無偏無黨[16]」であって、ただ「義」にしたがうだけであるということである。

　これまでに考察してきたことから、君子という者についてまとめてみるとつぎのようになる。まず君子とは、聖人を目標として自己の道徳的完成に努力をしている者であり、聖人に成る可能性は有しているが、それを現実的に実現することはほとんど不可能な存在であるとすることができる。つぎに孔子は君子であり、君子とは「君子多乎哉、不多也。」と、一芸一能に多能でも博学でもない者であり、「大氏學以成器」と、人間はこの一芸一能を学ぶことによって器には成るけれども、必ずしも君子に成れるわけではないのである。そして最後に君子とは、人の上に立つ能力のことであり、他の人間をそれぞれの器として、その器に合わせて使う者のことであり、君子は、器を包摂することができ、「無偏無黨」で義にしたがうことによって、すべてのものにゆきわたることのできる者であるとすることができる。そして「己を脩めて以て人を安んず」と、治者の要件としてこのような君子が要請されているのである。

二、君子と小人

　本章においては、小人の道徳性を中心にして、君子と小人との関係を明らかにしたい。前述のごとく『論語』においては、小人という語は二三章においてみることができる。このうちの一八章においては、君子と対比されて用いられている。このことから小人は、君子と対照的な概念であることは明らかである。まず最初に、小人と君子との関係をみてみたい。このことについて「雍也第六」では「子、子夏に謂ひて曰く、女君子の儒と爲れ、小人の儒と爲る無かれ。」と言われている。ここにおける「爲君子之儒、無爲小人之儒」ということは、君子と小人とはその道徳性において対比されているのであり、小人は明らかにその道徳性において君子に劣る者のことであるとすることができる。この道徳性において君子に劣る小人は、またつぎのようにも言われている。

　子曰く、君子にして不仁なる者は有り。未だ小人にして仁なる者有らざるなり。（憲問第十四）

これは、君子であって不仁な者はいるが、小人であって仁なる者はいないということである。この仁は「君子仁を去り、惡にか名を成さん。君子は終食之間も仁に違ふこと無く、造次にも必ず是に於てし、顚沛にも必ず是に於てす。」（里仁第四）と、君子の要件であるので、君子は時として不仁つまり小人にも成るが、小人

が仁つまり君子に成ることはないということになる。そしてこの君子は時として小人にも成るということは、またつぎのように言われている。

樊遲稼を學ばんことを請ふ。子曰く、吾は老農に如かず。圃を爲るを學ばんことを請ふ。曰く、吾は老圃に如かず。樊遲出づ。子曰く、小人なるかな樊須や。上禮を好めば、則ち民敢て敬せざるは莫し。上義を好めば、則ち民敢て服せざるは莫し、上信を好めば、則ち民敢て情を用ひざるは莫し。夫れ是くの如くなれば、則ち四方之民、其の子を繦負して至らん。焉んぞ稼を用ひん。(子路第十三)

ここにおいては、孔子の弟子である樊遲が「子曰く、小人なるかな樊須や」と、小人とされている。これは君子は、前述の如く聖人を目標に自己の道徳的完成に努力をしている者のことであるので、樊遲も君子であるとすることができる。その君子である樊遲が、その質問の内容によって小人とされているのである。これによって君子は、自己の道徳的完成に努力している過程において、小人と成ることがあるということである。これに対して小人は、「未有小人而仁者也」と、絶対に君子に成ることはないとされているのである。このように、君子は時として小人に成るが、小人が君子に成ることは絶対にないということになる。このことは、『論語』においては、小人の方からみれば小人と君子を完全に切断して考えているということができる。

それではつぎに人間はどのように君子と小人に分かれるのかをみてみたい。このことについてはつぎのように言われている。

子武城に之きて、弦歌之聲を聞く。夫子莞爾として笑ひて曰く、雞を割くに焉んぞ牛刀を用ひん。子游對へて曰く、昔者偃や、諸を夫子に聞けり。曰く、君子道を學べば、則ち人を愛す、小人道を學べば、則ち使ひ易し。子曰く、二三子よ、偃之言是なり。前言は之に戯れしのみ。(陽貨第十七)

ここにおいて明らかにされていることは、まず第一に、君子はもちろんのことであるが小人も道を学ぶことがあるということである。つぎにその道を学んだ結果は、君子は「愛人＝仁」となり、小人は「易使」となるということである。君子も小人も同じように道を学びながら、一方は「愛人＝仁」、他方は「易使」しか成らないということについては、つぎのように言われている。

子曰く、君子は上達す。小人は下達す。(憲問第十四)

ここで主張されていることは、道を学ぶ人は、すべてが君子と成るのではなく、道を学ぶ際に、どの方向に進むかによって、つまり「上達」するか、「下達」するかによって、君子と小人に分かれるのであるということである。この「上達」と「下達」については、梁の皇侃はつぎのように注している。

上達者、達於仁義也。下達謂達於財利、所以與君子反也。[17]

このことについては『論語』においても、つぎのように言われている。

子曰く、君子は義に喩り。小人は利に喩る。（里仁第四）

このように、人間は道を学ぶことによって、「仁義」に達するか、それとも「財利」に達するかによって、君子と小人に分かれるのである。したがって、君子は「喩義」、小人は「喩利」となるのである。だがここにおいて明らかなように、君子だけではなく、小人も道を学べば達する所があるのである。ただその達する所は、君子とは「上＝本」と「下＝末」と[18]、その方向が異なるのである。この小人の道を学んで達する所については、またつぎのように言われている。

子曰く、君子は小知す可からずして、大受す可きなり。小人は大受す可からずして、小知す可きなり。（衛靈公第十五）

ここにおいては、小人は君子とは逆に「大受」することはできないが、「小知」することができるとされている。このことについて、伊藤仁齋はつぎのように注している。

此言君子之所得。與小人不同也。君子於小事。雖未必見其能。然用之於大事。則綽綽其有餘裕矣。非若小人於小事。雖或有可取者。然委之以大事。則褊淺狹小。不能受容也[19]。

これによれば、君子は小事においてはその能力を必ずしも十分に発揮しないが、大事においては「餘裕綽綽」であるのに対して、小人は大事を受容することには「褊淺狹小」であるが、小事においては「或有可取者」ということである。このように小人にも、君子に比較して、「小事」においては「取る可きもの」があるとされている。この「小事」つまり「財利」が、小人が道を学んだ際の達する所であるとすることができる。つまり小人は道を学ぶことによって、君子とは異なり「小事＝財利」に達することが可能であるので「使い易い」ということになるのである。このように、小人の特性は、君子が人を使うということ、つまり「器之」ということにあるのに対して、使われる「器」ということにあるとすることができる。またこの君子と小人の関係については「顔淵第十二」において、「君子之徳は風なり、小人之徳は艸なり。艸之に風を上ふれば、必ず偃す。」と言われ、小人は君子に使われ、君子の教化を受ける者であるということになる。このような小人がその立場（器）を越えて人の上に立つと、つぎのようなことになるのである。

子曰く、君子は事へ易くして説ばしめ難し。之を説ばしむるに道を以てせざれば、説ばざるなり。其の人を使ふに及びては、之を器にす。小人は事へ難くして説ばしめ易し。之を説ばしむるに道を以てせずと雖も、説ぶなり。其の人を使ふに及びては、備はらんことを求む。（子路第十三）

このように、小人は君子に使われる（器之）ことによって、その能力（器）を発揮できる存在であり、君子に教化される者であるのである。したがって小人は、君子とは異なって人の上に立ってはならない者なのである。

つぎにこのような小人が、『論語』においてどのように評価され

ているかをみてみたい。このことについては、つぎのように言われている。

子貢問ひて曰く、何如なる斯れ之を士と謂ふ可きか。子曰く、己を行ふに恥有り、四方に使して君命を辱しめざるを、士と謂ふ可し。曰く、敢て其の次を問ふ。曰く、宗族孝を稱し、郷黨弟を稱す。曰く、敢て其の次を問ふ。曰く、言必ず信、行必ず果。硜硜然たる小人なるか。抑亦以て次と爲す可し。曰く、今の政に從ふ者は何如。子曰く、噫、斗筲の人、何ぞ算ふるに足らんや。（子路第十三）

ここにおいて孔子は、「士」を、まず第一には「行己有恥、使於四方、不辱君命」とし、第二には「宗族稱孝焉、郷黨稱弟焉」とし、第三には「言必信、行必果。硜硜然小人哉」として、小人であっても「士」として、それ以外の「斗筲之人」よりも高く評価しているのである。ここにおける『論語』の小人に対する評価は「言必信、行必果」と、決して悪くないということができる。ところが小人は、またつぎのように言われている。

子曰く、色厲にして内荏なるは、諸を小人に譬ふれば、其れ猶ほ穿窬之盗のごときか。（陽貨第十七）

ここにおいては、「色厲而内荏」なる者が、小人のなかの「穿窬之盗」とされており、小人のなかに「穿窬之盗」が含まれているのである。この場合の小人というのは、朱子がこの箇所に「小人、細民也」[20]と注しているように、「民」ということであるが、それにしてもここでは小人は「穿窬之盗」とされているのである。また同じく「陽貨第十七」においては「子曰く、唯女子と小人とは、養ひ難しと爲す。之を近づくれば不孫なり。之を遠ざくれば怨む。」と、まったく否定的に評価をされている。このように『論語』における、小人の能力もしくは道徳性についての評価は、小事においては「可取者」ある者、「言必信、行必果」なる者から、「穿窬之盗」「難養」き者のレベルにあるとすることができるのである。

これまでに考察した君子と小人の関係についてまとめてみるとつぎのようになる。まず小人は、その道徳性において、君子と対比されている存在であり、道徳性において君子に劣る者のことである。このことは逆に君子は、小人よりも道徳性において格段に優れていることが要請されているのである。そして小人は、その道徳性に優れた君子に使われる（器之）ことによって、その能力（器）を発揮できる存在であり、君子に教化される者である。つぎに、小人は、その能力もしくは道徳性が、「可小知」き者、「言必信、行必果」なる者から、「穿窬之盗」「難養」き者のレベルにある者であり、君子はもちろんのことであるが、小人も道を学ぶことがあるが、その道を学ぶ方向が、君子とは異なり「下達」する者である。最後に、君子は時として小人に成るが、小人が君子に成ることは絶対にないということであり、これは小人の方からみれば、小人と君子は完全に切断されているとすることができる。

以上のことから、道を学べばすべての人が君子に成れるのではな

く、学んでも君子に成れない人がおり、このどんなに道を学んでも「知」に至らない人が小人である。つまり小人とは、道を学んで「知」に至らない人であると結論することができる。

最後に『論語』においては、これまでに取り上げたもの以外に、小人が道徳性において劣る者という意味において、君子と対比されている章がつぎのごとくある。

子曰く、君子は周して比せず。小人は比して周せず。（爲政第二）

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）

子曰く、君子は諸を己に求む、小人は諸を人に求む。（衞靈公第十五）

子曰く、君子は泰にして驕らず。小人は驕りて泰ならず。（子路第十三）

子曰く、君子は人之美を成す。人之悪を成さず。小人は是に反す。（顔淵第十二）

子曰く、君子は坦かにして蕩蕩たり。小人は長く戚戚たり。（述而第七）

孔子曰く、君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人之言を畏る。小人は天命を知らずして、畏れざるなり。大人に狎れ、聖人之言を侮る。（季氏第十六）

子曰く、君子は徳を懷ひ、小人は土を懷ふ。君子は刑を懷ひ、小人は恵を懷ふ。（里仁第四）

子夏曰く、小人之過や、必ず文る。（子張第十九）

子貢曰く、君子之過や、日月之食の如し。過つや人皆之を見る。更むるや人皆之を仰ぐ。（子張第十九）

陳に在りて糧を絶つ。從者病みて、能く興つ莫し。子路慍み、見えて曰く、君子も亦窮すること有るか。子曰く、君子固より窮す。小人窮すれば斯に濫す。（衞靈公第十五）

子路曰く、君子は勇を尚ぶか。子曰く、君子は義以て上と爲す。君子勇有りて義無ければ、亂を爲す。小人勇有りて義無ければ、盗を爲す。（陽貨第十七）

このように君子と小人が、その道徳性において対比されているということは、つぎのような理由によるのである。まず第一に、小人は君子と同じように道を学ぶことがあり、小事においては「可取者」ある者、「言必信、行必果」なる者でもあるので、一見その行いは君子と似ているところがあり[21]、また君子も時として小人になることがあるので、君子と小人とを見分けることが難しいということがある。ところが君子と小人は絶対的に区別された存在であるので、君子と小人とを見分けることが求められているからなのである。したがって、これは君子と小人とを見分ける方法でもあるのである。つぎに、君子の立場に立てば、君子はいつも君子であり続けるわけでなく、常に小人になる危険性を有しているので、これらは君子に対する警鐘であり、自己の行いが小人にならら

ぬよう戒めているのであるということができる。

三、小人と民

本章においては、民の道徳性を中心にして、小人と民との関係、君子と民との関係を明らかにしたい。前述のごとく『論語』においては、民という語は三五章においてみることができる。まず最初に、小人と民との関係をみてみたい。このことについては、つぎのように言われている。

季康子政を孔子に問ひて曰く、如し無道を殺して、以て有道に就かば、何如。孔子對へて曰く、子政を爲すに、焉んぞ殺を用ひん。子善を欲すれば民善なり。君子之徳は風なり、小人之徳は艸なり。艸之に風を上ふれば、必ず偃す。（顔淵第十二）

これは季康子が、「政」を孔子にたずねた文であるが、ここにおいては「子欲善而民善矣。君子之徳風、小人之徳艸。」と、季康子が君子、民が小人とされている。つまりここにおいては、小人が民であるとされているのである。『論語』において、小人と民とが関連づけられて述べられているのはここの箇所だけである。梁の皇侃は、この箇所に「君子人君也。小人民下也。[22]」と注し、徂徠は「君子之徳風。小人之徳草。君子在上之稱。小人謂民。古書毎然。[23]」と注して、いずれも小人は民のことであるとしている。また徂徠は、その著『辨名』において、小人をつぎのように述べている。

小人。亦民之稱也。民之所務。在營生。故其所志在成一己。而無安民之心。是謂之小人。其所志小故也。雖在上位。其操心如此。亦謂之小人。[24]

また伊藤仁齋は『語孟字義』において、君子と小人の別をつぎのように述べて、

君子小人之稱。雖有以位言。與以徳言之別。然本主位而言。蓋天子諸侯。謂之君。卿大夫。謂之子。而郊野細民。謂之小人。君子小人之稱。蓋取於此。[25]

小人は「郊野細民」であるとしている。このような諸家の注や解釈よりしても、また前章においてみたごとく、小人とは、その能力もしくは道徳性が、「可小知」き者、「言必信、行必果」なる者から、「穿窬之盜」「難養」き者のレベルにある者のことであるよりしても、小人は民であるとすることができる。

つぎにこの民と君子の関係をみてみたい。このことは、つぎのように言われている。

子子產を謂ふ、君子之道四有り。其の己を行ふや恭。其の上に事ふるや敬。其の民を養ふや惠。其の民を使ふや義。（公冶長第五）

ここにおいては、君子は民を養う者、使う者であり、民は君子に養われる者、使われる者とされている。これと同じような用例はつぎのごとくある。

子曰く、千乘之國を道むるに、事を敬して信。用を節して人

を愛し、民を使ふに時を以てす。（學而第一）

仲弓仁を問ふ。子曰く、門を出でては大賓を見るが如くし、民を使ふには大祭を承くるが如くす。己の欲せざる所は、人に施すこと勿かれ。邦に在りても怨無く、家に在りても怨無し。仲弓曰く、雍不敏なりと雖も、請ふ斯の語を事とせん。（顔淵第十二）

これらによって明らかなように、ここにおいては、民は君子に養われる者であり、使われる者である。そして君子は、民を養う者、使う者とすることができる。このような君子と民との関係は、治者と被治者の関係、つまり治者としての君子と被治者としての民との関係とすることができる。すなわち、民は、治者としての君子の被治者で、君子に養われ使われる者であるのである。

それではつぎに、このような治者と被治者としての君子と民の関係をみてみたい。このことについては「泰伯第八」において「君子親に篤ければ、則ち民仁に興る。故舊遺れざれば、則ち民偸からず。」と言われている。ここにおいては、民は君子の道徳性（篤於親）の対象とされ、この君子の道徳性に依存して民の道徳性(仁)があるとされているのである。このように、民は君子の道徳性の対象であり、君子の道徳性に依存して民の道徳性があるのである。つまり「子曰く、上禮を好めば、則ち民使ひ易し。」（憲問第十四）と、治者である君子（上）の道徳性（好禮）によって、被治者である民は「使ひ易」くなるのである。このことについては、またつぎのようにも言われている。

子貢曰く、如し博く民に施して、能く衆を濟ふこと有らば、何如、仁と謂ふ可きかと。子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶ほ諸を病めり。夫れ仁者は、己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。能く近く譬を取る。仁之方と謂ふ可きのみ。（雍也第六、前出）

これは、君子における仁とは、「己欲立而立人、己欲達而達人」することであるが、さらにこれを拡充して「博く民に施して、能く衆を濟ふ」ことは、聖人である「堯舜も其れ猶ほ諸を病めり」ということである。このことは、君子の道徳性である仁を拡充すると「博く民に施して、能く衆を濟ふ」ということになるということである。つまり君子の道徳性である仁の対象として民があるということになるのである。このように、民は君子の道徳性の対象もしくは客体としてあるということができる。そしてまた、この君子が民に対してもつべき道徳性については、つぎのように言われている。

子曰く、知之に及ぶも、仁能く之を守らざれば、之を得ると雖も、必ず之を失ふ。知之に及び、仁能く之を守るも、莊以て之に涖まざれば、民敬せず。知之に及び、仁能く之を守り、莊以て之に涖むも、之を動かすに禮を以てせざれば、未だ善からざるなり。（衞靈公第十五）

ここにおいて主張されている君子の道徳性は、「知」「仁」「莊」「禮」

であるが、とくにそのなかでも民に対しては「荘」が強調されている。この「荘」についてはまたつぎのようにも言われている。

季康子問ふ、民をして敬忠にして以て勸ましめんには、之を何如せん。子曰く、之に臨むに荘を以てすれば敬す。孝慈なれば忠なり。善を擧げて不能を教ふれば勸む。(爲政第二)

このように君子が「荘」をもって、民に臨めば、被治者である民は治者である君子を「敬」するようになるということである。この民が治者である君子を「敬」するということについては、またつぎのように言われている。

樊遲稼を學ばんことを請ふ。子曰く、吾は老農に如かず。圃を爲るを學ばんことを請ふ。曰く、吾は老圃に如かず。樊遲出づ。子曰く、小人なるかな樊須や。上禮を好めば、則ち民敢て敬せざるは莫し。上義を好めば、則ち民敢て服せざるは莫し、上信を好めば、則ち民敢て情を用ひざるは莫し。夫れ是くの如くなれば、則ち四方之民、其の子を襁負して至らん。焉んぞ稼を用ひん。(子路第十三・前出)

このように、治者である君子(上)が、その道徳性(禮・義・信)をもって、被治者である民に対すれば、民は「敬服」するということである。これを民の方からみてみると、民は君子の道徳性に「敬服」すべき者ということになるのである。これまでのところをまとめてみると、君子と民との関係は、治者と被治者の関係であり、被治者である民は、治者である君子の道徳性の対象もしくは客体であり、民の道徳性は君子の道徳性に依存しており、民は君子の道徳性に「敬服」すべき者ということになる。

それではつぎに、君子の道徳性に依存している民の道徳性についてみてみたい。民の道徳性については、つぎのように言われている。

子曰く、民の仁に於けるや、水火より甚だし。水火は吾蹈みて死する者を見る。未だ仁を蹈みて死する者を見ざるなり。(衞靈公第十五)

これは民の仁に対する態度を言ったものである。ここで主張されていることは、民の生にとっては、水火よりも仁の必要性が甚だしいのであるにもかかわらず、まして水火はそれを踏んで死する者がおり、仁を踏んで死する者はいないのに、民は仁を踏もうとしないということである。[26] ここにおいては、民は仁に向かう者ではないとされているのである。つまり、民の道徳性は、即自的にはなかなか仁に向かわないとされているのである。このような民の道徳性については、またつぎのように言われている。

子曰、民可使由之。不可使知之。(子曰く、民は之に由らしむ可し。之を知らしむ可からず。)(泰伯第八)

この部分の解釈について諸家の注を引用するとつぎのようになる。

由用也。可使用。而不可使知者。百姓能日用。而不能知也。[27]

(何晏)

此明天道深遠。非人道所知也。由用也。元亨日新之道。百姓日

用而生。故云可使由之也。但雖日用。而不知其所以。故云不可使知之也。[28]（皇侃）

民可使之由於是理之當然。而不能使之知其所以然也。[29]（朱子）

人之知。有至焉。有不至焉。雖聖人不能强之。故能使民由其敎。而不能使民知其所以敎也。自然之勢矣。[30]（徂徠）

この本文のなかの「使由之」の「之」について、何晏は何も言っていないが、何晏のこの注は『易經』「繫辭傳」のつぎの文が前提されている。

一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也、仁者見之謂之仁。知者見之謂之知。百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。[31]

ここにおいて「百姓日用而不知」と言われているのは、道のことであるので、何晏は「使由之」の「之」を、道としているということができる。また「使由之」の「之」を、皇侃は「天道＝元亨日新之道」とし、朱子は「是理之當然」とし、徂徠は「其敎」としている。これらの解釈の違いは、それぞれの儒家思想解釈の相違を前提としているのであるが、徂徠の「其敎」の内容を端的に表現するならば、それを「道」とすることができるように、いずれの注もそれを端的に表現するならば、「之」を道であるとすることができる。このように、ここにおいて述べられているのは、民と道との関係である。この民と道との関係は、一方では「可使由之」とされ、他方では「不可使知之」とされているのである。この「可使由之」とは、民の日々の生活においては、そこに道が用いられているので、民を道に由らせることが出来るということであり、「不可使知之」とは、民には道を理解（知）させることは出来ないということである。ここにおいては、いずれも「使む」という語が用いられていることで明らかなように、民は「道に由らされる」のであり、「道を知らされる」のである。したがってここでは「民を道に由らせる」もしくは「民に道を知らせる」主体である治者なり君子なりが想定されているのである。そしてこの治者なり君子なりによって、民は「道に由らされ」「道を知らされる」のである。このことから、ここにおいて主張されている民の道徳性は、受動的他律的であるとすることができる。つまり、民の道徳性は能動的自発的に道に向かうものではなく、治者なり君子なりに依存しているということになるのである。そして民はこの治者なり君子なりに依存して道に向かうのであるが、それは精々行ったとしても「日用」している道に由る（可使由之）ことまでであり、民は絶対に道を知ることができない（不可使知之）のである。要するにここにおいて明らかにされている、民と道との関係の重要な点は、民は道を知り得ない、つまり民にとっては道は「知」の対象ではないというより、「知」の対象とすることができないということである。このように民は道に対する「知」から完全に切断された存在なのである。

この民と道との関係については、またつぎのようにも言われている。

子曰く、十室之邑、必ず忠信丘が如き者有らん。丘之學を好むに如かざる也。（公冶長第五）

これは、「十室之邑」があれば、そこには「忠信」が孔子と同じような者がいるが、その者でも、孔子の「學を好む」ことには及ばないということである。ここにおいて主張されていることは、まず、「十室之邑」における民であっても、その「忠信」という徳行においては、孔子に匹敵する者がいるということであり、つぎに、それらの民と君子である孔子との違いは、「學を好む」ことにあるのであるということである。ここにおいては、民の道徳性は、道に由っている徳行においてはみるべき者があるとされているのである。つまり民の道徳性は、徳行においては評価されることがあるということである。だが、この徳行も一歩間違えると「子曰、郷原徳之賊也。」（陽貨第十七）と、「徳之賊」になってしまう危険性を有しているのであるが、ここに民の道徳性の「不可使知之」という限界があるのである。またここにおいて、君子である孔子の「好學」が強調されているように、君子は民とは異なって「知」に至る「學」が強調されるのである。ここに民と君子との相異をみることができる。つまり民は道に由っている徳行までであるが、君子は道に由っている徳行のみではなくて、その由って然る所以である道を「學」によって知ることが求められているのであるとすることができる。

これまでにみてきたように、民はその道徳性においては、君子に依存して受動的他律的で道に由ることまでであった。それではこのような民の道徳性の積極的な面はどこにあるのであろうか。それについてはつぎのように言われている。

齊の景公馬千駟有り。死之日、民徳として稱する無し。伯夷叔齊、首陽之下に餓す。民今に到るまで之を稱す。其れ斯れ之謂與。（季氏第十六）

ここにおいては、治者である「齊の景公」は「民無徳而稱焉。」とされ、伯夷叔齊は「民到于今稱之。」とされている。このように、被治者である民は「稱す」る者として、治者や君子の道徳性や治世を評価する者であるのである。これと同じような用例には、つぎのものがある。

子曰く、泰伯は其れ至徳と謂ふ可きのみ。三たび天下を以て讓り、民得て稱する無し。（泰伯第八）

子曰く、大なる哉、堯之君爲るや、巍巍乎たり。唯天を大なりと爲す。唯堯之に則る。蕩蕩乎として、民能く名づくる無し。巍巍乎として、其れ成功有り。煥乎として、其れ文章有り。（泰伯第八）

これらのことから、被治者である民は、「民無徳而稱焉。」「民到于今稱之。」「民無得而稱焉。」「民無能名焉。」と、治者である君子の道徳性や治世を評価する者であるとすることができる。またこのことについては、つぎのように言われている。

子曰く、之を道くに政を以てし、之を齊ふるに刑を以てすれ

ば、民免れて恥無し。之を道くに徳を以てし、之を齊ふるに禮を以てすれば、恥有りて且つ格し。（爲政第二）

これは、民を導くのに法律によって規制し、刑罰によって秩序立てれば、「民免而無恥」であるが、徳によって導き、礼によって秩序立てれば、民は「有恥且格」ということである。ここにおいて民はその政治の何如によって、それを正統に評価するとされている。つまり民は、政治の何如を評価する道徳性の健全さを有しているということである。またこれについてはつぎのようにも言われている。

哀公問ひて曰く、何を爲さば則ち民服せんと。孔子對へて曰く、直きを擧げて諸を枉れるに錯けば、則ち民服せん。枉れるを擧げて諸を直きに錯けば、則ち民服せずと。（爲政第二）

ここにおいては民は、正しき者（直）を抜擢してこれを正しくない者（枉）の上におけば服すが、その反対ならば服しないということである。ここにおいても民は他の道徳性を正当に評価する者とされている。これらのことから、民の道徳性の積極的な面は、まず第一に、君子の道徳性や治世を評価するものとしての「評価する道徳性」にあり、第二の積極的な面は、他の道徳性を正当に評価するもの、それに応えるものとしての「客体としての道徳性の健全さ」にあるとすることができる。これらはいずれも君子に対しては受動的な道徳性であるが、この民の「評価する道徳性とその健全さ」というものは、「子貢曰く、如し博く民に施して、能く衆を濟ふこと有らば、何如、仁と謂ふ可きかと。子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶ほ諸を病めり。」（雍也第六）と、君子にとっては最大の課題となっているものなのであり、むしろ君子の道徳性はこれに依存しているといっても過言ではないものなのである。

四、人間の区別

これまでは、人間の道徳性を現わすものとしての聖人、君子、小人、民のそれぞれの道徳性とそれらの相互関係を中心に『論語』における人間観を考察してきた。そこにおいて明らかになった、聖人、君子、小人、民の道徳性とそれらの相互関係はつぎの通りである。まず聖人は、理想的な治者としての理念的な人格概念である。君子は、聖人を目標に自己の道徳的完成に努力している者であり、聖人に成る可能性はあるが、現実的には聖人に成ることはほとんど不可能な者のことである。このような君子には、その「己を修めて以て人を安んず」という道徳性によって、人の上に立って、人をその器に合わせて使うという能力が期待されており、このことから治者の要件として君子が要請されているのである。小人は、その道徳性において君子と対比される者で、その道徳性は君子に劣り、君子に使われることによってその能力を発揮できる存在である。そして君子は時として小人に成るが、小人が君子

に成ることは絶対にない。つまり、小人の方からは、君子とは完全に切断されているのである。したがって、小人とは道を学んでも「知」に至らない者のことである。最後に、民とは、小人のことであり、治者としての君子に養われる被治者である。そして、民の道徳性は、君子の道徳性に依存している受動的他律的な客体としての道徳性であり、道に対しては由るということにとどまっている者である。また、民は、道を「知」の対象とすることができない、道についての「知」から完全に切断された存在なのである。

このように『論語』における人間の個別的存在様態についての道徳性は明らかになったのであるが、最後に本章においては、人間一般の道徳性つまり「人間性」についてみてみたい。この「人間性」を現わす「性」という語は、『論語』においては、わずかに二章においてしかみることができない。このことについては、まずつぎのように言われている。

子貢曰く、夫子之文章は、得て聞く可きなり。夫子の性と天道とを言ふは、得て聞く可からざるのみ。(公冶長第五)

これによれば、孔子の「文章」、すなわち「徳之見乎外者、威儀文辭皆是也。[32]」は、聞くことができるが、孔子が「性」と「天道」とを言ったことは聞くことができないということである。このように、孔子は「性」と「天道」についてはほとんど発言をしなかったとされている。たしかに「天道」という語は、この章以外に『論語』のなかでは見当たらないが、人間存在を根拠づける形而上者としての天についての発言は他にもみられる。つぎに「性」であるが、これはもう一箇所で言われている。それは「陽貨第十七」において「子曰く、性は相近き也、習は相遠き也。」とされている。これによれば人間の本来性は、たがいに「近」いが、後天的な「習」によって「遠」くなるとされているのである。つまり人間の本来性はたがいに「近」い、つまりほぼ同じではあるが、全く同一ではないとされているのである。そしてこの章に続けて「子曰く、唯上知と下愚とは移らず。[33]」としている。これは人間には「上知」と「下愚」とがあって、これは移りようがないということである。この「上知」とは聖人のことであり、「下愚」とは民のことである。[34]つまりここにおいては、聖人と民は「習」によって変えることのできない者とされているのである。このように人間の本来性は、ほぼ同じであるが、すべてが同一ではなく、そこには後天的な「習」によっては変えられない「上知＝聖人」と「下愚＝民」という他の人間からは区別された存在があるとされているのである。したがって聖人と民は、その「性」において区別された存在であるとすることができる。[35]そして「性」においてはほぼ同じであるが、後天的な「習」によって異なるのは、聖人と民との「中」にある君子と小人であるということになるのである。だがこのことについては「夫子之言性與天道、不可得而聞已矣。」と、これ以上論を展開していないので、『論語』において「性」について

のこれ以上の結論を求めることは不可能である。

つぎに「性」ということではないが、人間の種類についてはまた「子曰く、教有りて類無し。」（衛靈公第十五）とされている。これは人間は「教」の対象であって、そこには人間としての種類はなく、「教」があるだけであるということである。[36] だがここにおいて「教」の対象とされている人間からは、「生知」（後述）である聖人と「教」についての「知」の対象外である民は除外されるので、この「教」によって「無類」とされる人間は、君子と小人だけであるとすることができる。したがって君子と小人は、その「教」によっては「無類」と、どちらにでも成ることが可能な存在なのである。これらはいずれも人間にとっての「習」と「教」の大切さを強調しているのであるが、しかしその前提としては、「性」において他の人間より区別された聖人（上知）と民（下愚）という存在があり、この「習」と「教」の対象になるのは君子と小人だけであるということであるのである。

またこのように人間をその道徳性によって区別することについては、つぎのように言われている。

孔子曰、生而知之者、上也。學而知之者、次也。困而學之、又其次也。困而不學、民斯爲下矣。（孔子曰く、生ながらにして之を知る者は、上なり。學びて之を知る者は、次なり。困みて之を學ぶは、又其の次なり。困みて學ばざるは、民にして斯を下と爲す。）（季氏第十六）

ここにおいては、人間を四段階に区別している。すなわち最上の者としての「生知」と、それに次ぐ者としての「學知」、それに次ぐ者としての「困學」、最下の者としての「困不學」である。「生知」とは、生れながらにして道を知る者のことであり、上知である聖人のことである。[37]「學知」とは、学を好み学びて道を知る者のことであり、これは君子のことであり、孔子もこれに含まれる。[38]「困學」とは、「人本不好學、因其行事有所困屈不通、發憤而學之者」[39]と、困屈して通ぜざる所があるので発憤して道を学ぶ者のことである。「困不學」とは、「既不好學、而困又不學、此是下愚之民也。[40]」と、困屈して通ぜざる所があっても、道を学ぼうとしない者のことであり、これは下愚である民のことである。このようにここでは、先に人間を上知である聖人つまり「生知」と下愚である民つまり「困不學」とに分けたが、それにくわえて、それらの「中」に「常人」[41]である「學知」と「困學」とを置いて、全体として人間を「上中下」の三等に分類しているといえる。そしてこの「中」である人間については、つぎのように言われている。

子曰く、中人以上には、以て上を語る可きなり。中人以下には、以て上を語る可からざるなり。（雍也第六）

これは、中人以上には「上」を語ることができるが、中人より以下には「上」を語ることができないということである。この「上」については「上謂上知之所知也」[42]と、「上知」すなわち聖人が知る所の道とされている。これによると、聖人が了解している道、す

なわち道についての知の最高の段階となるが､同時にこの道は｢百姓日用而不知｣(前出)と人間の普段の日常の中に顕現しているものでもあるので、単に道と解しても差し支えないものである。このように『論語』においては人間を、道について語ることのできる人間（中人以上）と、道について語ることのできない人間（中人以下）とに分けているということができる。この道について語ることのできる人間である中人以上とは、前述の「上知」である「生知」と、「中」である「學知」と「困學」とを指していると考えることができる。ところが、ここで道について語ることのできない人間として、「中人以下」とふたたび「中人」が繰り返されているので、中人には、道について語ることのできる人間と、道について語ることのできない人間とが含まれていることになる。[43]この中人は、「學知」と「困學」とであるが、「學知」は、学びて道を知る君子のことであるので道について語ることのできる人間(中人以上）となるのである。そしてこの「困學」についてであるが、この「困學」については「生而知之者、上也。學而知之者、次也。困而學之、又其次也。」(前出）と、「生知」と「學知」は「知之者」と、道を知る者とされているのに対して、「困而學之」として、困しんで道を学ぶが、学んで道を知るかどうかについては言及されていない。このことから「困學」は、道を知る可能性はあるが、困しんで学び道を知ることのできる「困學知」ともいうべき者と、困しんで学び道を知ることのできない「困學不可知」ともいうべき者とに分れるということが考えられる。したがって、中人のなかで道について語ることのできる人間は、「學知」と「困學」のなかの「困學知」ということになり、道について語ることのできない人間は、「困學」のなかの「困學不可知」ということになるのである。そしてこの「困學」が「困學知」と「困學不可知」に別れることのなかに、君子と小人の別があるのである。つまり「困學」とは、学ぶことがあるので、「習」や「教」によって君子に成る可能性をもった存在であるが、その結果「知」に至った者が君子と成り至らなかった者が小人と成るのである。

これまでに考察してきたように、『論語』においては、人間をその道徳性によって「中人以上」と「中人以下」とに大きく二つに区別し、その基準を、道を知る者としての聖人と君子と、道を知ることのできない者としての小人と民とに分けているということができる。そして「生知」である聖人と「困而不學」である民は、その「性」としても「不移」とされ、いずれも「學」の対象外であるのである。そして「學知」と「困學」である人間つまり「常人」のみがその「性相近」しと、「學」による「習」や「教」の対象となり、その「學」とそれによる「知」によって君子と小人とに分れるのであるとすることができる。また前章においては小人は民であるとしたが、この小人と民との区別もまた道についての「學」と「知」にあるといえる。小人は民のなかでも道について学ぶことがある者のことであるが、道についての「知」に至らない

者のことであり、これに対して民は道について学ぶことはなく、また道についての「知」からは完全に切り離された「道の受益者」ともいうべき存在である。だが結果としては小人も民も道についての「知」とは切り離された者であるので、この意味で「小人、亦民之稱也」（前出）ということになるのである。

このような『論語』における人間観は、一方ではそのようになってしまう「學」による「習」「教」の大切さを強調しているのであるが、他方では非常に固定的な人間観であるとも言える。つまり「生知」である聖人と「困而不學」である民は、もはや「學」によってそれ以上その道徳性を変化しようのない存在であり、また小人も君子に成ることはないので、精々「學」をやめて民に成ることぐらいしかその道徳性を変えられないのである。ただ君子のみが、時としては小人に成りながらも、聖人を目標に「學」によって道を知ることが求められているのであるということになる。ところがこの「學」に志している人間が、君子であるのか小人であるのかを見分けることは容易ではないのである。したがって「上知」と「下愚」以外のすべての人間、つまり「常人」には、「學」によって君子に成れる可能性があるといえるのであり、そして「学びて道を知り君子に成る」ことが求められているのであるとすることができる。ここに『論語』一篇の要旨があるのである。

おわりに

おわりにあたって、これまでに考察してきた『論語』における孔子の人間観と、儒家の人間観の基本となっている孟子の「性善」とを考えてみたい。孟子は「仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。」[44]（『孟子』告子上）と、人間は「仁義禮智」を固有しているので、人間の本来性は善であると「性善」として、この意味において人間は本質的に「善」という同一の「性」を持った存在であるとしているのである。したがって孟子にあっては、人間はこの固有している「仁義禮智」を拡充することによって、「曹交問ひて曰く、人皆以て堯舜と爲るべしと。諸ありやと。孟子曰く、然りと。」（『孟子』告子上）と、どんな人間でも聖人である堯舜となることができる可能性を持った存在であるとしているのである。

このような「性善」という孟子の人間観[45]は、『論語』における孔子の人間観とは大いに異なっている。孔子が『論語』において人間の「性」は「相近」いとしているのは、「常人」である君子と小人のみであり、それも「習」の結果は「相遠」い者とされているのである。そして「上知」である聖人と「下愚」である民は「不移」と、「學」や「習」によってもその「性」は変わらないとされているのである。このような『論語』における人間観は、孟子とは異なって、人間はその道徳性によって、聖人、君子、小人、民

に区別される存在であることを明らかにしているのである。そして、このように区別されてある人間のそれぞれの「性」は、固定的で変わることがないとされているのである。だがこのように固定的に区別されてあるそれぞれの「性」は、それがそのようになる出発点においては「性相近也」と言われ、この点においてのみ孟子の「性善」と交差するのである。だが『論語』においては、孟子のようにそれが「善」であるとはされていないし、また「習相遠也」と「習」によってその「性」を殊にしてしまうのである。

　孔子を承けて孟子があるにもかかわらず、『論語』における人間観と孟子のそれとのこのような相違は何によって引き起こされたのであろうか。これに対する解答は、「子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性與天道、不可得而聞已矣。」（公冶長第五）と、孔子は『論語』において「性」とそれを根拠づける「天道」についてはほとんど言及していないということにあるように思われる。そのために孟子は「蓋し孔子没して老荘興るより。専ら自然を倡へて。先王之道を以て僞と爲す。故に孟子性善を發して以て之に抗す。[46]」と、他の諸家、特に人間存在を根拠づける「道」についての豊かな形而上的思惟を包含している道家に対抗するために、「性善」を展開して行ったのである。このことについての考察は他日を期したい。

註

(1) 伊藤仁齋『童子問』巻之上、『日本倫理彙編』（井上、蟹江共編、育成會　明治三五年六月）巻之五、七十八頁。

(2) 同前

(3) 伊藤仁齋『孟子古義』「總論」（関儀一郎編『日本名家四書註釋全書』第九巻、鳳出版、昭和四八年六月）。

(4) 同前

(5) 荻生徂徠『辨道』、『日本倫理彙編』巻之六、十一頁。

(6) 荻生徂徠『辨名』下、「性情才」、『日本倫理彙編』巻之六、九十頁。

(7) 荻生徂徠『論語徴』（関儀一郎編『日本名家四書註釋全書』第七巻）三百十五頁、「子曰性相近也章」（陽貨第十七）の注。

(8) 同前

(9) 本論における『論語』よりの引用は、『新刻改正　論語』（芝山後藤先生定本『改正　四書集註』、翻刻出版人　小山卯三郎、發兌書肆　金川善兵衞、明治二五年十一月刻成）により、引用文の後に篇名を付した。ただし、句読点、送り仮名は適宜改めてある。

(10) 『論語』においては、これら以外にも人間の道徳性を現わすものとして「士」という語が十二章において使われている。この「士」についてはつぎのように言われている。

　曾子曰、士不可以不弘毅。任重而道遠、仁以爲己任、不亦重乎。死而後已、不亦遠乎。（泰伯第八）

　子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁。（衞靈公第十五）

子貢問爲仁。子曰、工欲善其事、必先利其器。居是邦也、事其大夫之賢者、友其士之仁者。(衞靈公第十五)

ここにおいて「士」は、「仁以爲己任」、「有殺身以成仁」、「其士之仁者」とされているので、ここにおける「士」は、君子であるということができる。ところが、「士」は、またつぎのようにも言われている。

子貢問曰、何如斯可謂之士矣。子曰、行己有恥、使於四方、不辱君命、可謂士矣。曰、敢問其次。曰、宗族稱孝焉、鄕黨稱弟焉。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。曰、今之從政者何如。子曰、噫、斗筲之人、何足算也。(子路第十三)

ここにおいて「士」は、「言必信、行必果、硜硜然小人哉。」と言われているので、ここにおいて「士」は、小人とされているのである。このように『論語』においては、「士」の道徳性には君子と小人の両面が含まれているので、本論においては、「士」の道徳性について特に取り上げて考察しない。

(11) 『論語』においては、この「民」という語と同じような意味を現わす「百姓」という語が三章において使われている。この「百姓」という語は「憲問第十四」においては「子路問君子。子曰、脩己以敬。曰、如斯而已乎。曰、脩己以安人。曰、如斯而已乎。曰、脩己以安百姓。脩己以安百姓、堯舜其猶病諸。」と、「堯舜其猶病諸」ということが、「脩己以安百姓」とされている。これに対して「雍也第六」においては、「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。」とされ、やはり「堯舜其猶病諸」ということが「博施於民、而能濟衆」ことであるとされている。ここにおける「百姓」と「民」とは同じ意味で用いられているので、本論においては「百姓」を「民」と同じものとした。

(12) ここの解釈は、魏　何晏『論語集解』のこの章の注「馬融曰、言大道與小道殊異、譬如草木異類區別、言學當以次也。」(巻十、一九七頁)による。なお『論語集解』は、梁　皇侃『論語義疏』とを合わせた『論語集解義疏』(『論語注疏及補正』、世界書局、民國六一年四月)により、同書の巻数と頁数を付した。

(13) 『論語義疏』巻一、一四頁。

(14) 『新刻改正　論語』、巻之一―一二。

(15) 『論語徴』三十三頁。

(16) 同前書、八十一頁。

(17) 『論語義疏』巻七、一四九頁

(18) これは、何晏の注「本爲上、末爲下也。」(『論語集解』巻七、一四九頁)による。

(19) 伊藤仁齋『論語古義』(関儀一郎編『日本名家　四書註釋全書』第三巻　鳳出版、昭和四八年六月)二百四十一頁。

(20) 『新刻改正　論語』、巻之九―二一。

(21) この一見君子に似ている者については、孔子は「陽貨第一七」において「子曰、鄕原德之賊也。」としている。これを承けて孟子はつぎのように言っている。「孔子曰、過我門而不入我室、我不憾焉者、其惟鄕原乎。鄕原、德之賊也。曰、何如斯可謂之鄕原矣。曰、・・・生斯世也、爲斯世也。善斯可矣。閹然媚於世也者、是鄕原也。萬章曰、一鄕皆稱原人焉。無所往而不爲原人。孔子以爲德之賊、何哉。曰、非之無擧也。刺之無刺也。同乎流俗、合乎汙世、居之似忠信。行之似廉潔。衆皆悅之、自以爲是。而不可與入堯舜之道。故曰德之賊也。孔子曰、惡似而非者。惡莠、恐其亂苗也。・・・惡鄕原、恐其亂德也。」(『新刻改正　孟

子』、巻之十四「盡心章句下」)。これによれば孔子は、君子の「惡似而非者」である郷原を、徳を乱すがゆえに悪んだとある。この郷原は、小人であるので、小人であっても君子と似ているところがあるのである。

(22) 『論語義疏』巻六、一二六頁。

(23) 『論語徴』二百四十五頁。

(24) 『辨名』下、「君子小人」、『日本倫理彙編』巻之六、百十七頁。

(25) 『語孟字義』巻之下、「君子小人」、『日本倫理彙編』巻之五、五十二頁。

(26) ここの解釈は「馬融曰、水火與仁、皆民所仰而生者也。仁最爲甚也。蹈水火或時殺人、蹈仁未嘗殺人者也。」(『論語集解』巻八、一六四頁)による。

(27) 『論語集解』巻四、七九頁。

(28) 『論語義疏』巻四、七九頁。

(29) 『新刻改正　論語』、巻之四—三四。

(30) 『論語徴』百六十四頁。

(31) 『周易注疏』、巻第七—七

(32) これはこの章への朱子の注「文章、徳之見乎外者、威儀文辭皆是也。」(『新刻改正　論語』、巻之二—五。)による。

(33) 邢昺は『論語正義』(『論語註疏及補正』前出)において、前章とこの章を合わせて、つぎのように疏を付している。

正義曰、此章言君子當愼其所習也。性謂人所稟受以生、而靜者也。未爲外物所感、則人皆相似、是近也。既爲外物所感、則習以性成。若習於善、則爲君子。若習於惡、則爲小人。是相遠也。故君子愼所習。然此乃是中人耳。其性可上可下、故遇善則升、逢惡則墜也。孔子又嘗曰、唯上知聖人不可移之使爲惡、下愚之人不可移之使强賢。此則非如中人性習相近遠也。

(一七—十)

また徂徠は、この章に「下愚之人不能移。則以爲民。而不升諸士也。孔子曰。民可使由之。不可使知之。以學習所不能移也。初非惡其愚焉。又唯言其愚不可學耳。」(『論語徴』三百十五頁)と注している。以下の解釈はこの二注による。

(34) ここの解釈は、皇侃の疏「上智謂聖人、下愚愚人也。」(『論語義疏』巻九、一七六頁)と、徂徠の注「下愚謂民也。」(『論語徴』三百十五頁)による。

(35) ここの解釈は、徂徠のこの章へのつぎの注による。

蓋移云者。非移性之謂矣。移亦性也。不移亦性也。故曰上知與下愚不移。言其性殊也。中人可上可下。亦言其性殊也。不知者則謂性可得而移焉。夫性豈可移乎。學以養之。養而後其材成。成則有殊於前。是謂之移。又謂之變。(『論語徴』三百十六頁)

(36) ここの解釈はつぎの注による。「馬融曰、言人在見敎、無有種類。」(『論語集解』巻八、一六五頁)

(37) この上知を聖人とすることは、皇侃のつぎの疏による。

此章勸學也。故先從聖人始也。(云生而云云者)若生而自有知識者、此明是上知聖人。故云上也。(『論語義疏』巻八、一七二頁)

(38) 孔子は自分自身を「子曰、我非生而知之者。好古、敏以求之者也。」(述而第七)と、「生知」ではなく「好古、敏以求之者」としている。また「子曰、十室之邑、必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也。」(公冶長第五)としている。このことから孔子は「生知」ではなく、「學を好」んで「敏以求之者」であるので、「學知」であるとすることができる。

(39) これはこの章への孔安國の注「困謂有所不通」を受けた、邢

昺の『論語正義』（十六－十）の疏であるが、もとの文は「人本不好學、因其行事有所困禮不通、發憤而學之者」となっている。これを「校勘記」に「禮作屈」（十六－三十）とあり、これに從った。

(40)『論語義疏』巻八、一七二頁。

(41) この「常人」とは、徂徠の「子曰、性相近也。習相遠也。」（陽貨第十七）の章への注「上卽上知。下卽下愚。學知困學。乃指常人。」（『論語徵』三百十四頁）による。

(42)『論語集解』巻三、五八頁。

(43) この解釈は、この章への王肅の注「王肅曰、上謂上智之所知也。兩舉中人、以其可上可下也。」（同前）による。

(44)『孟子』よりの引用は、『新刻改正　孟子』（芝山後藤先生定本『改正　四書集註』、翻刻出版人　小山卯三郎、發兌書肆　金川善兵衛、明治二五年十一月刻成）による。

(45) 孟子の人間観については、拙稿「孟子の道徳論」（長谷川仏教文化研究所『研究年報』第一四号）を参照されたい。

(46) 荻生徂徠『論語徵』三百十五頁、「子曰性相近也章」（陽貨第十七）の注。

附記　本論は、平成二年度淑徳大学学術研究助成費により行われた研究の一部である。

The View of Human Nature in the Lun-yü 論語

Hiroshi SENTOKU

In Confucianism, the foundation of the view of human nature is Mencius' view that human nature is originally good. And the origin of this view of Mencius is in the Lun-yü, for Mencius was a successor of Confucius. In this paper, I try to consider the view of human nature in the Lun-yü which is developed by Mencius in the form that human nature is originally good.

In the Lun-yü, man is called by various names which represent the morality. They are the sheng-jen 聖人, the chün-tzu 君子, the hsiao-jen 小人 and the min 民. These names mean the distance between man and the tao 道. For this reason it is proper to say that Confucius classifies human-beings by their respective morality in the Lun-yü.

The Lun-yü is divided into 499 chapters by Chu Tzu 朱子 in the Lun-yü chi-chu 論語集註. In these 499 chapters, the term of the chün-tzu appears in 87 chapters and the hsiao-jen appears in 23 chapters in which it is used against the chün-tzu in 18 chapters. While the term of the sheng-jen appears in 3 chapters and the min appears in 35 chapters. It is correct then to say that one of the main subjects about morality in the Lun-yü is the morality of chün-tzu.

This paper discusses what the morality of chün-tzu is and what the relation between it and the others is. The main points are as follows:

(1) The morality of sheng-jen and the relation between it and the chün-tzu.
(2) The morality of chün-tzu and the relation between it and the others.
(3) The relation between the morality of chün-tzu and that of hsiao-jen.
(4) The relation between the morality of hsiao-jen and that of min.
(5) The classification of human-nature by morality.

By examining and reviewing these points, it has become clear that Mencius' view of human nature is different from Confucius' view in the Lun-yü.