「民之於仁（衛靈公）」解

松尾善弘

一　はじめに

楊榮國氏の「春秋戰國時期思想領域內兩條路線的鬪爭——从儒法論爭看春秋戰國時期的社会變革」[1]が發表されて以來、孔子論爭が新たな展開を見せている。社会主義國家建設期におけるあらゆる「意識形態領域」の問題を內包し、劉少奇や林彪の政治問題も絡めて、文革後の階級鬪爭、路線鬪爭として行われているものである。いま、問題を學術面、とくに「批孔論爭」に絞つて眺めてみると、ほぼ次のようなことが看取できるようである。

一九五八年に一連の中國哲學遺產繼承問題の討論がかわされ、一九六二年には孔子逝世二四四〇周年を記念して老莊等も含めて孔子思想に關する討論が全國規模で行われた。次に文革を經て、いま各方面で「反尊孔」を主流とした議論を呼んでいるのが現狀である。そこで今回の鬪爭を孔子論を中核にして歷史的流れの中に位置づけて見れば、孔子評價論爭の再燃というより一種の結着點とみなすことができ、また政治鬪爭の側面から言えば、今後とも進展していくであろう過程での布石となつているということができる。

この間の楊榮國氏の立脚點は一貫している。すなわち、㈠孔子の處世時期區分に關して言えば、春秋期は奴隷制の時代であるとする。㈡孔子の政治的立場については、その奴隷主貴族の側に立つていると規定する。當然、保守反動を代表する。そして、㈢孔子の哲學は唯心論的先驗論であると論斷している。

六二年代において、この楊氏に對立する意見を持つた學者として郭沫若氏[2]や尹明女史があげられる。その論點を要約すれば、㈠については、春秋期はすでに封建制の時代にはいつており、㈡孔子は新興地主階級を代表して進步的革命的立場に立つていた。しかも、㈢孔子の哲學は辨證法であり歷史的唯物主義であるとするものである。細部においてはかなりの食い違いもみられるが、ほぼこの主旨の論陣

を張つた者として他に金景芳・范文瀾氏③などがあげられる。

これら對立する二者の間にいわば中間派とでも稱すべき第三の論者達がいた。馮友蘭氏④をはじめ、侯外廬・趙紀彬氏らの論調がそれである。馮氏の主張は㈠春秋期が奴隷制から封建制へ移行する轉換期であつたとする點においては前二者と異ならないが、その中で、㈡孔子は新興地主階級の右翼、つまり舊奴隷主の立場を代表すると說く。必然的に、㈢孔子哲學の評價に對しても、改良主義であるとするもの、保守反動であるとするもの、進步革新であつたとするもの、と錯綜する。

武斷の譏りを恐れずに當時の論戰を以上のように概括してみると、先述した「學問的側面としての結着點」の意味が明確になると思う。もちろん討論の內容は萬般に亙つていた。孔子の經濟・教育心理・史學・美學・音樂・體育・軍事思想に關する評論、あるいは孔子と「六經」との關係、また、孔子は「周禮」の恢復を企圖したか、晉國の「鑄刑鼎」に反對したか、更に、孔子の李氏に對處する問題などである。いまその中で論議の中心テーマとなつた「孔子の思想の核心は何か」をめぐる議論を整理して、次の卑見「民之於仁」解に至る橋わたしにしておきたい。

孔子思想の核心は何かについては古來諸說紛紛たるものがあり、あらためて提起するにはいささか面映さを禁じ得ないほどである。答えて曰く、仁である、禮である、中庸である云云。ともあれ今日では孔子思想の核心が「仁」であることにもはや異論を差挾む人はいまい。ではその「仁」とは何か。當時の學說をまとめると、曰く(1)忠恕である——關鋒・林聿時・馮友蘭・高亨⑤・劉節氏など。(2)孝悌である——楊榮國・陳玉森。(3)孝禮である——蔡尙思。(4)克己復禮である——車載・謝振。そして(5)愛人である——高贊非氏など。

細部にわたる見解の相違を問うよりも、むしろこれらすべての正當性を首肯してかからねばならぬ問題であろうが、いずれにしろ「仁」の體に對して「愛人（顏淵）」の用を說いたのが最も本質を衝いていると斷定できよう。それでは「愛人」とは如何なることか。六二年當時も論爭の焦點はこれにあてられた。卽ち「愛人」の「人」とは(1)統治者を指す。被統治者は「民」である。從つてつまるところ孔子の思想は支配階級の立場に立つた保守反動的なものであるという結論に導かれていく考え方——楊榮國・關鋒・趙紀彬・任繼愈・黃子通氏など。(2)「人」は廣く人民大衆を指す。從つて孔子の思想にはある種の革命性進步性があつたという結論に收斂されていく考え方——郭沫若・

馮友蘭・唐蘭・晁松亭・劉節・高亨・李日華氏など。

階級視點のかなめであつてみれば、軒昂たる議論を呼んだのも無理はなかつた。

① 一九七二年十二期『紅旗』。また楊氏は一九七三年七月「簡明中國哲學史」修訂版を出している。

② 文革時に郭氏が過去の自己の全作品を燒却したいと自己批判したことは記憶に新しい。また郭氏は一九七三年「奴隷制時代」改版を出しているが、その奴隷制と封建制の交替期に關する論述を再三修正しているにも拘らず、なおそこには科學性客觀性を缺く憾みがある。

③ 范文瀾氏の說はすでに西周時代から封建制に入つたとするものだが、ただ春秋期は領主經濟から地主經濟へ轉換する時期であるという內容において一致するので、いまこの分類に入れておく。

④ 馮氏は一九七三年十二月三、四日「光明日報」（轉載）に、「對于孔子的批判和對于我過去的尊孔思想的自我批判」「復古與反復古是兩條路綫的斗爭」を公表した。それによると馮氏は當時の見解を改め、現在では完全に楊氏の說に同調している。

⑤ 高亨氏も一九七三年十二月十三日「光明日報」紙上に「孔子維護那些奴隷制」なる一文を寄せて自己批判をこめたあらたな見解を發表している。

二　「仁とは人を愛することである」について

「仁者人也、親親爲大」（禮記・中庸）

「人也、讀如相人偶之人、以人意相存」（右鄭注）

「仁者謂其中心欣然愛人也」（韓非子・解老）

「仁也者人也、合而言之道也」（孟子・盡心）

「仁」という字は「人＋二」の會意であり、もともと「親しむ」とか「ヒトを人としてあつかう心構え」[1]を意味することばであつた。孔子がこれに極めて豐富な倫理概念を盛り込み、思想用語として世に普及した意義は大きい。先にみた如く、孔子の「仁」には「吾道一以貫之」や「己欲立而立人、己欲達而達人」、「己所不欲勿施於人」などで表明される「忠恕」とか、「孝悌爲仁之本」の「孝悌」、あるいは「克己復禮」の「禮」や「智」「勇」「恭」「寬」「信」「達」……など多くの概念を包括している。だが反面、抽象化したことによつてかえつて現實味に乏しい觀念化したことばになつた事實も否めない。そこで後世、わかりやすく一般的に「愛人」を用いて「仁」が說かれてきた。

この「仁」＝「愛人」の思想は恰も十五～六世紀の西ヨーロッパはルネッサンスの時代に生まれた「ヒューマニズム」の思想に比せられよう。「ヒューマニズム」の思想が

十七～八世紀に自由・平等・博愛のスローガンに具體化されて封建的身分的人間觀を打ち破る上で積極的な役割をはたしたように、「仁」は春秋期（以降）において奴隷主ないしは封建地主階級と奴隷人民の階級對立を「緩和」し、人間尊重、人間解放に對しても一定程度の役割を果したと考えられる。その後二千四百年、「仁」はさまざまの「相」をとりながら現代に受け繼がれてきたのである。

ところで問題は、人間尊重といい人間性回復といつても、それが現實の社会の中ではどのような具體化を伴つていたかということにある。抽象的にはいかに崇高なことばでも、それが一旦現實化すると、その名のもとに大量の人民殺戮でさえ平然と行われうる事實をわれわれは余りにも多く知つている。そういうわけで魯迅の「吃人」論を引き合いに出すまでもなく、「仁」を果して一般的に單純に「仲間として親しむこと」とか「泛く人を愛する」ことだと理解して了らせていいのだろうかという疑問が湧き起こるのを抑止できない。

現代青年の最も好きなことばは「愛」だそうだ。だがその「愛」といえども、單なる「すき」（喜好）とは區別して、「階級社会にあつては愛には階級性がある」[2]と『新華辭典』は規定している。すなわち「人間性は社会的諸關係の總體である（マルクス）」からには、「ヒューマニズム」であれ「愛」であれ、現實的にはその時代なりの制約を受けており、超歴史的・超階級的な人間性というものは存在しえないのである。人間性の基礎には經濟的・階級的問題が嚴然として横たわつているのであり、抽象的である故をもつてそれらのことばの蔭に埋没させられてはならない。

「人」についても似たような現象がある。私はかつて「毛澤東思想における群衆の考察」なる一文[3]で、毛澤東の言う大衆（群衆）が、われわれの日常口にするそれと表面的には同じであるが、その深層において毛澤東獨自の階級分析の概念を内藏していることを見落してはならないと指摘しておいた。同時に「人」、「人類」についても若干觸れて、要するに「人」ということばそのものは動物に對する「ホモ・サピエンス」の概念の延長にすぎないことを述べた。そのことと「階級社会にあつてはいかなる人も一定の階級に屬する（マルクス）」という觀點とは次元を異にする事柄である。

「人」は字の成立からみても「从」や「比」、「北」などと同じくごく單純に人間の形象からできている。從つていついかなる時代においても「人」がある特定の人間集團や階層を指すことはあり得ない。[4]春秋時代にあつて孔子の唱

えた「人」は奴隷主貴族であるとするのは短絡にすぎよう。問題は奴隷主貴族――奴隷という階級社会にあつて、かねては「君子」「小人」「民」などと使いわけながら何故この「愛人」の場合のみ泛く人民一般を指す「人」ということばを使つて表白したかというところにある。階級社会にあつて多分に沒階級性を具えた用語「仁」とか「中庸」とかを喧傳する。そこに疑惑の目を向けねばならぬということである。そこから導き出されてくるのは孔子の「調和」思想以外の何物でもないであろう。

孔子の「愛人」という言辭に對して、この「人」とは奴隷主貴族だから孔子は奴隷主の立場に立つというのは暴論である。理論が逆立ちしている。ここは、孔子のもろもろの發言ないしは孔子の置かれた狀況から推察してゆくと孔子はどうやら奴隷主の側に立つてものを言つている、そうするとこの「愛人」というのも、專ら奴隷主階級を念頭においてしやべつているのだ、としなければならない。こうして初めて辻褄が合つてくるしわかりやすい。またこの論理で解明してこそ、「仁」が二千四百年にわたつて唱道されつづけた所以もおのづから氷解する。更にはまたこのような理論を設定してはじめて、今後我われが「仁」を眞に崇高な理念に止揚していくための土臺作りができると思うのである。

① 藤堂明保「漢字の語源研究」學燈社

② 原文「喜愛。對人或事物有深摯的感情。在階級社會中愛是有階級性的。擁軍愛民。愛祖國。愛人民。愛勞動。階級友愛」

③ 漢文學會々報第二十八號

④ 特定集團を指して言う場合は必らず「×人」という複合語として使う筈である。「愛」においても「兼愛」という修飾構造をとつた所以を考えてみればよい。

三　「民之於仁也」について

孔子の思想の核心が「仁」であること、その「仁」がどのような基盤に立つて發言され、いかなる「役割」を果したであろうかは以上みてきた通りである。そこで次には更にこのことをあとづけるために「仁」と「民」とのかかわり合いを探つてみようと思う。それはまた孔子の思想を解く一つの大きな鍵ともなる筈である。はたして「民」は「仁」の對象として考慮されていただろうか、「民」には「仁」者となる資格があると考えられていたのだろうか。

『論語』の中で「仁」と「民」に言及した個所は多い。しかしそれらを「コミ」で表白したものは次の二條のみである。

「君子篤於親、則民興於仁」（泰伯）

「民之於仁也、甚於水火。水火、吾見蹈而死者矣、未見蹈仁而死者也。」（衞靈公）

いま、後條から注疏を繙く。するとその前半の注は、

「水火及仁故民所仰而生者、仁最爲甚。」

後半の注は、「蹈水火或時殺人、蹈仁未嘗殺人」（馬融）

とある。

これに對して邢昺疏に引くところの王弼の解釋は以下のようである。

「民之遠於仁、甚於水火。見有蹈水火者、未嘗見蹈仁者也。」

馬說は邢疏①が敷衍して述べているように、「仁というものは人民にとりますと水や火より大切です。水や火は飛びこんで死ぬものもありましようが、仁に飛びこんで死んだものは見たことがありません」②といつて、人に強く仁道を行うべきことを奬勵したことになる。傳統的なこの通解はとりもなおさず、民は仁を仰慕して生きて行くものであると、人民と仁の密接な關係を主張するものとなる。

一方、王說によれば「民が仁に遠ざかつている狀態は水火よりも甚だしい。水火を冒す者は見たことがあるけれども、いまだかつて仁を踏み行おうとする者を見たことがない」となつて、民と仁が全く無關係な狀態にあつたのだと解釋していると理解していいであろう。

全く相反する結論に導かれるこの兩者の見解は、一體どちらが原意を正しくとらえていることになるのだろうか。

はじめに文章構造の分析からとりかかろう。「A之於B也、C。」という構文は後の擧例で證明されるように二樣の文法解釋が成り立つ。一つは、(a)「AハBニ對シテCスル」という形式で、Aが主語、B＋Cが述語部分となり、特にCがAの動作行爲を陳述するものである。二つめは、(b)「AトBトノ關係ハ（AノBニ對處スルアリカタハ）Cデアル」③と解釋する形式で、A＋Bが主題、述語Cは話者ないし筆者の判斷を示す。以下例文をあげる。

(a)類

「君子之於天下也、無適也、無莫也。」（論語・里仁）

「吾之於人也、誰毀誰譽。」（論語・衞靈公）

「寡人之於國也、盡心焉耳矣。」（孟子・梁惠王）

「君子之於物也、愛之而弗仁、於民也、仁之而弗親、親親而仁民、仁民而愛物。（孟子・盡心）

「先王之於民也、茂正其德而厚其性……」（國語・周語）

(b)類

「知其說者之於天下也、其如示諸斯乎。」（論語・八佾）

「麒麟之於走獸、鳳凰之於飛鳥、泰山之於丘垤、河海之

於行潦、類也。聖人之於民、亦類也。」（孟子・公孫丑）

「口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。」（孟子・盡心）

「仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、智之於賢者也、聖人之於天道也、命。」（孟子・盡心）

cf.「聲色之於以化民、末也。」（中庸）

さて、「民之於仁也、……」の文は(a)(b)どちらで解釋するのが妥當か。馬氏は(b)形式で理解し、王氏は(a)形式でといた。まさしくこの文は兩樣に解せられるのである。まず、一見これは(b)類のようである。「民ト仁トノ關係ハ水火ヨリ甚ダシイ」、あるいは「民ノ仁ニ對處スルアリカタハ水火ヨリヒドイ」。ところが、問題の文を複文とみて次のように簡潔に分解してみると、必らずしも(a)形式でないとも言いきれない。

民之於仁也、弗蹈。民之於水火也、蹈而死。

あるいは前半を王氏の解に合せて次のように作文してみることもできよう。

民之於（蹈）仁也、甚於（蹈）水火。④

しかしながら、正直なところ、この二者を相互に比較しても構文上からのみではどの解釋を採用するか決定することはできそうにないのである。とにかくこの段階でどちらかに軍配をあげるのはいささか強引にすぎよう。そこで、今度は意味上からその當否を攻めてみたい。論理的にどちらがすつきり筋を通しているだろうか。

馬說においては「水火」の意味が前半では飲食（炊事）の水火であり、後半では一轉して、踏んで死に至るほどの（大）水（大）火になつている。「水火」には、斷わるまでもなく確かに生活に必須の火や水として使われる場合があるが、同時に、それを大變危險なものとして喩えに用いた例も多い。⑤しかも後半では「蹈」という動作を行い死に至るわけだから、明らかに大火大水のそれである。そうすると、前半の「～よりはなはだしい」（甚於）というのは普通マイナスの方向で比較して「～よりひどい、劣つている」とするのが常識だろうから、「水火」（飲食）が「仁」よりも大切なことが甚しいとプラスの方向でとくのはいかにもぎこちない。馬說はこのように、「水火」の意味を前後異にして「こじつけ」の感を拭いきれない。更にもう一點、仁道を行うべく勵ます文になにゆえ最惡の要素「死」をもつて喩えねばならぬのかということが釋然としない。

これに反して王氏は「水火」を猛火暴水で統一し「死」は思いきりよく切り捨てている。多分これを單なる強調とみなして主題を活かすことに務めた故であろう。細大もら

さず忠實に解釋しようとする態度と枝葉をとり去り主眼を逃すまいとした態度の差がこのような兩極の結果を生んでいるといえよう。

ともかく原文が複雜で筋道だてて解明しようとすればするほど却つて混亂する可能性がある。しかも事は愼重を要する。從つてこの段階でもまだ判斷に躊躇するが、やや王說に分のある兆候が出てきたようである。そこで最後に、前條の「君子篤於親、則民興於仁」を解剖する手順を踏んだ上で結論を引き出そう。

「君子が親しいものに手厚くすれば、人民は仁になろうとふるいたちます」という、一見何の變哲もない文である。問題は「興於仁」の解釋にある。微妙な違いであるが、これを(イ)人民は自主的積極的に仁に對して發奮し孜孜としてこれに勵んだという方向で捉えるか、それとも、(ロ)人民は受身的消極的に、せいぜい仁に注目させられたのだという程度に捉えるかの二者擇一として提起される。前者をとれば、先の馬氏の見解「民は仁を仰慕して生きた」に添う。後者をとれば「仁に對して人民は關心を持たず、常におしつけられる形で對處した」という王氏の線に合致する。

「興、起也」の注から判る通り「興」はもと「曲つたものが伸び立つ」という基本義を持ち、「己・紀・記・改・刻」等と同グループの語で[6]、おきる、おこす、力を合せもりたてさかんにする等の意味がある。現代中國語でも「高興、興趣、興旺」等と使われるが、いずれも大和ことばに移しにくい語である。ただここでは「興奮」（刺戟によつておこる生物のからだの狀態變化）[7]が一番ぴったりした譯のように思われるのでこれを使おう。

次に、「A（動詞）於B（名詞）」という構造は、Bが目的・對象・場所を示し、その範圍內で（その制限を受けながら）Aするという文型である。この上に主語があつた場合、往往にして受身表現になることも周知のことである。（「勞心者治人、勞力者治於人」）。そこで「興於仁」とは、民が「仁という對象に興奮させられる」とも解しうる。「興奮」などということばは別に受身に譯さなくてもどの道同じことだというならばそれでもよい。「仁に興奮する」でも一向に差支えない。だがそうだとしても、この文には上に「君子篤於親」という條件が付いていることをゆめ忘れてはならない。すなわち、民というものは常に上に立つ者にコントロールされ、いわば迫られて（「勸・使」）、いやおうなしに（「莫敢不」）、「仁」に對面させられるのである。民の動靜は君子の言動如何にかかつているのである。

「上好禮、則民莫敢不敬。上好義、則民莫敢不服。上好

信、則民莫敢不用情。」（子路）を吟味せられたい。また「有恥」、「不俞」、「易使」、「由之」等々がその間の事情を明白にもの語つている。まして民を「戰慄」せしめるに至つてをや。

「興於仁」とは人民が自から求めて「仁」に向つて「力爭上游」する狀態を言うのではない。せいぜいお「上」の性狀に合せて心を「仁」に動かす程度にすぎなかつたのである。

以上を簡單にまとめておく。

「人」とは人間一般を指し、「愛人」とは廣く人民大衆を愛すということばである。ただ孔子が「愛人」を公言した時、孔子は奴隷主貴族の利益を代表し、顏は常に「君子」の側に向けられていた。そのことを考え合わせると、孔子の「愛人」とは決して超階級・超歷史的な人間性を體現したものとして解すべきではなく、一種の調和を鼓吹したもの（無意識にせよその作用を含んでいた）とみなさねばならない。

「上に立つ者」が「仁」たらんとつとめれば「民」はその制約下で一定程度「仁」に注目せざるを得なかつたであろう。しかし人民がみずから「仁」に邁進することはなかつたのだ。當時「民」と「仁」の關係は全く疏遠な狀態にあつたと考えられる。その意味で「民之於仁也、甚於水火」の解も、王注に左袒せざるを得ない。それはまた「……則民興於仁」の解とも表裏をなして相證左し合つているのである。（博士課程修了）　（一九七四・二・二〇）

① 原文「正義曰、此章勸人行仁道也。……言水火飲食所由仁者善行之長、皆民所仰而生者也。若較其三者所用、則仁最爲甚也。……此明仁甚於水火之事也。蹈猶履也。水火雖所以養人、若履蹈之、或時殺人、若履行仁道、未嘗殺人也。」

② 割注「人民は水や火にたよつて生きているもので、一日だつて無いわけにゆかない、仁もそうである、しかし水や火は外物であるが、仁は自分のなかにある、水や火はそれがなければ人の身を害するだけのことであるが、仁でないと心を失つてしまう、つまり仁は水や火より大切で、一日として無しではすまされぬ。……水や火は時に人を殺すこともあるが、仁が人を殺したためしはない、何の遠慮がいろうか」倉石武四郎譯、筑摩書房版。

③ 藤堂明保・近藤光男「中國古典の讀み方」學習編八七ページ。尙、同書にはこの(b)の解說があるのみである。

④ 構文上からは明らかに(b)類に屬するが、意味は王氏のそれである。

⑤ 赴水火、蹈水火、入水火、避水火。また、蹈火、蹈海、蹈

雍。

⑥ 藤堂明保「漢字の語源研究」學燈社

⑦ 小學館「國語辭典」

——この小文を故盟友

兒玉公彦君に捧ぐ——