

実践哲学ノート『孔子』[] - (28)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (28)

Takao TANIGUCHI*

Abstract

Die vorliegende Arbeit forscht nach dem Sinn des Menschen als menschliches Naturwesens. Der Kern des Sinnes des Menschen ist aber nichts anderes als Menschlichkeit (Humanität). Also behandle ich die praktische Philosophie überhaupt, namentlich die menschliche praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Dabei zugleich möchte ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

Danach möchte ich den Sinn des menschlichen Naturwesens auf Grund der Menschlichkeit (Humanität) aufklären und ferner den Menschen an sich selbst als systematische Totalität der drei Lebenstätigkeiten, die aus Konsumieren, Produzieren und Verkehren bestehen, zeigen.

Der Sinn des Menschen enthält die Menschlichkeit (Humanität) als sein übergreifendes Moment in sich. Daher müßten wir vor allem die Menschlichkeit (Humanität) untersuchen.

【補論6】[孔子の人間らしさ考][]

第二章 仁の本質論(続)

第三節 君子と小人

()君子

人間の理想・理念(君子)を懐くことと人間の事実・現実(小人)を省みることは、生きる為の知恵を「身に付ける」上で、大変重要なことであろう、かと思われる。次に、孔子が、「君子」、すなわち「人間らしい善い人間」と言う、「理想的人間像」を、どのように描いていたかを、それだけを取り出して、見ておきたい。

(175)

「人知らずして慍らず、亦君子ならずや(他人が認めなくても気にかけない。なんとおくゆか

しい人柄ではないかね)」（ - 1）

（176）

「子曰わく、君子の天下に於けるや、適もなく、莫もなく、義をこれ比しむ（りっぱな人、すなわち君子が、天下の人に対するとき、仇敵もなければ、馴れ合いもなく、ただ正義の人とだけ親しみあう）」（ - 10）

（177）

「子、子産を謂わく、君子の道四つあり。その己れを行なうや恭、その上に事うるや敬、その民を養うや恵、その民を使うや義（子産には、君子にふさわしい行ない[NB]が四つある。身を持つること厳肅、君子と目上につかえて敬虔、人民の厚生にたいして同情的、人民を使役して公正）」（ - 16）

*参考に、「 - 3」も、見られたい。

（178）

「君子は急を周いて富めるを継げずと（君子は、困っている者は助けるが、金持ちには足しませはしないものだ）」（ - 4）

（179）

「司馬牛、君子を問う。君子は憂えず、懼れず。曰わく、憂えず、懼れず、これこれを君子と謂うべきか。子曰わく、内に省みて疾しからざれば、それ何をか憂え何をか懼れん（司馬牛が、君子についておたずねした。先生はいわれた。「君子というものは、心配したり、こわがったりなどしない」司馬牛はまたおたずねした。「心配したり、こわがったりさえしなければ、だれでも君子といってもよるしいでしょうか」先生がこたえられた。「自分で反省して、良心に咎めることがなかったら、ほかに何も心配し、何もこわがることはないではないか）」（ - 4）

*もし、人間らしく善く生きてさえいれば、正々堂々と、永遠の確信と信念と信仰を持って、人生を歩むことができる。確信を持って、確固として、人生を歩むことは、例えば、デカルトの願望でもあった（『方法序説』）。

（180）

「司馬牛憂えて曰わく、人は皆兄弟あれども、我独り亡し。子夏曰わく、商これを聞けり、死生、命あり、富貴、天にあり。君子敬みて失なく、人と与わり恭しくして礼あらば、四海の内皆兄弟たらん。君子何ぞ兄弟なきを患えん（司馬牛が、浮かぬ顔をしていった。「世の人々は、みな兄弟があるのに、私だけはない」子夏が慰めた。「私は、死ぬも生きるも命あり、富むも貴きも神のみ心のまま、という諺を覚えている。兄弟のあるなしは、いまさらどうにもなるものではないが、君子たるものが行ないを慎んで落度がなく、他人と交わって礼儀正しかったら、世界中の人は兄弟となる。君子は、兄弟のないことなどちっとも気にしないものだよ）」（ - 5）

*論に飛躍があろうが、此処に言われる「四海兄弟」は、君子の能く為し得るところであるが、

ベルクソンの「開いた愛」(『道徳と宗教の二つの源泉 (Les deux sources de la morale et de la religion)』)や「博愛」に、繋がる要素を持っているのではなからうか。「四海兄弟」も、「開いた愛」も、「博愛」も、いずれも、「小人のままの人間」には、到底不可能なのである。此処に、ありのままの現実がある。宇都宮氏は、次のように、述べておられる。「一般の人間[小人]は、閉じた社会を維持しようとする社会的本能から完全に離脱することはできない。しかしそれでも、たとえ不完全ではあれ、聖者[君子]の愛[開いた愛]に近づこうと努力することは、すべての人[小人]にとって可能なのである[この時、実は、小人は君子となるのである。]」(『倫理学入門』, 199頁)「開いた愛」も「私と汝の愛」も、「小人の交わり」ではなく、「君子の交わり」に於てのみ、実現するのである。

(181)

「子路曰わく、衛の君、子を待ちて政を為さしむれば、子將に愛をか先にせん。子曰わく、必ずや名を正さんか。(略)故に君子これに名づくれば必ず言うべきなり。これを言えば必ず行なうべきなり。君子その言に於いて苟くもする所なきのみ(子路がおたずねした。「衛の殿さまが先生をお引きとめして、政治を任されることになったら、何から手をつけられましょうか」先生がいわれた。「何よりも混乱した名目を正しくしたいね」[略]だから、君子は何かに名をつけるとき、ことばではっきりわかるようにし、そしてそれを発言すれば、必ず実行できるようにする。君子は何か発言するにあたって、軽はずみなことはしないのだ)」(- 3)

*元来、これは、「政治論」に属す。孔子は、政治に関して、プラトンの「哲人政治」(『ポリテイア』)のようなものを、考えていた。ヤスパースも、「[孔子の]この二つの原則[(1)「その資格のある男がしかるべき位置にいないなければならない」こと、(2)「公の諸関係が、努力なるものを可能とするようなものでなければならない」こと]には、哲人が王になる、あるいは王が哲人にならない限りは人々の状態はよくなるであろうというプラトンの思想が潜んでいる。」(理想社版『ヤスパース選集』, 田中元訳『孔子と老子』, 31頁; Die großen Philosophen, Piper Verlag, S. 165.), と指摘している。尚、両者の比較は、「政治論」に於て、果たしたい、と思う。君子は、<軽はずみな発言>はせず、発言した限りは、それを必ず実行すべきである。なかなか実行はできないが、軽率な言動、軽しい言行は、慎重に控えるのが、「仁」の実践である、と見做し得るであろう。

(182)

「子曰わく、君子の道なる者三つ。我能くすることなし。仁者は憂えず、知者は惑わず、勇者は懼れず(君子のなすべき道が三つあるが、自分にはどれもできていない。それは、『仁徳の人は心配しない。知性の人には迷わない。勇気の人にはびくびくしない』というのだが)」(- 30)

*「 - 29」と同じ内容であるが、私は、孔子が、「我能くすることなし」と言っていることに、注目する。それにしても、繰り返し、「不憂」や「不懼」を避ける必要が語られるのは何故であろうか。恐らく、それらは、人生を、あるいは毎日の生活を、不幸にするからであろう。人生は、快活で愉しくあるべきものであろう。そうでなければ、生まれてきた 永遠の意味 が、無い。「私は私の娘の手との交通のなかに確保される私の生の永遠性を信じる。」(拙作『マルクス哲学論への前哨』[01・9])

(183)

「子曰わく、義以て質と為し、礼以てこれを行ない、孫以てこれを出だし、信以てこれを成す。君子なるかな（正義をもって本質とし、礼にしたがって実行し、謙遜なことばでいいあらわし、信義をたがえないことによって完成する。このような人こそまことの君子だね）」（ - 18）

* 「謙遜なことば」は、「巧言」の反対なのでもあろうか。君子は、要するに、「信義を重んずる」べきである。これは、「仁の本質」の実践形態なのである。本論考の該当箇所を見られたい。

(184)

「子曰わく、君子は矜にして争わず、群するも党せず（君子は、厳然として犯すべからざる態度をとってはいるが、他人と争いを起こそうとしない。おおぜいの人と交わるが、党派にはいない）」（ - 22）

* 「党派にはいる」と、自律性は、他律性に、蚕食されるものである。孔子は、前にも見たように、他律性を抗拒し、自律性を遵守した人である。

(185)

「子曰わく、君子は言を以て人を挙げず、人を以て言を廃てず（君子は、人のいったことばによってその人を推薦しない。それをいった人によってそのことばを捨てることはしない）」（ - 23）

* すべての人間の等尊厳性の尊重と尊敬に立脚しない限り、このような思想は生じ得ないであろう。既に見たように、このような実践は、さまざまな形で、要請される。「仁」と言う根本思想の故、になのである。

(186)

「子曰わく、君子は道を謀りて食を謀らず。耕して餓えその中に在り。学びて禄その中に在り。君子は道を憂えて貧を憂えず（君子は道を得ようとするが、食を得ようとは考えない。耕作していても、年により飢えることもある。学問していても、俸給はその中に生まれる。君子は道を気にかけるが、貧乏を気につけない）」（ - 32）

* 「道」とは、「仁」のことであり、「人間らしく善く生きるための原理」である。ソクラテスは、次のように、述べた。

「諸君のうちの若い人にも、年寄りの人にも、だれにでも、魂ができるだけすぐれたものになるよう〔道徳に〕、ずいぶん気をつかうべきであって、それよりもさきに、もしくは同程度にでも、身体や金銭〔幸福〕のことを気にしてはならない、と説くわけなのです。そしてそれは、いくら金銭〔幸福〕をつんでも、そこから、すぐれた魂〔道徳〕が生まれてくるわけではなく、金銭その他のもの〔幸福〕が人間のために善いもの〔道徳〕となるのは、公私いづれにおいても、すべては、魂のすぐれていること〔道徳〕によるのだから、というわけなのです。」（プラトン『アポロギア』30a - b、田中美知太郎訳）

「自分自身ができるだけすぐれた[道徳的な]者となり思慮ある[実践理性的な]者となるように気をつけて、自分にとって付属物となるだけのもの[身体や金銭、つまり幸福]をけっしてそれ[道徳]に優先して気づかうようなことをしてはならない」(同上, 36c)

「吟味のない生活[如何にすれば善く生きることができるかの吟味をしない生活]というものは人間の生きる生活ではない」(同上, 38a), 「知[善く生きるとはどういうことであるかの知]を愛し求めながら生きてゆかなければならない」(同上, 28e), 「探究生活」(同上, 29c - d), 「生活の吟味」(同上, 39c)

「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、善く生きるということなのだ」(プラトン『クリトン』48b, 田中美知太郎訳)

(187)

「子曰わく、君子は貞にして諒ならず(君子は長い目で正しさを守るが、細かい正しさにこだわらない)」(- 37)

*前にも、取り上げたが、実に、味わい深い言葉である。これを実行することは、大変難しいこと、であろう。一般に、道徳は、価値であり、理念であり、理想であり、目的である。即ち、それは、絶対的な、永遠不変の価値(Wert)である。

(188)

「孔子曰わく、君子に三戒あり。少き時は血氣未だ定まらず、これを戒むること色に在り。その壯なるに及びては、血氣方に剛なり。その老ゆるに及びては、血氣既に衰う。これを戒むること得に在り(君子には守るべき三つの戒めがある。年少の時代は血氣がまだ安定していない、戒めは異性関係にある。壮年になると血氣が盛んになる、戒めは闘争好きにある。老年になると血氣はすでに衰える、戒めは欲張りにある)」(- 7)

*「色」, 「闘」, 「得」.

ヘーゲルは『精神哲学』の「アントロポロジー」に於て、「年令の自然的経過」について、考察している。以下は、拙論「ヘーゲルにおける精神と自然」(『人間の意味のフィロソフィア(序の一) - 人間であることの意味への問い - 』[00・11]所収)からの引用である。

「()年令の自然的経過

人間の年令の自然的経過は、樹木の年輪や動物の年令と共通する面を、生命あるもの(細胞)として有している。ここで問題になるのは、年令の「自然的」経過という肉体の有機的变化が、人間の「精神」におよぼす影響である。人間の年令経過は、純粹に自然的生理的なものではなく、自然的にして精神的なもの、つまり自然精神的なものである。自然的年令の経過、受胎から死にいたる人間の一生は、その年令の各段階における自然精神的特徴を一般にともなっている。私たちは、「子供らしい」、「若者らしい」、「大人らしい」などという。これらの表現が可能であるのも、私たちが、自然生理的な年令の各段階に照応した一定の自然精神的特徴を概括したなにか或

るものを、共通に思い浮かべているからである。

ヘーゲルは、生命過程を、個体の個別性とそれに内在する類（生物的）との矛盾による発展過程として捉え、この自然的類は、その内的一般性という点において、すでに精神的なものにおける理性性に照応している、とする。そして、この照応のうちに、個体の肉体的変化（自然的年令の経過）とそれとともなってあらわれる精神的な諸現象との照応の根拠を見ている。

「類と理性的なものとのこの統一のなかに、年令の経過のなかであらわれてくるもろもろの精神的諸現象は個体がこの経過のなかで発展させるもろもろの肉体的変化に照応するということの根拠がある。精神的なものと肉体的なものとの一致はここでは人種の相違の場合よりもいっそう明確なものである。（略）ここ〔年令の経過〕では個体的な心および個体的な心の肉体性における明確な変化が考察されるべきである」

（a）子供（キント）

「まだ生まれない子供（ダス・ウンゲボーレネ・キント）。母胎のなかにあつて「母と一体的な子供」。子供は、まだまったくなら本来の個性をもっていない生命にすぎず、「植物的な状態」にある。

「誕生」。子供は、誕生することによって、植物的な状態から、「生命の動物的様式」に移行する。「誕生は巨大な飛躍である」。

「少年（クナーベ）」。子供は「歯がはえ、立ったり歩いたり話したりする」ようになる。直立歩行の習得は、外界にたいする自由な関係を獲得させる。

「直立するということは人間に特有のことであり、かつもっぱら人間の意志によつてもたらされることである。人間はただ立とうと欲するかぎりにおいてのみ立つ」。

さらに、言語の獲得。

「人間が事物を一般的なものとして把握し、自分自身の一般性を意識し、自我をいいあらわすことができるようになるのは言語によつてである」。

遊戯、学習、模倣欲、学校教育など。

（b）若者（ユングリング）

子供は、世界との平和な統一のうちにあり、自己内につつまこまれた精神であるが、若者は、世界との発展した対立のうちにある。若者は、現実的世界の客観的理性を洞察できず、自己の主観的願望・熱意に身をゆだねて、現実の「墮落した」世界をたてなす使命と能力が自分にあると妄想する。ヘーゲルは、若者をなまいきな未熟者と見る。私は、若者はその未熟さのゆえに美しいと思う。若者は、「恋愛および友情の理想」にもえて生きるがよい。

「人生の第一期（幼少年期）には、人はまだ周辺世界から自立化せず、したがって世界を対象

化しないが、第二期（青年期）には青年は世界から自己を剥離して自立化し、世界を自己の意識的な対象とする。かれは今や全世界をみずからの思想界に変え、この思想にもとづいて世界への自己のかかわりかたをみずから決定せねばならず、またその結果の責任を、単独で負わねばならない」。

(c) 大人(マン)

ヘーゲルは、大人がすきである。若者は、「自分の理想的な生活から市民社会への移行」を、「俗人生活への苦痛な移行」と思うかも知れない。しかし、若者は、「実際生活」にたちいらざるをえない。もはや、理想をおいかけてばかりもいられない。若者は、「自分の生計のために自分で配慮する」こともしなければならない。現実の世間に適応できず、ヒポコンデリーになやまされることもあるかも知れない。若者が大人になるためには、現実世界（世間）との折り合いをつける、いわば「通過儀礼」がたしかに必要なのである。

「それゆえに人間がもし没落することをのぞまないならば、そのときは人間は世界（世間）を独立なもの・本質的な点でできあがったものとして承認し、世界（世間）によって自分にむかって提出された諸条件をうけいれ、自分自身のためにほしい当のものを非好意的な世界（世間）からもぎとらなければならない。人間が自分がこの従順さを了承しなければならないことを信ずるようになるのは通例もっぱら必要にせまられてのことである」

若者は、最初はいやいややむなく世間との折り合いをつけて大人になるのであるが、ヘーゲルは、若者がむしろ積極的に大人の立場にたつようにながすのである。大人は、現実世界との真実な関係のうちにあり、「すでに現存しているできあがった世界の客観的必然性と理性性との承認」の立場にたつ。大人はたしかに、人間社会の存立に責任をもたなければならない。

「大人は世界を全体的に改造するという計画を放棄し、かつ個人的な目的・情熱および関心をもっぱら自分が世界に協力することによって実現しようと努力するのであるが、かれはこうすることによってまったく理性的に行動しているのである。こうしてまた大人にとっては、名誉ある・広範なかつ創造的な活動の分野がのこっているのである」

ヘーゲルの大人像はおおむね妥当ではないかと思うが、ただ、べつに大人になったからといって、理想をすてたり、「世界を全体的に改造する計画」を放棄したりする必要はすこしもないのではあるまいか。大人は、若者とちがって、世間との折り合いだけはつけなければならないことは、確かである。

(d) 老人(グライス)

老人は、世界との緊張した活動的対立から、「無神経になる習慣の非活動」にうつりゆく。ぼけもする。説教したがる。老人は、「対立をもたない子供時代に復帰してゆく」。死にすすみゆく。死にすすみゆくのは確かであるが、老人は最期まで活動的に生きることができる。ヘーゲルは、一般的平均的の老人像を描いているにすぎない。老人は、人間社会のなかで、特別固有の役割を担

う．老人は，かんたんに世間から引退するべきではない．

(e) 総括

個体の生理学的変化に照応する精神的特徴は，自然精神的である．「精神的であると同時に肉体的な変化は年令の経過のなかにあらわれる」．生命過程の個と類との関係は，精神的発展の内容をとらえるために自然的な形式にすぎない．そこに偶然的なおおくの変容がともなうのも当然である．たとえば，年令だけは大人であっても，知力と意欲の自然性にとらわれたままにあるばあい，子供がその潜在的理性を現勢化させる使命をもつべきだということと同じ要求が，その大人にはむけられるのである．

」

孔子は，主体的実践的立場から，ヘーゲルは，客体的観想的立場から，発言している．前者は，いかにあるべきかという価値的視点に，後者は，いかにあるかという事実的視点に，関心を有している，と言えるであろう．孔子はフィロソフオスであり，ヘーゲルはフィロドクスなのである．

猶，ヘーゲルのカント倫理学解釈については，特に，彼の『法哲学』の「第二部 道徳」，『精神現象学』の「六 精神」の「C 自己確信的 spirit」の「a 道徳的世界観」，また『エンチクロペディー』の「善と悪」(§ 507 ~ § 512) などを見られたい．更に亦，『哲学史』(岩波版『ヘーゲル全集』下巻の三) の106頁以下を，主に御参看願いたい．なお序であるが，『法哲学』を扱った拙論「ヘーゲル法哲学(1821年) における社会的人間論」(『人間の意味のフィロソフィア - 序説・ヘーゲルとマルクスの思考方法 - 』[02・1] 所収) がある．

ところで，ソクラテスやプラトンは，「若い人」も，「年寄りの人」も，同じ人間である，という考え方をする．この考え方は，甚だ示唆に富むように，思われる．(例えば，『ソクラテスの弁明』30A~B，『法律(第一巻)』631E，ほか)

(189)

「孔子曰わく，君子に九思あり，視ることは明を思い，聴くことは聡を思い，色は温を思い，貌は恭を思い，言は忠を思い，事は敬を思い，疑わしきは問いを思い，忿りには難を思い，得るを見ては義を思う(君子には九通りの考え方がある．見るときははっきり見たいと考える．聞くときははっきり聞き取りたいと考える．顔つきは温和でありたいと考える．態度はうやうやしくありたいと考える．ことばは誠実でありたいと考える．仕事は慎重にやりたいと考える．疑わしいことは問いただきたいと考える．怒ったときはやっかいができないかと考える．利益を前にしては取るべき筋合いかどうかと考える)」(- 10)

*要するに，実践理性の善い働き，すなわち，自分に関しては自律，他者に関しては尊厳の籠った敬愛．

(190)

「子夏曰わく，君子に三変あり．これを望めば儼然たり，これに即けば温やかなり，その言をきけば厲し(君子の様子は三色に変わる．遠くから眺めるといかめしい．かたわらに寄ると穏やかである．そのことばを聞くときびしい)」(- 9)

*後に、やや詳しく、見るが、「 - 37」を、差し当たり、御参看願いたい。

(191)

「子曰わく、賢を見ては斉しからんことを思い、不賢を見ては内に自ら省みよ(才徳すぐれた人にあつと/自分もあのとおりになりたいと思い/才徳おとる人にあつと/自分もそのとおりではないかと反省すべきだ)」(- 17)

*他者をあれこれ評価せず、常に厳肅に自己反省すること　それが、道徳の根本姿勢、と見えよう。

扱、君子とは、その本質に於て、「仁を身に付けた人」、もしくは、「仁を身に付けようとして精進している人」を指すのであろう。仁の本質を、実践する人、実践しようとして心掛けている人、のことであろうか。本節に於ける、君子の「性格特性の描写」は、すべて、その故に、「仁の本質(尊厳愛、ヒューマニズム)」の、さまざまの実践形態、と見做し得る。

ところで、人によって、理想とする人間像は、異なるであろう。そうであるとは言え、私たちは、カントが指摘するように、「自然の法則が支配する現象界」と「道徳の法則が支配する英知界」に生きていることを、否定することはできないであろう。私たちは、みな、現象界に於ては「現象人(homo phaenomenon)」として、また同時に、英知界に於ては「英知人(homo noumenon)」として、生きている。人間は、英知人としては、人間らしく善く生きようとする。つまり、道徳的に生きようとする。そういう生き方を好まない人は、少なくはないであろうが、そういう人であっても、現実には、道徳を守って、生きているのである。誰でも、嘘をついたり、約束を破ったりすることを、「善い」ことであるとは、決して思いはしないであろう(カント『道徳形而上学の基礎づけ』、§34を御参看)。それはそうであるにしても、と言うかも知れない。誰でも、自分も他者も、嘘をついたり、約束を破ったりするのであるから、必ずしも、道徳法則に従っているとは、言えないのではないかと。「法則」たるの資格は、一般に、客観性・普遍性・絶対性・必然性・永遠性であろう。「自然の法則」の場合には、誰もが、その法則としての資格を、認めるであろう。それと同じように、「道徳の法則」にも、法則の資格が、実は、備わっているのである。但し、注意すべきは、「自然の法則」が「であるの法則」であるのに対して、「道徳の法則」は「であるべきの法則」である、という点である。嘘をつく場合でも、誰でも、本当は「嘘をつくべきではない」、と思うのではなからうか。即ち、「道徳法則」は、「ある(Sein)」ではなく、「べき(Sollen)」の法則性なのである。「自然の法則」は、「事実の法則」であり、「道徳の法則」は、「価値の法則」である。そのことを認めたとしても、私は、べつに「君子」のような人には、なりたいたとは思わない、という人が、一般的であろう。私は、そういう考え方も、べつに「悪い」とは思わない。しかし、その故にこそ、実は、「君子」のような人が、「人の世」に居てくれなくては、困るのである。もし、そうでなければ、「人の世」は、崩壊するからである。道徳とは、「人の世の掟」のことなのである。「君子」はこの「掟」の番人である。ソクラテスやイエスのように、「小人」によって、殺される場合もあるのが、「君子」の宿命でもあろうか。

ところで、17世紀のフランスには、「オネットム」という理想的人間像があった。言う迄もなく、英語の、honest manは、フランス語では、homme honêteと言う。一部のフランス人は、名詞と形容詞の順序を逆にして、honête homme(オネットム)という言葉を作語したのである。honest manとは違った意味を、持たせようとしたのである。ラ・ロシュフーコー(1613~80)の

研究者は、次のように、書いている。

honête hommeという「この言葉を辞書で引くと、たいてい、(1) 道徳的に立派な人、(2) 礼儀をわきまえた社交人、という二つの定義が並べられている。この二つの定義は、実は、それぞれ別の種類のオネットムを指しているのであり、第一の意味におけるオネットムが、十七世紀前半の健全なる上層市民階級の中から発生した観念であるのに対し、第二の意味におけるオネットムは、フロンドの乱 [1648~53] 以後、もはや宮廷人あるいは社交人として生きるほかはなくなった貴族階級を主体として、十七世紀後半によく成立した観念なのである。この二つの観念がまったく無関係であることは、道徳家かならずしも社交人ではなく、また社交人かならずしも道徳家でないことを考えれば明らかであろう。(略) 前者がもっぱら人間の内面を問題にしているのに対し、後者はただ外面だけが問題なのだ。」(田中仁彦氏『ラ・ロシュフーコーと箴言』、86・4、中公新書、154頁)

参考のために：

モンテーニュ・・・1533~92

デカルト・・・1596~1650

ラ・ロシュフーコー・・・1613~80

パスカル・・・1623~62

パスカル研究者は言う。

「この[オネットムという]典型の自然の形成には、モンテーニュも大きな役割を演じ、パスカルの時代には、『エッセー』がオネットムたちの座右の書と呼ばれていた。簡単に言えば、オネットムとは良識を備え、思いやりがあり、人の気を傷つけず、人を楽しませる術を知り、何よりも専門家ぶらず、しかも何ごとにも関心を持ち、ひとかどの判断ができる教養人をさすのである。」(中公『世界の名著・29・パスカル』、前田陽一氏の「解説」、36頁、オネットムについての説明が、35~37頁にある)尚、これは、前田陽一氏『パスカル』(中公新書)に於ける叙述と、まったく同じである。

『エッセー』は、デカルトに「懐疑の精神」を授け、パスカルに「オネットムの生き方」を鼓舞した。『エッセー』には、確かに、オネットムという造語が用いられている(詳しくは、改めて、論じる予定である)。パスカルのオネットム観は、次のようなものであった。

「人から「彼は数学者である」とか「説教家である」とか「雄弁家である」と言われるのでなく、「彼はオネットムである」と言われるようであればならない。この普遍的性質だけが私の気に入る。」(前掲『パンセ』、§35)

前田氏も指摘されるように(前掲『パンセ』「解説」、36頁)、パスカルのこの言は、孔子の「君子は器ならず」と、よく似ているであろう。(これについては、後に、詳述されよう。)それはともあれ、孔子の「君子」を広い視野から捉えるには、私は、「オネットム」や「ジェントルマン」

などを、考察する必要というか値があるろう、と考えている。因に、『英和辞典』に拠ると、ジェントルマンとは、「教養のある人格の立派な人、趣味が高尚で振舞の上品な人、身分が高く勤労しなくても生活のできる人」とある。今、私には、「ジェントルマン」のことに立ち入る能力は、全く無い。「オネットム」や「ジェントルマン」などと比べながら、「君子」のことを眺めるのは、大変有益なことであろう、とは予感される。つまり、私は、理想的人間像の必要を、思っているのである。作家の大江健三郎氏も、「生きるモデル」を、重視される(このことは、勿論、氏に限られないであろうが)。私は、宇都宮芳明氏の提示される、「人間らしい善い人間」(『倫理学入門』)を、理想的人間である、と考えている。この「人間らしい善い人間」は、パスカルの言う「普遍的性質」を、備えている。カントやヘーゲル、フォイエルバッハやマルクス、その他の人々の懐いていた「理想的人間像」は、如何なるものであったのであろうか(カントの場合、それは「モラリスト」であったろう)。この点に照準を合わせない哲学は、フィロソフィアではなく、たんなるフィロドクシーではないか、と考えている(拙論「実践哲学ノート(1)」、カント『純粹理性批判』、参照)。「理想的人間像」を見失えば、必ず、ニヒリズムに陥没するのであろう。

孔子の君子は、言う迄もなく、孔子の切実に懐いた「理想的人間像」であった。孔子を学ぶことも、学問であり、そして学問は、「理想的人間」に、深く深くなるために、必要である。『論語』の核心は、此処にある。

(C) 小人

(192)

「子曰わく、君子は事え易くして説ばせ難きなり。これを説ばずに道を以てせざれば、説ばざるなり。その人を使うに及びてや、これを器とす。小人は事え難くして説ばせ易きなり。これを説ばずに道を以てせずと雖も説ぶなり。その人を使うに及びてや、備わらんことを求む(君子のもとで働くのはたやすいが、心から喜ばせることはむづかしい。なぜなら正しい道によって喜ばせなければ、けっして喜んではくれないからだ。しかも、君子が人を使うにあたっては、器具と同じように、それぞれの役目が果たされるだけで満足する。小人のもとで働くのはむづかしいが、その心を喜ばせるのはたやすい。なぜなら、正当な道によらないで喜ばせても、じゅうぶん喜んでくれるからだ。しかも、小人が人を使うにあたっては、すべての点でその人が完全無欠な人間であることを要求するのである)。(- 25)

*小人は、「自分には甘く、他人には厳しく」、ということか。「役割倫理」について考える上で、示唆に富む。君子には君子が相応しく(君子の交わり)、小人には小人が相応しい(小人の交わり)、という洞察が、根本にある。では、君子と小人の「交わり」は、如何にして可能であるか。前に、孔子は、人に完全さを求めるべきではない旨、語っていた。ところが、小人は、自分のことを忘れて、他者には「完全無欠」を要求するのである。

(193)

「子曰わく、色厲しくて内荏らかなるは、諸を小人に譬うれば、それ猶穿窬の盗のごときか(顔つきはいかめしいが、心はぐにやくにゃなのは、小人にたとえると、壁に穴をあけ、垣に穴をあける盗人のようなものだ)。(- 12)

(194)

「子夏曰わく、小人の過つときは必ず文る（小人が過ちをすると、きつとごまかす）」(- 8)

* 「小人は過ちを認めず、隠そうとする」と貝塚氏は注釈されている。

もう一度、繰り返せば、(1) 私たちは、みな、小人であることを、自覚すべきである、(2) 君子がそうであるように、小人も「価値概念」であって、「事実概念」ではない、(3) 理想としての君子像に、私たち一般人が照らし出されるとき、小人という価値規定が生じる。

(D) 女子と小人

(195)

「豈匹夫匹婦の諒を為すや、自ら溝瀆に経れてこれを知るもの莫きが若くならんや（どうして管仲のような大人物が、一般の男女のように、ちょっとした誠を立てるために首つり自殺をして、死骸を溝に投げ込まれ、だれにもわからなくなってしまおうのと同じようにすべきだと考えられよう）」(- 18)

(196)

「子曰わく、唯女子と小人とは養い難しと為すなり。これを近づくれば則ち不遜、これを遠ざくれば則ち怨む（女子と小人とだけは取り扱いにくいものだ。親しみ近づけると無礼になり、疎遠にすると恨みをいだから）」(- 25)

理想の君子像が高ければ高いほど、それだけ、小人像は劣等なものになるのは、当然である。事実問題としては、私は、君子は、「君子らしい人」と、また、小人は、「小人らしい人」と受け取るのが、賢明であろう、と思う。理想というものは、元来、現存しない。しかし、理想は、人間の人生の燈台なのである。自分の小人性（人非人、人でなし）を見詰め、そして、君子らしさ（人間らしさ）へ、一歩でも近づこうとする（宇都宮氏『人間の間と倫理』を御参看）。

第三章 仁の実践論

第一節 礼

*孔子は、「礼」を、「仁の実践」として、捉えている。それ故、「第二章 仁の本質論」に於て、「仁の本質」に組み込んでおいた「礼」を、「仁の実践論」に編入させることにした。このことを、まず始めに、お断りしておきたい。

「礼」の内容は、多種多様である。ヤスパースは、礼を、「行ない、挨拶し、人々の間で振舞う際の作法、状況に応じて特殊な形で示される作法、供犠、祝い、祭りのやり方、結婚、誕生、死、葬式の儀礼、統治の規則、仕事や戦争、日々、四季、生涯の諸時期、家族、客のもてなしなどの規則、家父長[の機能]、神官の機能、家庭の生活や官吏の諸形式」(前掲『孔子と老子』、23頁；

D. g. Ph., S. 161.) 等として、捉えている。手許の『国語辞典』に拠ると、「礼」は、「人のふみ行なうべき道。社会生活上の定まった形式。制度・文物・儀式・作法等」とある。ところで、私は、「礼」全体を、その本質に於て、「役割倫理」、則ち、「役割関係に於ける倫理」として、理解する。孔子が、繰り返し、注意を与えるように、「仁」の気持ちを喪失した、形式的で表面的な「礼」は、文字通りの、否定的意味合いに於ける、他律的な「礼」であるにすぎない。その場合には、人間は、たんなる「役割自己」、たんなる「役割他者」としてしか、生きていない(宇都宮氏『人間の間と倫理』『倫理学入門』)。この自己の特性は、非自立性、他律性、平均性・類型性・画一性、代置可能性、非本来性(『人間の間と倫理』)に、見られる。そんな形ばかりの「礼」に、則ち、たんなる「役割倫理」に、何の意味があろうか、と孔子は言うのである。

「礼」は、「礼儀作法」、すなわち、『国語辞典』を参考にすると、「社会の秩序を保ち、人間とおしの交際を円滑にするために守らなければならない行動や作法」、を意味する。「仁の本質」の具体的存立場としての「礼」とは、直載に言えば、「尊厳愛によって結び付いた人間間の役割遂行に於ける倫理」、簡単に言えば、「尊厳あるペルソナの倫理」「仁に基づくペルソナ倫理」のことなのである。「仁」は、ただそれだけとして抽象的には、現存し得ない。「仁」の現存する場は、「役割関係」に於て、である。人間は、どこ迄も、「尊厳あるペルソナ」である。それ故に、「役割関係」を重視したと思われる有子は、(197)「孝悌はそれ仁を為すの本なるか(孝行で従順だといわれること、それが仁の徳を完成する根本といってもよからうね)」「(- 2)」、と述べるのであろう。「礼」を、そのように理解する時、私たちは、孔子から、多くの永遠不変の知恵を学ぶことであろう。猶、「礼」の重要な構成要素である「孝悌」については、「第一章 仁の現象論」の「第五節 親を大切にし、年長者を敬愛すること」に於て、既に一瞥しているので、繰り返しは、なるべく避けよう、と思う。

(198)

「子曰わく、人にして仁ならずんば、礼を如何せん。人にして仁ならずんば、楽を如何せん(人として人間らしさの欠けたものが、礼を習って何になるだろう。人として人間らしさの欠けたものが、楽を歌って何になるだろう)」「(- 3)

*これが、孔子の「礼」の根本命題である。孔子にとって、「礼」は、たんなる「役割倫理以上のもの」である。礼儀作法がそうであるように、「礼」は、「仁」という根本精神(アルケー)を見失う時、容易に、たんなる形式に、墮すのである。

(199)

「林放、礼の本を問う。子曰わく、大なるかな問いや。礼はその奢らんよりは寧ろ儉やかにせよ。喪はその易かならんよりは寧ろ戚しくせよ(礼は行事をぜいたくにするより、いっそ儉約にすることを心がけねばならぬ。葬式はとどこおりなくはこぶよりは、哀悼の情のこもるよう心がけねばならぬ)」「(- 4)

*言う迄も無いであろうが、「哀悼の情」はもとより、さまざまな「行事(礼)」もまた、「人と人との間」、則ち、「役割関係」を、存立場(Element)としている。序でに言えば、「人と人との間」を、「役割関係」として、具体的に把握することが、肝心要なのである。そうでないと、私たちは、「人間の生きる永遠の意味」(尊厳愛に基づく道徳的幸福)を、掴み損ねることであろう。

孰れにせよ、私たち人間は、何時でも、何処でも、「ペルソナ」なのである。「人間らしい善い人間」(仁)とは、「人間らしい善いペルソナ」(礼)以外の何物でも、あり得ないのである。このことは、次の発言に、示されている、ように思われる。

(200)

「子夏問いて曰わく、巧笑倩たり、美目^{はん}勝たり、素以て綯となす、何の謂ぞや。子曰わく、絵の事は素きを後にす。礼は後なるか。子曰わく、予を起こすものは商なり。始めて与に詩をいうべし(「えくぼあらわに、えもいえぬ口もとノ白目にくつきり漆黒のひとみノ白さにひきたつ彩りの文ノという詩は、いったい何を意味しているのでしょうか」先生がいわれた。「絵をかくとき、胡粉をあついで入れるということだ」子夏がすかさずいった。「礼が最後の段階だという意味ですか」先生がいわれた。「よくも私の意のあるところを発展させたね、子夏よ。これでおまえと詩を談ずることができるというものだ」)(- 8)

*「仁」の「最後の段階」は、「礼」である。「最後の」とは、「最高の」とか「究極の」という意味なのであろう。つまり、「礼」が実践できて、始めて、「仁」が身に付いた、と言えるのである。ここには、日常生活(礼)と哲学(仁)の結び付きが、鮮やかに、説得的に、説示されている。要するに、「仁」は、「礼」としてのみ、開示され、完成される、とすることである。

(201)

「子貢、告朔の餼羊を去らんと欲す。子曰わく、賜よ、汝はその羊を愛しむも、我はその礼を愛しむ(子貢よ、おまえはいけにえに使う羊が惜しいのだから。私は羊を節約するためになくなる礼のほうが惜しいと思うのだ」)(- 17)

*ここの「礼」は、直接には、「儀式」を指していよう。いったい、「儀式」とは、何か。それは、儀式の主催者と儀式の参加者との「役割関係」から成るもの、と考えることができよう。ただ、勘考すべきは、「礼」、則ち、「役割関係」は、多方面に互るものであるが故に、謂わば、「役割関係の目的」(何のための役割遂行か?)を、見失うべきではない。そうすることによって、「役割関係」の内包は濃密となり、それに伴って、人間関係は、より具体的に、また、より躍動的に、把握できるようになり、自らの「生きる場」を、ありありと確認できるようになるのである。

(202)

「子曰わく、上に居て寛かならず、礼を為して敬まず、喪に臨んで哀しまずんば、吾何を以てかこれを観んや(高位・高官におりながら、寛容の徳をもたず、儀式を奉公して敬虔な気持がなく、葬式に臨席して哀悼の情がこもっていない。こんな連中を見ていると、いても立ってもいられなくなる)」(- 26)

*「仁」のない、典型的な形式主義の「礼」の批判。

(203)

「子曰わく、君子博く文を学びて、これを約するに礼を以てすれば、亦以て畔かざるべし(学問に志す人が、できるだけいろいろの文献を読んで、その知識を礼の理念によって統一するなら

ば、正しい道からはずれることはまずあるまいな)。(- 27)

*この発言は、後の「学問論」で、吟味する。「学んだ知識を、礼によって、統一する」という、孔子の考えは、平たく言えば、「何のために学問するのか？」への解答なのであろう。幾度も言うが、人間万事は「役割関係」の内に、ある。固より、学問も、然りである。カントは、後に触れるように、学問の「究極目的」を、「道徳」に置いた。ここでの「礼」とは、この「道徳」のことであろう。カントの視野には、「役割関係」は不在であったが、孔子は「仁に基づく役割関係」としての「礼」を、いみじくも、人間の「究極目的」と見做すのである。この「究極目的」から外れた学問も人間も、「正しい道からはずれること」は、当然のことなのである。

(204)

「君子、紺緇を以て飾らず。紅紫を以て褻服と為さず。暑に当たりては纁の絺綌、必ず表して出ず。緇衣には羔裘、素衣には麕裘。黄衣には狐裘。褻裘は長く右の袂を短くす。必ず寝衣あり、長一身有半。狐貉の厚き以て居る。喪を去いては佩びざる所なし。帷裳に非ざれば必ずこれを殺す。羔裘玄冠しては以て弔せず。吉月には必ず朝服して朝す(君子たるものは、ものいみの服の色である紺や夜明けの衣の色である緇の糸で衿や袖口の縁どりをしない。入りまじった色である紅と紫の色の平服の上着を作らない。暑中は葛の布の目のつまったのや、布目のあらい生地の上着を、体がすけて見えないように下着をつけ、その上に着る。寒中は黒木綿の上着の下に黒い子羊の毛皮を着込む。白の上着の下には、白っぽい子鹿の毛皮、黄の上着の下には同じ黄色の狐の毛皮を着込む。ふだん着の毛皮の衣は長く、じゃまにならぬように右の袂は短くつめてある。夜着を用いるが、身丈は身長の一俵半に決められている。お客には狐や貉の厚い毛皮を敷いてその上にすわらす。喪が明けると、喪中ははずしていた玉の首飾りの類などを全部もとどおりつける。朝服の裳である帷裳が上下同じ幅の布片をいくつか縫い合わせ、使用のとき上半部をしばって着るのは例外で、ほかの裳は縫いこみを作って、上部をせばめる。めでたい吉事用の羔裘と玄色の冠をかぶって、凶事の見舞には絶対出かけない。月の朔日には必ず朝廷の礼服をつけて出仕される)。(- 6)

*「役割関係」とは、相互に自らの為すべき役割を果たしつつ、関係し合うことであるから、役割関係は、役割関係に於ける一切の振舞(言動・言行)を「役割行為」と呼ぶならば、役割行為と、同義である。「人間愛とは「この人」に対する愛であるが、ところでこのことは、「この人」の社会的役割を一切無視してもよいということではない。」(宇都宮氏『倫理学入門』, 201頁)社会的役割を演じない人間というもの、現存し得ないのである。問題は、役割演技が、「人間愛」に基づいているかどうか、である。基づいているならば、役割関係・役割行為は「礼」になる。

(205)

「顔淵、仁を問う。子曰わく、己れに克ちて礼に復るを仁と為す。一日己れに克ちて礼に復れば天下人に帰す。仁を為すは己れに由る、而して人に由らんや。顔淵曰わく、請う、その目を問わん。子曰わく、礼に非ざれば視ること勿かれ、礼に非ざれば聴くこと勿かれ、礼に非ざれば言うこと勿かれ、礼に非ざれば動くこと勿かれ。顔淵曰わく、回、不敏と雖も請う、斯の語を事とせん(顔淵が仁の徳についておたずねした。先生がこたえられた。「自己にうちかって礼の規則にたちかえることが仁ということである。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

できたら、天下中の人がこの仁徳になびき集まるであろう。仁徳の実践は自己の力がたよりで、他人の力にたよってできることではけっしてないのだ」顔淵がさらにおたずねした。「仁徳の実践要項について、詳しくお聞かせねがいたいと存じます」先生がいわれた。「礼の規則にはずれたものに目を向けてはいけない、礼の規則にはずれたものに耳を傾けてはいけない、礼の規則にはずれた発言をしてはいけない、礼の規則にはずれた動作をしてはいけない」顔淵が申し上げた。「わたくしはまことに鈍物でございますが、どうか、先生のお教えを実行させていただきたいと存じます」(- 1)

(1) 「役割倫理」としての「役割倫理」それ自体は、ペルソナの非自立性、他律性、平均的画一性、代置可能性、非本来性などを条件として、成立する。それは、例えばダーレンドルフを参考にすれば、世間の役割期待と賞罰の制裁を意識するペルソナ倫理である、と言えよう。

「たとえば、ダーレンドルフの『ホモ・ソシオロジクス』によると、社会的役割とは、「個人から原理的に独立な行動指令の複合体」であって、その指令内容は役割のうちに、その役割に即した行動の期待として束ねられていて、この行動期待すなわち役割期待は、その役割のなかにある個人に対し、一種の拘束性をそなえた要求として立ち現れる。そして役割期待のこの拘束性は、社会がこのことにかんして賞罰の制裁を意のままになしうることに基づいている。」(宇都宮氏『倫理学入門』, 165頁)

「さて、当然期待に対応する道德規範によって組み立てられた道德を、「役割道德」もしくは「役割倫理」とよぶならば、日常われわれが話題とする倫理は、ほとんどこの役割倫理であると言つてよい。」(同上, 171頁)

「これ[カントの定言命法の、いわゆる「目的自体の方式」]はレーヴィットの言葉に直すと、役割のなかにある他者をたんに役割他者としてのみではなく、同時に自立的な自己目的として扱え、ということになる。自律的な自己とは、役割関係のうちであって、他者の自立性をも尊重する自己である。」(同上, 170頁)

「既成社会の維持を目指した社会倫理[役割倫理]では、慣習の力を無視することはできない。デューイと一緒に『倫理学』を書いたタフツは、いわゆる原始社会に見られる集団道德[役割倫理]は、慣習に基づいているとして、次のように語っている。「集団の各成員は、同集団の他の成員に対して、また通常は集団全体に対して、もちつもたれつ関係にある。家族のなかで、父親、母親、子供は、生計を営むために各自の役割をもつ。……集団が漁や狩りに出掛けるとき、各人は各人の地位や役割をもつ。……これらすべての関係[役割関係]の仕方は、規則立てられ、標準化される傾向をそなえている。それら[役割関係の仕方]は、社会の機構であって、慣習は、この機構[役割関係の仕方]の自然的運行である。……」古代において道德と慣習が密接な関係にあったことは、「道德」に当たる英語のモラル(moral)が、ラテン語で「慣習」を意味するmoresに由来することからも知られるであろう。」(同上, 193頁)

役割行動の様式・仕方は、則ち、役割期待と賞罰の制裁の在り方は、「慣習」として現存するものである。しかし、伝統的に受け継がれる「慣習」が、「古い世代の人にはまだ拘束力をもつが、

新しい世代の人間には拘束力をもたなくなった慣習」(同上, 194頁)となる時、「因習」と呼ばれる。このように、役割倫理の「自然的運行」とは、その倫理を行動原理とする人の非自立的・他律性・非本来性を、示すものに他ならない。

(2) 孔子にとっては、「礼」は、飽く迄も、「仁の実践」である。此処に実践とは、「本質(原理)」の実行形態を、意味する。このような理解が可能であれば、孔子に於ては、「仁」とは「礼」であり、「礼」とは「仁」である、とすることになる。であるとすると、孔子は、役割行為を担う人間を、たんなる「ペルソナ」としてではなく、「尊厳あるペルソナ」として、考えていた、と言えるのではなからうか。「尊厳あるペルソナ」の存立は、第一義的に、「役割他者」(役割関係の相手、役割行為が向けられる他者)を、仁的愛の対象と、見るかどうかにか、掛かっている。

「己れに克ちて礼に復る」というのは、しかし礼つまり社会の規律、客観的に存在する規律[役割行為を規制する慣習の倫理]に、他律的に服従することを意味すると、とられるおそれがある。そこで「仁を為すことは己れに由り、人に由らず」といって、礼の規律に自律的に服従するのが、仁徳であると孔子は断わっている。(貝塚茂樹氏、「注釈」)

「仁」は、「礼」としてのみ、自らを開示し、具体化し、完成する。

(206)

「斉の景公、政を孔子に問う。孔子応えて曰わく、君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり(主君は主君らしく、家来は家来らしく、父は父らしく、子は子らしくあれ、ということでございます)。(- 11)

*此処で、孔子の言う、「役割倫理」は、外面的で他律的なもの、ではあり得ない。「仁」に立脚した「役割規範」を、指すものであろう。宇都宮芳明氏は、次のように、言われる。

「[ただの他律的役割倫理から、人間愛(仁)を基本とする自律的役割倫理(礼)に、飛躍させる]この[決定的な]転換によって、たとえば親は、自分の子をたんに「子」の一人としてではなく、「この人」として、しかも「子」でもある「この人」として、愛することになる。親はそのことによって、たんに「親らしい親」としてではなく、「人間らしい親」として子に接することになる。われわれがこれまで求めてきた「人間らしさ」としての人間性は、こうした人間の間に於いて成立するのである。(『倫理学入門』, 201頁)

孔子も亦、「礼」に於て、「人間らしいペルソナ」を、理想としていた、と言えるか、と思われる。「仁」とは、その実、「礼」のことなのである。

(207)

「子曰わく、礼と云い礼と云う、玉帛を云わんや。楽と云い楽と云う、鐘鼓を云わんや(礼だ、礼だとやかましくいうが、何も神にささげる玉や帛のことばかりが礼ではなからう。楽だ、楽だとやかましくいうが、鐘や太鼓のことばかりが楽ではなからう)。(- 11)

*「楽」は、後に取り上げることにして、孔子は、此処で、「礼」が、「仁」のことを忘れるならば、容易に、形式主義に、則ち、他律的なものに墮すことを、指摘している。

(208)

「夫子憮然として曰わく、鳥獸とは与に群を同じくすべからず。吾斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にかせん（鳥や獸と仲間になれるわけではないよ。わたしが人間の仲間からはずれて、いったい、だれといっしょに暮らすことができよう）」(- 6)

*文字通りに、受け取るならば、孔子は、「人と人との間にある存在」としての「人間」について、語っている。宇都宮氏は、次のように、述べておられる。

「人間はいつの時代にも他者ととも存在し、他者とのかかわりのうちで生きている。人間はつねに人と人との間にある存在であり、その意味で、人「間」である。人間が人「間」であること、これが人間の基本的条件である。」(前掲『倫理学入門』, 136頁)

此処に言われる「人間の基本的条件」を掴むこと無しに、孔子の根本思想である、「仁」も「礼」も、成立すべくもなかったことであろう。

(1)「礼」とは、畢竟、「仁」のことである。(2)「礼」とは、「役割行為を規制する倫理」のことである。(3)「礼」は、「仁」の完成態である。一応、このように、纏めることができようか。

(続)

2003年3月