

「仁者」考—「憎しみ」を超えゆく者（2）—

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第 69 号抜刷

2018年8月

「仁者」考—「憎しみ」を超えゆく者（2）—

田 畑 真 美

はじめに

本稿の狙いは、仁斎が実際に誰を「仁」を身につけている者すなわち「仁者」とみなし、その評価をどのように行っているかを通して、「憎しみ」を超えゆく者としての「仁者」の姿を一層明確に描き出すことにある。¹⁾仁斎は『論語』や『孟子』の言説に寄り添いながら、「仁者」のありようについて具体的に描き出そうとしている。本稿ではそのなかでも特に伯夷・叔斉に焦点をあて、主に『論語古義』や『孟子古義』を素材として、考察することとする。

一、「憎む」と「憎み続ける」

まず、『論語』や『孟子』のなかで伯夷・叔斉について触れられている箇所を仁斎がどのように捉えているかを考察する。

その前に、伯夷・叔斉について簡単に触れておく。伯夷・叔斉はいうまでもなく、その清廉潔白さによって評価されている人物である。殷の紂王を討った武王が建てた周に仕えることを拒絶して山に籠もり、餓死した話で有名である。²⁾悪王とはいえ自身の主を討つというような君臣関係を乱す者には仕えられないという徹底した倫理観に基づくその姿勢は、儒教的文脈において高く評価されてきた。より厳密に言えば、伯夷・叔斉は、武王の父の喪が明けないうちに紂王を討伐するといった孝にもとるありよう、及び前述の主を討つという忠にもとるありようをともに批判していることから、忠孝という二つの基本的倫理規範を徹底して守ることを重んじたと言える。その点で、彼らにとっての揺るぎない規範は、五倫にはかならなかった。五倫を徹底して尊重し、その侵犯をどんな理由があっても許さない姿勢が、彼らを彼らたらしめる点であった。その徹底ゆえに彼らは聖人と称され、賞賛されたのである。彼らの文脈では、どんなことがあっても、たとえ自身の命が尽きようとも、五倫を遵守することこそが最高善であった。その最高善を履行できることがすなわち聖人たる所以であるとするならば、聖人とは、五倫を巡ってひとつも瑕疵をなしえない存在であるということにもなる。つまり清廉潔白さは、どのようなときにおいても最高善を実践するということと同義となる。とすると、伯夷・叔斉は五倫において完璧さを誇り、まさにそれゆえに聖人であるということになる。さらに言えばここから、儒学における聖人とは、五倫において過つことのない完璧な存在のことを言うという仮説も導き出せる。³⁾

ところで、仁斎が聖人は必ずしも完璧な存在ではなく、一つも過ちを犯さないわけではな

いと捉えていたことは、別の拙稿で述べたとおりである。⁴⁾それを踏まえると、こうした伯夷・叔斉の姿勢は、仁斎の聖人像にそぐわないところがあるように見える。先取りして言えば、伯夷・叔斉のことを仁斎は「仁者」であると言っている。仁斎においても、彼らは聖人でありうるのか。もしそうであるのならば、あるいはそうでないのであれば、そのことと彼らが「仁者」であるということとは、どのような関連を持つのであろうか。端的に言えば、伯夷・叔斉の清廉潔白さは「仁者」であることとどのような関連があるのだろうかということである。そしてこの問いは、聖人を巡る前述の仮定が果たして正しいのかどうかということとも関連する。本稿で扱うべきはあくまで仁斎がどう捉えるかであるので、儒学一般の聖人像に話を広げることはできない。しかし、聖人とは何たるかと「仁者」とは何たるかがどのように関連するかの問題が、「仁者」であることと清廉潔白たることとは必然的な関連を持つのかどうかを明らかにする端緒であることも、確かである。仁斎においてはこの二者は、どのように位置づけられているのだろうか。言い換えれば、仁斎の「仁者」イメージの中に、清廉潔白さはどのように位置づくのかという問いに、これから答えていくことになる。

『論語』には伯夷・叔斉についての記述が四箇所ほどある。⁵⁾そのうち次の箇所は、上記の問いを考える上で有効である。しかもこの箇所は、「憎しみ」や「怨み」などといった他者からのマイナス感情を超える者としてのありようを、端的に示すものでもある。その箇所とは「子曰 伯夷叔斉 不念旧惡 怨是用希」（『論語』卷第三公冶長）である。ごく簡単に意味を取れば、伯夷・叔斉はその人がなした昔の悪にいつまでもこだわらなかったので、他者から怨まれることはなかったのだという話である。この箇所について、仁斎はまず以下のように述べる。

此明伯夷叔斉之仁 蓋顯微開幽之意 夫清者之心 心深念旧惡 而至於絶物 若清者而不念旧惡 則非仁者不能也（『論語古義』卷之三）⁶⁾

注目すべきはまず、仁斎がこの章を「明伯夷叔斉之仁」、すなわち伯夷・叔斉の「仁」たるありようを明示するところであると位置づけている点である。端的に言えば、彼らは「仁者」とされているのである。その理由を、仁斎は清廉潔白さと絡めて説明している。清廉潔白な人間は他者がなした悪をずっと許さず、その存在との交流を絶つ。自己を取り巻く世界は不完全であるから、そこに住む人は自覚するとせざるとにかかわらず、必ずなにがしかの悪をなす。一度でも悪をなした者を許さないとしたら、またそういう者達との付き合いを絶っていくとすれば、果ては誰とも交際せず、自分を孤高に保つことになる。「至於絶物」とはこの謂である。清さに徹しようとするれば、その人の悪がたとえ過去のものであろうとも、憎み続けることになるはずである。しかしここで、伯夷・叔斉は悪を憎み続けないのである。彼らにおいて、彼らを性格づける「清」と、悪を憎み続けないことは両立している。ここに彼らが「仁者」たるこ

とが証されると仁齋は考えている。「清」いのに他者の旧悪をいつまでも憎み続けないこと、これは困難なことである。この困難なことは「仁者」でなければ不可能だというのである。

それでは、「仁者」であればどうしてそれが可能となるのか。この問いに答えるには、仁齋がここで提示する「仁」の中身を検討する必要がある。さらに、この問いに正確に答えるために、見逃してはならないことがある。先にそれを見ておく。それは、悪を憎むことと憎み続けることとの差異である。この問いに答えることは、単に「清」であることと、「清」かつ「仁」であることとの差異を明らかにすることにもなる。

悪を憎むとは、悪の悪たることを少しも見逃さないことである。確かにそれは「清」であると言える。そして悪を憎み続けるというとき、「続ける」とはどういうことかがポイントとなる。このときに留意すべきなのが「旧悪」という言葉である。「旧悪」とは、その人が為した過去の悪のことである。そして『論語』の当該箇所の問題となっているのは、その悪を為した人が自身の行為を改善したら、その人をどう評価するかということである。つまりこのとき、悪そのものというよりはそれをなした主体の態度が焦点となるのである。この場合、焦点が悪を改めた主体にあるので、その人が為したかつての悪を憎み続けることはあり得ない。焦点はあくまで現在の主体にあり、今、憎むべき悪は目の前に存しないからである。「続ける」ということは、その主体が悪を改めようがどうしようが無条件に悪は悪であるとし、悪を為した人への評価を決して変えないということである。まとめれば、悪を憎み続けるとは、その悪及びそれを為した主体を否定し続けることを言う。一方、悪を憎むとはその都度現前の悪を憎むということである。悪そのものを見逃すことは確かにないし、厳然たる態度も取るが、その悪をなくすことができた主体を正当に評価する。それが「清」かつ「仁」ということである。悪を悪として無条件に憎み続けるのは「清」でしかない。悪に対するだけでなくそれを為し、改善し得た主体に対するまなざしをも持ちうること、ここまできて「仁」であるとも言えるのである。

前にも確認したように伯夷・叔斉の「清」は徹底したものであり、仁齋もこの点に関して『孟子』を引用しつつ言及している。「其不立於悪人之期 不與悪人言 與郷人立 其冠不正 望望然去之 若将汙焉」（『論語古義』巻之三）⁷⁾とあるように、ここではどんな悪からも自分の身を遠ざけ、そうした人との関わりを徹底的に避けようとするありようが描かれている。彼らは「宜若無所容」（同）、すなわち悪及び悪人を全く容れるところがないような態度を取るのであるが、このように描く仁齋の眼目は別のところにある。「能改即止」（同）というように、その態度が無限に続けられるわけではないこと、もっと言えば、その変化が、悪とされた人が「能く改」めることによって引き起こされることを際立たせるためにこのエピソードが引かれていると言える。この鮮やかな対比は、単なる「清」と、「仁」をも伴う「清」との差異を明らかに示すものであった。単なる「清」は、他者と自己との間を分断する。ひいては自己は、前にも述べたごとく世界において孤立してしまうのである。それは自ら望んだ孤立、もしくは孤高

であったとしても、人倫に身を置くべき人間存在としては、けっしてのぞましいものとは言えない状況である。仁齋が強調したいのはまさにここであった。孤絶しそうな、潔癖な伯夷・叔斉は、実質的には孤絶していなかった。他者との間に繋がりが保たれていた。「旧悪」を「念わ」ないことは、一見劣って汚れた他者を拒否し、一人清くあろうとするように見える伯夷・叔斉と他者との間に通路を開いた。それがまさしく、「人亦不怨之也」(同)なのである。伯夷・叔斉は、他者から怨まれることはなかったというのであるが、これは他者をその「旧悪」ゆえに憎み続けることをしなかったからである。このことは、自己と他者との関係は相互作用であるから、伯夷・叔斉側からのみならず、悪ゆえに憎まれたり避けられたりしたであろう他者側からも考える必要がある。伯夷・叔斉が悪ゆえに他者を避け、憎んだとすれば、そうされた他者の方もいい気持ちがしないであろう。それどころか、自分は拒否されている、責められているといった、相手からのマイナス感情に対する反応として、そうした厳格な相手を嫌うということもありうる。つまり、旧悪が悪として存在する間は、伯夷・叔斉とその対象者との間には憎しみや怨み、もしくは無視などの相互に対するマイナス感情しか存在し得ないのである。

しかし、伯夷・叔斉はその態度を変え、彼らの間の人間関係もそれゆえに変えられる。相手の悪が改まれば、伯夷・叔斉は厳しく接したり、避けたりすることをやめ、一人の尊ぶべき人間として相手に処したであろう。そしてその真意は相手にも伝わったのであろう。だからこそ人は、伯夷・叔斉のことを怨まなかったのである。よしんば怨んだとしても、そのマイナス感情で凝り固まってしまうことはなかったのである。それを可能にさせるのが、まさしく伯夷・叔斉の「仁者」としてのありようであった。

伯夷・叔斉は、以上から、二つの意味で「憎しみ」⁸⁾を超えゆく者であった。一つには、他者に対するマイナス感情を抱き続けないという意味で、もう一つは、それゆえに他者からマイナス感情を抱かれないということである。そして、それを可能にするのが彼らの「仁者」たるありようであることも見えてきた。ここまでの考察でも、「仁者」とはどういうものかの輪郭はかなり見えてきている。それは、その人の為した悪に焦点を当てるのではなく、その人自身が今どうあるかに焦点を当て、為した善を正当に評価することであった。その輪郭を補強するために、仁齋が考えている「仁」の内実について、さらに当該箇所に基づきつつ、見ていくこととする。

二、「仁」の内実

仁齋は、『論語』の上記の箇所の伯夷・叔斉について、「自合於聖人與其潔也 不保其性之心也」(『論語古義』卷之三)というように、『論語』述而篇二十八⁹⁾における孔子のありようと通じるとしている。この箇所の解釈とつきあわせて考えることで、仁齋における「仁」の内実を明らかにすることができると考えられるため、この箇所を見てみる。ここでのポイントは、「其

俗習於不善難與言善』（『論語古義』卷之四）というようにあまり習俗がよくなく、とてもではないがともに善について語れる人が存在しないような場所で、孔子が子どもの訪問を許し、それを見とがめた門人に対して示す見解にある。孔子は「人潔己以進 與其潔也 不保其往也」（『論語』述而）というように、人が自身を清めてくるならば、過去になしたその人の行為如何を問わないと言う。仁齋もここに着目し、この孔子の態度に「仁」を見出す。

聖人待物之仁猶天地之造化万物 生者自生 殺者自殺 而生物之心 自無息於其間 何其大哉 孟子曰 往者不追 來者不拒 苟以是心至 斯受之而已矣 可謂能發夫子之道 而詔之万世者也（『論語古義』卷之四）

仁齋はここでの孔子の態度を「仁」とし、天地が万物を生かしたまた殺す営みになぞらえている。ここで注目すべきは、無限に連なる生と殺の営為である。無条件に全ての物の存在が生かされるというのではないのである。天地の営為がひたすら生み、育て、そしてその存在を消失させるのと同様に、聖人もまた淡々と善き者を生かすのである。「来者不拒」とはその謂である。来る者とは善を欲し求める者である。孔子もまた、劣悪な環境下におけるにもかかわらず、孔子のもとに道を求めにやってきた者を、それが善を求める者であるがゆえに受容する。生かすべき者であるから生かすのである。誤解してはならない点は、その存在を追いかけはしないというその淡泊さである。「往者不追」とはその謂である。自分は重要なことを教えているのだから離れるべきではないと言って、離れていこうとする者を無理矢理引き留めることはここでは評価されていない。そのような態度を仁齋もまた、「異端誘人而從己 小儒惡人之逃己 與聖人之道 固天淵矣」（同）として聖人の道と峻別する。ともあれ、今ここに来た目の前の存在の善に対する探究心をこそ孔子は認め、それに応えるのである。したがって、一見淡泊にみえるそのありようは、非情でも辛辣でもない。むしろ天の生々になぞらえられるように、一つの筋道のもとに貫かれたありようである。「仁」とはふさわしいときにふさわしいものを生かし、ふさわしくないものをそれに見合ったときに葬る。そういうものである。したがって、機が熟していない者を無理矢理従わせるのは聖人の道に悖るのである。このことは、相手にとっても不幸なことになろう。この時、見逃してはならないのが、自身の所に来た存在が持つ主体性である。過去の悪を悔い改め、そこから抜け出そうとする善への求心性を真に持つ者の存在を、過去にこだわらず認める。仁齋はこのような孔子のありようこそ、「仁」であると認める。しかもそれは、「聖人」としての振る舞いでもあった。そしてこのありようは、前述の伯夷・叔斉の、悪を改めた者に対する態度にほかならないのである。過去にどんな悪を為したかではなく、その悪を自覚し、自ら改善するもしくは改善を求める境地に至っている今現在のありようを評価する、それが「善」に赴こうとする者を滅ぼさずに生かそうとする、天地の営みとも通底する

のである。

ここでのありようと類似しているエピソードが、『孟子』尽心下三十¹⁰⁾である。上述の引用箇所「孟子曰…」とあるように、仁齋自身も自身の論を述べる際に、引用している。理解を深めるために、ここの箇所も合わせて見ておこう。この箇所は、孟子が滕の文公に招かれてその離宮に泊まったとき、靴がなくなったことを巡るエピソードである。ある人が孟子の従者が盗んだのではないかと問うたとき、孟子は「夫予之設科也 往者不追 来者不距」(『孟子』尽心下三十)と述べ、「苟以是心至 斯受之而已矣」(同)とする。つまり、孟子は自分の所に真に学びたいという志を持って来た者を、その志において評価し受け入れるのであって、以前何をしたかは問わないというのである。なお、ここでの孟子の真意をこれまでの道筋に法って推察すればそれは、今ここにいる従者への信頼を表明することではないかと考えられる。善を求め孟子の所に来た者が、たとえ育ち云々は悪かろうとも、孟子のもとを離れず今もここにいるというのは、善への志があるからである。そのような志を持つ者が旧悪に戻って、盗みなど働くだろうかというわけである。重要なのはやはり、今ここにある存在が善を求めていることであった。

では仁齋は、この箇所をどう理解しているか。仁齋はこのエピソードを「聖賢之道宏如此」(『孟子古義』卷之七)とする。仁齋が目しているのは「宏」、すなわち聖賢の道の広さである。その広さが「仁」と直結するのである。「此章見聖賢待人之廣 猶天地之大 万物自生死榮枯於其中 而生生之理 無所不至也」というように、その広さは前述の箇所と同様に天地の大になぞらえられている。万物は天地の「生生の理」、すなわち生じ、育ち、そして枯れていくという整った秩序のもとに存在する。それには何一つ例外はない。生じるべき時に生じ、滅びるべき時に滅び、その繰り返しが天地の元で行われている。その天地生生の営為と聖賢の道との共通点が「広」であるが、「広」とは、自分の配下にある全ての存在に対して自分の力を及ぼし、関わっていくことを意味する。言い換えれば存在を全て、自分の責任のうちにあるとして引き受けることであり、誤解を恐れず言えばそれは、どんな存在をも見捨てないということである。見捨てないとはむしろ、悪を為す者は悪を為すままに承認されるという意味ではない。善に向き直った者を受け入れると言うことである。

それでは、善に向き直った者を受け入れるとはどういうことであろうか。仁齋は前述の『孟子古義』において「善の公」という語を使用している。「苟以是心至斯受之者 與人為善之公也」(同)¹¹⁾というように、「道」への志を持つ者は「善」というすべての人間が共有可能な価値を知り、また実践できる存在として語られている。このことも踏まえると、受け入れるとは、単にその者の存在に対して責任を帯びるというのみならず、「善」の価値を共有できる存在として、またともに善をなせる存在として認めることであると言える。ここの「公」は、前述の「広」や「大」とも通底している。天地が生を基底としながら、その生を志向する存在を

然るべき時に然るべき場所で生かすのと同様に、聖賢もまた、人の中に芽生えた「道」への志向を最大限に生かすのである。そしてそれは、たとえば「見捨てない」などといった上からの目線のみで語られるものではない。ともに善を為しうる存在として相手を認め、また認め合う。お互いに高め合うのである。そこには師としてのみならず「友」としての関係も含み込まれている。もっと言えば、「道」を志す者同士をつくる関係は、互いに「善」をなすことを喜びあう存在なのである。「善の公」を紐帯として、それぞれの存在がお互いに人間としての尊厳を認め合い、結びつくのである。このような師もしくは友の関係性については稿を改めて述べることとして、ここではこれ以上立ち入らない。¹²⁾ともあれ、ここでの「仁」の内実とは「善の公」を共有しうる存在を承認することであり、その態度は一見冷たく見える伯夷・叔斉でさえも共有するものとして考えられているのである。繰り返すようであるがそれは、仁齋において彼らが「仁者」だとされているからである。

しかしだとしても、まだ問いは残る。伯夷・叔斉の「清」と、ここでの「広」とは結局の所どのように関連するのか。そこで、てがかりとなり得る『孟子』公孫丑上第九章や尽心下第十五章、及び告子下第六章などを見てみる。

仁齋は前述の『論語』公冶長の注釈において、孔子が伯夷・叔斉の「仁」を褒めたと述べていた。¹³⁾その上で『孟子』告子下第六章を引き、孟子において伯夷・伊尹・柳下恵が「三者者不同道 其趨一也 一者何也 曰仁也」と評されていることを示す。伯夷（と叔斉）は、あくまで「仁」なのである。より踏み込んで考えると、この告子下第六章では、伯夷そのものの独自性に焦点が当てられながら、その独自性こそが普遍的な「仁」に連なるとされている点が重要である。三人はそれぞれ「居下位 不以賢事不肖者 伯夷也 五就湯 五就桀者 伊尹也 不惡汙君 不辭小官者 柳下恵」（『孟子』告子下）というように、仕え方が異なる。ともすれば各々相容れない仕え方をしているのであるが、それらはいずれも「仁」であるとされる。この点について、仁齋は「得百里之地而君之 皆能以朝諸侯有天下 行一不義 殺一不辜 而得天下 皆不為也」（『孟子古義』卷之六）と述べる。すなわち、潔癖さを守る伯夷も、人を救う志を持つ伊尹も、屈辱を恥としない柳下恵も皆、天下を保つのに与し、一つの不義も働かなかった点で、「仁」を為したとされるのである。ここでの「仁」は世をうまく治めていくことと繋がるし、そもそも他者に実際に恩沢を供することが「仁」であると考えた仁齋の立場からすれば、このことは十分筋が通る話である。¹⁴⁾「仁」を巡って話が大きくなり、かつそれしてしまうので、最小限にとどめておくと、仁齋の認識では、伯夷（と叔斉）の潔癖な態度は天下を治め、民に恩沢を与えることと矛盾せず、むしろそれに与したということになる。天下に恩恵を供することとしての「仁」という観点から見ると、伯夷（と叔斉）も「仁」であり、それを達成するのにはほかでもない「清」をもってなしているのである。

また未来の社会にも供したとする管仲の例にも通ずるが¹⁵⁾、伯夷（と叔斉）の恩恵は、彼ら

が生きた時代を超えて民に示されたという解釈も可能である。確かに『孟子』には、彼らの「清」は徹底的すぎて君子の振る舞いではないとする箇所がある。¹⁶⁾ 伯夷・叔齊は行動の模範にはなり得ないと言うことである。しかし一方で、彼らはいくまで聖人であった。そして聖人として貴ばれ、その感化は後世にも及ぶものであった。『孟子』尽心下第十五章で孟子は聖人を「百世の師」とし、伯夷・柳下恵の名を挙げている。そのうえで「聞伯夷之風者 頑夫廉 懦夫有立志 聞柳下恵之風者 薄夫敦 鄙夫寛」(同)とし、その百代後の人間にも及ぶ教化の絶大さを指摘する。伯夷の場合は、人の性格に応じて清廉さもしくは立志に導くが、この教化を未来の人への恩恵と考えれば、伯夷らの「清」そのものが教化という形の恩恵であるということになる。この点に関して、仁斎は次のように述べる。

此章賛聖人為百世之師 而以伯夷柳下恵証之 若孔子之聖 渾然純粹 道大徳宏 無迹可見 譬猶人在於天地之間 而不知天地之大 所謂聖而不可知之謂神也 如伯夷之清 柳下恵之和 其迹易見 其風易感 故孟子每互舉而論之 (『孟子古義』 卷之七)

簡単に言えば、孔子の素晴らしさは大きすぎてかえって見えにくいので、見えやすい伯夷の「清」とその対極にある柳下恵の「和」が後世の人にとっての指針となると言うのである。ここで注意したいことは、伯夷らの教化における有効性である。ここはおそらく伯夷のみだと意味をなさないであろう。それとセットとなるもう一つの極、「和」がともに示されてこそ、教化の意味は真にあるのであろう。というのは仁斎が「亦欲学者合二子之長而一之也 即集大成之意」(同)と述べるからである。このことと、前に少し確認した伯夷の「清」と柳下恵の「和」はともに両極端であるゆえに君子の模範たり得ないということとの整合性は、十分存する。片方だけだと極端であるに過ぎないが、「清」と「和」を双方共にまとめれば模範となり得るからである。目に見えないが確実にそこに身を置いているはずの「道」、そしてそれを直接体現しているのは孔子であると仁斎は考えている。しかし、孔子を直接習えとは言わない。孔子には「大」なるゆえの見えにくさがあるからである。これは「中庸」がことのほか難しいということとも通じる話かもしれない。¹⁷⁾ともあれ、孔子に連なる「聖」性を、極端ながらもありありと示している両者を学べと言うのである。とすれば、伯夷の「清」は孔子の聖人性にも連なると理解できる。¹⁸⁾ 伯夷はその意味で聖人であるし、また聖人であるが故の教化力において、「仁」たりうるのである。

伯夷が聖人であり、孔子の「聖」性を示す者であるとするなら、孔子が譬えられる「天地」の概念もまた、伯夷と関連付けて考えることが出来る。伯夷は孔子を目指す目当てであるが故に「天地」の「生生の理」に相当する資質をも持ち合わせていた。それが前述の、人を憎み続けられないことであったと言える。ともに善をなせる者に対するまなざしを持てること、その人を

善において生かそうとすること、その点で伯夷、そして並び称される叔斉もまた、「広」を持つのである。

以上、おおまかに伯夷・叔斉の「清」と「仁」との関連について考察した。大なる「道」の観点から見れば、両者は矛盾なしに結びつくものと考えられる。というのは、「道」を志す者へのまなざしという「仁」に基づく観点、及び「清」によって人を教化し「道」へと導く観点この二つの根底にはいずれも「道」が存するからである。いわば、「道」が「清」と「仁」とを根拠づけているのである。もっと言えば、伯夷・叔斉の「清」は、自己と他者、他者と他者とを分離する可能性を孕みながらも、「道」という一層高次の地平で人と人とを結びつかせるものであった。そのように仁斎は考えていると言える。そして、然るべき形で他者に接すること、それが「道」を踏まえた接し方にほかならないとすれば、伯夷・叔斉は、「道」に即しているという点で「仁者」たり得る。また、他者を切らず他者からも切り捨てられないという意味で、他者に対するマイナスの感情及び他者からのマイナスの感情、すなわち「憎しみ」を超えていると言える。

三、伯夷・叔斉は本当に怨まなかったのか

ところで、伯夷・叔斉自身は本当に「憎しみ」などのマイナスの感情を抱くことはなかったのだろうか。他者の悪、ことにそれが社会に不利益をもたらすものである場合、それが聖人の「憎しみ」などのマイナスの感情の対象になったことは既に別の拙稿において確認した。¹⁹つまり、聖人においても「憎しみ」の感情を全く持たないわけではなく、然るべき対象—本物の「悪」—にそれは向けられることを確認した。しかし伯夷・叔斉の生き様を見れば、それは単に「清」における聖人性を賞賛され聖人として祭り上げられる面のみならず、人間ならば抱くはずであろうマイナス感情の存在を想定させる。むしろ、怨みや憎しみから解放されていたからこそ、その「清」性が特異なものとして尊ばれるのであろう。だが、伯夷・叔斉は本当に怨まなかったのか。

この点に関して問題提起をしているのは『史記』である。²⁰この問題提起にもあるように、伯夷・叔斉は本当にマイナス感情をひとつも抱かずに死んでいったのか。『史記』はマイナス感情の存在を想定する立場であるが、もしそうしたものが存しないとするならば、伯夷・叔斉の「仁者」としてのありようの一角を語ることとなる。

ここで改めて、伯夷・叔斉の自らの不遇に対する感情を、仁斎がどのように位置づけたかを見るために、『論語』述而第七第十四章を見てみることにする。この箇所は、子貢が孔子に衛の君を助ける意志があるかどうかを伯夷・叔斉の話題を出して遠回しに問うたところである。²¹したがって、厳密に言えばこの箇所は、伯夷・叔斉を主題とするところではない。さらに、ここは前述の『史記』において扱われている首陽山での餓死の箇所ではなく、その前に引用され

ている相互に位を譲り合ったというエピソードとの関連で語られる部分であり、「怨む」というマイナス感情を見るには少々、不十分かもしれない。しかしながら、ここで重視すべきことは孔子の答えの中身であり、そこに伯夷・叔斉が怨まなかった旨が示されている点である。すなわち孔子は言う。「又何怨乎」と。そしてその根拠が「求仁而得仁」というように、「仁」に帰されている。孔子の判断では、伯夷・叔斉はおのれの位を譲り合い、自ら君の位に就こうとしなかったという行為において「仁」を顕現したゆえに「怨む」ことはなかったというのである。仁斎はこの箇所をどのように解釈しているか。

夷齊之行雖高 而其實皆出於慈愛惻怛之心 而毫無所怨 故曰 求仁而得仁 (『論語古義』卷之四)²²⁾

伯夷・叔斉の高潔な行為の根拠は、「慈愛惻怛之心」すなわち愛より出ているからこそ、怨みなどのマイナス感情は全くないというのである。この場合の愛とは何かと言えば、伯夷においては父に対してのそれであり、叔斉においては兄叔斉に対してのそれである。各々その対象である存在に対する慈しみや尊重の念を根拠に、位に就かず、位を譲り合ったのである。その意味で、彼らの行為は高潔だけでなく、「仁」の実践であったのである。愛に動機を発し、それによって成就した行為であるからこそ孔子は「求仁而得仁」と言ったのだと、仁斎は解釈しているのである。

また、この時の「仁」がマイナス感情を一つも混在させない、愛としての純粹性を保ったまっとうなものであることについては、次のような「仁」についての仁斎の言説によって確かめられる。「慈愛惻怛の心、頃刻も離れず、一毫残忍刻薄の心無き、正に是仁」(『童子問』卷の上第四十八章)とあるように、「仁」と言えるためにはその純粹性が不可欠であった。²³⁾「残忍刻薄の心」とは他者に害を与えようとする心である。それは他者にではなく自身に基準がある心である。自身の利害を中心とし、振る舞おうとする自己中心的な心なのである。もちろん自己中心的な思いが全て、他者を傷つけるとは限らないであろう。しかし自身の利益を得られなかった、不遇となったという思いは、他者に対して直接的に何らかの害を与えなかったとしても、他者存在を否定する思いにつながるものである。ここで自身の境遇を怨むことは、境遇そのもののみならず、そうなった際に関わりのあった他者に対するマイナス感情の表象にもなりうる。このように、自己中心であれば、自己を他者より重んじ、他者存在を軽んじ損なおうとする心はいつでも生じうる。いずれにせよ、以上のような他者に対する「残忍刻薄の心」が少しもないことが、「仁」の条件であるとされる。

それに加え、その心が持続されることも重要である。その人が「仁」であるとみなされるには、慈愛で満たされた心が一瞬でもあればそれでよいというわけではない。仁斎は先の引用に

において、「其の（※論者注。子路，冉有，公西華における「仁」のこと。）始終変ぜざることを保ち難し」（同）として、孔子が子路をはじめとした三者を「仁」ある者とはみなさなかつた例を出している。つまり一時もおかず、自己中心を基盤とした他者へのマイナス感情が起らないことが、真の「仁」と言えるありようであった。

伯夷・叔斉の行為が「仁」であるとみなされるのは、上記のような「残忍刻薄の心」から完全に解放たれており、自己中心とは異なった規範において行為していたからなのである。その規範とは、彼らが守ろうとした親や兄弟といった人間関係における規範であろう。そしてそれは言ってみれば、彼らだけの規範ではなく、人間存在がすべて普遍的に共有しうる、いや共有すべきものである。とすれば、伯夷・叔斉は自身の感情ではなく、公の規範に基づき行為したのであって、それが「仁」を体現するというにほかならなかつたのである。自分が位に就かないということをめぐるむなしさや苦しさ、それに伴う怨み憎しみは、いわばその人の事情そのものによるあくまで「私」的なものである。「私」としては気が済まない、その気の済まなさを彼らは「道」に沿うことで乗り越えているのである。

以上のことは、首陽山での餓死にあてはめて考えることも可能である。いやむしろこのエピソードは、一層伯夷・叔斉の「仁」たることを際立たせていると言える。ついに新しい王朝に仕えることなく、義を貫いて果てる。端から見たら悲劇であり「天」をも怨まざるを得ない状況であるにもかかわらず、伯夷・叔斉は高潔に死ぬ。仁斎もまた、君としてふさわしくない者には仕えられないという一貫した志を持ち、自らを決して墮落させない人物として彼ら进行评估する。²⁴⁾この姿勢は、自身の境遇を憂えるもしくは怨むという感情の付け入る隙を許さない堅固なものである。つまり、彼らの根拠には、正しくあることが存するのである。たとえ飢えて苦しみ死んだとしても、正しくあることを選ぶ。「道」に外れた者に仕えない、そしてそうすることでみずからの生をも清きものとしていく、これは「私」ではなくして「道」という「公」を選ぶ姿勢に他ならないのである。そして、「公」を選ぶとは、具体的規範としての人間関係を巡る規範を遵守することであった。仁斎は深く言及してはいないが、あえて類推すれば、正しくない君主は君との関係ならびに父との関係をないがしろにした故に、正しくないのであった。正しい正しくないを決める根拠として他者に対する然るべきありようがあり、この場合は他者への敬愛なのではないかと考えられる。つまり、伯夷・叔斉は「仁」に即した振る舞いが出来ない君を「道」に沿わない者として切り捨てるが、その判断根拠として、正しく他者を愛するか否かがあったのである。

以上まとめると、伯夷・叔斉自身の高潔な行いは同時に「仁」に基づき、また他者の行為に対して判断する場合も、それが「仁」に基づくものかどうか問題となっていたのではないかということが、改めてありありと見えてくる。伯夷・叔斉が自らの境遇を巡って怨みなどのマイナス感情を抱くことなく、また他者も自らも環境も憎むことなく、厳然たる姿勢で善を志向

して生きたことは、まさしく「仁者」として、「私」をめぐるマイナス感情から完全に解放されていたということの証しなのであった。

四、まとめと課題

以上、仁斎の考える「仁者」の輪郭を伯夷・叔斉を通して概観した。ポイントはまず、彼らの個的な振る舞いがどうあれ、彼らのありようが「道」に即していたことにある。他者を「道」に繋ぐこと、また「道」に沿わせていくこと、そのような点で、伯夷・叔斉は「仁者」たり得た。そしてそれは、「憎しみ」の感情を「道」に沿わせた形で発現するということでもあった。言い換えればそれは、今の私の境遇を憂えるというような私的な小さなものに留まるものではなく、より高次の、誤解を恐れず言えば「公」の地平に基づく感情であった。それが悪を嫌う清廉潔白さとして表れていたのである。「道」に沿うとは結局の所、人間存在が共有しうる「公」の地平において振る舞うということなのである。

さらに、ここで明らかになったこととして、特に注目すべきことがある。伯夷・叔斉を通して浮かび上がった「仁者」の他者尊重は、その対象となった存在自身の主体性を前提とすることである。何度も繰り返すが、その尊重は、無条件に存在自体を全肯定する類いのものではない。自分と「道」との必然的な関連にさえ気づかないまま悪を繰り返していく者は、あくまで「憎しみ」の対象となり続けるのである。それは「天地の生生の理」が「生」だけで成り立つものではないことを考え合わせて見ると、明らかである。正しく「憎しみ」を発揮できることもまた、感情に翻弄されないところに自身を置けるという意味で、「憎しみ」を超えているのである。戻れば、「仁者」の他者尊重とは、「欠け」を認め、「道」に沿い、「善」をなすことを求めていく者に対してこそ、遍く開かれたものなのである。

このことから、仁斎が「道」に身を置くべき全ての人間存在に対してその自覚的態度を重んじていることがうかがえる。そして「仁者」こそが、その自覚的態度の価値を正当に見出せる貴重な存在なのである。さらに、その姿勢はけっして一方通行ではない。挽回のチャンスはあるのだと他者に思わせ、ますます「善」への志向を高まらせる、そういう効果もあるのだ。ここからは、「仁者」の真意に対し、正当に反応しうる人間存在の生来の「よさ」を仁斎が想定していることも推察できる。その果てに成立するのは、「道」を基盤とし、ともに高め合おうとするいわば「善」を求める共同体である。「仁者」は少ないかもしれない。しかし、その影響力たるもの、「善」への衝迫を進んで共有しうる者へと、広がっていくと仁斎は考えているのではないか。そうすれば、結果的に「仁者」は増え、「仁者」によって構成された共同体も成り立つ。この過程を支える共同体があるとすれば、師友といった「真理」を求める仲間達の形作る関係であると言える。

そこで「仁者」を個的な観点からめぐる考察は一旦置き、「仁者」をつくる、もしくは「仁者」

となる共同体の観点からの考察に移ることとする。むろんこの際にも、共同体を作る一人一人の主体性がキーポイントになる。よって今回は、各々が持つ主体性に焦点をあてつつ、この師友の関係について、深めていくこととする。

注

- 1) 伊藤仁斎の考える「仁者」についての考察は、これまで「仁者」について『論語』雍也篇三〇を中心に『道徳と教育』No.312・313 日本道徳教育学会, pp.116-123, 平成14年12月や、「仁者」考一「憎しみ」をこえゆく者（1）一『富山大学人文学部紀要』第67号平成29年8月、「仁者」と「過」を巡る考察『富山大学人文学部紀要』第68号平成30年2月などで考察してきた。
- 2) 『史記列伝（一）』伯夷列伝第一参照。なおここには、伯夷と叔斉がお互いに君の位を譲り合った話も載っている。父は三男の叔斉を跡継ぎにしたが、兄弟の序を重んずる叔斉は、長兄の伯夷に位を譲ろうとした。一方伯夷は父の遺志を尊重し、それを受け入れなかった。このエピソードも、彼らが道義的に潔癖であることの証拠である。叔斉は兄を重んじ、伯夷は父を重んじたわけであるが、いずれも五倫という人間関係における重要な規範に法った姿勢である。したがってそのこと自体を各々のぞましい振舞い方として評価するのは、至極まっとうである。ただもし、伯夷と叔斉のいずれの姿勢がよりのぞましいのかというように一層踏み込んでいった場合、この問題は一筋縄ではいかない側面を持つ。五倫はそれ自体重要であり、その中の規定は一つ一つ守るべき規範として独立した価値を持っている。しかしそれらが抵触した場合はどうなるのか。どちらも正しいが、どちらかを取れば片方が成立しないという場合、いかなる基準に基づいていずれを採るべきなのか。この話はそこまで言及していないし、そもそも主題が私欲や名誉に左右されない二人の潔癖で堅固な倫理観（それぞれが持つ兄、父に対する規範意識）を示すことにあるので、ここで要らぬ穿鑿をするのは深読み以外の何ものでもないかもしれない。しかし、その危険を冒して問題提起をすれば、父子関係においてのぞましい規範と、兄弟関係においてのぞましい規範とではいずれが何をもってより有価値であるとされるのか。この場合、伯夷と叔斉がそれぞれの倫理観を重んじていずれも跡を継がなかったわけだが、かりにそのために位を継いだ者が悪政を布いたとしたら、彼らの判断は本当に正しかったと言えるのであろうか。私見を言えば、たとえそれが各々の倫理観に照らして正しいとされるにせよ、その結果が不特定多数にとってのぞましいものでないのであれば、その正当性は価値を半減させるのではないだろうか。このことは、隠遁のエピソードについても言える。五倫を巡る姿勢を見る限り、彼らは優秀な人物であったはずである。有益な人材として武王を助けることも出来たはずだし、またそのことによって民が得た益も大きかったはずである。私の発想はいささか功利主義的であるかもしれない。しかし、実はこのような問いは、仁斎が「仁」を民に実際の恩恵が与えられること、目に見える実が結ばれることと考えていることとも繋がるのである。伯夷・叔斉の潔癖さは果たして無条件に尊いものとされるのか。このことについては、仁斎ならどう考えるかを踏まえてみると、さしあたり否と言える。一つには、二つの価値基準の矛盾に対して有効な結論を引き出し得ないこと、もう一つには、倫理の主体が自身の潔癖さを尊重することによって、得られるべき他者の幸福が少なくなってしまうこと、以上二つの理由による。したがって潔癖さ、換言すれば倫理規範に対する主体のあるべきありようとしての真摯さは、その内部に大きな問題を孕んでいると言える。以上の観点からのみみれば、伯夷・叔斉の行為は決して「仁」ではなく、彼らは「仁者」ではありえない。極端なことを言えば彼らは、仁斎が『童子問』や『論語古義』などの著書で批判している、自分自身一人の内面を磨こうとしている者であるかもしれない。にもかかわらず、彼らはあくまで「仁者」であるとされている。本稿はこうした伯夷・叔斉も「仁者」であると言われるゆえんを考察することを目的の一つとしているが、その際に手がかりとなるのが上記の潔癖さと「仁」との兼ね合いであると言える。ちなみに、『論語古義』巻四述而篇によれば、仁斎は『史記』の伯夷・叔斉についての記述、ことに彼らが譲位合って他国に逃げた話に疑義を示している。また、伯夷・叔斉そのものについても、

詳細な情報が無く、仁齋が信頼した情報源は『孟子』であると述べている。したがって、仁齋の中に具体的に詳細な伯夷・叔斉像があったとは考えにくい。ただし、その像が『孟子』に由来しており、孟子の見た伯夷・叔斉像を通して語られている点は重要である。というのは、やはり彼らが「仁者」であるか否かの判断基準が孟子の判断基準によってなされ、それを仁齋が共有しているということになるからである。「仁」が孔子や孟子の考えを基として語られていることからすれば、たとい材料が少ないにせよ、伯夷・叔斉に対する仁齋の評価を導き出すことは可能である。

- 3) こう言うと、すぐに念頭に浮かぶのが、生まれながらの知によって、努力せずとも天理と一体化し、天理によって自らを律し、天理に沿って生きることの出来る朱子学的な聖人像である。この場合、聖人は天理を体現しているのだから、過つことはない。仁齋の聖人像が必ずしも全然過ちを犯さない完璧な存在ではないということは、仁齋が朱子学の間人観を批判することからも、大いにうなずける。
- 4) 拙稿「『仁者』と『過』をめぐる考察」『富山大学人文学部紀要』第68号 富山大学人文学部平成30年2月参照。
- 5) 『論語』卷第三公治長第五、卷第四述而第七、卷第八季氏第十六、卷第九微子第十八にある。
- 6) 『論語古義』関義一郎編『日本名家四書註釈全書 論語部1』東洋図書刊行会1922所収。以下、『論語古義』からの引用は、本書による。なお引用の際は、旧字体を新字体にする等、適宜表記を改めた箇所もある。
- 7) 『孟子』公孫丑上九を踏まえている。ここで孟子は伯夷と柳下恵を対比的に掲げ、潔癖すぎる伯夷と謹むところのない柳下恵のどちらも両極端で君子の従うべき振舞いではないと述べる。（「伯夷隘 柳下恵不恭 隘與不恭 君子不由」）なお伯夷の潔癖さについては以下のように記述されている。「孟子曰 伯夷非其君不事 非其友不友 不立於惡人之朝 不與惡人言 立於惡人之朝 與惡人言 如以朝衣朝冠 坐於塗炭 推惡惡之心 思與鄉人立 其冠不正 望望然去之 若將汙焉 是故諸侯 雖有善其辭命而至不受也 不受也者 是亦不屑就已」。この箇所について仁齋は、『孟子古義』卷之二において、人間の振舞いは伯夷の「清」か柳下恵の「和」のいずれか極端に偏ってしまいがちで、そうならないのは堯舜・孔子であると述べている。偏りは弊害をもたらすものであり、したがってここでは伯夷も柳下恵も堯舜・孔子と対比されて、質的に劣った者と評価されている。堯舜・孔子はあくまで聖人として、十全なる徳を持つとされている。（「蓋人之行 偏於一則必造其極 然不能無弊 故隘與不恭 則不足以滿其之清和之量 而造清和之極 則亦不能無隘與不恭之偏」）「如堯舜孔子 則自不如此 蓋以其徳全而無迹也」）ここでの評価のみを見ると伯夷は、その「清」ゆえに聖人としての資質を欠いているということになる。しかし、ほかの箇所、たとえば『孟子』尽心下の第十五（「孟子曰 聖人百世之師也 伯夷・柳下恵是也」）にあるようにここで出てくる伯夷・柳下恵はともに万世に渡る模範の師として聖人の位置づけがされているし、告子下の第六においても、伯夷、伊尹、柳下恵はそれぞれ「仁」という点では一致しているとされている（「三子者不同道 其趨一也 一者何也 曰仁也」）。つまり孟子において伯夷（と叔斉）は、聖人でありなおかつ「仁」をなす者として考えられていた。ただし、聖人とされる者のうちでその優劣が語られていたということであろう。仁齋がこの孟子の評価をどう捉えるかについては、特に後者の箇所については後に本文で後述するが、ポイントは、「仁者」というときに「清」がどの程度の重さで語られるかということである。「清」も重要な徳であり、「仁者」が持つべき不可欠なものであるが、それが極端になることはここでも周到に避けられているように考えられる。「清」そのものは「仁」と対立はしないし、むしろ「仁」に包摂されるものであるが、争点はその過剰さをどう抱き込むかであり、実のところこの点においては当の孟子も否定的にみているし、仁齋もまたそれを踏襲するのではないかと、さしあたりは述べておく。なお、『孟子古義』は関義一郎編『日本名家四書註釈全書 孟子部1』東洋図書刊行会1922所収のものより、引用した。以後、『孟子古義』からの引用は本書による。適宜表記を改めた箇所もある。
- 8) 論者は、本論文でもマイナス感情についていうときに表題にあるように「憎しみ」という語を使用しているが、そのうちには「怨む」という感情も含めて考えている。つまり、「怨む」「憎む」「忌む」などある対象に対してマイナスの評価をする感情を「憎む」という語で広く代表させている。

- 9) 「互郷難與言 童子見 門人惑 子曰 與其進也 唯何甚 人潔己以進 與其潔也 不保其往也」(『論語』述而第七)。なおここにあるように、育ちや環境などを理由に、付き合う価値がないとされた者にも、悔い改めれば「道」への志があるという点で相手を尊重し受け入れる孔子の姿は、雍也篇の南子への対応にも描かれている。ここでの注釈においても、仁斎は孔子のありようを天地の広大さになぞらえ、賞賛している。「夫雖惡人 有悔非改過之心 則在我無不可見之理 若以其嘗為惡 而卒拒絶焉 則是道自我絶者 而非仁者之本心也 聖人道大德宏 猶天地包涵万物 自無所遺」(『論語古義』卷之三)
- 10) 「孟子之滕 館於上宮 有業屨於闢上 館人求之弗得 或問之曰 若是乎從者之庾也 曰 子以是為竊屨來與 曰 殆非也 夫予之設科也 往者不追 來者不距 苟以是心至 斯受之而已矣」(『孟子』尽心下三十)
- 11) この箇所は前から続く輔広氏の注の続きのようにも解釈できるが、文意の区切りを考え、仁斎の注釈として扱った。輔広氏の注釈の続きだとしても、仁斎がそれを援用しているということは、仁斎自身の立場とも共通するということである。いずれにしても仁斎が、「善の公」という概念を、「道」を介して広がっていくべき人と人との関係を語るものとして位置づけていることは確かである。
- 12) 「道」もしくは善を「天理の公」とし、それを共有していくことを貴び、そのために結ばれる師友の関係の重要性を述べた箇所として、『童子問』巻の中第四十七章や第四十八章が挙げられる。師については巻の中第四十一章から第四十三章、朋友については第四十四章から第四十六章にかけて論じられ、それらを受ける形で「公」たる「学」を志す者のありようについて論じられている。これらの箇所の考察については拙稿「伊藤仁斎『童子問』巻の中 訳(3)」(『日本倫理思想史研究』第25号富山日本倫理思想史研究会2017.12所収)でも、少し行った。次回改めて、師友関係と「善之公」との関連について、『童子問』を中心として考察することとする。
- 13) 「其曰怨是用希者 蓋称其仁也」(『論語古義』卷之三)
- 14) 「仁の成徳、其の利澤恩恵、遠く天下後世に被るに足って極まれり。」(『童子問』巻の上第四十七章)『童子問』からの引用は、清水茂校注『童子問』岩波文庫1970による。なおこの点は、『童子問』の特に巻の中を見ながら、仁斎の王道論との関連で考察すべきである。ところで、伯夷が「仁」とされることは、管仲が「仁」とされることと対比的に考えると、有益である。管仲は、人としてどうかと思われる点もあったが、天下に大きな恩恵を供した。そしてその恩恵は、道徳や習俗の存続という意味で、将来の社会の民も受けるものであった。『童子問』巻の上第四十七章、第四十八章、第四十九章参照。
- 15) 『童子問』巻の上第四十七章参照。
- 16) 7) 参照。『孟子』公孫丑上第九章も参照。
- 17) 「聖」性の見えにくさと「中庸」の為しがたさは、厳密に区別して語る必要があるだろうが、見えにくさの質として、通じるものがあるのではないかと考えられる。「中庸」の難しさについては、『論語古義』卷之三雍也篇参照。いずれにせよ、人の「道」が卑近でありかつ高遠であるという仁斎の認識との関連で、考察を進めていくことになる。
- 18) 議論が錯綜するので深入りしないが、もう一方の極端である柳下恵の「和」も聖人性に連なるのであり、「仁」ともつながる。今回は伯夷・叔斉に焦点を当てているが、仁斎における「仁者」を考える際、柳下恵経由の道もあり、その考察は一層「仁者」像を深めるのに供することを付け加えておく。
- 19) 拙稿「「仁者」と「過」を巡る考察」『富山大学人文学部紀要』第68号平成30年2月参照。
- 20) 『史記』伯夷列伝第一参照。ここでは善人に対する天の報いについても、問題視されている。伯夷をどう捉えるかについては、司馬遷の立場や思想も含めて慎重に考慮する必要がある。しかし、ここでの伯夷を通して、善く生きた存在が一人の人間として自らを襲った不遇(もしくは不幸)とどのように対峙するのかを考えることはできる。それはとりもなおさず普遍的な問題である。本稿の主旨からそれてしまうためここでとどめておくが、「なぜ善人が苦しむのか」、「善人は苦に対していかに振る舞うか」など、この種の問いに対しては、たとえば旧約聖書のヨブの姿勢などをみると何らかの指針を得られるかもしれない。

- 21) 「冉有曰 夫子為衛君乎 子貢曰 諾 吾將問之 入曰 伯夷叔齊何人也 子曰 古之賢人也 曰 怨乎 曰 求仁而得仁 又何怨乎 出曰 夫子不為也」(『論語』卷第四 述而第七)。ここで子貢が聞きかかった孔子の真意は、孔子が衛の君、出公輒を助けるか否かであるが、伯夷・叔齊の話がここで出てくるのは筋違いではない。むしろ両者の問題は位を巡る問題として、共通する。衛では、祖父の遺志によって位を継いだ出公輒と、祖父に追放され晋に身を寄せていたが晋の意向で衛に戻った父との間で内乱が生じた。つまり、祖父の遺志を重んずるか、目上としての父を重んずるかという重大な問題に直面したという点で、出公輒は伯夷・叔齊の立場と類似しているのである。出公輒は父を拒んだが、それを孔子は認めなかった。ここから、孔子としては、父を重んずべきだという考えを持っていたと言える。そして仁齋もまた、「衛輒之罪 固不待問」(『論語古義』卷之四)というように、父を拒む衛君の行為を間違いであるとする。とすると、2) で言及した二つの規範が対峙したときの問題について、孔子もしくは仁齋においては明らかな解答が得られることは明白である。すなわち、目の前の親族の方を重視するということである。もっと言えば、さらに理想的なのは、位(この世の名誉)に執着せず、それぞれに父や兄への敬意を重んじた伯夷・叔齊であるというのが、両者の価値判断として共通していると言える。しかしこう言ってしまうと、問題は結局元に戻ってしまう。
- 22) 厳密には、この箇所における仁齋自身の解釈の焦点は、子貢と孔子との間の応答の姿勢にある。子貢については、「深識聖人之心」(『論語古義』卷之四)とされ、孔子の真意を的確に捉えられる点が評価されている。また孔子については、「足以觀聖人不假一言於人之誠 與其所言即其所行 不少差違 猶日月星辰之運于天 而其進退躔度 皆可測識於此也」(同)というように、その誠実な応答の姿勢が評価されている。キーワードは「誠」である。それは具体的には、一言も不明瞭なことを言わないこと、ならびに言行が一致していることである。つまりここで、仁齋は孔子の聖人としての資質を示そうとしているのである。穿った見方をすれば、そうした聖人性が父をないがしろにする衛君を評価せず、お互いの位を譲り合った伯夷・叔齊を評価するという孔子の判断に、権威を与えるということにもなりうる。
- 23) 「仁」とされるためのハードルの高さは、『童子問』で仁齋が具体的な人名を挙げて検討している結果を見るとよく分かる。巻の上第四十八章では、子路、冉有、公西華が孔子の「高弟」として名高いにもかかわらず、「其の始終変ぜざることを保ち難」(『童子問』巻の上第四十八章) かったことを理由に、孔子から「仁」であると評価されなかった旨、指摘されている。本文でも言及するが、「仁」の純粋性と持続性が問題になるのである。
- 24) 『論語古義』巻の九の微子篇第十八の八の、伯夷・叔齊に関する注参照。なお仁齋は、陳櫟の注を引用して自身の注に代えているが、陳櫟の理解に与すると考えてのことであろう。とすると、仁齋の伯夷・叔齊の理解を確認する場合、陳櫟の解釈に基づいて行っても問題はない。