

# 『論語』「今之学者為人」詮考

Consideration about the Interpretation of "The Analects of Confucius" Chapter 358

角 田 達 朗

SUMIDA Tatsuo

キーワード：論語、荀子、七経小伝

古之学者為己。今之学者為人。

古の学ぶ者は己の為にす。今の学ぶ者は人の為にす。

『論語』憲問篇所載の孔子こと孔丘の言葉である。この言葉は一般に「昔の人の学問は自分の修養のためにしたものだ、今の人の学問は他人から好評価や好待遇を得るためにしている」という意味に解される。本稿では、このように古之学者為己章の「為人」を「他人から好評価や好待遇を得るために」と解する説を、求知遇説と仮称する。私見では、求知遇説にはいくつかの根本的な疑義がある。

最初に、語法上の疑問点を挙げておく。そもそもこの章に用いられる去声の「為」は、行為の目的や原因・理由、行為によって利益を受ける対象、または行為そのものの対象を示す字である。「己」そのものの、「人」そのものが「学」という行為の目的や原因・理由や直接の対象となるとは解し難いから、「己」「人」はともに「学」という行為によって利益を受ける対象と解するのが無理のない解釈である。とこ

ろが、求知遇説では、「為己」は字義通りに「自分に有益であること」を目的として」という意味に解釈する一方で、「為人」は「他人に評価され待遇されることを目的として」と解釈するから、「為己」と「為人」とで「為」の意味が大幅に異なってしまう。対句の中で同じ「為」の字が同じ位置に用いられていることからすれば、甚だ不自然な解釈である。しかも、他人に評価され待遇されることで利益を得るのは他人ではなく自分であるから、それを「為人」と表現するというのも不自然である。

もう一つの疑問点を挙げておく。  
『論語』にはもう一箇所「為人」の用例がある。

曾子曰「吾日三省吾身。為人謀而不忠乎。与朋友交而不信乎。伝不習乎。」(学而篇)

曾子曰く「吾日に吾が身を三省す。人の為に謀りて忠ならざるか。朋友と交はりて信ならざるか。習はざるを伝ふるか」と。

ここでは当然ながら「為人」は「他人に有益であることを目的として」という意味で用いられている。この箇所解釈には全く疑問の余地は無い。<sup>①</sup>同じ文献の同じ用字であるから、やはり「今之学者為人」の「為人」も同様に解するのがよいのではないか。

求知遇説には、更にもう一つ疑問点がある。これを明らかにするために、説の成立根拠を検証しておく。

古之学者章の現存最古の解釈は『荀子』に見られる。<sup>②</sup>

君子之学也、入乎耳、箸乎心、布乎四体、形乎动静。端而言、蠕而动、一可以為法則。小人之学也、入乎耳、出乎口。口耳之間、則四寸耳。曷足以美七尺之軀哉。「古之学者為己。今之学者為人。」<sup>③</sup>

君子之学也、以美其身。小人之学也、以為禽犢。(『荀子』勸学篇)  
君子の学は、耳より入り、心に箸き、四体に布き、動靜に形る。  
端きて言ふも、蠕ぎして動くも、一に以て法則と為す可し。小

人の学は、耳より入り、口より出づ。口耳の間は、則ち四寸のみ。曷ぞ以て七尺の軀を美しくするに足らんや。「古の学者は己の為にす。今の学者は人の為にす」と。君子の学は、以て其の身を美しくす。小人の学は、以て禽犢と為す。

「箸」は「著」「着」と同じ。「禽」は猟によって捕らえる鳥、「犢」は子牛である。楊倞の注に「禽犢、饋献之物也(禽犢は、饋献の物なり)」とする。「饋献」とは贈り物、貢ぎ物のことであり、「以為禽犢」とは、学問を他人に取り入る手段とすることのたとえである。この解釈は求知遇説の嚆矢と言えるが、「古之学者」を「君子之学」と、「今

之学者」を「小人之学」と同一視している点が注目される。

「君子」は、支配者の地位にある人物を指すのが原義であるが、孔丘は、地位のあるなしにかかわらず、社会において指導的地位を得るにふさわしい人材を「君子」と称する。その反対が「小人」である。

被支配者である民衆を指すのが原義であるが、孔丘は、地位のあるなしにかかわらず、指導的地位にふさわしくない小人物を「小人」と称する。「君子」「小人」という言葉は後世、孔丘が用いた意味で定着している。『論語』には、孔丘が「君子」の要件として、他人の評価に對して超然としていることを挙げる例が散見する。

人不知而不愠、不亦君子乎。(学而篇)

人知らずして愠みず、亦た君子ならずや。

君子病無能焉、不病人之不知也。(衛靈公篇)

君子は能無きを病へ、人の己を知らざるを病へざるなり。

また、以下のように「君子」と明言しないものも、内容が一致するから、「君子」の要件を述べたものと考えられる。

不患人之不知、患不知人也。(学而篇)

人の己を知らざるを患へず、人を知らざるを患ふるなり。

不患無位、患所以立。不患莫己知、求為可知也。(里仁篇)

位無きを患へず、立つ所以を患ふ。己を知る莫きを患へず、知る

可きと為るを求む。

不患人之不知、患其不能也。(憲問篇)

人の己を知らざるを患へず、己の能はざるを患ふるなり。

「小人」については、以下のように「君子」と対比する形で語られることが多く、「君子」のように単独で言及される例は少ない。

君子成人之美、不成人之惡。小人反是。(顔淵篇)

君子は人の美を成し、人の惡を成さず。小人は是に反す。

君子周而不比。小人比而不周。(為政篇)

君子は周して比せず。小人は比して周せず。

君子和而不同。小人同而不和。(子路篇)

君子は和して同せず。小人は同じて和せず。

君子泰而不驕。小人驕而不泰。(子路篇)

君子は泰かにして驕らず。小人は驕りて泰かならず。

このように、「君子」と「小人」の性質は全く対照的で、正反対とも言うべき存在として語られる。「小人」について、他人に好評価を求める者だと明言する例は見られないが、性質が「君子」と全く対照的である以上、他人に好評価を求めないという君子の性質とは反対の性質を持つものと考えてよいことになる。

このように、『荀子』の古之学者章解釈は、『論語』の君子小人論をほぼそのまま適用したものである。後述のように、このことは『荀子』以降の求知遇説全般にも当てはまる。つまり、求知遇説の根拠は、『論語』の君子小人論しかないのである。

ここで、この求知遇説の三つ目の疑問点として、『論語』の「君子」「小人」の概念を「古之学者」「今之学者」に適用してよいかというところが浮かび上がる。

以下に、『論語』において孔丘が「君子」と「小人」を対比する例を上掲のものを除いて列挙する。

君子懷德、小人懷土。君子懷刑、小人懷惠。(里仁篇)

君子は徳を懐ひ、小人は土を懐ふ。君子は刑を懐ひ、小人は恵を懐ふ。

君子喻於義。小人喻於利。(里仁篇)

君子は義に喻り、小人は利に喻る。

女為君子儒。無為小人儒。(雍也篇)

女君子の儒と為れ。小人の儒と為ること無かれ。

君子坦蕩蕩。小人長戚戚。(述而篇)

君子は坦として蕩蕩たり。小人は長へに戚戚たり。

君子易事而難説也。説之不以道、不説也。及其使人也、器之。小人難事而易説也。説之雖不以道、説也。及其使人也、求備焉。(子路篇)

君子は事へ易くして説ばせ難きなり。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や、之を器にす。小人は事へ難くして説ばせ易きなり。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や、備はらんことを求む。

君子而不仁者有矣夫。未有小人而仁者也。(憲問篇)

君子にして不仁なる者有らんかな。未だ小人にして仁なる者有らんかな。

君子にして不仁なる者有らんかな。未だ小人にして仁なる者有らんかな。

君子上達。小人下達。(憲問篇)

君子は上に達す。小人は下に達す。

君子求諸己。小人求諸人。(衛靈公篇)

君子は諸を己に求む。小人は諸を人に求む。

君子不可小知、而可大受也。小人不可大受、而可小知也。(衛靈公篇)

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。

君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命。而不畏也。狎大人。侮聖人之言。(季氏篇)

君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人は天命を知らずして、畏れざるなり。大人に狎れ、聖人の言を侮る。

このように、「君子」と「小人」の性質は徹底して対照的であり、例外なく正反対の存在として語られている。おそらく孔丘は現実の人間にこのような二つの種類があると考えて、その違いを述べたのではなく、指導者に求められる資質を語る理念型として「君子」と「小人」という言葉を活用したのであろう。指導者にふさわしい資質を明確に提示するための便宜的な対概念であるとすれば、「君子」ばかりが肯定的に語られ、「小人」が否定的にのみ語られるのは当然のことである。

「小人」が肯定的に語られる例もないではないが、数も少なく、か

つ限定的な肯定に止まる。

君子之徳風。小人之徳草。草上之風、必偃。(顔淵篇)

君子の徳は風なり。小人の徳は草なり。草は之に風を上ふれば必ず偃す。

君子学道則愛人、小人学道則易使也。(陽貨篇)

君子は道を学べば則ち人を愛し、小人は道を学べば則ち使ひ易きなり。

「性は相近し」(陽貨篇)という言葉で端的に語られる通り、孔丘は、人間の生まれつきの資質に大きな違いはないとする。そうである以上、「小人」にも、「君子」に感化されるとか、道を学べば効果がある等の美点が認められるのは当然のことである。しかし、それは「君子」に従属する限りにおいての美点であり、自らは指導的地位に就かず、指導を受ける立場に甘んじる者にふさわしい美点である。この点からも、「君子」「小人」という言葉が、指導的地位にふさわしい者と指導を受ける立場に甘んじるべき者の相違を明確化するための理念的な対概念であることが裏付けられる。

更に言えば、「君子」も全く無条件に肯定されるわけではない。

君子有勇而无義、为乱。小人有勇而无義、为盗。(季氏篇)

君子は勇有りて義無くんば、乱を為す。小人は勇有りて義無くんば、盗を為す。

「君子」は指導的地位に就くにふさわしい指導力を持っているから、好ましくない行動をするのにも指導力を発揮して大規模に行うことに

なるが、指導力を持たない「小人」には小規模なことしかできないというのである。現実的に考えれば、指導的地位にふさわしい資質を持ちながら「無義」であるような人間が存在するかという点には疑問の余地があるが、理念的な対概念による仮定の言説と考えれば、疑問は解消する。資質に恵まれていても道義の学習を怠れば大それた過ちを犯すという言い方によって、道義を学ぶことの重要性を極論しているのであって、実際に「有勇而無義、為乱」に該当する「君子」がいるか否かは問題ではないのである。

以上のように、『論語』における「君子」「小人」という対概念は、指導者にふさわしい人物像とそうでない人物像を提示するための理念型であると考えられる。それゆえに、この二者の価値には絶対的な格差があって決して逆転しない。

「古之学者」「今之学者」も、これと同種の理念型と見なしてよいものであろうか。

孔丘が「古」と「今」を対比する例が『論語』にもう一つある。

古者民有三疾。今也或是之亡也。古之狂也肆、今之狂也蕩。古之矜也廉、今之矜也忿戾。古之愚也直、今之愚也詐而已矣。（陽貨篇）

古は民に三疾有り。今や或いは是れも之れ亡きなり。古の狂や肆、今の狂や蕩。古の矜や廉、今の矜や忿戾。古の愚や直、今の愚や詐のみ。

現代日本の注釈書では、「古」はしばしば「昔」と訳されるが、こ

『論語』「今之学者為人」詮考（角田達朗）

れは正確ではない。孔丘が「古」と称するのは、堯・舜、禹、湯、文武といった聖王の時代、および彼らの定めた政治制度や社会規範がまだ十分機能している時代であり、単なる過去のことでないからである。「古」は孔丘が理想とする時代であり、換言すれば、理想化された状態・状況であって、孔丘自身の理想を語るための理念型として用いられる。一例を挙げれば、

古者言之不出恥躬之不逮也。（里仁篇）

古者言を之れ出ださざるは、躬の逮ばざるを恥づるなり。

は、実践が及ばないようなことは恥じて言わないようにせよ、という訓戒の言葉であり、言行一致の理想を語るものと考えられる。

前掲の古者民有三疾章の「古」も、「狂」「矜」「愚」の「三疾」の理想態と考えられる。これに対して、「今」は「狂」の「肆」、「矜」の「廉」、「愚」の「直」という美点が失われた状態ではあるが、「古」とは正反対の性質であるとまでは言えない。「古」と「今」の相違は、短所が美点でもあり得るか、欠点でしかないかということであり、短所の程度という相対的な問題である。「古」も「今」も「民」に「狂」「矜」「愚」の「三疾」があることに変わりはないのであって、「君子」と「小人」のような絶対的な相違ではない。かつ、「古」と「今」を対比する例は『論語』には二つしかなく、「君子」と「小人」の対比に比べて著しく少ない。「古」「今」という対概念が思想表現の用語として「君子」「小人」ほど重要なものではなかったことも間違いない。

麻冕礼也。今也純儉。吾従衆。拜下礼也。今拜乎上泰也。雖違衆、

吾従下。(子罕篇)

麻冕<sup>まべん</sup>は礼なり。今や純なるは儉なり。吾は衆に従はん。下に拝するは礼なり。今や上に拝するは泰なり。衆に違ふと雖も、吾は下に従はん。

ここで孔丘は「礼」と「今」とを比較して、取捨選択することを述べている。孔丘の言う「礼」は「古」に定められた制度や規範のことであるから、ここでの「礼」と「今」の対比は、「古」と「今」の対比に類似する。ただし、「古」が孔丘自身の理想を語るための理念型として用いられるのに対して、ここで言う「礼」は孔丘の時代まで伝承されていたものでもあるから、「今」と同じく実在であって、理念的概念ではない。だから、「礼」と「今」を並列して「今」を選択することも可能なのである。

「君子」と「小人」は指導者にふさわしい者とふさわしくない者という典型化された人物像であり、理念的な対概念として明確な対立関係にあるが、「古」「今」という対概念はそうではない。「古」は理想的な様態や状況を語るための理念的概念であるが、「今」は現実を指し示し、「礼」に優るものもあると言われることがある。したがって、「古之学者」を「君子之学」に置き換えることには妥当性を認められるが、「今之学者」を「小人之学」と置き換えることは妥当ではないのである。

\*

ここで、『荀子』以後の求知遇説の展開を概観しておこう。『荀子』

の所説は「古之学者為己。今之学者為人」を挟んで前後に分かれていた。前半は「君子之学也、入乎耳、箸乎心、布乎四体、形乎動靜。端而言、蠕而動、一可以為法則。小人之学也、入乎耳、出乎口。口耳之間、則四寸耳。曷足以美七尺之軀哉」であり、後半は「君子之学也、以美其身。小人之学也、以為禽犢」である。「為人」解釈について言えば、前半部分では実践が伴わないことを言い、後半部分では他人に取り入る手段であることを言っている。

何晏ら『論語集解』卷十四所引の孔安国の説に

為己、履而行之。為人、徒能言之。

己の為にすとは、履みて之を行ふ。人の為にすとは、徒らに能く之を言ふ。

とある。この「為人」解釈は『荀子』の所説の前半部分に対応する。

皇侃『論語義疏』卷七には

古人所學、己未善、故學先王之道。欲以自己行之成己而已也。今之世學、非復為補己之行闕、正是凶能勝人。欲為人言己之美、非為己行不足也。

古人の学ぶ所は、己未だ善ならず、故に先王の道を学ぶ。自己之を行ふを以て己を成さんと欲するのみ。今の世の学は、復た己の行ひの闕けたるを補ふ為に非ず、正しく是れ能く人に勝らんと凶る。人に己の美を言はれんと欲し、己の行ひ足らざるが為に非ざるなり。

とある。「非復為補己之行闕」「非為己行不足也」は『荀子』所説の前

半部分に、「欲為人言己之美」は後半部分にそれぞれ対応する。おそらく皇侃は孔安国の説が『荀子』の所説の前半部分に対応することを知っていて、後半部分に対応する内容を補ったのであろう。

顔之推『顔氏家訓』勉学篇に

古之学者為己、以補不足也。今之学者為人、但能説之也。

古の学ぶ者は己の為にすとは、以て足らざるを補ふなり。今の学ぶ者は人の為にすとは、但能く之を説くのみなり。

とあるのも、『荀子』の所説の前半部分に対応するが、「今之学者為人、但能説之也」は孔安国の説の「為人、徒能言之」の単純な言い換えに過ぎず、また、「古之学者為己、以補不足也」は皇侃の説の「今之世学、非復為補己之行闕」と表裏一体の関係にある。意識して『荀子』を踏まえたのではなからう。

邢昺『論語注疏』卷十七に

古人之学、則履而行之。是為己也。今人之学、空能為人言説之、己不能行。是為人也。

古人の学は、則ち履みて之を行ふ。是れ己の為にするなり。今人の学は、空しく能く人の為に之を言説し、己行く能はず。是れ人の為にするなり。

とあるのは、言うまでもなく孔安国の説の忠実な敷衍である。また、范曄『後漢書』桓榮伝の

為人者、馮訢以顛物。為己者、因心以会道也。

人の為にする者は、訢を馮みて以て物に顛す。己の為にする者は、

心に因りて以て道に会するなり。

という説を引くのは、『荀子』所説の後半部分に対応するものである。ただし、邢昺説は直接には皇侃説を踏まえるものであり、『荀子』を意識したか否かは定かでない。

陳祥道『論語全解』卷七は『荀子』所説の後半部分を引用した上で次のように述べる。

楊子曰「大人之学、為道。小人之学、為利。」則為道以美其身者、為己者也。為利以為禽犢者、為人也。

楊子曰く「大人の学は、道の為にす。小人の学は、利の為にす」と。則ち道の為にして以て其の身を美くする者は、己の為にする者なり。利の為にして以て禽犢と為す者は、人の為にする者なり。

清代より前の古之学者為己章解釈で『荀子』に言及するものは、管見する限りこれのみである。楊雄『法言』も引用しているが、これは『荀子』の「美其身」「為禽犢」の意味を明確に示すためであって、「為人」解釈に新たな内容や視点を導入するものではない。ただし、これに続く箇所には、

蓋為己者未不為人。為人者必不能為己。

蓋し己の為にする者は未だ人の為にせずんばならず。人の為にする者は必ず己の為にする能はず。

とあるのは、求知遇説から逸脱するように思われる。「為己者未不為人」の「為人」を「為禽犢」や「為利」に置き換えると文意不通となるからである。「為人」を文字通り「他人に有益であることを目的と

する」と解する方がまだしも文意が通じるのではあるまいか。

朱熹『論語集注』卷七所引の程頤の説には

為己、欲得之於己也。為人、欲見知於人也。

己の為にすとは、之を己に得んと欲するなり。人の為にすとは、人に知られんと欲するなり。

とある。この「為人」解釈は『荀子』所説の後半部分に対応する。同じく程頤の説に

古之学者為己、其終至於成物。今之学者為人、其終至於喪己。

古の学ぶ者は己の為にし、其の終りは物を成すに至る。今の学ぶ者は人の為にし、其の終りは己を喪ふに至る。

とあるのは、『荀子』所説の前半部分に対応するとも取れるが、むしろ陳祥道の説の「蓋為己者未不為人。為人者必不能為己」に近いように思われる。

朱熹『中庸集畧』（不分卷）には

為己者、心存乎德行、而無意乎功名。為人者、心存乎功名、而未及乎德行。

己の為にする者は、心德行に存して、功名に意無し。人の為にする者は、心功名に存して、未だ德行に及ばず。

とある。「心存乎功名」は『荀子』所説の後半部分に対応し、「未及乎德行」は前半部分に対応する。また、「為己」と「為人」とで内容がほぼ正反対になっているのは、孔丘の君子小人論を意識したものであり、この点からも『荀子』の影響が見て取れる。しかしながら、朱熹

は自説が『荀子』の説を踏まえていることを明示しなかった。孔丘・孟軻以来のいわゆる「道統」上に自らを位置付けるがゆえに、孔丘の言葉を解釈するのに孟軻と対立する荀況の説を踏まえたことを認めるのが憚られたのであろう。

朱熹の学説が後世に与えた影響は絶大であった。求知遇説もこの後長く朱熹の影響下に置かれることとなり、求知遇説が元來『荀子』の所説であることはほとんど忘れられたようである。しかし、朱熹の求知遇説は『荀子』の所説を整理したものであるから、結局、求知遇説において『荀子』の所説を越え出るような見解が提示されることはなかったのである。

\*

求知遇説とは異なる解釈を提示する注釈も、ごく少数であるが存在する。

韓愈・李翱『論語筆解』卷下に次のようにある。

韓曰「為己者、謂以身率天下也。為人者、謂假他人之学以檢其身也。孔云『徒能言之』、是不能行之。失其旨矣。」李曰「孟子云『堯舜性之』、是天人兼通者也。『湯武身之』、是為己者也。『五伯假之』、是為人者也。」

韓曰く「己の為にすとは、身を以て天下を率るるを謂ふなり。人の為にすとは、他人の学を仮りて以て其の身を檢するを謂ふなり。孔『徒らに能く之を言ふ』と云ふは、是れ之を行ふ能はず。其の旨を失す」と。李曰く「孟子『堯舜は之を性にす』と云ふは、



是れ天と人と兼ねて通ずる者なり。『湯武は之を身にす』とは、是れ己の為にする者なり。『五伯は之を仮る』とは、是れ人の為にする者なり」と。

「為人」を他人から勝手に借用するという意味に解釈している。これを仮他人説と呼ぶことにしよう。求知遇説とは明らかに異なる解釈であるが、「為人」の解釈が「為」の字義において無理がある点、「為己」と「為人」とで「為」の意味が大きく異なる点、「為人」の内容が自分の利益を求めるものになる点、古之学者為己章と曾子三省章とで「為人」の意味が大きく異なる点は、求知遇説と変わりが無い。かつ、解釈の根拠が『論語』の類出内容ではなく『孟子』にただ一箇所見える記述に求められる点においては、仮他人説は求知遇説よりもずっと迂遠である。

もう一つ別の説がある。「為己」「為人」の「為」をともに「く」に有益であることを目的として」という意味に解釈するものである。これを仮に益他人説と呼ぶことにしよう。益他人説に従えば、「為人」の解釈が「為」の字義においても無理のないものになり、「為己」と「為人」との「為」の意味が同じになり、「為人」の内容が自分の利益を求めるものとはならず、古之学者為己章と曾子三省章とで「為人」の意味が同じになる。求知遇説および仮他人説に共通の難点がすべて解消するのである。益他人説を取るものを以下に列挙する。

劉敞『七經小伝』巻下に

為己者、人知之亦樂之、人不知亦樂之者也。為人者、「舎其田而

芸人之田」者也。

己の為にする者は、人之を知るも亦た之を楽しみ、人知らざるも亦た之を楽しむ者なり。人の為にする者は、「其の田を舎てて人の田に芸る」者なり。

とある。「舎其田而芸人之田」は『孟子』尽心篇の言葉で、自分のことを棚上げて他人にお節介を焼くことのとえである。これによれば、「為己」は自分自身の満足を目的とするという意味、「為人」は他人にお節介を焼くことを目的とするという意味である。

陳天祥『四書辨疑』巻七に、朱熹『論語集注』所引の程頤の説を次のように論評している。

「欲得之於己」、此為為己之公。「欲見知於人」、此為為己之私。兩句皆是為己為人之義、不可通也。蓋為己務欲治己也、為人務欲治人也。但学治己、則治人之用斯在。專学治人、則治己之本斯亡。若於正心修己以善自治之道不用力焉、而乃專学為師教人之芸、專学為官治人之能、不明己德而務新民、「舎其田而芸人之田。」凡如此者、皆為人之学也。

「之を己に得んと欲す」とは、此れ己の為にするの公と為す。「人に知られんと欲す」とは、此れ己の為にするの私と為す。兩句皆是れ「己の為にす」「人の為にす」の義、通ず可からざるなり。蓋し己の為にするは務めて己を治めんと欲するなり、人の為にするは務めて人を治めんと欲するなり。但だ己を治むるを学べば、則ち人を治むるの用斯に在り。専ら人を治むるを学べば、則ち己

を治むるの本斯に亡ぶ。若し心を正し己を修めて以て善く自ら治むるの道に於て力を用ひずして、乃ち専ら師と為り人を教ふるの芸を学び、専ら官と為り人を治むるの能を学べば、己の徳を明らかにせずして民を新たにするに努め、「其の田を捨てて人の田に芸る。」凡そ此の如き者は、皆人の為にするの学なり。

劉敞の簡略な立論を儒教の教理体系に密着するように応用したものと  
言える。求知遇説では「為人」も一種の「為己」になってしまふとい  
う指摘はもっともであり、「為己」を「務欲治己」「但学治己」、「為人」  
を「務欲治人」「専学治人」と解するのは明快である。孔丘の学は君  
子、すなわち指導地位に就くにふさわしい人材となることを目標とす  
るものである。学ぶ者は当然ながら、実際に指導地位に就くことを視  
野に入れて学ぶことになる。しかし、指導地位に就くことそのものを  
目的とするのは本末転倒だといふのである。これなら、「古之学者」と  
「今之学者」には実際に指導地位に就くことを視野に入れるという共  
通基盤があるから、その差異は「君子」と「小人」のような絶対的相  
違ではなくなる。なお、「為」は「治」の意味で用いられることがあ  
るが、その場合は平声で発音される。陳天祥の説は、平声の「為」と  
去声の「為」を混同するもののように見えるかもしれないが、そうで  
はない。「治」は対象に有益な行為であって、「為」は「務欲」「但学」  
「専学」という目的意識として解釈されているのである。

毛奇齡『四書改錯』巻十五に、同じ程頤の説を次のように論評して  
いる。

如此、則仍是為己。何云為人。為者、助也。如「夫子為衛君」、「孟  
子」「所以為蚺鼈」之「為」。言助人也。故孔安国旧註「為己、履  
而行之。為人、徒能言之。」謂但能言学以助人、而躬行不足、謂  
之為人。總承上章、言一是行学、一是言学。蓋学必躬行而後言之。  
徒言、則為人矣。若范曄云「為人、憑譽以顯物。為己、因心以会  
道」、則以為人為表章人物。較遜前説。以與「学者」二字不関切  
也。若求知于人、何得云為。

此くの如くなれば、仍ほ是れ己の為にす。何ぞ人の為にすと云は  
ん。為は、助なり。「夫子 衛君を為く」、「子墨子」「蚺鼈を為くる  
所以」の「為」の如し。人を助くるを言ふなり。故に孔安国旧註  
に「己の為にすとは、履みて之を行ふ。人の為にすとは、徒らに  
能く之を言ふ」と。謂ふところは但だ能く学を言ひて以て人を助  
くるのみにして、躬行足らず、之を人の為にすと謂ふ。上章を総  
承し、一は是れ学を行ひ、一は是れ学を言ふと言ふ。蓋し学は必  
ず躬行して而る後に之を言ふ。徒に言ふとは、則ち人の為にす。  
范曄の「人の為にするは、譽を憑みて以て物に顯す。己の為にす  
るは、心に因りて以て道に会す」と云ふが若きは、則ち人の為に  
するを以て人物を表章すると為す。較前説に遜る。「学者」の二  
字と関切ならざるを以てなり。若し人に知られんことを求むれ  
ば、何ぞ為にすと云ふを得ん。

求知遇説では「為人」も一種の「為己」となってしまうという指摘  
は、陳天祥の説と共通する。「夫子為衛君」は『論語』述而篇に見え、

『集解』所引の鄭玄の説に「為、猶助也(為は、猶ほ助のごときなり)」とある。「所以為蜚聾」は『孟子』公孫丑篇下に見える。蜚聾は齊の大夫の名である。「為」が「助」の意味で用いられる時の発音も去声である。「為己」「為人」の「為」を「助」と訓ずるのは独特であるが、この二つの「為」が「く」として有益であることを目的とする」という意味であることを明示するものである。ただし、孔安国や范曄の説まで益他人説としているのは我田引水に過ぎよう。

\*

これまで、求知遇説・仮他人説・益他人説を検討し、益他人説が最も妥当性が高いことを明らかにした。

益他人説では「為己」と「為人」の優劣が定まらない、あるいは、「為己」よりも「為人」の方が優れていることになるという反論もあり得るが、孔丘の学問観に照らせば、その反論は無効である。

学而時習之、不亦説乎。(学而篇)

学びて時に之を習ふ、亦た説ばしからずや。

という言葉に示されるように、学問は悦びをもたらすというのが、孔丘の基本的な考えである。そして、

知之者、不如好之者。好之者、不如樂之者。(雍也篇)

之を知る者は、之を好む者に如かず。之を好む者は、之を楽しむ者に如かず。

という言葉に示されるように、学問における最高の到達点は自らを十分充実させ十分満足することに置かれる。

『論語』「今之学者為人」詮考 (角田達朗)

人不知而不愠、不亦君子乎。(学而篇)

人知らずして愠みず、亦た君子ならずや。

とは、「人不知而不愠」を目的とするのではなく、自らを十分充実させ十分満足することができれば、必然的な結果として「人不知而不愠」も実現できるのだと考えられていたに違いない。上掲の劉敞の説に「为己者、人知之亦樂之、人不知亦樂之者也」とあるのも、そのことを指摘するものである。

学問の目的が自らを十分充実させ十分満足することにあるのであれば、例えば

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。」(憲問篇)

子路 君子を問ふ。子曰く「己を脩めて以て敬す」と。曰く「斯くの如きのみか」と。曰く「己を脩めて以て人を安んず」と。曰く「斯くの如きのみか」と。曰く「己を脩めて以て百姓を安んず」と。(憲問)

という問答で語られる「脩己以敬」「脩己以安人」「脩己以安百姓」において、学問の目的に当たるものは「脩己」であり、「敬」「安人」「安百姓」はすべて学問の目的ではなく、学問の成果として可能になるものという位置付けになる。このことを実証する記載を『論語』から挙げていこう。

子使漆彫開仕。対曰「吾斯之未能信。」子説。(公冶長篇)

子漆彫開をして仕へしむ。対へて曰く「吾斯れを之れ未だ信ず

る能はず」と。子よろし説ぶ。

孔丘が門人の漆雕開に仕官を勧めたが、漆雕開は自信がないからと言って断った。もちろん孔丘は仕官しても十分職責を果たす力があると思込んだから、仕官を勧めたはずである。漆雕開が自信がないと言っているのは謙遜であり、仕官することより孔丘のもとで学問を続けることを選んだのである。そして、孔丘はこれを悦んだ。

曾皙・冉有・公西華侍坐。子曰「以吾一日長乎爾、毋吾以也。居則曰『不吾知也。』如或知爾、則何以哉。」子路率爾而对曰「千乘之国、攝乎大國之間、加之以師旅、因之以饑饉、由也為之、比及三年、可使有勇且知方也。」夫子哂之。「求爾何如。」对曰「方六七、如五六十、求也為之、比及三年、可使足民。如其礼樂、以俟君子。」赤爾何如。」对曰「非日能之、願學焉。宗廟之事、如会同、端章甫、願為小相焉。」「点爾何如。」鼓瑟希、鏗爾舍瑟而作。对曰「異乎三子者之撰。」子曰「何傷乎。亦各言其志也。」曰「莫春者春服既成。冠者五六人、童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸。」夫子喟然歎曰「吾与点也。」（先進篇）

子路・曾皙・冉有・公西華侍坐す。子曰く「吾一日爾なんぢよりも長たるを以て、吾を以てすること母れ。居れば則ち曰く『吾を知らず』と。如し或いは爾を知らば、則ち何を以てせんや」と。子路率爾として対へて曰く「千乗の国、大國の間に攝まれ、之に加ふるに師旅を以てし、之に因るに饑饉を以てせんに、由や之を為め、三年に及ぶ比に、勇有りて且つ方を知らしむ可きなり」と。夫子

之を哂ふ。「求よ、爾は何如」と。対へて曰く「方六七十、如しくは五六十、求や之を為め、三年に及ぶ比に、民を足らしむ可し。其の礼樂の如きは、以て君子に俟たん」と。「赤よ、爾は何如」と。対へて曰く「之を能くすると曰ふには非ず。願はくは學ばん。宗廟の事、如しくは会同に、端・章甫して、願はくは小相たらん」と。「点よ、爾は何如」と。瑟を鼓くこと希み、鏗爾として瑟を舍きて作ち、対へて曰く「三子者の撰に異なる」と。子曰く「何ぞ傷まんや。亦た各々其の志をふなり」と。曰く「莫春には春服既に成る。冠者五六人、童子六七人、沂に浴し、舞雩に風し、詠じて帰らん」と。夫子喟然として歎じて曰く「吾点に与せん」と。

孔丘が仲由・曾点・冉求・公西赤という四人の門人に「仕官させてくれる者がいたら何をしたいか」と問いかけた。仲由・冉求・公西赤は規模こそ違うものの、いずれも政治のことを答えた。仕官の話を受ける前提に立ったのである。曾点の答えはこれとは異なっていた。「沂」は孔丘の住む曲阜の南を流れる川、「舞雩」は雨乞いの祭壇である。孔丘も門人を連れて舞雩に行ったことがある。その記録を見てみよう。

樊遲從遊於舞雩之下。曰「敢問崇徳、脩慝、辨惑。」子曰「善哉、問。先事後得、非崇徳与。攻其惡、無攻人之惡、非脩慝与。一朝之忿、忘其身、以及其親、非惑与。」（顔淵篇）

樊遲從ひて舞雩の下に遊ぶ。曰く「敢へて徳を崇くし、慝を脩め、惑ひを辨ずるを問ふ」と。子曰く「善いかな、問や。事を先にし

て得るを後にするは、徳を崇くするに非ずや。其の悪を攻めて人の悪を攻むることなきは、慝を脩むるに非ずや。一朝の忿りに、其の身を忘れ、其の親に及ぼすは、惑ひに非ずや」と。

樊遲の問いにある「崇徳」「脩慝」「辨惑」の三句は脚韻を踏んでおり、舞雩で歌われる雨乞いの祈祷歌の歌詞であると思われる。<sup>(5)</sup> 孔丘は門人たちとともに祈祷歌を歌ったのであろう。つまり、前掲の曾点の答えは、仕官の口があっても断り、後輩たちとともに学問を続けるというものである。そして、孔丘はこれに賛意を表した。

既述のように、孔丘は、社会において指導的地位を得るにふさわしい人材を「君子」と称する。孔丘にとって学問の目的は端的に言えば、君子になることだった。ただし、君子になるとは、必ずしも実際に指導的地位に就くこととは限らないのである。

子張学干禄。子曰「(中略)言寡尤、行寡悔、禄在其中矣。」(為政篇)

子張 禄を干めんことを学ぶ。子曰く「(中略)言に尤め寡なく、行ひに悔い寡なければ、禄其の中に在り」と。

君子謀道不謀食。耕也餒在其中矣。学也禄在其中矣。君子憂道不憂貧。

君子は道を謀りて食を謀らず。耕すも餓ゑ其の中に在り。学べば禄其の中に在り。君子は道を憂へて貧しきを憂へず。(衛霊公篇)このように、孔丘は仕官が学問の目的ではなく、結果であることを繰り返して述べている。

『論語』「今之学者為人」詮考 (角田達朗)

三年学、不至於穀、不易得也。(泰伯篇)

三年学びて穀に至らざるは、得易からざるなり。<sup>(6)</sup>

これは、仕官が学問の目的とされる現実への嘆きの言葉である。<sup>(7)</sup>

孔丘の学問の核心は自分自身を十分充実させ、十分満足することにあった。「古之学者为己」。今之学者為人は、学問の核心に意識を集中させ、学問の結果を追い求めないよう訓戒する言葉だったのである。

## 注

(1) 『論語集解』、『論語注疏』、『論語集注』等、いずれも「為人」の解釈を記しておらず、標準的な意味で読んでいることが知られる。

(2) 『北堂書鈔』卷八十三所引の劉向『新序』逸文に次のようにある。

齊王問於墨子曰「古之学者为己。今之学者為人。何如。」対曰「古之学者、得一善言以附身。今之学者、得一善言務以悦人。」

齊王 墨子に問ひて曰く「古の学ぶ者は己の為にす。今の学ぶ者は人の為にす」とは、何如」と。対へて曰く「古の学ぶ者は、一善言を得れば以て身に附す。今の学ぶ者は、一善言を得れば務むるに人を悦ばすを以てす」と。

ここに記される墨翟の説も求知遇説である。墨翟はかつて儒家思想を学んだとされるから、孔丘の言葉について肯定的な見解を有する所があっても、それ自体はおかしなことではない。この記載が事実であれば、『荀子』よりも更に古い事例ということになるが、戦国初期の記録が前漢末

になって忽然と出現するのは不自然である。しかしながら、これが後人の創作であるとする、なぜ儒家の批判者として知られる墨翟に自説を仮託する必要があったのか、不可解と言うほかない。なお、『太平御覧』卷六百七にも同内容の記載があるが、文言は簡略化されている。

(3) 簡朝亮『論語集注補正述疏』に『荀子』の文章を引き、「其由此経而申之歟(其れ此の経に由りて之を申ぶるか)」とある。「此経」とは『論語』のこの章をさす。金谷治・佐川修『全釈漢文大系第七卷 荀子上』(集英社 一九七三年十二月二十日)は『論語』憲問篇の語と同じとのみ記すが、この一致は偶然ではなく、引用と見るべきである。

(4) 孔丘は「信而好古(信にして古を好む)」「好古敏以求之(古を好み敏にして以て之を求む)」(ともに述而篇)という自称ゆえに尚古主義者と見られているが、「古」が歴史事実よりも理想を語ることに主眼を置いて用いられていることを考慮すれば、孔丘を尚古主義者と決めつけることには慎重であるべきと思われる。孔丘は「古」を尚ぶというより、尚ぶべきことを「古」のこととする傾向が顕著である。あるいは、理想を過去の事実として語ることによって、それが実現可能であることを印象づける狙いがあったのかもしれない。強いて尚古主義という言葉を用いるのであれば、戦略的擬態としての尚古主義と言うべきものである。

(5) 劉宝楠『論語正義』の説による。なお、顔淵篇には子張が「崇徳」「辨惑」について質問した記録もある。あるいは、これも舞雩での問答だったかもしれない。

(6) 平岡武夫『全釈漢文大系第一卷 論語』(集英社 一九七九年五月二十

日)は「得たるに易らざるなり」とする。

(7) 前項の平岡武夫の説に従えば、この章は直前に掲出した衛霊公篇の章の「学也禄在其中矣」とほぼ同じ意味となる。