

『論語』講読のために
—方法と「学而第一」一の解釈—

玉木 尚之

A Way to Interpret “Analects of Confucius 論語”
in a University Class

This paper doesn't intend to give new interpretations of “Analects of Confucius, but tries to present how to lead university students to interpret it. An outline of my way to interpret and an interpretation of the first paragraph in Xue Er 学而, The First Chapter' is included.

はじめに

小稿は、古今の多くの学究によって解釈の重ねられてきた『論語』について、必ずしも学術的に何か新しい解釈や訳出を試みようというものではありません。大学生の漢文講読授業を担当してきた経験をもとに、大学生等への指導を意識して、現実的に『論語』をどう講読するかの方法を提示するものです。ここでは加えて、その実例として「学而第一」の第一章の解釈の実例を示します。

小項目

方法

具体的な方法と留意点

『論語』解釈

一・一 「学而第一」一

一・一・一 「学而時習之、不亦説乎」

一・一・一・一 「学」

一・一・一・一・一 「知識」を身に付ける行為

一・一・一・一・一・一 「学」の明瞭な対象とそれぞれの効果

〔文〕

〔書〕

〔詩〕

〔礼〕

〔易〕

否定的な対象

一・一・一・一三	「学」の一般的効果
一・一・一・一四	「学」と職との関係
一・一・一・一五	「学」のまとめ
一・一・一・一二	「習」
一・一・一・一三	「時」
一・一・一・一四	「説」
一・一・一・二	「有朋自遠方来、不亦乐乎」
一・一・一・二・一	「朋」
一・一・一・二・二	「楽」
一・一・一・三	「人不知而不愠、不亦君子乎」
一・一・一・三・一	「人不知」
一・一・一・三・二	「愠」
一・一・一・三・三	「君子」
一・一・一・四	「学而第一」一のまとめ

方法

高等学校卒業者であれば、多少の語彙や文法は身に付けているでしょう。しかし、漢文の原典に立ち向かうにはほとんど無力です。我が国の専門家の注釈と口語訳を活用するのが現実的です。

しかし、実の所、それらを読んでも、それらの内容でさえ理解するのは容易ではありません。基本的な知識・語彙の欠如、そのように訳せる根拠の非提示、提示の不十分さなどのためです。そこで、むしろそれらの訳注書をも資料として、その原典がそのように読める根拠を検証していく、そのことで、漢文を読むために必要な方法を少しでも経験するという方法を示したいと思います。

実際には、『論語』を、訳注書を参照しつつ、漢和辞典と『論語』内の各章の相互参照によって検証しながら読むという方法を取ります。

『論語』を選ぶ理由は、ひとつは単純に、最も読まれて来た漢文古典であり、中学校・高等学校の教科書にまず取り上げられるものだからです。もうひとつは、各章の短さです。この短さは、後で述べるように読むための障害でもありません。しかし、ここで提示する原文内参照による読みの方法の体験には都合がよいと考えます。

具体的な方法と留意点

①『論語』の成立と性質の概要を知ること（注一）

訳注書の前書きで以下程度のことを確認しましょう。

- ・内容のほとんどは、春秋時代に生きたと伝えられる孔子という人物（『史記』に記された伝記は敬遠して深入りしないこと）の短い発言の記録で、弟子や周辺の人々の問いに応答したものも多いが、発言の背景がほとんど不明であること。
- ・弟子が記憶か記録（紙の書物はまだなく、竹簡など）で保持したものが、孫弟子の代以降に編集された書であること。
- ・筆写で伝わる過程でも、誤写、錯簡、整理者の手などが加わって異本を生じてきたこと。現在伝わるのは、後漢末の鄭玄の整理した系統のものが、魏の何晏らの手になる『論語集解』へ受け継がれ、後にも小異ある異本を生じつつ伝わったもので、大きく二系統があること。
- ・性質や成立の状況から解釈はかなり困難で、古来多くの注釈や解釈が試みられてきたこと。それらは、『論語』の語や文章の相互参照、後の古典に引用された孔子のことばの参照、他の古典との語や表現の参照、他の儒教經典の説く内容との整合性などの方法で記されたが、孔子崇拜の傾向や、注釈家たちの時代思潮や個人の思いに影響されている部分も大きいこと。
- ・日本の訳注書も、それらの注釈による部分が大きいこと。

・注釈の妥当性は、原典との対照、注釈家たちの傾向性を理解して確認しないと判断できないことで、きわめて専門的な作業であること。従って、ここではそれに深入りしないこと。

②訳注書による原文の確認、口語訳・語意の参照

ここで扱うテキストは、最も一般的に入手できるものとして、金谷治『論語』（岩波文庫 一九六三第一刷 一九九九改訂第一刷）を用います。句読点、書き下し文は変更している場合があります。

口語訳としては、金谷訳の他に、宇野哲人『論語新釈』（講談社学術文庫 一九八〇 ほぼ南宋・朱子の解釈による）吉川幸次郎監修『論語』（全三冊 朝日新聞社 一九七八）貝塚茂樹訳注『論語』（中公文庫 一九七三）、加地伸

行全訳注『論語 増補版』（講談社学術文庫 二〇〇九）、吉田賢抗『論語』（明治書院 一九六一）を必要に応じて参照します。

③ 漢和辞典の活用と留意点

漢和辞典（ここでは『角川 新字源』を用いますが、選んだ理由は特にありません）で語意を確認します。

漢和辞典は、広く漢文古典の用例を集めて帰納された語（字）意を、それに当てはまると思われる日本語として挙げています。ことばが共有されるものである以上、個や地域や時代を越えて共有されているその語（字）の概要の意味が確かにあるでしょう。一方、個人や地域、時代による意味のずれや変移もあって、それが別の日本語に当たると判断された場合はそれらも記されています。従って、辞典を引いてその語の概要をつかむことは経済的で現実的なことです。が、ではいずれの意味を適用するか選択に困る場合も間々あります。厳密には、読もうとする原文にどの意味がふさわしいか、あるいは適用できるかを、原文で吟味する必要があります。

④ 読もうとする原典内部の用例参照

確認すべき語について、索引（インターネットで電子ファイルが容易に手に入る）、パソコンでの検索を活用するといでしょう。ただし誤植の可能性は確認）を活用し、『論語』の用例を探して、語意を帰納していきます。そのためには、その語の背景を探るために多くの章を読んでいく必要があるかもしれません。

孔子のことばを解釈するときには、基本的に孔子のことばのみから帰納します。教えを受けた弟子のことばでも、個人的なずれの可能性を考慮して一応区別します。もつとも、『論語』の場合は孔子のことばとして記されるものも弟子の記録であることを考えると、こうした考慮はそれほど根拠がないとも言えます。ただ、他の古典を読む場合への応用にも配慮して一応そういう態度で臨みます。制度などの記述については利用する判断をする場合もあります。

用例参照は基本的な方法ですが、言うほどに容易なことではありません。そもそも、帰納で意味が確定できるほどの用例がない場合も多いでしょう。「孔

子」に帰せられる同語でも、ぶれや変遷があり得ます。また、帰納するためには用例のある章を解釈する必要があります。そこにある語にもまた用例を帰納して確認すべきものが少なからずあるでしょう。そうすると、読むべき章が辛くなる式に増え、ある章を読むために、『論語』全体のかんりの章を読まなければならぬこともあり得ます。詳細に解釈する章の数が増えるに連れ、改めて以前に解釈した章の修正の必要も出てくるでしょうから、本来は、全体をまとめて扱うのが理想です。

しかしそれは、一時に示すのは困難ですので、参照する章については、便宜的に訳注書にゆだねて、対象の語の意味の輪郭をとりあえず得ることに留めなければならぬことも多いでしょう。現実的な学習の場では、とりあえず『論語』を読むためにそういう作業が必要なのだとわかってもらえればよい、という割り切りをするのはしかたがありません。

⑤ 他の古典や字源の参照について

過去の碩学たちの行ってきた他の古典の参照も基本的には行いません。孔子が記したものはありませんし、それらの記述が『論語』の記述を証する保証がないと考えます。これも『論語』の成立の不明瞭さを考えると偏狭とも言えますが、不用意に参照を拡大すると、『論語』を読むというより、儒家の古典を読むといったようなことになりそうです。あくまで『論語』を読むことにふみとどまりたいと思います。上述のように、辞典を引くことがそもそも他の古典の用例参照を含みますが、そのレベルでの参照にとどめ、『論語』そのもので確認します。

また、字源を利用した解釈を用いません。時としてこういう方法を取るものがあります。字源の追求そのものがなかなか困難なものです。が、それよりも主には以下の理由によります。漢字の発生直後ならいざ知らず、それから遙かの時間を経過し字体もすでに変化を遂げていた『論語』の時代に、発言にせよ書記にせよ字源を意識するなどということがあったとは思えません。しかも『論語』の大部分は、まずは音の語として話されたものです。発話者にせよ記録者にせよ、意識するのは、字源などではなく、その時の用法でしかないでしょう。

『論語』解釈

以下、「学而第二」の第一章を対象に、実際の読みを試みましょう。テキストは岩波文庫により、参照章については、篇名・篇中の章順・頁数を記します。ただし、常用漢字に変更し、読点や、書き下し文も適宜変更している場合があります。参照の章で解釈がとりあえずは必要ないとみなした箇所は、通常の読みに従ったり、またあえて意味をあいまいにして訓読する場合もあります。

一・一「学而第一」

子曰、学而時習之、不亦説乎。有朋自遠方来、不亦楽乎。人不知而不愠、不亦君子乎。(一九頁)

子曰わく、学びて時に之を習う、亦た説はしからずや。朋あり、遠方より来たる、亦た楽しからずや。人知らずして愠みず、亦た君子ならずや、と。

一・一・一「学而時習之、不亦説乎」

「学」と「習」は接続詞「而」で接続される動詞です。金谷訳は「学」は「学ぶ」、「習」は「おさらいする」とします。

漢和辞典には、「学」は「まなぶ」と訓じ、「まねる」「ならう」「教えを受ける」「知らぬことを習う」「さとる」「知る」などと意味を挙げます。貝塚の「ものを教わる」と口語訳しますが、当時紙はまだなくて書物は希少だったという歴史的事実から、「学」は暗唱を聞く受け身の行為と判断するからです。

「習」は、「ならう」と訓じ、金谷は「おさらいする」ですが、吉川・吉田が「繰り返し反復する」と微妙に異なり、貝塚の「練習する」が独特です。貝塚は上記の認識から、これを書物対象でなく、礼儀作法の「実習」と見るのです。辞典には、「繰り返し練習する」「まなぶ」「まねる」「慣れる」「熟達する」などと意味を記し、おおむね対応します。

文脈からは、「学」がまずあり、「習」へと進展するものと判断されます。「学」の対象は様々でしょうが、「習」うのはすでに「学」んだ限定的な対象で、「之」はそれを示します。

その「ならう」行為の実施に時間的な補足を加えるのが連用修飾の「時」で

す。金谷は「適当な時期に」で、この「適当」は吉川の「しかるべき時」の意味と見てよいでしょう。もうひとつの方向が、小異はありますが宇野・吉田・加地の「いつも」の意味に取るものです。貝塚は、他の古典の用法を引き合いにして、具体的意味のない助辞として「そのあとで」と訳す新説を示します。辞典にはさらに「ときおり」がありますが、これでは熱意がないので、除かれるのがまあ妥当でしょう。

「不亦……乎」は「なんとも……ではないか」という定型表現で「……」には状態を表す語が入ります。「説」は「とく」という動詞ではなく、形容詞的な用法。「悦」と同じで、金谷は「心嬉しい」と訳し、宇野・吉田が同様、吉川は「持続的なよろこび」のようだと解説します。辞典は、「気に入って喜ぶ」「心に満足してうれしく思う」などと記します。

以下、『論語』の用例で確認していきます。

一・一・一「学」

一・一・一「知識」を身に付ける行為

次の二例で、「学」が「しる(知・識)」ことにつながる事が確認できます。

孔子曰、生而知之者、上也。学而知之者、次也。……(季氏第十六・九三三四頁)

孔子曰わく、生まれながらにして之を知る者は、上なり。学んで之を知る者は、次なり。……

子曰、賜也、女以予為多学而識之者与。(衛靈公第十五・三三〇四頁)

子曰わく、賜(弟子の子貢の名)や、女は予を以って多く学んで之を識る者と為すか、と。

「知」「識」について辞典には、「識」が今の私たちが通常に「知識」と呼ぶようなものを得ることに対して、「知」はより深く合点することというような違いで解説されたりします。

例えば、次例の「識」は名詞的に訓じていますが、鳥獸草木の名称についての知識で、それほどの深い合点を求めるものではないと見てよいでしょう。

子曰、小子、何莫学夫詩。……多識於鳥獸草木之名。（陽貨第十七・九三五〇頁）

子曰わく、少子、何ぞ夫の詩を学ぶ莫きや。……鳥獸草木の名に識多し、と。

これに対して「知」は、「五十にして天命を知る」（為政第二・四 三五頁）とか、「回（弟子の顔淵の名）や、一を聞いて以って十を知る」（公治長第五・九 八九頁）などのように、確かに通常の知識を超えたものを「さとり」というような表現に使用されます。

ただ、「父母の年は、知らざるべからざるなり」（里仁第四・二二 八〇頁）、「肉の味を知らず」（述而第七・一三 一三四頁）、「老いの将に至らんとするを知らざるのみ」（同・一八 一三八）、「苟も過ち有れば、人必ず之を知る」（同・三〇 一四五）と、「知」は、「わかる」「気付く」などなど深淺さまさまな認知・認識に使用されます。

さらに、弟子の樊遲に「知」について問われた孔子が、「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく」（雍也第六・二二 一一八頁）と答えていることなどからすると、「知」は頭でわかるだけでなく、実践できるような身に付けることまで求められているようです。

次の二例では、「学」が「思」という行為と對置的に區別されることがわかります。

子曰、学而不思則罔。思而不学則殆。（為政第二・一五 四二頁）

子曰わく、学んで思わざれば則ち罔、思いて学ばざれば則ち殆、と。

子曰、吾嘗終日不食、終夜不寝、以思。無益。不如学也。（衛靈公第十五・三一 三三八頁）

子曰わく、吾嘗て終日食わず、終夜寝ずして、以って思う。益無し。学ぶに如かざるなり。

前例は「学」か「思」かに偏るとそれぞれ「罔」「殆」となると言います。

「罔」は通常は「くらい」、「殆」は「あやうい」などと解釈され、詳細に立ち入りませんが、否定的な状態です。「学」と「思」が補い合うべき行為とされていることを確認しましょう。後例では「学」が「思」の基盤にあるべき行為とされていることがわかります。

「思」は辭書的には「かんがえる」「はかる」「ねがう」「のぞむ」「したう」「おもいやる」等の訳語があてられます。この對置からすると、「学」が主に外部から情報を「知識」として入れるのに対し、「思」はすでに所有している「知識」で内省的に思考すること、「かんがえる」ことであるとみなせます。「かんがえる」ためには、前提の「知識」が必要でしょうから、「学」が基盤となるとされることもうなづけるでしょう。また、いずれかに偏ってもいけないというわけです。

以上から、「学」は、外部から知識を取り入れ身に付ける行為であるとみなしましょう。

一・一・一二二 「学」の明瞭な対象とそれぞれの効果

「学」が上に見たような行為であるなら、その対象は限定できない広がりを持つと想像されますが、その中で、特に対象として比較的明瞭に言及されているものを挙げていきます。あわせて、それらを学ぶことによって何が期待されるのかも見ましょう。

・「文」

次の発言では、「学」の対象が「文」と呼ばれています。

子曰、弟子、入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆而親仁、行有余力、則以学文。（学而第一・六 二三頁）

子曰わく、弟子、入りては則ち孝、出でては則ち弟、謹んで信に、汎く衆を愛して仁に親しみ、行いて余力有れば、則ち以って文を学べ、と。

子曰、君子博学於文、約之以礼、亦可以弗畔矣夫。（雍也第六・二七 一二二頁、顔淵第十二・一五 二三六頁）

子曰わく、君子博く文に学び、之を約するに礼を以てすれば、亦た以て畔せざるべし、と。

「文」は広い意味を帯びることばで、辞典には「あや」「かざり」「あらわれ」「すじみち」「のり」「もじ」「ことば」「文章」「書物」「学問」「文化」等々の訳語が挙げられます。ここでまず確認できるのは、前例では、「行」「孝」「弟」「謹」「信」「愛衆」「親仁」を実践することでしょう）に對置され、後回しにされていることです。後例では「礼」に對置され、その基礎か前提として必要とされているらしいことです。孔子の言う「礼」については後で検討しますが、通常は日常作法から儀礼制度に及ぶさまざまな社会のきまりを言い、実践が求められるもの、つまり「行」の性質の強いものと考えられます。

子以四教、文行忠信。（述而第七・二四 一四一頁）

子四を以て教う、文・行・忠・信。

德行、顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓。言語、宰我・子貢。政事、冉有・季路。文学、子游子夏。（先進第十一・三二〇二頁）

德行は、顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓。言語は、宰我・子貢。政事は、冉有・季路。文学は、子游・子夏。

「文」が実践的な行為に對置されるものなら、それは書物と考えられるでしょう。

……子路曰、有民人焉、有社稷焉。何必讀書然後為學。子曰、是故惡夫佞者。（先進第十一・二五 一二八頁）

……子路曰わく、民人有り、社稷有り。何ぞ必ずしも書を読みて然る後に學ぶと為さんや、と。子曰わく、是の故に夫の佞者を惡む、と。

省略した部分によると、弟子の子路が子羔という別の弟子を役人に任じたこと

に孔子が不満を述べた時のことです。子路の言うのは、書を読むだけが學ぶことではなく、役人としての実務も學ぶことだということでしょう。孔子の所での學びに確かに「讀書」が重視されていたことはうかがえます。

ただし、貝塚の指摘のように、当時は紙の發明にはまだ遠く、書物と言っても竹や木の札に記されたもので、それも簡単に入手できるものではなかったであろうことは知っておく必要はあります。孔子に學ぶ場で孔子の話を聞くことが重要であるのは当然で、以下のような「聞」という表現が頻出しますが、それは書物の希少さにも関わっていたでしょう。

子謂子貢曰、女与回也孰愈、对曰、賜也何敢望回。回也聞一以知十。賜也聞一以知二。……（公冶長第五・九 八九頁）

子、子貢に謂いて曰わく、汝と回とや孰れか愈る、と。对えて曰わく、賜（子貢自身の名）や何ぞ敢えて回を望まんや。回や一を聞いて以て十を知る。賜や一を聞いて以て二を知る。……

書記録と考えられる「文献」ということばもありますが、それはその不足を嘆いた以下のような孔子のことばに出てきます。

子曰、夏礼吾能言之、杞不足徵也。殷礼吾能言之、宋不足徵也。文献不足故也。足則吾能徵之矣。（八佾第三・九 五七頁）

子曰わく、夏の礼は吾之を能く言うも、杞は徵するに足らざるなり。殷の礼は吾之を能く言うも、宋は徵するに足らざるなり。文献足らざるが故なり。足らば則ち吾能く之を徵す、と。

夏王朝や殷王朝の礼について言うことはできるが、それぞれの末裔の国である杞や宋に文献がないので確認できないと嘆いています。文献の希少さの一端がうかがえるでしょうか。一方で、礼について孔子は文献によらずに語れると言っています。虚言でなければ、伝承の知識として学んだのだということになるのでしょうか。

孔子は過去の王朝、特に周の「文」を受け継いでいるという強い自負を語っています。

子畏於匡。曰、文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得与於斯文也。天之未喪斯文也、匡人其如予何。(子罕第九・五 一六七頁)

子匡に畏す。曰わく、文王既に没するも、文茲に在らんや。天の將に斯の文を喪はさんとするや、後に死する者斯の文に与るを得ざるなり。天の未だ斯の文を喪はさざるや、匡人其れ吾を如何せん、と。

何かの理由で匡の地の人々に圧迫を受けた時、孔子は、「天」が周王朝の文王の「文」を失わせるはずがない以上、その「文」を受け継いでいる自分を匡の人がどうこうできるはずがないと述べています。受け継いでいることの真偽はともかくも、孔子が受け継いでいると主張するこの「文」が全て文獻とは考えられませんか、「文」は書物に限らず、伝承も含めた文化的な知という側面を持つと考えられるでしょう。

それで、次のように「文章」もまた「聞」くものでもあったわけでしょう。

子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性与天道、不可得而聞也已矣。(公治長第五・一三 九二頁)

子貢曰わく、夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり、と。

以上、「文」は、書物や伝承によって過去から蓄積された文化的な知識・知恵というようなものであると考えられます。それは実践的な行為に對置的に捉えられる傾向があります。どちらが重要かについては、発言によってづれがあつて決めかねます。

この「文」を学ぶ効果についての言及には、以下があります。

顔淵喟然歎曰、……夫子循循然善誘人、博我以文、約我以礼……(子罕第九・一一 一七二頁)

顔淵喟然として歎じて曰わく、……夫子は循循然として善く人を誘ひ、我を博くするに文を以ってし、我を約すに礼を以ってし、……

上に挙げた「雍也第六」二七と「顔淵第十二」一五によると「文」は博く学ぶものですが、これによると逆にまた人を「博くする」ものだということになるでしょう。博く学べば博識になる、という程度の理解でいいのかどうかは、突き詰められません。

以下に見ていく「学」の対象は、「文」の具体的な一部を指すと考えてよいでしょうか。

・「書」

上の「文」の所で取り上げた「書」(先進第十一・二五 二一八頁)について、さらに見ましょう。子路が述べた「書」と同じものかどうかは不明ですが、孔子の教えの重要なもののひとつに「書」というものがあつたのは確かです。

子所雅言、詩書執礼、皆雅言也。(述而第七・一七 一三七頁)

子の雅言する所は、詩・書・執礼、皆雅言なり。

「雅」は辞典で「みやび」「ただししい」「つねに」といった意味を記します。

「鄭声(鄭の国の音楽)の雅楽を乱すのを惡む」(陽貨第十七・一八 三五五頁)という発言があり、それと同じ意味と考えるなら「みやび」「ただししい」のいずれかになるでしょう。口調のことか内容のことかは不明です。また、この文は、孔子がこれらの内容を弟子たちに語って聞かせたことを言うのか、これらを学ぶように言っていたのか、いずれの解釈も可能です。ともあれ、孔子が弟子たちにこれらのことを話していたのは確かです。

以下には、文獻として存在していたとみなせそうな「書」が語られています。

或謂孔子曰、子奚不為政、子曰、書云、孝于惟孝、友于兄弟、施於有政。是亦為政也。奚其為為政。(為政第二・二二 四七頁)

或るひと孔子に謂いて曰わく、子奚ぞ政を為さざる、と。子曰わく、書に云う、孝なるかな惟れ孝、兄弟に友に、有政に施す、と。是も亦た政を為すなり。奚ぞ其れ政を為すを為さんや、と。

子張曰、書云、高宗諒陰、三年不言。何謂也。子曰、何必高宗。古之人皆

然。君薨、百官総己以聴於冢宰三年。（憲問第一四・四二 二九七頁）

子張曰わく、書に云う、高宗諒陰、三年言わず、と。何の謂ぞや、と。

子曰わく、何ぞ必ずしも高宗のみならんや。古の人は皆然り。君薨すれば、百官己を総て以つて冢宰に聴くこと三年なり、と。

詳細な意味にはここでは立ち入りません。孔子本人が「書」なるものの文言を諳んじて会話に利用していたこと、弟子がそれを学び、孔子に質問していることを確認しましょう。

この「書」は、古代の王たちを中心にした支配者の言説等の記録で、後に『書』（『尚書』『書経』）と呼ばれて儒教の古典となるものの原型的なものと考えられます。孔子や弟子たちは、その文献そのものを読めたのでしょうか。子路が「読書」と言った「書」がこれを指すかどうか確認はできませんが、子路の言に「読書」が可能であるとうかがえる以上、この「書」が文献として読まれていた可能性はあるでしょう。

「書」を学ぶ効果についての言及は見あたりませんが、歴史や教訓を学ぶ以外に、上に見た「為政第二」二二での孔子の活用のように、自身の発言に典拠を与えることが期待されることの一つにあったかも知れません。

・「詩」

上で孔子が「雅言」したという「詩」も当然「学」の重要な対象でした。

陳亢問於伯魚曰、子亦有異聞乎。対曰、未也。嘗独立、鯉趨而過庭。曰、学詩乎。対曰、未也。曰、不学詩無以言也。鯉退而学詩。……（季氏第十六・一三 三三七頁）

陳亢、伯魚に問いて曰わく、子も亦た異聞有りや、と。対えて曰わく、未だし。嘗て独り立つに、鯉趨りて庭を過ぐ。曰わく、詩を学びたるか、と。対えて曰わく、未だし、と。曰わく、詩を学ばざれば以つて言う無きなり、と。鯉退きて詩を学ぶ。……

子曰、小子、何莫学夫詩。詩可以興、可以觀、可以群、可以怨。邇之事父、遠之事君、多識於鳥獸草木之名。（陽貨第十七・九 三五〇頁）

子曰わく、小子、何ぞ夫の詩を学ぶ莫きや。詩は以つて興すべく、以つて觀すべく、以つて群すべく、以つて怨むべし。之を邇くすれば父に事え、之を遠くすれば君に事え、鳥獸草木の名に識多し、と。

孔子が息子の伯魚（名は鯉）や弟子たちに「詩」を学ぶことを強く勧めていることをひとまず確認しましょう。

次の発言からは、その「詩」が三百ほどあり、それらを暗誦できるのが望ましいとされていたらしいことが見て取れます。

子曰、詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪。（為政第二・二 三四頁）

子曰わく、詩三百、一言以つて之を蔽えば、曰わく、思いに邪無し、と。

子曰、誦詩三百、授之以政不達、使於四方不能專對、雖多亦奚以為。（子路第十三・五 二五二頁）

子曰わく、詩三百を誦するも、之に授くるに政を以つて達せず、四方に使いして專對する能わざれば、多しと雖も亦た奚を以つて為さんや、と。

「詩」は、もともと宮廷の祭祀や儀礼に用いられた歌唱や歌舞（音楽を伴うものは「楽」と呼ばれる）や民謡から出たもので、後にその歌詩だけが伝えられて編集されたものが『詩』（『毛詩』『詩経』）と呼ばれる儒教の經典になったと考えられています。次の発言によつて、孔子自身がある時期に編集を行ったと見られます。

子曰、吾自衛反於魯、然後樂正、雅頌各得其所。（子罕第九・一五 一七五頁）

子曰わく、吾衛より魯に反りて、然る後に樂正しく、雅・頌各々其の所を得たり、と。

これは音楽の面から述べたもので「楽」と呼ばれていますが、「雅」「頌」とい

う分類は後の「詩」に維持されています。

「詩」は暗誦されたもののようですが、三百を編集したとすると、やはり書かれたものがあつたと考えるのが適当でしょう。上の「季氏第十六」一三に伯魚が「退いて学」べたとするのも、文献の存在を傍証するでしょうか。

効果については、その「季氏第十六」一三の発言では「以て言う」こと、

「陽貨第十七」九では、「興す」「観す」「群す」「怨む」「父・君に事う」と、すでにふれた「鳥獸草木の名」という知識の獲得が言われていました。それらの検討をしましょう。

まず「言う」ですが、これはあまりに漠然としています。先の「述而第七」一七で孔子が「詩」を「雅言」としてありましたが、また、「子路第十三」五には、暗誦することが求められていることがうかがえました。これと関わるのでしょうか。

「子路第十三」五では、「詩」の暗誦が執政や使者と並べて語られています。「書」の文言が発言に活用されたように、「詩」の暗誦がそれら職務の場で活用されたということでしょうか。春秋時代の歴史記録を記した後には儒家の古典の一つとなる「春秋左氏伝」には、使者などが外交のやりとりにより「詩」の句を歌うことがしばしば見られ、その事との関連が推測できます。

次の二例にも、孔子が言動への「詩」の活用を求めているらしいことがうかがえます。

子貢曰、貧而無諂、富而無驕、何如。子曰、可也。未若貧而樂道富而好礼者也。子貢曰、詩云、如切如磋、如琢如磨、其斯之謂乎。子曰、賜也、始可与言詩已矣。告諸往而知來者也。（学而第一・一五 三二頁）

子貢曰わく、貧しくして諂う無く、富みて驕る無きは、何如、と。子曰わく、可なり。未だ貧しきも道を樂しみ富むも礼を好む者に若かざるなり、と。子貢曰わく、詩に云う、切するが如く磋するが如く、琢するが如く磨するが如し、とは、其れ斯の謂か、と。子曰わく、賜や、始めて与に詩を言うべきのみ。諸に往を告て來を知る者なり、と。

子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以為絢兮、何謂也。子曰、繪事後素。曰、礼後乎、子曰、起予者商也。始可与言詩已矣。（八佾第三・八 五六

頁）

子夏問いて曰わく、巧笑倩たり、美目盼たり、素以て絢を為す、とは、何の謂ぞや、と。子曰わく、繪の事は素を後にす、と。曰わく、礼は後か、と。子曰わく、予を起す者は商なり。始めて与に詩を言うべきのみ、と。

弟子の子貢（賜）と子夏（商）に対して、「与に詩を言う」ことができるようになったと喜んでいます。「言う」とは、彼らの「詩」の理解が進み、「詩」について語り合うことのようなのです。

ただ、子貢は孔子の貧富と道・礼との接し方についての教えに関連させて「詩」の句を持ち出し、子夏は逆に孔子の「詩」の句の解釈に対して「礼」の理解を対応させて応じています。とすると、孔子の評価は、「詩」理解がただ深まったことだけでなく、問答に「詩」が活用できたことを含んでいるとも見えるでしょうか。

次は、「陽貨第十七」九の「興」「観」「群」「怨」「事父」「事君」です。個々には不明なものもありますが、推測しやすそうなものから扱います。

「事父」「事君」は、「詩」を読むことで、父君に事えるふるまい方を学べるということでしょう。実践の基礎知識、あるいはさらに心遣いを身に付けられると考えられます。

その関連で理解すれば、「群」はさらに広く、人間集団でのふるまい方を身に付けられるということでしょうか。世を避けて農で暮らす者から自分に向けられた批判を聞いて、「鳥獸は与に共に群すべからず。吾、斯の人の徒に非ざれば誰と与にせん」（微子第十八・六 三六七頁）と、人間だけが自分がともに「群」することができるという、「君子は矜して争わず、群れて党せず」（衛霊公第十五・二二 三三四頁）と、人間関係の場を「群」と表現する孔子の発言があります。

「怨」は辞典的には「うらむ」で、これが学ぶ効果に挙げられるのは奇異に感じられます。「父母に事うるには、……勞して怨みず」（里仁第四・一八 七九頁）、「邦に在りても怨む無く、家に在りても怨む無し」（顔淵第十二・二二 二五頁）など、基本的には「怨」は無くすべき感情です。

しかし、それは理想で、たとえば「怨みを匿して其の人を友とする」ことを

恥じる（公治長第五・二五 一〇一頁）という発言は、だから怨まないのだというところかもしれませんが、そこには、怨まないではいけない人間のごく通常のあり方をうかがうこともできるかも知れません。ならば、ここで言う「怨むことができる」とは、「思いに邪（辞典では「不正」「ねじけ」など）無し」（為政第二・二二）と孔子が評価する「詩」を学ぶことによって、適切に怨むあり方を学べるということかと推測できるところでしょう。

「観」は、辞典には「みまわす」「みわたす」「注意してみる」といった意味が当てられます。数ある『論語』の用例を見ても、ここで何を「観」するのかについての有力な手がかりは得られません。上に見てきたものがどれも人間関係に関する学びであったことを参考にすると、多様な人間の有り様を「観る」ということかも知れません。

これに関係付けられるかも知れない「観」の用法を参考までに挙げます。

子曰、居上不寛、為礼不敬、臨喪不哀、吾何以観之哉。（八佾第三・二六六九頁）

子曰わく、上に居りて寛ならず、礼を為して敬ならず、喪に臨んで哀ならざれば、吾何を以て之を観んや、と。

これは、「観」に値するものは、形式に流れず真情を伴ったものであることを言っています。「詩」が「思いに邪無し」（為政第二・二二）と評されたことも関連させて、「詩」によって「観る」ことができるようになるのは人間の様々な真情である、と憶測することが、さて、できましようか。

最後に「興」です。辞典では「ふるいたつ・たたせる」「さかんになる・する」「はじまる・める」といった意味が当てられます。

「泰伯第八」八（一五六頁）には、「興於詩、立於礼、成於楽（通常は「詩に興り、礼に立ち、楽に成る」と訓し、動詞を自動詞に取ります）」とあり、「興」が「詩」に関して重要な表現であらうこと、「立」から「成」へと進展する何事かの成就の初段階になることがわかります。しかし、それ以上のことはわかりかねます。他の用例でも、辞典的なものの以上に迫ることは困難です。

これも強いて憶測するなら、「泰伯」篇の発言が「立於礼」に展開すること、を参考にできるかも知れません。「立於礼」も詳細不明ながら、「礼」は次に見

るように社会・人間関係に関わることです。これまでの「詩」の効果が多く人間関係の学びにあることからすると、「立」への前段階として、「詩」による「興」は、人間関係の基礎を学び始められることと解釈できるのかも知れません。

最後に、効果の事例をもうひとつ挙げます。孔子が武の町へ行くと、弟子の子游（偃）が指導する「絃歌の声」が聞こえてきました。「詩」を歌っていたものと思われまふ。孔子は思わず大げさだと笑いますが、先生に教わったことだと、子游の反論を受けます。

……子游対曰、昔者偃也、聞諸夫子、曰、君子学道則愛人、小人学道則易使也。……（陽貨第十七・四三四三頁）

……子游対えて曰わく、昔者偃や、諸を夫子に聞けり、曰わく、君子道を学べば人を愛し、小人道を学べば則ち使い易し、と。……

ここで「詩」は「道」とも言われています。「小人」は辞典的には「つまらぬ者」「統治される者」などを言います。ここで子游が教えていた相手は「小人」としての民と考えられます。「詩」による教育で為政者が統治しやすくなるというこのようです。

以上、学ぶ対象としての「詩」では、事物の知識や真実味のある人間感情・関係の多様なあり方を知ることができ、対処の仕方を身に付け、暗誦して発言に活用したり、被統治者の教導に利用できることなどが効果として期待されるようです。

・「礼」

「文」の所で見た「君子博学於文、約之以礼」（雍也第六・二七及び顔淵第十二・一五）では、「学」の対象は「文」であり、「礼」はそれを「約」すものとされていきました。「約」は辞典では「たばねる」「しめくくる」「つづめる」「儉約する」などとあります。「博学」に對置されていることから、学んだたくさんさんの知識を「礼」という「行」に「集約」して身につけるのだと考えられます。

そこでは「学」の対象は「文」で、「礼」は「行」として對置されているこ

とを述べましたが、この「礼」もまた「学」の対象でした。
次に挙げるのは、「詩」の所で見た「季氏第十六」一三の、先ほどは省略した部分です。

陳亢問於伯魚曰、子亦有異聞乎。対曰、未也。……他日又独立、鯉趨而過庭、曰、学礼乎。対曰、未也。不学礼無以立也。鯉退而学礼。……（季氏第十六・一三 三三七頁）

陳亢、伯魚に問いて曰わく、子も亦た異聞有りや、と。対えて曰わく、未だし。……他日又た独り立つに、鯉趨りて庭を過ぐ。曰わく、礼を学びたるか、と。対えて曰わく、未だし、と。曰わく、礼を学ばざれば以つて立つ無きなり、と。鯉退きて礼を学ぶ。……

「文」の所でも述べたように、「礼」は、辞書的には日常作法から儀礼制度に及ぶさまざまな社会のきまりを言うものです。また、基本的には慣習的な決まりであり、必ずしも明文化されていなかったものですが、後に儒家たちは、それについての記録を記し、それが『儀礼』『周礼』『礼記』といった古典に結実していきます。ただ、孔子の時にどれほど書記されていたのかはわかりません。『書』の箇所の「述而第七」一七に見たように、孔子の「雅言」するものの内、「礼」だけが「執礼（執り行う礼）または「礼を執り行う」という言い方になっていることには、読書というよりも貝塚の言う実習風の印象が感じられるでしょうか。

『論語』に語られた「礼」の姿を概観しておきましょう。当時の「礼」の実態を見るので、ここでは孔子の言に限定する必要はありません。

まず、「礼」は王朝や国を統治するための制度でしたが、過去の夏や殷の王朝の記録が文献として伝わっていなかったようであることは、「文」の所に挙げた「八佾第三」九の孔子の発言に見えました。

『論語』の記述でやや具体性のあるものを拾いましょう。
まずは、国政の重要儀礼についての記述です。

子貢欲去告朔之餼羊。子曰、賜也、女愛其羊、我愛其礼。（八佾第三・一七 六二頁）

子貢、告朔の餼羊を去らんと欲す。子曰わく、賜や、女は其の羊を愛む、我は其の礼を愛む、と。

子入大廟、毎事問。或曰、孰謂鄒人之子知礼乎、入大廟、毎事問。……（八佾第三・一五 六〇頁）

子、大廟に入りて、事毎に問う。或るひと曰わく、孰れか鄒人の子を礼を知ると謂えるか、大廟に入りて、事毎に問う、と。……

前者は、生け贄（餼）の羊を捧げて神に月の初めの日（朔）を告げる儀礼をめぐって、それが形骸化しているとして羊を省略しようとした弟子の子貢を、孔子がたしなめた逸話です。後者は、国の先祖を祭る大廟での「礼」で、孔子（鄒人の子）が事ごとに人に尋ねたことに人が皮肉を言ったという逸話。内容はさておき、いずれも国政の重要な儀礼です。

次は、麻の冠や堂下でお辞儀するのが「礼」だと言います。宮廷での服装・作法です。

子曰、麻冕、礼也。……拜下、礼也。……（子罕第九・三 一六六）

子曰わく、麻冕（麻の冠）は、礼なり。……下に拝するは、礼なり。

……

続いて婚葬祭を中心とした礼です。

……君取於呉、為同姓謂之呉孟子、君而知礼、孰不知礼。……（述而第七・三〇 一四五頁）

……君、呉に取り、同姓なるが為に之を呉孟子と謂う。君にして礼を知らば、孰れか礼を知らざらんや。……

……子曰、生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼。（為政第二・五 三六頁）
……子曰わく、生くるには之に事うるに礼を以つてし、死しては之を葬るに礼を以つてし、之を祭るに礼を以つてす、と。

前者は婚礼に関わるものです。陳国の司法官が孔子に、孔子の母国魯の先代の昭公が「礼」を知っているかと質問した逸話の中の、司法官の語。昭公は禁忌である同性婚を冒したので、「礼」を知っていたとは言えないと語っています。後者は、親に仕える作法と葬祭の事例です。

以上のように、「礼」が、王朝・国レベルから個人にいたるまでの制度・作法を含むものであったことが概観できたでしょう。

次の発言に見るように、孔子は弟子たちに、そのような「礼」を学んで身につけ、それに従って生きることを求めているのです。

……子曰、非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動。(顔淵第十二・一二四頁)

……子曰わく、礼に非ざれば視る勿かれ、礼に非ざれば聴く勿かれ、礼に非ざれば言う勿かれ、礼に非ざれば動く勿かれ、と。

「礼」を学んだ効果としては、「立」ということが言われています。前段の「詩」の所でも「秦伯第八」八の「興於詩、立於礼、成於樂」を挙げましたが、他にも「礼を知らざれば、以って立つ無し」(堯曰第二十・五四〇一頁)があり、「礼」によって達成される状態であるようです。

他にも、自身の人生を振り返ったとされる有名な発言「三十にして立つ」(為政第二・四三三頁)や、「仁者は己立たんと欲して人を立つ」(雍也第六・三〇一二三頁)というのがありますが、具体性を欠きます。印象的には、先に見た「礼」の内実からして、それを身に付けることで社会的な場や他者との関係において適切にふるまえるようになることという感じでしょうか。

ただ、以下の例を見ますと、もう少しはつきりと仕官して社会的地位を得ることを含意しているのかもしれない。

子曰、不患無位、患所以立、不患莫己知、求為可知也。(里仁第四・一四七七頁)

子曰わく、位無きを患えず、立つ所以を患う。己を知る莫きを患えず、知るべきを為すを求む。

「莫己知」と「可知」が裏返しの関係であることから、「無位」と「立」も裏返しである可能性があるでしょう。つまり、この「立」は位を得ることを含意している可能性があります。ただ、位を得るよりも重要な状態が「立」で、それに至ることなしに位を得ることを憚っているとも読めますので、確証は持てません。

他に「礼」を学び身に付けた効果としては、その内容から当然ですが、為政に活用できることがあります。

子曰、……道之以徳、齊之以礼、有恥且格。(為政第二・三三四頁)

子曰わく、……之(民)を道くに徳を以てし、之を齊(ととの)ふるに礼を以てすれば、恥ずる有りて且つ格、と。

「齊」は辞典的には「そろえる」「ととのえる」という意味。「礼」によって民をそろって動かせる、均質化できる、そのようなことでしょうか。

以上、日常作法から儀礼制度に及ぶさまざまな社会のきまり「礼」を学ぶことで、社会的な場や他者との関係においてしつかりとしたふるまいができるようになり、為政者としてそれを運用できるようになることが期待できるといふようなことになるでしょう。

・「易」

「学」の対象に「易」というものがあると読める例がひとつあります。

子曰、加我数年、五十以学易、可以無大過矣。(述而第七・一六一三七頁)

子曰わく、我に数年を加え、五十にして以て易を学ばば、以て大過無かるべし、と。

後に儒教の古典となる『易』という書があります。孔子が解説を加えたと伝えられますが、これが書としてまとめられたのは後のことというのが今日の通説であり、この字を同音の「亦」と記す『論語』テキストもあったので、書名でないとする見方もあります。春秋時代のことを記す『春秋左氏伝』には、占

としての「易」の文言が引かれていますから、当時『易』の原型があった可能性はあり、この「易」もそれである可能性はあるでしょう。ただ、『論語』では他に資料がないので、確証は得られません。

否定的な対象

以下は、孔子が「学」の対象として否定した、あるいは否定的に捉えていたものについての言及です。

衛霊公問陳於孔子。孔子対曰、俎豆之事、則嘗聞之矣。軍旅之事、未之学也。……（衛霊公第十五・一 三〇三頁）

衛の霊公、陳を孔子に問う。孔子対えて曰わく、俎豆の事は、則ち之を聞けり。軍旅の事は、未だ之を学ばざるなり。……

樊遲請学稼。子曰、吾不如老農。請学爲圃。子曰、吾不如老圃。樊遲出。

子曰、小人哉樊遲也。上好礼、則民莫敢不敬、……夫如是、則四方之民、襁負其子而至矣。焉用稼。（子路第十三・四 一二一頁）

樊遲稼を学ばんことを請う。子曰わく、吾は老農に如かず、と。圃を爲すを学ばんことを請う。子曰わく、吾は老圃に如かず、と。樊遲出づ。子曰わく、小人なるかな樊遲や。上礼を好めば、民敢えて敬せざる莫く、……夫れ是の如くんば、則ち四方の民、その子を襁負して至らん。焉くんぞ稼を用いんや、と。

前者の「俎豆」は平台とたかつき、いずれも祭肉を盛る器で、「礼」を表しています。「軍旅」は軍隊。「礼」は学んだが、軍事については学ばなかったと、衛の君主の軍陣（陳）についての問いへの応答を拒否しています。後者は、「稼」「圃」、つまり田と畑作りを学びたいと願った弟子の求めを拒否しています。

一・一・一一三 「学」の一般的效果

「学」の個別対象について言われた効果とは別に、「学」の効果が述べられたものもありますので、それを見ておきましょう。

子曰、君子不重則不威、学則不固、……（学而第一・八 二五頁）

子曰わく、君子重からざれば則ち威ならず、学べば則ち固ならず、……

「固」は、「述而第七」三五（二四九頁）では「俚（奢）」に對置されるので「儉約」という意と思われます（）によってもたらされる状態とされ、「憲問第十四」三四（二九一頁）では、「固」になるのがいやで「俚」と紛う態度を取っているというような発言をしています。「俚」は辭書的には口の達者なことで、「先進第十一」二五（二二八頁）の章で、口答える弟子の子路に對して孔子が「是の故に夫の俚者を惡む」と使っています。これらも「固」の実態に迫るのに十分ではありませんが、語感や用法から、自分の枠に閉じこもる、固執する、頑なになるといったことと推測できます。学んで知識を得ること、それを打破できるということを言うものであると取れるでしょう。

次も、大がかりですが同趣の発言とみてよいでしょう。

子曰、由、女聞六言六蔽矣乎。……好仁不好学、其蔽也愚。好知不好学、其蔽也蕩。好信不好学、其蔽也賊。好直不好学、其蔽也絞。好勇不好学、其蔽也亂。好剛不好学、其蔽也狂。（陽貨第十七・八 三四八頁）

子曰わく、由（弟子の子路の名）、女は六言六蔽を聞か、と。……仁を好みて学を好まざれば、其の蔽や愚。知を好みて学を好まざれば、其の蔽や蕩。信を好みて学を好まざれば、其の蔽や賊。直を好みて学を好まざれば、其の蔽や絞。勇を好みて学を好まざれば、其の蔽や亂。剛を好みて学を好まざれば、其の蔽や狂、と。

学ぶことで六つの「弊」を免れることを言います。「弊」は辭典により「やぶれ」「弊害」としておきましょう。「仁」に偏った「愚」、「知」に偏った「蕩」、「信」に偏った「賊」、「直」に偏った「絞」、「勇」に偏った「亂」、「剛」に偏った「狂」です。いずれも詳細には大部な考察が必要ですのでそれはここでは避けて、学ぶことによつてさまざまな行為や性向に適切さが与えられることを捉えておきましょう。

学ぶことで一般的に期待されるのは、外部から知を取り入れて自分の枠を広

げること、思考や行動・性向に適切さを与えるという効果であるということになるでしょうか。

一・一・一一四 「学」と職との関係

一・一・一一二で学ぶ個別対象を見てきたところでは、学びの効果には、為政者として活用できることも述べていました。そこで最後に、「学」と職との関係についての発言を見ておきましょう。

子曰、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。(衛靈公第十五・三三二 三二九頁)

子曰わく、君子は道を謀り、食を謀らず。耕すや餓其の中に在り。学ぶや禄其の中に在り。君子は道を憂えて、貧しきを憂えず、と。

子張学干禄。子曰、多聞闕疑、慎言其余、則寡悔。言寡尤行寡悔、禄在其中矣。(為政第二・一八 四四頁)

子張禄を干むるを学ぶ。子曰わく、多く聞きて疑いを闕き、慎んで其の余を言えば、尤寡し。多く見て殆きを闕き、慎んで其の余を行えば、悔い寡し。言に尤寡く行いに悔い寡ければ、禄其の中に在り、と。

前者の「道」を身に付けること、後者の多く見聞して言行を慎重にすること、これらは「学ぶ」ことであるでしょう。学ぶことで俸禄はついてくる、つまり職に就ける、というような口吻でしょう。為政の場に職を得ることを目指してはいるわけですが、それを目的に学ぶわけではないと言いたいようです。

一・一・一一五 「学」のまとめ

内容が多岐にわたりましたので、見てきた「学」の内容をもう一度簡単にまとめておきましょう。

学ぶことで期待されるのは、広く言えば、外部から知を取り入れて自分の枠を広げ、思考や行動・性向に適切さを与えるという効果でしょう。

孔子の所で学ぶことを求められた対象の中心には、歴史的な故事・教訓としての「書」、宮廷や民間で歌われてきた楽曲・歌謡の「詩」、社会的な制度や作

法の規範である「礼」などがあります。文献がある場合は、それを暗誦または歌唱できるほどに学び、作法に及ぶ「礼」は特に身に付ける実践までを含んでいたと考えられます。そういう学びの対象を、まとめて伝承された文化的な知として「文」と呼ぶ場合もありました。一方、農作業や軍事は対象とされなかったようでした。

これらを身に付けて為政者となることが目的のひとつにありましたが、職は学んだ結果ついてくるもので、とにかく学びをしつかりすることが重要と説かれていたようです。

一・一・一二二 「習」

次は「習」ですが、『論語』に孔子の発言として記されるのは、この章以外には一例しかなく、しかもそれは名詞と考えられます。

子曰、性相近也、習相遠也。(陽貨第十七・二 三四三頁)

子曰わく、性は相近きなり、習いは相遠きなり、と。

ここでこの章の解釈の詳細には立ち入りませんが、持って生まれた「性」が似通っているのに対し、後天的な「習」によって遠く離れていくというようなことを言うものとみなせます。「習」が習慣的に身に付くもののようなのであることのみ確認しておきましょう。

弟子の曾子の語に用例がひとつありますが、詳細な意味理解のための手がかりには必ずしもありません。他に、「習」は出て来ませんが、孔子の次の発言は多少の参考にはなるかも知れません。

子曰、学如不及、猶恐失之。(泰伯第八・一七 一六一頁)

子曰わく、学は及ばざるが如くして、猶お之を失うを恐る、と。

「失うことを恐れる」対象が「及ばないように」行う学びそのもののなか、あるいは学んだ内容なのか必ずしも明瞭ではありませんが、後者であるならばそれを失わないために「習」、すなわち「復習」身に付けることが必要なのかと連想できないではないでしょう。

以上、「習」は、学んだものを、復習あるいは実践して身に付けようとする
こと、という理解でよろしいでしょう。

一・一・一三 「時」

その復習する行為の実施に時間的な補足を加える「時」です。

孔子の発言として参考になりそうな用例はあまりありません。ひとつは、「民を使うに時を以てす」(学而第一・五 二三頁)という名詞の用例で、「適切な時期」あるいは「決まった時期」というような含みを持ちます。もうひとつは、雌の雉の行動を見て「時なるかな」と感嘆をもらした例(郷党第十・二三 一九九頁)があり、これは形容動詞的な用法と見たらよいでしょうか。詳細不詳ながら、この「時」にもやはり「適切な時」という含みがあり、それを知る雉に感嘆したというようなことと見られます。

この「時」は、必ずしも個人の独自のニュアンスがこめられたものではないとも考えられますので、孔子の言以外にも用例を求めてみましょう。

……、不時不食、……(郷党第十・八 一九一頁)

……、時ならざれば食らわず、……

子問公叔文子於公明賈曰、信乎、夫子不言不笑不取乎。公明賈対曰、以告者過也。夫子時然後言。……(憲問第十四・一四 二七七頁)

子、公叔文子を公明賈に問いて曰わく、信なるか、夫子は言わず笑わず取らざるか、と。公明賈対えて曰わく、以て告ぐる者過つなり。

夫子は時ありて然る後に言う。……

陽貨欲見孔子。孔子不見。帰孔子豚。孔子時其亡也、而往拜之。遇諸塗。

謂孔子曰、……好從事而亟失時、可謂知乎。……(陽貨第十七・一三四頁)

陽貨孔子に見わんと欲す。孔子見わず。孔子に豚を帰す。孔子其の亡きを時として、往きて之を拜す。諸に塗に遇う。孔子に謂いて曰わく、……

……事に従うを好みて亟々時を失うは、知と謂うべきか。……

一番目は叙事文で、孔子が時期外れのものは食べなかったことを言います。

「時」は形容動詞的な用法。二番目は公明賈という人の発言で、公叔文子という人物が発言すべき時には発言することを述べています。形容動詞的な動詞的な用法でしょうか。最後は陽貨という人物の発言で、一例目は動詞で、「その時とみて、チャンスとして」というような含み、二例目は名詞で、「チャンス、なすべき時」という意味合いでしょう。

以上からすると、品詞としてはさまざまに使われますが、これらの「時」には「適切な時」「ふさわしい時」という含意が共通してあるようです。これからすると、「時に習う」は、復習すべき時にすると見てよいでしょう。それが、「たびたび」であるのか、「いつも」であるのか、それはそれぞれ発言者の感覚、あるいはその事項の性質次第ということになるのではないのでしょうか。

一・一・一四 「説」

「説」は「悦」ということですが、さてどのような「よろこび」でしょう。

子曰、回也非助我者也。於吾言無所不説。(先進第十一・四 二〇三頁)

子曰わく、回や我を助くる者に非ざるなり。吾が言に於いて説ばざる所無し。

子曰、君子易事而難説也。説之不以道、不説也。……小人難事而易説也。説之雖不以道、説也。……(子路第十三・二五 二六六頁)

子曰わく、君子は事え易くして説ばしめ難きなり。之を説ばしむるに道を以てせざれば、説ばざるなり。……小人は事え難くして説ばしめ易きなり。之を説ばしむるに道を以てせずと雖も、説ぶなり。……

前者は、顔淵(回)について孔子は、自分の「言」を何でも「説ぶ」と言います。「言」は「教え」でよいでしょうか。弟子の冉求が「子の道を説ばざるには非ざるなり、力足らざるなり」(雍也第六・十二 一一三頁)と言うのは同じ表現でしょう。後者の「君子」が「道」でないと「説」ばせられない、というの参照すると、何か納得を伴った喜びという感じを受けます。ただし、後者の「小人」の方にも「説」が言われ、こちらはうわべの感じですから、納得

では強すぎるのでしょうか。

結局、辞典が「気に入って喜ぶ」「心に満足してうれしく思う」とするのがなかなか言い得て妙であるかもしれません。

ところで、「学んで時に之を習う」ことがなぜそれほどに悦ばしいのでしょうか。この発言としては不詳としか言いようがありませんが、ひとつ、孔子がともかく学問好きを自認していたことを確認しておきましょう。

子曰、十室之邑、必有忠信如丘者焉、不如丘之好学也。（公冶長第五・二八 一〇三頁）

子曰わく、十室の邑、必ず忠信の丘（孔子の名）の如き者有るも、丘の学を好むには如かざるなり、と。

子曰、黙而識之、学而不厭、誨人不倦、何有於我哉。（述而第七・二二 二八頁）

子曰わく、黙して之を識り、学んで厭わず、人を誨えて倦まず、何か我に有らんや、と。

後者の「何か我に有らん」は「何でもない」という口吻ですので、前者もいずれも孔子が学ぶのが好きでしうがなかったことの表明です。一・一・一一四で見た、職に対する態度と合わせると、学ぶことそのこと、もう少し付け加えるなら、学んで知を身につけて自分をの枠を超えられることが、心から悦ばしい行為であったのでしょう。

一・一・二 「有朋自遠方來、不亦樂乎」

「有」は「友」に作るテキストがあり、その場合は、次の「朋」とで「友朋」となり、類語を重ねた表現ですが、「論語」には「朋友」はいくつか見られるものの、「友朋」はありません。通常の「有り」と見るのが妥当でしょう。

「朋」は、金谷は上の文と連関させて「学習向上の結果として得られた同志の友」と解説します。宇野・吉川も「同志の友」（朱子系の説）、貝塚・加地はただ「友」、吉田は、「朋」は「同師」で「友」は「同志」とする鄭玄の説を紹介しつつもここは区別なしとし、実際には「孔子の門人、或いは孔子の学を慕

う人たち」と言います。辞典もそれらの区別を載せます。

「自」は起点を表す前置詞「より」です。

貝塚は「遠方」というのが当時あまり見られないとして、「方」を「来」を修飾する「ならびに」という副詞としますが、「論語」にその用例は見えません。「遠方」はありませんが、「四方」が何度か見えます（子路第十三・四 五一頁、同・五 二五二頁など）ので、通説の「遠方」でよいでしょう。

「有……」は「……が有る（いる）」という表現で、「有」がどこまで係るかで、訓読としては、「朋有り、遠方より来たる」か「朋の遠方より来たる有り」のふた通りが考えられます。それについて特に説明する訳注はありません。

「有」がわざわざあることを考えると、「何々が有る（いる）」ということ「が下句の楽しみになるということでしょうから、全体にかかると考えた方がよいように思えます。

「朋自遠方來」は、「朋が遠方より来る」で、ひとつには「すでに知っている朋が遠方においてその朋がやって来る」、つまり再会ということに取れます。

加地は明らかにそういう解釈で、金谷もそのように感じられます。しかし、朱子の解釈による宇野では、おそらく「朋」はまだ会ったことのない「同志」で、孔子を慕ってやって来るということのようで、吉川・吉田が同じ方向です。朱子の解釈ではさらに「遠方」が近くを含んでいる、つまり「近くはいうまでもなく遠方から」となります。それはあり得ることでしょう。「朋」の意味とも関連させて検討しましょう。

「亦た樂しからずや」は前文の「亦た説はしからずや」と同様の表現です。

一・一・二・一 「朋」

孔子にとつて「朋」というのがどういう存在かを用例から見ますが、実はこの章以外で「朋」が単独で使われる例がなく、「朋友」ばかりです。ですから、「友」との違いをはっきり確認することはできません。

次の二例が孔子の発言です。

……子曰、老者安之、朋友信之、少者懷之。（公冶長第五・二六 一〇二頁）

子曰わく、老ゆる者は之を安んじ、朋友は之を信じ、少き者は之を懷

く、と。

子路問曰、何如斯可謂之士矣。子曰、切切悛悛怡怡如也、可謂士矣。朋友切切悛悛、兄弟怡怡如也。(子路第十三・二八 二六七頁)

子路問いて曰わく、何如なるを斯れ之を士と謂うべきか、と。子曰わく、切切・悛悛・怡怡如たるや、士と謂うべし。朋友には切切悛悛、兄弟には怡怡如たり。

前者には「朋友」は端的に信じるべき存在ということが見えます。後者の「切切」「悛悛」は「論語」には他に用例がありません。「切」は切実の意を持ち、「切切」はそれを強めた意味合いでしょうか。「悛」はあまり用いられないようですが、字の構造から憶測すると「切切」と類似の含意とも思われます。孔子が「朋友」に対して取った態度については、非常に参考になる章があります。

朋友死無所帰。曰、於我殯。朋友之饋、雖車馬、非祭肉、不拝。(第十・一九 一九七頁)

朋友死して帰する所無し。曰わく、我に於いて殯せよ、と。朋友の饋は、車馬と雖も、祭肉に非ざれば、拝せず。

「殯」は「かりもがり」、埋葬前の安置で、身寄りのない朋友が死んだとき、孔子の所で行ったということです。また、「饋」は贈り物で、「康子薬を饋るに、拝して之を受く」(郷党第十・一二 一九四頁)のように、「拝」、お辞儀をして受け取るのが礼でしたが、朋友からの贈り物に対しては、祭肉は神霊に供えた神聖なものですから特別として、贅沢品の車馬をもらっても拝礼を行わずに受け取ったと伝えます。つまり、朋友とはそれほど気さくなつきあいをしていたということでしょう。

孔子にとって「朋友」とは、信じて心から思いやり、気兼ねないつきあいをする存在であったわけです。わかるのはそれだけで、この「朋」を学問上のものとみなす解釈は、この「学而第一」一で、上の文と関連させることでしか出てこないことになります。

さて、「朋」について学問との関連を見るべきかどうかは確認できませんでしたが。それはともかく、交通不便の当時に遠方に知友がいることがやや想定しにくいというところはあるでしょう。やって来る「朋」を「同志」としてどうやら未知の人と見るのは、そういうことと関連があるのかも知れません。ならば、「自遠方来」が「朋」となる人の状況説明をしていると解釈することも可能ではないでしょうか。つまり「朋で、それは遠方から来た人」、わかりやすく言い換えると「遠方から来て朋となる」ということです。

一・一・二・二 「楽」

「楽」は「楽しい」でよいでしょうが、宇野は、「説」の「心うれしく思う」に対して、「楽」は「喜が内に充ちて外に発する」ものだと区別する朱子の説を載せています。

子曰、賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回不改其樂、賢哉回也。(雍也第六・一一 一二二頁)

子曰わく、賢なるかな回や。一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人は其の憂いに堪えざるに、回や其の樂しみを改めず、賢なるかな、回や。

子曰、飯疏食飲水、曲肱而枕之。樂亦在其中矣。……(述而第七・一五 一三六頁)

子曰わく、疏食を飯い、肱を曲げて之を枕とす。樂しみも亦た其の中に在り。……

子曰、知者樂水、仁者樂山。……(雍也第六・二三 一一九頁)

子曰わく、知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ。……

貧しい生活を楽しみ、自然を楽しむ、というこれらの発言からは、「楽」のゆったりとした満足感が感じられます。

もうひとつ、「楽」そのものについて述べた例。

孔子曰、益者三樂、損者三樂。樂節礼樂、樂道人之善、樂多賢友、益矣。

樂驕樂、樂佚遊、樂宴樂、損矣。(季氏第十六・五 三三二頁)

孔子曰わく、益者三樂、損者三樂。礼樂を節するを樂しみ、人の善を道するを樂しみ、賢友多きを樂しむは、益なり。驕樂を樂しみ、佚遊を樂しみ、宴樂を樂しむは、損なり、と。

詳細は見ませんが、ここでは、「賢友」を多く持つことが「樂」とされていて、交流の「樂しさ」において「朋」と「友」との区別がないことが確認されます。ただ、むしろここでは、「損」の方にも「樂」が言われていて、それが、過度に逸脱していく快樂的なものであることに留意しましょう。これを捉えれば、外へ発散する強い快樂的な感じを受けます。

遠来の「朋」がめつたに会えない一時の客なら、その来訪はどちらかと言えば発散的な樂しみとなるでしょうか。一方、遠くから(さえ)やつてきて「朋」となる人がいてくれること、それならばその人との交流には生活をともにするような持続的な感があり、そういうできごとに対する感慨としては、ゆったりめの感想ということにもなるでしょうか。

一・一・三 「人不知而不慍、不亦君子乎」

「人不知」は、通常は「人」が主語でしょう。何を知らないのか、対象が不明ですが、諸訳注、他人が自分をわかってくれないと解釈します。ただし、ただ「自分」でなく、自分の何かを付け加えるものがあり、そこに微妙な相違があります。宇野は「学問の成就」、吉川は「勉強」、吉田は「学徳」、加地は「能力」といった具合です。

「慍」は、「うらむ」(鄭玄の説で、金谷・吉田・貝塚)か「いかる」(「集解」・朱子の説で、宇野・吉川・加地)で訓します。口語訳・語釈では、「氣にかける」(金谷・貝塚)、「不平不満を抱く」(吉川、宇野が類似)、「腹を立てる」(吉川)、「怒る」(加地)となっていて、訓の感じよりは全体に穏健です。辞典にもこれらを載せます。

「慍」の主語が「人」のままなのか、何を「慍」しないのか、これも対象が不明です。しかし、後半が「何と君子ではないか」ですから、前半が「君子」についての言及であることがわかり、「君子」は辞典には「才徳のある人」などであって肯定される存在なので、自分をわかってくれない他人を「うらむ」

または「いかる」ことのなのが「君子」と称賛されるのだろうと考えられます。諸訳注、いずれもそういう解釈です。

「君子」は、辞典には別に「官職にある人」というのがありますが、諸訳注いずれもそれは取りません。ただ訳語・語釈は、「徳のでき上がった人」(金谷、ただし口語訳は「君子」のまま)、「理想的の人格者」(宇野)、「紳士」(吉川)、「おくゆかしい人柄」(貝塚)、「君子人」(吉田)、「教養人」(加地)などとなっています。「不亦……乎」の「……」に入るので、ここでは「君子である」という述語的用法です。

一・一・三・一 「人不知」

これについては、類似表現が何度も孔子の口から発せられています。

子曰、不患人之不己知、患己不知人也。(学而第一・一六 三三二頁)

子曰わく、人の己を知らざるを患えず、己の人を知らざるを患う、と。

子曰、……不患莫己知、求為可知也。(里仁第四・一四 七七頁)

子曰わく、……己を知る莫きを患えず、知るべきを為すを求む、と。

子曰、不患人之不己知、患己無能也。(憲問第十四・三二 二九〇頁)

人の己を知らざるを患えず、己に能無きを患う、と。

子曰、君子病無能焉、不病人之不己知也。(衛靈公第十五・一九 三三三頁)

頁)

君子は能無きを病み、人の己を知らざるを病まず、と。

これらを見るとほぼ明白でしょう。「人不知」は、人が自分を知る、あるいは「理解する」がより適切かも知れませんが、そういうことと見ることができま

す。自分の何を、という点をしいて限定するとしたら、三・四例目に「能無き

を」とあるので、加地訳の「能力」を当ててよいのかもしれない。

また、「慍」は「患」「病」と同義で、「患」と表現されることがむしろ多い

一・一・三・二 「慍」

「慍」の用例を他に探してみると二例のみで、いずれも孔子の発言ではありませんが、参考に見ましょう。

子張問曰、令尹子文、三仕為令尹、無喜色、三已之、無慍色。……（公治長第五・一九 九六頁）

子張問いて曰わく、令尹子文、三たび令尹と為るに、喜色無く、三たび之を已むるに、慍色無し。……

在陳絶糧、從者病莫能興。子路慍見曰、君子亦有窮乎。……（衛靈公第十五・二三〇四頁）

陳に在りて糧を絶ち、從者病みて能く興さざる莫し。子路慍し見て曰わく、君子も亦た窮するかと。……

いずれも「うらむ」とも「いかる」とも解釈可能ですが、後者は、弟子の子路の気性が、一・一・一二の「文」の所で取り上げた「先進第十一」二五（二一八頁）に見たように、口答えして憚らないために「夫の佞者を惡む」と孔子に言わせたようなものですから、どちらかと言えば「いかる」に近い語感と解するのがふさわしいでしょうか。

一・一・三・一で見たように、同様の発言ではこの「慍」にあたる部分に「患」「病」が使われ、「患」という言い方がむしろ多いようです。「患」の他の用例を見ましょう。

子曰、鄙夫可与事君也与哉。其未得之也、患得之、既得之、患失之。苟患失之、無所不至矣。（陽貨第十七・一五 三三三頁）

子曰わく、鄙夫は与に君に事うべけんや。其の未だ之を得ざるや、之を得るを患え、既に之を得るや、之を失うを患う。苟も之を失うを患えば、至らざる所無し、と。

丘也聞、有国有家者、不患寡而患不均、不患貧而患不安。（季氏第十六・

一 三三四頁）

丘や聞く、国を有し家を有する者は、寡きを患えず、均ならざるを患え、貧しきを患えず、安からざるを患う、と。

いずれも、「うれう」「わづらう」と訓じて「心配する」「思いなやむ」というような意味を記す辞典的な解釈でよさそうです。日本語の「うらむ」「いかる」から受ける語感はいま感じられません。

「病」とする発言もあったので、類似の用法の例を見ましょう。

子貢曰、如能博施於民、而能濟衆者、何如。可謂仁乎。子曰、何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。……（雍也第六・三〇 一二三頁）

子貢曰わく、如し能く博く民に施して、能く衆を濟わば、何如。仁と謂うべきかと。子曰わく、何ぞ仁に事とせんや。必ずや聖か。堯舜も其れ猶お諸を病む。……

対象となる行いの大変さを受けて「堯舜（伝説の聖王）も其れ猶お諸を病む」とその困難さを述べるもので、「憲問第十四」四四（二九九頁）にも見えます。この「病」は「氣に病む」「思い悩む」というような意味で、上の「患」の意味にも近いでしょう。

「論語」における孔子の発言の傾向性からは、この「学而第二」の「慍」を、「患」「病」の「思い悩む」「心配する」「氣に病む」に近い含意と取るべきでしょう。訳注のいくつかがその方向でした。「学而第二」ではあくまで「慍」なので、一応辞典にも載せる「うらむ」「いかる」という訓詁を尊重して訓じると、いずれも語感のずれを含みます。「うれう（思い悩む、心配する）」にも、「うらむ」「いかる」にも、いずれにも程度の幅がありますから、どちらに訓じるのが近いかは必ずしも断定できませんが、印象的には「いかる」は外向的・激情的な語感が強く、ずれがより大きい感があるでしょうか。

余談ですが、そのように繰り返し述べていた孔子の次のような発言も記録されています。

子曰、莫我知也夫。子貢曰、何為其莫知子也。子曰、不怨天、不尤人、下

学而上達。知我者其天乎。(憲問第十四・三七 二九三頁)

子曰わく、我を知る莫きかな、と。子貢曰わく、何為れぞ其れ子を知る莫きや、と。子曰わく、天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す。我を知る者は其れ天か、と。

子曰、君子疾没世而名不称焉。(衛靈公第十五・二〇 三三四頁)

子曰わく、君子は世を没して名の称せられざるを疾む、と。

前者は、孔子が自身の理解されないことを嘆いた発言に読めます。後者も、没後に名が残ればよいというようにも取れますが、これも人が自らを理解してくれないことを気に病まないという発言とは矛盾と見えます。孔子自身こういう気持ちになるときもあるものだから、だからこそ普段からしきりに戒めていたということでしょうか。

一・一・三・三 「君子」

「君子」は、先に見たように辞典によると、大きく「才徳のある人」と「官職にある人」とのふた通りの対象があります。『論語』の孔子の発言におびただしく出て来ますが、はっきり後者とみなせるものは多くありません。

子曰、……君子篤於親、則民興於仁、故旧不遺、則民不偷。(安泰伯第八・二 一五一頁)

子曰わく、……君子親しきに篤ければ、則ち民仁に興こり、故旧遺れざれば、則ち民偷からず、と。

季康子問政於孔子、……孔子対曰、子為政、焉用殺、子欲善而民善矣。君子之德風也、小人之德草也。草上之風、必偃。(顔淵第十二・一九 二三八頁)

季康子政を孔子に問う、……孔子曰わく、子政を為すに、焉くんぞ殺すを用いんや。子善を欲すれば民善なり。君子の徳は風なり、小人の徳は草なり。草、之に風を上うれば、必ず偃す、と。

いずれも民に対して君子と言うので、この「君子」は為政者であると見えます。これらに対して、「君子」のほとんどの用例は前者のものです。数例で概要のみ見ましよう。

子曰、君子食無求飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉。可謂好學也已矣。(学而第一・一四 三〇頁)

子曰わく、君子は食に飽くを求むる無く、居に安きを求むる無く、事に敏にして言に慎み、有道に就きて正しくす。學を好むと謂うべきのみ、と。

子路問君子。曰、脩己以敬。……脩己以安人。……脩己以安百姓。……(憲問第十四・四四 二九九頁)

子路君子を問う。曰わく、己を脩めて以て敬す。……己を脩めて以て人を安んず。……己を脩めて以て百姓を安んず。……

詳細には立ち入りませんが、「君子」は、食住を顧みず、実践には敏捷、言葉には慎重に、「道」に従い正しくふるまう人、そのように自身を修養して他に及ぼしていく人というようなイメージです。

上の「顔淵第十二」一九では、民を「小人」と言つて身分的概念として使用していましたが、一・一・二・三でもふれたように、「小人」は「君子」の対概念で、たいていは辞典の「つまらぬ人」の含意です。

子曰、君子懷德、小人懷土。……(里仁第四・一一 七六頁)

子曰わく、君子は徳を懐い、小人は土を懐う。……

子曰、君子喻於義、小人喻於利。(里仁第四・一六 七八頁)

子曰わく、君子は義に喻り、小人は利に喻る、と。

「君子」が「徳」「義」(これらも今は詳細には立ち入りません)を求める存在であるのに対し、「小人」は「利」(「土」、土地も同種でしょう)を求める存在という対置です。

この意味の「君子」には文脈でさまざまな微妙な含意がこめられますので、口語訳では上に見たように多様になるのです。辞典や訳注者のもの以外に「立派な人」「できた人」など考えてみますが、いずれにせよずれは残るので、現在の我々の語彙にもなっていることも考えて、「君子」のままが妥当かもしれません。

一・一・四 「学而第二」一のまとめ

最後に以上の検討をもとに、書き下し文・口語訳の例を記します。

子曰、学而時習之、不亦説乎。有朋自遠方来、不亦楽乎。人不知而不慍、不亦君子乎。

子曰わく、学んで時に之を習う、亦た説^{よろこ}ばしからずや。朋^{とも}の遠方より来たる有り、亦た樂しからずや。人知らずして慍^{うら}みず、亦た君子ならずや、と。

孔子が言った、「学んで適切な時にそれを復習する、なんとも悦ばしいことではないか。遠くからでさえ来てくれて友となる者がある、なんとも楽しいことではないか。人がわかつてくれなくても不満に思ったりしない、なんとも君子ではないか」と。

注一 これについては、加地伸行編『論語の世界』（中公文庫 一九九二

原本は新人物往来社から一九八五刊）、橋本秀美『『論語』心の鏡』（岩波書店 二〇〇九）も参照するとよいでしょう。特に後者は、解釈のあり方も含め現在もつとも適切な『論語』概説書だと思います。