

# 朱子学における公と私と公共

難波 征男

## 一 君子・小人と義・利の関係

『論語』雍也篇には、「子（孔子）、子夏に謂ひて曰く、女は君子の儒と為れ。小人の儒と為るなかれ」という有名な記述がある。傑出した文学的才能をもっていた子夏が、その才能ゆえに小人に甘んじ、道徳によって天下を治める君子になろうとする志を見失う恐れがあった。それを見抜いた孔子の鋭い指導である。孔子門下では君子を理想的人間とし、小人を利己主義者として軽蔑しているのであるが、やっかいなことは孔門の十哲と評された子夏でさえも、一步誤れば、君子の道から小人の道へ迷い込んで脱出できなくなるといふ危険に立たされていることである。

それでは、君子と小人の差異は何か。伊藤仁齋<sup>①</sup>はこれについて、次のように解説している。

君子の儒は、天下を以て己が任と為し、而して物を済ふに志ある者なり。小人の儒は、纔かに其の身を善くするに足るを取るのみ。物に及ぼすこと能はざるなり。子夏は文学余りありと雖も、然れども規模狭小なり。故に夫子（孔子）、其の或は小人の儒と為らんことを恐れたまふ。故に之に語るに此れを以てしたまえり。後

世の記誦詞章の学は、蓋し亦小人の儒のみ。

〔論語古義〕卷之三、雍也第六篇

仁斎によれば、天下は自己自身と自己以外の世界（他者）を包含したものであるが、君子はその天下を対象として、天下の危機を回避させ障害を解消して、民生の安定や向上に努力している理想的人物である。これに対して小人は自己と他者を分断して、自己や身内の私利や名誉を追求するためだけに奔走して、他者の事は埒外わちがいに置いている。故に「君子は（天理の宜しき所の）義に喩く、小人は（人情の欲する所の）利に喩い」（『論語』里仁篇）。つまり、自己と他者の利害が対立したり、異なる思想信条が矛盾し衝突する場面に遭遇したとき、君子は両者の共存共栄をはかって、両者が納得し合意できるところの義を注意深く模索する。故に、君子は「義」に敏捷びんしょうに感応する。しかし、小人の方は、他者との競争や闘争場面に遭遇したとき、これを利益追求の絶好の機会と認識し、「利」をめぐる利己主義的駆け引きに鋭敏になるものである。

ところで、朱子学を提唱した朱熹は『論語集註』雍也篇で上記の条について解説し、君子になるか小人になるかの分岐は、その動機が義から発しているか、利から発しているかによって決定するとし、更に北宋の謝上蔡しゃじょうさいの説を援用して論じている。

謝氏曰く、君子と小人との分は、義と利との間のみ。然れども、所謂いわゆる利とは豈あに必ずしも貨財ふやを殖すふのみの謂いならんや。私もつを以て公を滅し、己かに適かなうこと自から便なるものは、凡およそ以て天理を害すべき者にして、皆、利なり。

ここで謝氏は、利の概念を単なる経済的な利潤追求に限定しないで、私利りべん利便りべんによって天理や公的道義を阻害そがいす

るものは、すべて利であると断定している。つまり程朱学によれば、君子か小人かの判別基準は、彼の認識や行動の動機が義に発しているか利に発しているかの相異によって区分できる。そして、それが義であるか利であるかの分岐点は、その立脚地が公的立場か私的立場か、また天理を基本にしているか利便に流入しているかを観察すれば、判別することができる③と言うのである。

以上、公私の所在が見えてきた所で、一般的に朱子学者が公と私についての概念をどのように理解していたかを、江戸期の朱子学者を例にとって見ておこう。

## 二 江戸期朱子学者の公私観

### (一) 大塚退野の公私観

大塚退野（一六七七～一七五〇）は、李退溪（一五〇一～一五七〇）の『自省録』を読んで陽明学から程朱学に転向し、『朱子書節要』の学習をつうじて自得開悟した朱子学者で、幕末維新期に横井小楠（一八〇九～一八六九）や元田永孚（一八一八～一八九二）を輩出した熊本実学の先駆者である④。退野は「仁義之名」の中で、次のように述べている。句読点、段落は筆者による。

- ① 仁義の二字、皆人知たる様におぼへて、仁義々々と其名は申候得ども、押しわめて仁は如何なる物、義はいかなる物と吟味する人、少御座候故、此二字、其実を知り得る人、尤まれに御座候。
- ② 先あらしを申して見候はば、仁は体にて義は用にて御座候。此仁内に在て、義外に行れ申候。此故に、人の道は仁義のみにて御座候。聖人と申も、唯此仁の熟したる位の名にて御座候。

③今、仁のすがたを申候へば、うるはしく、のんとりとして、人を愛し物を利するの心にて御座候。此心は人皆、生候初に天より与え給ひて全く我に具り居候得ども、人欲の私にくらまされて、自らは是をしらず。仁と申は、外にあるものを取り来りていたす事のやうに覺申候。然は、人の道たる仁義は我になきものを勤てなすと心得候は、大なるあやまりにて御座候。

④我に具と申は、人として人を愛し物を利する心は、日用の間、行はれ候事、学ばざる初より有之候を見候へば、分明なる事に候。如此に候へども、常人は人欲利害の心が主に成申候故、本然の仁愛をそこなひ申候。其故は義に明らかならざるより来り申候。

⑤扱、義はいかなる物かと申候に、事の宜と申て、事々物々に其宜道理御座候。其道理を知りて、道理のままにことをおき候心を義と申候。今の人は只事の宜とまで合点いたして、道理の吟味無之により、世のならはしと今日のすがたの宜をもとめて義と覺候事、大なるあやまりにて候。

⑥世俗の宜と申は、多は利にて御座候。義と利とは相對して、わづかに利なれば義にそむき、わづかに義なれば利をはなれ申候。此故に、義と利とならべて、いづれが義いづれが利と見候得ば、大やう其わかち知れ申候。たとへば、君につかへて、其職役に精力を尽くし勤申候は、忠の姿にて候得ども、其心が主人の氣に入、または人にほめられて、立身加増を心がけ候処に出候へば、是己を利する心にて候故、義にあらず候。是己を利する心にて御座候故、公にあらず候。

⑦若仁心立候て、己をわすれて、君を愛敬仕心より、事に精力を尽くし勤申候得ば、義にて御座候。是を体立て、用行ると申候。扱又、君の為と斗り心得て、国民をしいたげ、財用を取集、御蔵に納るも、今日財用不足より見候へば、事の宜様に見へ候得ども、此の事により、諸人迷惑いたし候へば、事の宜とては無之、則不義にて御座候。人を愛するにそむき候故、不仁にて御座候。然は義ならざれば、仁も立不申

候。

⑧扱又、仁は愛にて候へども、只いたづらに人を愛するとまで申候て、義によらざれば、所謂姑息の愛にて、却て人をそこなひ申候。子どもをそだて候に、うばやしなひと申俗語のごとくにて候。政事の上にて申候に、悪人を罰し候事、不便なるとて、たすけおき申候へば、善人を害し申事多候故、罰せずして不叶候。是則事の宜処にて、義にて御座候。此故に仁者唯能好人悪人（仁者にて唯能く人を好み人を悪む）と聖人も仰られ候。悪を罰するは、人々をして安穩ならしめんためにて候故、則人を愛するに帰し申候。仁者の心、如此に御座候。是愛の公なる所より出申候。彼姑息の愛は私の愛に出申候。私に出候故、義にあらずして、仁にそむき申候。

⑨是等先識得仕候はずして、只に仁義との名斗申候ては、仁義のむねにあたり不申候。此分の辨までにては、仁義の旨尽し不申候得ども、先あらましを述申候。是をはしにして深くきわめ可申事、致知格物の專要にて御座候。

〔『平齋存稿』卷之二「仁義之名」〕

以上を段落ごとに要約する。

- ①仁や義について、その「実」を納得できている人は稀である。
- ②仁は本体であり、義はその作用である。仁は内に在って、義はそれが外に行為として露出したものである。
- ③仁は「うるはしく、のんとりとして、人を愛し物を利するの心」であるが、これは先天的に我に具在しているもので、外にあるものを取ってくるのではない。そこで、「人の道たる仁義は我になきものを勤てなすと心得る」は誤解である。
- ④仁が具在していることを認識できない根本原因は、「義に明らかならざる」ためである。

⑤ それでは、義とは何か。世間一般では「世のならばしと今日のすがたの宜」<sup>よろしき</sup>を義と考えているが、そのような義と「道理」とは異なる。道理は事々物々に備わっているが、この道理を吟味し、「道理のままにことをおく心」が真の義である。

⑥ 世俗の「宜」は、その多くが利である。利と義は相対的なものである。例えば、君のために精力を尽す忠も、その動機が立身加増にあれば、それは「己を利する心」であり、義ではなく、私であつて公ではない。

⑦ 仁心から発起して、「己をわすれて、君を愛敬し」、精勤にはげむものは義である。しかし、君のためと思つて、民から重税を搾り取れば、それは「諸人迷惑いたし」、事の「宜」<sup>よろしき</sup>でもなく、義でもない。そのような行為は実は、「人を愛するにそむく」から、不仁である。故に、「義ならざれば、仁も立不申候」<sup>たちもうさず</sup>。これが、本論の主要テーゼである。

⑧ 仁は愛である。しかし、義によらない愛は「姑息の愛」<sup>こそく</sup>であつて、結局は「人をそこなふ」。仁者の心は、「愛の公なる所より出」、反対に姑息の愛は「私の愛に出」ている。姑息の愛は、「私」の露出したもので、それは義ではなく、仁にそむいている。故に仁者でなければ、真に人を愛し、人を悪むことはできないのである。

⑨ 仁と義を正しく理解しなければ、格物致知は実行できない。

朱子は「仁は愛の理、心の徳なり」<sup>⑤</sup>と説いているが、退野は人の愛には両種の「私の愛」と「愛の公」があることを指摘し、それを嚴格に区別する眼力を要求している。仁が発露した道義に導かれて公利公欲に立った心の愛、これが「愛の公」である。反対に、仁が利に隠蔽されて、私利私欲に狂奔する心の愛、それが「私の愛」である。退野は、「世俗で説かれる義の多くは、（仁が発露した道義ではなく、したがつてその愛は「愛の公」ではなく、「私の愛」が仮面をかぶつたもので、その実質は）利である」と見抜いている。愛を義と利によって、公と私に区別している。

退野のこのような精緻で奥深い人間観察は、後述する朱子学の仁義観・義利観・公私観から導き出されたものであると言えるであろう。

## (二) 貝原益軒の公私観

貝原益軒（一六三〇～一七二四）は、中国や朝鮮の朱子学を受用して、日本民衆の風俗習慣の改善に努力した朱子学者である。益軒の君子・小人観や公・私観は、仁を本性とする人間観に依拠している。益軒の仁観から観ていこう。尚、以下、原文の旧仮名遣いは新仮名遣いで記す。

易に、天地の大徳を生えきという。この理よくあじわいてしるべし。生とはいきて死なず、いかしてころさず、生々せいせいしてやまず、この故に、天地は万物をうみてそだて給う万物の父母なり。物をあわれみていかすことをこのみ、ころすことをきらい給う。是天地の大徳なり、生の理なり。人は天地の子なれば、其心に天地の大徳、生の理そなわりて、天地のめぐみの心を生まれつきたり、是を仁と云う。仁は人物をあわれみ愛するの心にして、是即天地の生物の心なり。万物は皆天地のうめる所なり。

〔益軒全集〕卷之三「大和俗訓」卷之三・心術上

西欧のユダヤ教・キリスト教やイスラム教では世界を造物主である「神」によって創造されたものと説かれてい  
るが、東アジアの儒学や道家・道教ではこのような造物主の「神」は存在しない。これらの東アジア思想によれば、  
世界は造物主によって創造されたのではないのである。しかし、我々は世界の万物の存在を感知している。それで  
は、世界は何故、存在しているのか。何処から来て何処へ行くのか。

それに答えなければならぬが、その回答が益軒によれば「天地の生生」である。それは、造物主による創造ではなく、天地の万物による自主的自律的な営為である。生生の語彙は、『易経』繫辭伝上篇の「生生、これを易と謂う」を典拠としているが、朱熹はこれを「陰は陽を生じ、陽は陰を生ず。その変は無窮なり」（『周易本義』卷三）と解釈している。ここには、陰と陽との相互補完的な「氣」によって自主的自律的に営為される世界が存在しており、造物主としての神は存在しない。そして、この「天地の生生」は人の心に「生まれつき」「そなわりて」、「物をあわれみていかすことをこのみ、ころすことをきらい給う」。このような人間本来の「人（や）物をあわれみ愛するの心」が仁である。例えば北宋の程子は「生生これを易と謂う。これ天の道たる所以なり。天は只これ生を以て道となす。この生の理を継ぐものは即ちこれ善なり。善は便ち一個の元なるものの意志あり。元は善の長にして、万物には皆春意あり。便ちこれこれを継ぐものは善なり。これを成すものは性なり。成すとは却つてその万物の自成を待つて、その性は須らく得べし」（『二程全書』卷二）と解説している。また明の王陽明は「仁はこれ造化生生して息まざるの理なり」（『伝習録』上）「良知の体は、…本より生生なり」（『同』中）「良知は即ちこれ天植の靈根にして、自から生生して息まず」（『同』下）と、生生が仁や良知の活動作用であることを認可している。二十世紀の中国哲学として注目されている『和合学概論』<sup>⑧</sup>の著者張立文は、「生生は、流行して息まざる過程である。新しい生命が誕生し育成していく活動であり、中国文化人文精神の精華である」（『和合学要綱』二 和合人文精神の本義）と指摘している。

益軒は、仁を生生する「生の理」と認識して、この仁との関係から君子と小人との概念を規定している。

仁は人をあはれみ物をそだつる善心なり。是天地のめぐみの心をうけて人の心とする所なり。故に孟子に、仁は人の心なりといへり。人ごとに生まれつききたる本心なり。君子はこの本心を失はず、おのれを愛する心を



以て人を愛し、人我のへだてなし。小人はひとへに我が身を愛して人を愛せず、人我のへだてふかし、是私欲あればなり。是を不仁といふ。人たるものは仁を以て心とすべし。不仁の人は本心を失ひ、人道をほろぼし天道にそむく。この故に人の尤いましむべきこと不仁より先なるはなし。不仁は天地人のにくむ所なり。故にひに天罰をかうふりてわざはひあり。その上子孫までもむくふものなり、天道おそるべし。この道理古今、からやまと、ためし多し。たがふことなし、うたがふべからず。（『益軒全集』卷之三「大和俗訓」卷之三・心術上）

益軒によれば、「君子はこの本心（人をあはれみ物をそだつる善心なる仁）を失はず、おのれを愛する心を以て人を愛し、人我のへだてなし」。これに対して、「小人はひとへに我が身を愛して人を愛せず、人我のへだてふかし」。本心を失わせる障害物は「私欲」であり、この私利私欲の心が優勢になれば、仁徳の活力は阻害され減退して、不仁になる。不仁とは医学用語で身心の麻痺を言うが、仁徳の活動能力が私欲によって麻痺させられているのである。⑨「不仁の人は本心を失ひ、人道をほろぼし天道にそむく。この故に人の尤いましむべきこと不仁より先なるはなし」。さらに、不仁は時空や国境を超えて天罰をこうむる禍根となるから、「不仁は天地人のにくむ所」であり、「尤いましむべきこと」である。それでは、どうすれば不仁を本心の仁に回復することができるか。どうすれば、「人我のへだてふかし」という小人が、君子の「人我のへだてなし」の心境に自己変革することができるか。ここに、益軒が「不仁をいましむ」という工夫、つまり朱子学の説く日常生活における戒心恐懼、居敬慎独、「克己復礼」の工夫が重要になってくるのである。この工夫によって「人我のへだて」を克服して、人の身心は不仁から健康な仁へ回復し、人間本来の本心を失いかけていた小人は、本心に目覚め仁を自覚して君子として生きる回復の契機を得るのである。仁者の自覚である。

仁者は人を愛す、人我のへだてなし。人を愛せずして、ひとへに我を愛するは、人我のへだてなり、是私なり。仁者は私なし、我を愛する心を以て人を愛し、わがきらふ事はひとにほどこさず、我が身を立てんとして、又人を立つ。かくの如く人我をわすれてわかたざるを、公と云ふ。公とは、私なきなり。仁者の心つとめずして、おのづからかくの如し。学者はいまだ仁にいたらず、つとめて仁を行ふべし。我が心を以て、人の心をおしはかるに、人の心も亦わが心にかはず、わがこのむことは人も好み、わが嫌ふことは人もきらふ。ここを以て仁を人にほどこし行はんとせば、まづ我が心を以て人の心をおしはかり、我が好むことは人にほどこしあたへ、わがきらふことは人にほどこさず。かくの如くすれば、人の心になはざることなくして、人々各その所を得てやすんず。是仁の行はるるなり。是を推己及人と云ふ、恕なり。恕は仁にいたらんとする人の行ふべき工夫なり。仁者はつとめずして、おのづから人を愛す。恕はつとめて仁を行ふ。是仁恕のわかちなり。恕の一字は人の身終る迄つとめ行ふべき道なりと、聖人のたまへり。

〔益軒全集〕卷之三「大和俗訓」卷之三・心術上

ここで、益軒は仁と恕との関係を公と私との観点から分析し、仁者としては未熟な学徒が仁者に至る過程では意識的な恕の努力が必要であると主張している。

益軒によれば、「私」とは「人を愛せずして、ひとへに我を愛する」という利己主義者のことである。そこには「人我のへだて」があり、これが隔壁になって仁者になることができない。一方、仁者はこの「人我のへだて」を克服して、「人我をわすれてわかたざる」境地に立っている。「人我をわすれてわかたざる」を「公」と、益軒は定義している。仁者は公的立場から、「我を愛する心を以て人を愛し、わがきらふ事はひとにほどこさず、我が身を立てんとして、又人を立つ」。「公とは私の無いこと」であるが、人が真の人に成るためには私から公へ、不仁から

仁へ変えるための工夫が必要である。工夫は各人の思想や境遇によって多種多様な形態で行われるであろうが、益軒は「恕」を強調している。恕は、程子が「忠者天道、恕者人道」<sup>⑩</sup>と解釈しているように、「恕は仁にいたらんとする人の行ふべき工夫」であり、「人の身終る迄、（仁を）つとめ行うべき道なり」。朱熹は、「己所不欲、勿施於人（己の欲せざる所、人に施す勿れ）」（『論語』顔淵）に対して「敬以持己、恕以及物、則私意無所容而心徳全（敬以て己を持し、恕以て物に及ばざれば、則ち私意の容るる所無くして、心の徳は全し）」と解説している。

恕は今日的に言えば、他者への支援活動（ケアやサポート）ではなからうか。ケアやサポートであれば、それが適切であったか否か、効力があつたかどうかは支援を受けた他者の側から判断される。他者の感受性や判断によって、支援者は自己の支援方法を反省し改善しなければならぬ。自己の支援行為は支援を受ける他者のあり方や満足度によって成就される。支援者と被支援者は相互補完的關係にある。その関係を益軒は、「我が心を以て、人の心をおしはかるに、人の心も亦わが心にかはらず、わがこのむことは人も好み、わが嫌ふことは人もきらふ。ここを以て仁を人にほどこし行はんとせば、まづ我が心を以て人の心をおしはかり、我が好むことは人にほどこしあたへ、わがきらふことは人にほどこさず。かくの如くすれば、人の心になはざることなくして、人々各その所得てやすんず。是仁の行はるるなり。是を推己及人と云ふ、恕なり」と述べている。「推己及人（己を推して人に及ぼす）」とは他人に対する自己の支援活動である。

支援者にとつては、支援行為のプロセスが自己の人格を陶冶する具体的実践過程である。儒学を志向する者がこの恕の工夫を生涯貫徹すれば、その行為そのものが仁徳の発動であり、仁の道である。

義を見てせざるは勇なきなり。「恕」は、やむを得ない状況のなかで、良心が自発的に発動するボランティアな行為である。その行為の当事者にとつては、「不仁」から「仁」への過程での人格陶冶の具体的実践活動であるが、それは「私」から「公」への転回を促進する「公共」の役割を担っているとさえ言えないだろうか。

(三) 「公は前に在り、恕は後に在り、中間はこれ仁なり」

ところで、この益軒の恕に対する工夫は、朱熹の公と仁と恕に関する示唆を踏まえて発想されていると予測できる。朱熹は、次のように述べている。

・公在前、恕在後、中間是仁。公了方能仁。私便不能仁。

(公は前に在り、恕は後に在り、中間はこれ仁なり。公し了つて方めて能く仁なり。私は便ち仁なる能はず。)

・仁是愛底道理。公是仁底道理。故、公則仁、仁則愛。

(仁はこれ愛の道理。公はこれ仁の道理。故に公なれば則ち仁、仁なれば則ち愛す) (以上、『朱子語類』卷六)

つまり、恕は仁の発動によって他者を愛し思いやるのであるから、朱熹によれば「恕は仁の後に在り」と言う。問題は仁と公との関係である。「公し了つて方めて能く仁なり。私は便ち仁なる能はず」。仁は公心に於いて発動し、私心に於いては発動不能である。とすれば、仁が発動して愛や恕(思いやり)の行為を実行するためには、先ず私利私欲を克服して他者と自己の「へだて」を排斥して公を開かなければならない。そうすることによって仁は、はじめて他者に愛や恕を発動することができると言う。言い換えれば、私利私欲から発した愛や恕は、仁の発露した愛や恕ではなく、欺瞞的な愛や恕であることを見抜かなければならないと、警告を発しているのである。

### 三 滅私奉公・滅公奉私から活私開公へ

ここで、本論の公私問題に取り組む意図や観点を整理しておきたい。公私のあり方は現代の重要課題であると言える。一九九八年以降五十回以上、この問題の国際的学際的共同研究を続けている京都フォーラム・将来世代総合研究所主催の公共哲学研究会は、その成果を佐々木毅・金泰昌編『公共哲学』（東京大学出版会）全十巻に収録している。本研究会には筆者も何度か参加しているが、そこでの主要な課題は従来の「滅私奉公」「滅公奉私」を克服し、「私」と「公」と「公共」の三者の関係を検討討論して、「活私開公」の新哲学を提唱することである。その中から、本論と関係する見解を紹介して、朱子学の公私観を理解する参考にしたい。

現在のように、個人主義化が大衆的規模で進んだ社会における公共性は、あくまで「私」(private)を前提にして、私的性格を超える「公」(public)の可能性を見出さなければならない。このためには、「私」と対置された「公」を前提とする従来の市民的公共性の概念に代えて、私的行為の中に公共性の契機を見出す理論を作り上げることが不可欠である。

（『公と私の社会科学』今田高俊）

我々が「活私開公」と言うときには、実体化された国家の公共性ではなくて、個人の公共性から始まります。しかし、それは「私」から始まるとしても、いつまでも「私」だけにとどまっていはいけない。この「私」がどのように「公」に転換するか、あるいは内的な意識としての公共意識にどう転換するか。

（『日本における公と私』小林正弥）

現実的に「公」が成り立つためには「私」を成熟させる必要がある。活かす必要がある。そこから今度は「公」が開かれる。「破私立公」とか「滅私奉公」というのは韓非子の「背私謂公（私に背くを公と謂う）」<sup>⑩</sup>の考えと同じでしょう。それは言ってみれば国家権力で抑えるというやり方である。エゴイストの共存という現実を認めた上で、「公」を考える際には、「活私開公」つまり「私」を活かし、且つそこから「公」を開くというふうにするほかに現実的な道はないと思います。

（『公と私の社会科学』金泰昌）

要するに、「私」の現実から出発して、この「私」を「公」へ開く際に「公共性」がそれを媒介する。その「公共」の独自性や「私」「公」との関係が重要である。本論考の課題は、この問題を朱子学のなかで考察することである。

#### 四 朱熹の公私観

##### （一）「君子と小人の差は、公と私との間に在り」

『論語』為政篇の「子曰、君子周而不比、小人比而不周（子曰く、君子は周して、比せず。小人は比して、周せず）」に対して朱熹は次のように解釈している。人が他人と親しい関係を結ぶときには、君子的な交際と小人的な徒党の二種があつて、「周は普徧ふへんなり、比は偏党へんとうなり」と対比し「周は公、比は私」と指摘している。

君子小人、所為不同。如陰陽昼夜、每每相反。然究其所以分、則在公私之際、毫釐之差耳。故聖人於比周・和同・驕泰之属、常对拳而互言之。欲学者察乎兩間、而審其取捨之幾也。

（君子と小人とは、為す所、同じからず。陰と陽、昼と夜のごとく、毎毎相い反す。然るに、その分るる所以を究むれば、則ち公と私との際に在り、毫釐の差のみ。故に聖人は比と周・和と同・驕と泰の属に於いて、常に対拏して互いにこれを言ふ。学ばんと欲する者は両間に察して、その取捨の幾を審らかにするなり。）

（朱熹『論語集註』為政篇・君子周而条）

君子と小人を判別する基準は何か。朱熹によれば、それが公私である。「君子・小人只在公・私之間。：周是公底比、比是私底周、同一事而有公私（君子と小人とは只だ公と私との間に在るのみ。：周はこれ公の比、比はこれ私の周、同一の事にして公と私あり）」（『朱子語類』卷四十三）。

小人の思考や行動は自己の私利私欲から出発し、その目的は自己一身の利益や権勢を考慮し、時には愛憎によって規定されるから、結局は自己の領域に還元される。一方、君子の行為は万物一体の仁から出発し、その形態は親疎厚薄に随応して変化するが、他者に対する愛は普遍的である。そして、その原因を朱熹は「君子心、公而大、故周普。小人心、狭而常私（君子の心は、公にして大なり、故に周普ねし。小人の心は、狭くして常に私なり）」（『朱子語類』卷二十四）と洞察している。

君子と小人が公的道理を尊ぶか、私意を優先するかによって分岐する好例が『論語』子路篇に二項ある。

先ず「君子泰而不驕、小人驕而不泰（君子は泰にして驕らず、小人は驕りて泰せず）」であるが、朱熹はこれを「君子は理に循ふ、故に舒に安んじて矜肆せず。小人は欲を逞しくする、故にこれに反す」と解釈している。

もう一項は、有名な「君子和而不同、小人同而不和（君子は和して同せず、小人は同じて和せず）」である。朱熹は和と同の相異について、「蓋君子之心、是大家只理会這一箇公当底道理、故常和而不可以苟同。小人是做箇私意、故雖相与阿比、然而人相聚也便分箇彼己了。故有些小利害、便至紛争而不和也（蓋し君子の心は、これ大家は只だこ

の一箇の公当の道理を理會するのみ、故に常に和するも、以つて苟しくも同ずべからず。小人はこれ箇の私意を做す、故に相い与に阿り比すと雖も、然れども兩人は相い聚るや、便ち箇の彼と己とを分ち了るなり。故に些小の利害あれば、便ち紛争に至つて和せざるなり」(『朱子語類』卷四十三)とその状況を分析し、その上で君子と小人が分岐する根本原因について「尹氏曰、君子尚義、故有不同。小人尚利、安得而和(尹氏曰く、君子は義を尚ぶ、故に同じからざることあり。小人は利を尚とぶ、安んぞ得て和せん)」(『論語集註』子路篇「君子和而不同」と洞察している。

大塚退野が君子と小人を義と利の相異によつて判別した思想的淵源はこの辺にあつたのではなからうか。

## (二) 私を公に開く「克己復礼」の工夫

自己(己)と他者(人や物)との間にある隔壁を貝原益軒は「人我のへだて」と言ったが、この「人我のへだて」を克服して公を開くには、どうすれば良いか。自私自利を求めて自己と他者が衝突する私的世界を、仁者は如何にして公的世界に変革するのか。仁徳と公私の関係について質問した弟子に向かつて朱熹は次のように答えている。

・仁是本有之理、公是克己工夫極至處。故惟仁、然後能公。

(仁はこれ本有の理、公はこれ克己の工夫の極至なる處。故に惟だ仁のみにして、然る後能く公なり。)

・公、不可謂之仁。但公而無私、便是仁。

(公は、これを仁と謂うべからず。但だ公にして私なければ、便ちこれ仁なり。)

(以上、『朱子語類』卷六)

『論語』顔淵篇の「己に克つて礼に復るは、仁を為すなり」について朱熹は、「己とは身の私欲を謂う。礼は天理の節文。仁を為すは、その心の徳を全うする所以なり」と規定したうえで、「蓋し心の全徳は天理に非ざるなし。



しかれども、また人欲に壞たれざる能はず。故に仁を為す者、必ず以て私欲に勝つて礼に復ることあれば、則ち事は皆天理にして、本心の徳は復た我に全し」と解釈している。朱熹によれば、現実の中で生活している人は「自己」であり、それは「身の私欲」をもった存在である。故に、人欲によって「天理の全徳」を破壊される危機に絶えずさらされている。私欲による「人我のへだて」に打ち勝つて、「天理の全徳」を保持するには工夫が必要である。その工夫が「公」であるから、「公はこれ克己の工夫の極至なる処」。ここで、『論語』では孔子が「一日、克己復礼すれば、天下は仁に帰す」と断言するのだが、では誰がこの工夫を実行できるのか、これが重要な問題なのである。そこで、朱熹の註は「仁を為すは己に由る。人に由らんや」と、実践主体の所在を明言している。何故、「仁を為す」主体を他人ではなく、自己に限定したのか。自己に賦与されている天理の全徳を保有して、この能力を全面的に活動させて私欲と奮闘し、自己の私欲を克服できるのは他人ではなく、自己の「仁」だからである。「公」の工夫は、「心の徳を全うする」ことができる「仁を為す」行為の有資格者である仁以外には不可能である。朱熹が「故に惟だ仁のみにして、然る後能く公なり」と見抜いているのは、この点であった。「活私開公」と言う場合の活私は、排他的な私欲を旺盛にするのではなく、自己の仁（徳性）の活力を活発にすることであろう。

朱熹は更に重要な指摘をしている。「公は、これを仁と謂うべからず。但だ公にして私なければ、便ちこれ仁なり。（公、不可謂之仁。但公而無私、便是仁）。これは、私欲に勝つて公を開く実践過程である「仁を為す」、この行為の過程を説明しているのである。公は「己私に克つ」ための工夫であるから、仁と私欲との闘争である。私欲の克服過程においては、私欲が減退すればする程、仁の活動力が旺盛になり、本来の自己が活力を増していく。活私であり開公である。仁の活動力を阻害する排他的な私欲の残滓が徹底的に排除されず、わずかでも残存している間は、そこには私が混入しているから、それを仁と言うことはできない。開公の過程が「無私」に到ってはじめて、「その心徳を全うする所以」である「仁を為す」活動を全面的に開放することができる。仁の全開である。朱熹は、

これを「公にして私なければ、便ちこれ仁なり」と認めているのである。

新儒学の究極目標である「学んで、聖人に至る可し」とは、この境地を言うのであろうが、漸修頓悟を説く朱子学<sup>③</sup>において最も力点が置かれた重大事は、人欲を克服して聖人に至るまでの工夫であり、その仁と私欲との闘争過程における「克己」の工夫の過程であった。この工夫が居敬究理である。特に朱熹が「敬は一心の主宰にして、万事の本根なり。：敬の一字は、豈に聖学の始終の要に非ざらんや」（『大学或問』）と、敬の意味を強調しているように、居敬の工夫は朱子学では私を公へ開く全過程を貫く根本的な工夫である。朱熹は、居敬と公私の関係について、次のように述べている。

敬字、不可只把做一箇敬字說過、須於日用間体認是如何。此心常卓然公正、無有私意、便是敬。有些子計較、有些子放慢意思、便是不敬。故曰敬以直内、要得無些子偏邪。

（敬の字は、只だ一箇の敬の字を做すのみと説くべからず。須く日用の間においてこれ如何なるかを体認すべし。この心は常に卓然として公正、私意あるなきは、便ちこれ敬なり。些子も計較を有し、些子も放慢の意思あらば、便ちこれ敬ならざるなり。故に曰く、敬以つて内を直くするは、要するに些子の偏も邪もなきを得るなり。）

（『朱子語類』卷四十四）

朱熹によれば、敬の工夫による「心は常に卓然として公正、私意あるなし」という大公の境地である。ここで朱熹の説いている敬は、敬という固定概念で説明できるような定型的な工夫ではなく、「日用の間においてこれ如何なるかを体認すべし」。つまり、教条的な死敬ではなく、日常の活動場面における活敬の体認を主張しているのである。私を公に開くための全過程を通じて、それぞれの場面の特殊性に応じて有効な工夫を創意することが肝要で

ある。活きた工夫であるためには、随時随所に臨機応変な変容を遂げなければならない。一連の過程での工夫の体認が、その人物の仁徳を陶冶して、能力と人格を練磨していくのである。

さて、「人我のへだて」を克服する居敬の工夫によって、どのような人間性が陶冶され公的人格が形成されるのであろうか。教育は本来、人材の育成にあるのではなく、人間性を陶冶するものである。その中から、傑出した人材が輩出されることはある。しかし、初めから人材を育成するために教育をするのは、目的と手段が本末転倒している。『論語』公冶長篇「顔淵季路侍」章には、孔子教団での教育の一場面が紹介されている。孔子が弟子の顔淵と子路に向かつて、それぞれの志を尋ねている場面である。「子路曰く、願はくは車馬衣輕裘、朋友と共にし、これを敝りても憾みなからん、と。顔淵曰く、願はくは善に侂ることなく、勞を施いすることなからん、と。」「子（孔子）曰く、老者は之を安んじ、朋友は之を信じ、少者は之を懐けん、と」と、各人の志向願望が吐露されており、聖人賢者の人間性を見事に活写している。

この章については、「程子曰、夫子安仁、顔淵不違仁、子路求仁。又曰、子路・顔淵・孔子之志、皆与物共者也。但有小大之差爾（程子曰く、夫子は仁に安んじ、顔淵は仁に違へず、子路は仁を求む。又曰く、子路・顔淵・孔子の志は皆、物と共にするものなり。但だ小大の差あるのみ）」と分析されて子弟三者の共通点と相異点が明瞭に分析されている。そして、朱熹も既にこの程子の見解を集註の中で顕彰している。「人我のへだて」を排除して「物と共にする」という仁を実践しようとして、儒学を学んだ求道者の三者三様の姿であるが、程子も結論づけているように三者の間には「小大の差」がある。この差は、敬の工夫過程を明示した恰好の題材と考えられないだろうか。朱熹は、次のように説明している。

大凡人有己則有私。子路「願車馬、衣輕裘、与朋友共」、其志可謂高遠、然猶未離這軀殼裏。顔子不伐（誇）

其善、不張大其功、則高於子路。然「願無伐善、無施勞」、便是猶有此心、但願無之而已、是一半出於軀殼裏。

孔子（子曰、老者安之、朋友信之、少者懷之）則離了軀殼、不知那箇是己、那箇是物。凡学、学此而已。

（大凡人には己あれば則ち私あり。子路の「願はくは、車馬や輕裘を衣ることをば、朋友と共にせん」は、その志は高遠なりと謂ふべし、然れども猶ほ未だこの軀殼の裏を離れざるがごとし。顔子のその善を伐らず、その功を張大せざるは、則ち子路より高し。然れども、「願はくは、善を伐ることなく、勞を施いすることなからん」は、便ちこれ猶ほこの心あるがごときも、但だこれなきを願ふのみ、これ一半は軀殼の裏を出づ。孔子は軀殼を離れ了り、那箇（あれ）はこれ己、那箇（あれ）はこれ物を知らず。凡そ学ぶには、これを学ぶのみ。）

『朱子語類』卷二十九

「物と共にする」には、「人我のへだて」を克服しなければならぬが、それには自己の身体的軀殼の問題を解決しなければならぬ。子路の場合は、「人を救い、物を利する心がある」（宇野哲人『論語新釈』講談社学術文庫）。そこで、衣服や車馬を共同利用するか、共有して「物を公にする」（上記、宇野説）ことによつて、この障壁を越えようとする。しかし、それらの破損が生じると、たちまちその責任所在が問われ、程子が既に見抜いているように両者間の力関係や利害といった「勢利に拘束され」、心と身との矛盾を根本的には解決できないであろう。

顔淵は、「物と我とを平等にみる心がある」。そこで、自己の善行や功績も、他者の善行や功績も、両者で構成する共同体を形成するための善行であり功績であるとして「善を公にする」（宇野説）。これを程子は、「顔子は自ら己を私せず、故に善を伐るなし。人に同じきを知る、故に勞を施いにするなし。その志は大なりと謂うべし」と賞賛している。しかし、「物と我とを平等に見る心がある」としても、実際には善行も功績も個人の行為や努力の結実であるから、善や功績の評価を個人的独占物にしないように願望するだけで、共同体と個人との間の矛盾は解

消できない。朱熹は、「一半は軀殻くかくの裏うらを出いづ」と、子路よりも一段、高い評価を与えながらも、十分ではないと批評している。

孔子の志は、例えば老人には安心を、同世代の朋友には信頼を、若者には恩沢を与えるというように「万物、その所を得るようになる」（宇野説）ことによって、各人の生活と面目（尊厳）が成り立つように配慮している。朱子学の理一分殊説によれば「一事一物絶対の普遍者なる対極の顕現として、それぞれ絶対の生命を宿すのである」（荒木見悟『新版 仏教と儒教』262頁）。孔子は人や物、それぞれの具体的特殊的事情に合わせて、「物ものに因よって物を与え、各おのそのところを得させる」（宇野説）。つまり、それぞれの適材適所に応じて共同体における分担分業を安定させ、「各そのところを得させる」。これによって人は終身、人としてのプライドを持って幸福に生活することができよう。孔子は、その支援のために全身全霊を傾注している。これを朱熹は、「孔子は軀殻くかくを離おれり、那箇な（あれ）はこれ己、那箇な（あれ）はこれ物を知らず。凡おそ学ぶには、これを学ぶのみ」と絶賛している。孔子は、「人のへだて」を克服して、「物と共にする」人格、つまり「仁者は己立たと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」（『論語』雍也篇）という公的人格に到達していると言えるであろう。

### （三）朱子語類における「公共」

これまでは、私を公に開くことに重点を置いて論じてきたため、小人・利・私を一セットにし、君子・義・公を対極の一セットにして論じる傾向があったと言えるであろう。しかし、従来の滅私奉公や滅公奉私と言った公と私との二極対立的見方を離れて、活私開公を目標にしたダイナミックなプロセスを構想する時、忘れてはならない概念がある。それが、「公共」である。「公共」は私や公とは相対的に独立した領域をもっており、しかも私を公に開き、公から私を活性化する運動過程で、私と公との間にあって両者と密接な相関関係をもっている。公共と

は何か。公共は私や公とどのような関係にあるか。それを考察する手がかりとして、ここでは『朱子語類』百四十卷の中に散在する「公共」の概念を検討してみたい。

『朱子語類』は朱熹の語録を、彼の弟子たちが記録したものである。その中に約三十箇所、「公共」という言説が記録されている。以下、その要点を抄訳する。

①「人の氣と天地の氣との関係は、魚と水の関係のようである。水は魚の口から入って鰓えらから出ていく。天地公共の氣は、人が擅ほじままに（勝手に）私有することはできない。」  
（四卷・性理一）

②蜚ひき卿きやうが、「仁は生生して已やまないものでしょうが、しかし人は私意に犯されて、生意が流行することができません。もし己こ私しに克こてば、全体大用、流行しない時はありませんでしょうか」と質問した。朱熹が答えた、「これは、衆人が公共に説いていることですが、結局は緊要の点がどのようであるかを分かっていません」と。  
（六卷・性理三）

③「道は古今、共に由よりどころにしてきた理です。例えば父の慈、子の孝、君の仁、臣の忠のように一つの公共の道理です。」：「老子が道を先にして徳を後にしたのは、彼がすべて理解していないから分けて二つのものとしたのです。つまり、道の一つの空無なものとして考えたのです。わが儒は（道と徳）を一つのものとしており、それが古今公共であるのはこれが一個だからです。」  
（十三卷・学七・力行）

④「物を観て己を察すれば、また物を見ることによって、反かえつてこれを己に求めるものです。この説は妥当だと思いますが、程子がこれを非難しているのはなぜでしょうか」と質問した。朱熹が答えた、「この道理は、天下公共の理です。一人一人がみんな同様（原文は「一般」）で、初めから物と我との分別はないのです」と。

⑤ある人が、「『亦楽しからずや』と『人、知らずして慍らず』<sup>⑩</sup>を質問した。朱熹が答えた、「樂は公にして、慍は私です。君子には公共の楽しみはあるが、私己の怨みはない」と。  
（二十卷・論語二・学而篇上）

⑥ある人が、「朋が来て講習する楽しさを語って、楽しいと思えますか」と質問した。朱熹が答えた、「伊川先生が大げさに説いたようなことはしない。この道理は天下が公共にしているものだと思います。私だけが理解して、他人が理解できなければ、悩みます。」  
（二十卷・論語二・学而篇上）

⑦「一貫」は、聖人公共の道理です。  
（二十七卷・論語九・里仁篇下）

⑧子路・顔淵・夫子はみんな己を私することをしない。そこに、小大の異があるだけです。子路は車馬衣裘の間に志すもので、もはや狭い。顔子は善を衆人と公共にしています。どうして伐<sup>ほこ</sup>ることがあるうか。己に施して願わないことであつたら、それを他人に施してはいけない。どうして労を施すことがあるうか。  
（二十九卷・論語十一・公冶長下）

⑨太祖が隆興してきたとき、劉・李・孟・銭の諸侯が合併を受け入れて天下が混一されたように、もし道理は一つ一つそれぞれが一樣であると言え、各家がそれぞれ自守することを妥当であると考えることができず。しかし、それはこの公共の道理の是非をわかっていないのです。前日、道理に不明なことについて説明しました。例えば、天下の大広間に住み、天下の正位に立ち、天下の大道を行うのが、大丈夫である。  
（三十卷・論語十二・雍也篇・一）

⑩道は公共の道理であるが、それは真に一つの物事がそこに存在するように私たちに見えるものではない。

（三十一卷・論語十三・雍也篇・二）

⑪叔器が、「宰我は公共の道理があることを知らないだけではなく、義があることをも知らないのですか」と質問した。朱熹が答えた、「義を理解できていないだけではなく、その智をも理解できていないのです」

と。

(三十三卷・論語十五・雍也篇・四)

⑫ 正卿が、「驕はどうして吝に生じるのですか」と質問した。朱熹が答えた、「驕は枝葉の発露したもので、吝は根本に蓄蔵されたもので、浅近で見やすいものです。道理を説くように、これは世上の公共の事だから、みんな話しあうべきです」と。

(三十五・論語十七・泰伯篇)

⑬ 「天地同然の公共の道理を理解することはないでしょうか」と質問した。朱熹が答えた、「これは第二義的なことです。もし本来の道理を理解すれば、他人に公共か不公共かを説くまでもない。本来の道理を理解すれば、自己自身において何に勝ち、何を征伐するか、何を怨み何を欲するか、理解できるでしょう」と。

(四十四卷・論語二十六・憲問篇)

⑭ 「『二程全書』二十四卷の「義と道とを配すること」を質問した。朱熹が答えた、「道義は公共であつて形影のないものです。それは自己自身のもので、道義は情のないものなので、もし自己にこの気がなければ、道義は道義、気は気で、どうして他を助けることができるでしょうか」と。

(五十二卷・孟子二・公孫丑上)

⑮ 「気の配する所は広いのに、何故、義と道だけを言うのですか」と質問した。朱熹が答えた、「道は体で、義は用です。程子が『物においては理となり、物に対処するときには義となる』と述べているが、道は物我公共自然の理です。義はわが心が判断できるものです」と。

(五十二卷・孟子二・公孫丑上)

⑯ 気は身中のみの気ですが、道義は衆人公共のものです。天地浩然の気、人がこれを体得しても、不完全なところがある。故に必ず道理でこれを養成していけば、浩然のところに来るもので。

(五十二卷・孟子二・公孫丑上)

⑰ 朱熹が、「仁であれば、知覚がある。痒いときは痒さを知覚し、痛ければ痛さを知覚す。痒いのと痛いのと



は同じではないが、それらを知覚するのは同一である」と説明したので、また「もし動きを指して仁と云うのであれば、禪にちかいはありませんか」と質問した。それに対して、朱熹が答えた、「このようなことは、（禪か儒教かのどちらかだけが）独占できるようなことではなく、天下公共のものです」と。

（五十三卷・孟子三・公孫丑上）

⑱器之が、「理義は人心の同然なるものです。顔子の樂によって悦びの意味を理解できるでしょうか」と質問した。朱熹が答えた、「抽象的に考える必要はありません。眼前のことに即して考えれば、義理はすべて衆人公共の事です」と。

（五十九卷・孟子九・告子篇）

⑲黄敬之が、「その性を知れば、則ち天を知る」を質問した。朱熹が答えた、「性とは我に賦与されている分を言っており、天とは公共の道理を言っているのです。（ある記録には「公共の本原」とある）」と。

（六十卷・孟子十・尽心上）

⑳法は天下の公共なり<sup>㉑</sup>。

（六十卷・孟子十・尽心上）

㉑「先生は人心は肉体の私であると言われていますが、その肉体とは口耳鼻目の四肢ですか」と質問した。朱熹が答えた、「そうです」と。そこで、「そうであれば、それを私とは言えないではありませんか。」と問うと、「この四肢は、自己のものだから、私有のものであり、道が公共なものとは比較にならない」と朱熹は答えた。

（六十二卷・中庸一）

㉒文・武の道が墮落していない理由は立派な人物が存在していたからだ。そこで、李光祖が、「日用の間、このように行われているが、それは古今の公共のものについて述べているのであって、わざわざ文王・武王・孔子を指名する必要はないであろう」と言った。

（六十二卷・中庸一）

㉓「天地においては鬼神となり、人においては魂魄となるのでしょうか」と質問した。朱熹が答えた、「死ぬ

ば、これを魂魄と言う。生きていれば、これを精氣と言う。天地の公共なるものを鬼神と言う」と。

(六十三卷・中庸二)

②④ 国を開き家を継承するには、小人を用いてはいけない。旧事の説には、「論功行賞のことは、小人に関与させてはならない」とある。・・・「国を開き家を継承する」という一段の言説は公共的に会得したもので、君子か小人かで差別できないものだ。

(七十卷・易六)

②⑤ 流行する時は一個を公共にし、成就するところに到れば、それぞれにその一個を具える。(七十四卷・易十)

②⑥ 性は自己が天より得る所以のもので、道義は衆人公共のもので。(七十四卷・易十)

②⑦ (伊川の説話の) 性即理<sup>②⑦</sup>という一句は孔子以後、伊川だけが説くことができたものです。この一句は千万代の間、性について説いてきたものの根基です。理は公共のもので。(九十三卷・孔孟周程)

②⑧ (周子の説に) 太極動いて陽を生じ、静にして陰を生ず、と。理が先で気が後であることが理解できますか」と質問した。朱熹は答えた、「このようであるが、このように理会すべきではない。二者があれば、どちらもあるのです」と。「一物もない時は、いかがでしょうか」と問うと、朱熹は答えた、「天下公共の理があり、まだ一物が具えている理はない」と。

(九十四卷・周子の書)

②⑨ 「これを継ぐ者は善<sup>②⑨</sup>」とは、公共のもので、「これを成す者は性」とは、自己に得たもので、道理なるものであるから、これは是<sup>せ</sup>で、あれは不是<sup>ふせ</sup>とは言えません。水中の魚のようなもので、腹中の水は外面の水なのです。

(九十八卷・張子の書)

③⑩ 性は理だけであり、万理の総名です。この理はまた天地間の公共の理です。これを稟受すればわが所有となります。

(百十七卷・朱子十四・訓門人)

北宋の程子が「衆人の共に取る所に非ざれば、即ち公道に非ず。：公路は、衆人の共に由る所の路なり」（『二程全書』卷三十）と規定しているように、公道や公路、それに公園等のような公共物には、貴賤・貧富・男女・老若・君臣・君子小人・階級・民族・国家等の相異によって差別されることなく、参入したい人は誰でも参画することができる。このような施設・機構・機関を公共施設、公共機構・公共機関と称している。これらの公共物を利用するには、それが私物化されず万人に開かれた公益性を保持するための規範がある。そこには誰でも参画できるが、そこに参画している間は、そのルールに従わねばならないであろう。例えば、「法は天下の公共なり」。権力者も民も共に同じ法に従わなければならず、違反した場合は公平に裁かれる。これが公共性である。私利の追求も公権力の行使も法の範囲で許されるが、それに反すれば罰せられる。ここに、私でもなく、公でもない公共の相対的独自性があり、公共性の特徴が認められるであろう。

上記の『朱子語類』では、朱熹は「氣」「道」「道理」「楽」「善」「天」「理」「法」「鬼神」等を「公共」と認識し、そこには万事万物が対等・公平・平等に参画しており、公共が固有している規範に順応すべきことを主張している。とすれば、活私開公の人間性を求めて、私を公に開くダイナミックなプロセスにおいて、「公共」は公権力をコントロールして私への無謀な圧迫を取り払い、また暴君的私利による公権の独占支配を許さず、公機能の生生発展を円滑に促進する。公共は私を活かし公を開くプロセスにおいて、中間的はたらきを担当していると言えるであろう。活私開公の生生には、この中間的性格の公共が貴重な役割を果たしていると言えるであろう。但し、朱子学における「公共」の特徴分析については、紙数の都合もあり別稿で論ずることとする。

地球規模で滅私奉公のテロリズムと滅公奉私のモラルハザードが驀進している今日、人命や人権が尊重され、平和を求めて和解が進み、人々が楽しんで生活できる日が一日でも早く実現することを願って、「公共」についての『朱子語類』の資料を翻訳し紹介した。ご批正をお願いするとともに、公共哲学の発展を期待している。

- ① 名は維楨、字は源佐、仁齋は号。一六二七〜一七〇五。江戸中期の古学者。朱子学を批判し、『論語』や『孟子』の古義を究明し、『論語』を「最上至極宇宙第一之書」と絶賛した。
- ② 名は良佐、字は顕道。楊龜山・游廬山・尹和靖とともに程門四先生と称せられている。『上蔡先生語録』巻上（和刻影印近世漢籍叢刊・思想篇8・中文出版社）に、「陝西曾議欲罷鑄銅錢者、以謂官中費一貫鑄得一貫為無利。伊川曰、此便是公家之利。利多費省、私鑄者衆。費多利薄、盜鑄者息。盜鑄者息、權帰公上、非利而何。」とある。ここの論と直結するものではないが、公私の關係資料としては参考になるであろう。
- ③ 『二程全書』卷之十八「孟子弁舜跖之分、只在義利之間。言間者、謂相去不甚遠、所争毫末爾。義与利、只是箇公与私也。纔出義、便以利言也。只那計較、便是為有利害。若無利害、何用計較。利害者、天下之常情也。人皆知趨利而避害。聖人則便不論利害。惟看義当与不当、為便是命在其中也。」
- ④ 楠本正繼「大塚退野ならびにその学派の思想―熊本実学思想の研究―」（『楠本正繼先生中国哲学研究』所収）参照。
- ⑤ 例えば『論語集註』学而第一「有子曰章」の註に「仁者愛之理、心之徳也」とある。
- ⑥ 『易経』繫辭伝下「天地之大徳曰生。聖人之大寶曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰財。理財正辭、禁民為非曰義」とある。又、『二程全書』卷之十二「天地之大徳曰生。天地網緼、万物化醇、生之謂性。万物之生意、最可觀。此元者善之長也。斯所謂仁也。人与天地、一物也。而人特自小之、何耶。」とある。
- ⑦ 『易経』繫辭伝上「生生之謂易」とある。又、例えば北宋の周敦頤『太極図説』に「無極之真、二五之精、妙合而凝。乾道成男、坤道成女。二氣交感、化生万物。万物生生而變化無窮焉」とあり、『二程全書』卷之二には「『易経』繫辭伝上」成性存存、道義之門」、亦是万物各有成性存存、亦是生生不已之意。天只是以生為道」とある。
- ⑧ 張立文『和合学概論―21世紀文化戰略的構想』上下（一九九六年十二月 首都師範大学出版社）。拙論「21世紀の中国哲学 張立文の和合学（I）〜（IV）」（『福岡女学院大学紀要』第9号〜12号）所収、拙論「和合学研究」（『福岡女学院大学 人文学研究所紀要』第5輯）所収を参照されたい。「和合学要綱」は京都フォーラム・将来世代総合研究所が主催、北京大学で開催された「和に關するフォーラム」に提出された張立文の論文、主催者の依頼による拙訳があるが、未刊。
- ⑨ 『二程全書』卷之二「醫書、言手足痿痺為不仁。此言、最善名状。仁者以天地万物為一体。莫非己也。認得為己何所不至。若不有

諸己、自不与己相干。如手足不仁、氣已不貫、皆不属己。故博施濟衆、乃聖人之功用、至難言。故止曰己欲立而立人、己欲達而達人。能近取譬可謂仁之方也已。欲令如是觀仁、可以得仁之体。」

- ⑩ 『二程全書』卷之二十三「忠者無妄之謂也。忠天道也。恕人事也。忠為体、恕為用。忠恕違道不遠。非一以貫之之忠恕也。」又、『論語集註』里仁篇「子曰、參乎」章の註に「程子曰、以己及物仁也。推己及物恕也。違道不遠、是也。忠恕一以貫之。忠者天道、恕者人道。忠者無妄、恕者所以行乎忠也。忠者体、恕者用。大本達道也。此与違道不遠異者、動以天爾。又曰、維天之命、於穆不已、忠也。乾道變化、各正性命、恕也。」

- ⑪ 『韓非子』五蠹第四十九「古者蒼頡之作書也、自當者謂之私。背私謂之公。公私之相背也、乃蒼頡固以知之。」とある。又、公私の關係について『韓非子』飾邪第十九には「明主之道、必明於公私之分、明法制、去私恩。夫令必行、禁必止、人主之公義也。必行其私、信於朋友、不可為賞勸、不可為罰沮、人臣之私義也。私義行則乱、公義行則治。故公私有分。人臣有私心、有公義。修身潔白、而行公行正、居官無私、人臣之公義也。汚行從欲、安身利家、人臣之私心也。明主在上、則人臣去私心、行公義。乱主在上、則人臣去公義、行私心。」とある。

- ⑫ 『論語集註』顔淵篇「顔淵問仁」章の註に「又言、為仁由己、而非他人所能預。又見其幾之在我而無難也。日日克之、不以為難、則私淨尽、天理流行、而仁不可勝用矣。」とある。

- ⑬ 朱熹『大学章句』格物補伝に「大学始教、必使學者、即凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、以求至乎其極。至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗、無不到、而吾心之全体大用、無不明矣。此謂物格、此謂知之至也。」とある。この「因其已知之理而益窮之、以求至乎其極」は漸修、「至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗、無不到」は頓悟であろう。朱熹の認識によれば、居敬窮理の工夫によつて漸修する実践主体は本心の性即理であるが、この本心は人間が先天的に平等に固有しているものである。故にそれは直覺的に頓悟できるものである。しかし、その表裏精粗を頓悟して、吾が心の全体大用の活力を發動するためには、日常生活の中で対応する一事一物に即してそれぞれの事物の具体的特殊的理を究明していく漸修的工夫や努力が必要である。以上、朱熹の漸修頓悟説の概要である。

- ⑭ 「心と身との矛盾」について。大切にしている車馬や大好きな軽い皮ジャンパーを仲間と共同使用することによつて、自己と他者の隔壁を除こうとする子路の志向は評価するとしても、それが壊されたり破られたりすると、心に後悔の念や「憾み」の情が発生するのをどうすることもできない。「憾みなからん」ことに努力するのは、「憾み」が既に発生していることを認めた上での行為で

ある。身の行為と心情との矛盾を子路は吐露していると言えないだろうか。

- ⑮ 「共同体と個人の矛盾」について。顔淵は、共同体のために善行や奉仕に努力し、しかもそれらを他人に誇示しない人物を願望している。つまり、それを理想として努力している人物の実態は、彼の個人的功績を共同体から評価して欲しいと自己を顕示しており、個人と共同体の間に何らかの隔壁があると考えられないだろうか。

- ⑯ 「論語」学而篇「子曰、学而」章に、「子曰、学而習之。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。」とある。

- ⑰ 「史記」卷一百二「張釋之列伝」に「法者、天子所与天下公共也」とある。

- ⑱ 「二程全書」卷之二十四 遺書「又問、性如何。曰、性即理也。所謂理性是也。天下之理、原其所自、未有不善。喜怒哀楽未發、何嘗不善、發而中節、則無往而不善。凡言善惡、皆先善而後惡。言吉凶、皆先吉而後凶。言是非、皆先是而後非。」

- ⑲ 「周子全書」卷之一太極図「太極動而生陽、動極而静。静而生陰。静極復動、一動一静、互為其根。分陰分陽、兩儀立焉。」

- ⑳ 「易経」繫辞伝上「一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知。百姓日用而不知、故君子之道鮮矣。」