

鈴木胤『論語参解』私注(一)

田尻祐一郎

一・本稿は、本居宣長門下の国学者(国語学者)として知られる鈴木胤(一七六四—一八三七)が著した『論語参解』十巻を翻刻し、これに注を付けるものである。翻刻は、明治七年木版本(大阪府立図書館蔵)を底本としている。

一・原則として漢字は当用漢字を用い、音訓の読みの指示を省略した。句読点は、底本のままとした。

一・注は、荻生徂徠(一六六六—一七二八)の『論語徴』を一つを中心に置き、その批判・継承の解釈史における『論語参解』の特色を明らかにするように努めたが、それにとどまらない諸家の注をも参照した。

十巻トシタルハ、後世ノ事ナリ⁽¹⁾

一・
子曰^ク

孔子トイハザルハ、門弟子トチ内輪ノ詞也⁽²⁾

学^ンテ時^ヲ習^フ之、不^レ亦^レ説^ク乎^カ

学^ブハ、師ニツキテ詩書六芸ヲ学^ブ也、習^フ之^ハ、学^ヒタル事ヲ習^ヒ熟^スル也、或^ハ学^友ヲ相手ニノ、講習^シ討論^シ、或^ハ我^ヒト^リ思^惟工夫^ス・研究^ス練磨^スル、皆習^之也、時^ヲ以^テハ、可^ク然^ル時^ヲ以^テ也、是^ニ二ツノ意^{アル}ベシ、一ツニハ不^レ失^ル其^レ時^{ナリ}、二ツニハ不^レ犯^ル非^時也、行^ノ余力[、]アタラ^ラ閑暇^無事^ノ時^ニ、無^益ノワザ^ニカ[、]リ、又^ハ怠惰^放逸^ニノ、学^業ヲオロソカニスルハ、是^ノ時^ヲ失^也、父兄^ヘノ勤^メヲ闕^キ、又^ハ職分^家業^ヲステ、学

学而第一

篇首ノ詞ヲ取テ篇ニ名ケテ、二十篇トシタルハ、論語ノ旧也、

習ニハマル、コレ非時ヲ犯ス也、⁽⁴⁾ 説シハ、道ヲ学ビ芸ヲ習ヒ見レバ、其貴ク有ガタク、深キ味ノ有ニ感心ノ面白ク思ハル、コ也、古来ヨロコバシト訓ムコ、コ、ニテハ叶ハザル故ニ、新ニ訓ヲ付カヘタリ、不亦説乎ト云語意ハ、世ニハ面白キ事サマザマアレ氏、何ト是モ亦面白クハアルマジヤト云意也、下ノ二ツコレニ准ズベシ○サテ是二句ハ、学問修行ノ時ノ心ヲ言リ

有朋自遠方来、不亦樂乎、

是二句ハ人ヲ教ル時ノコ、口也○⁽⁵⁾ 学業習熟シテ、道芸ノ聞エ高キ時ハ、孔子ノ門人ニモ、子夏子貢ハ衛人、子張ハ陳人ナルガ如ク、遠方ヨリ慕ヒ来リ学ブ者アル、ソレハ門弟子ナルヲ、朋ト云ハ、朋友ニハアラズ、タゞ同類ノ意ナリ、易ニ曰ク、同声相應、同氣相求、水流湿、火就燥、雲從龍、風從虎、則各從其類也トイヘリ、樂シハ心面白キ也、孟子曰、君子有三樂、云云得天下之英才而教育之、三樂也⁽⁶⁾

人不知而不慍、不亦君子乎

世ノ人君、又ハ卿相ノ人々、我ガ材能ヲ知り用ルコナケレ氏、鬱憤ニ思ハザルハ、君子ノ心ナリ、君子トハ、身柄ヲ以テ人柄ニタトヘタル名目也、貴人、上臈、大身、大名、ナンドイハル、身柄ニ、相応シタル人柄心バエノ人ヲ云○⁽⁷⁾ 君子ノ心バエニナルコトハ難ケレドモ、学問ヲダニ心ガクル時ハ、思ハズ知ズ其場ニ到ラル、也、其故ハ、学ブ時ノ心ハ、ヒタスラニ古ヲ慕ヒ、道芸ノ深キ味ヒヲオムカシミテ余念ナク、学ビ得タル道ヲ人ニ教ヘテ人材ヲ取立ル時ハ、其心面白キコ、花紅葉ノナガメニモマサリ、鳥ケモノヲ畜ヒ、木草ヲ種ル樂ミノ及ブ所ニアラズ、サレバ世中ノ心ナキ人々ニ知ラズトテ、慍ル暇ハオノツカラ

ナキ也、是ヲ命ヲ知ル君子ノ心ト云、命ハ天命ニテ、天ノ神慮也、人ニ知ラル、ハ、道ヲ此世ニ行ヘトノ天命也、人知サルハ、道ヲイヨク明ラメ修シテ、人ニモ教ヘテ、用ヒラル、時ヲ待ベシト云神慮也、ソレヲシラデ慍ルハ、神慮ニサカラヒ、命ヲ知ザル小人也○サレバ学而不厭、誨人、不倦ハ、孔子ノミツカラ一生ノ業トシ、人ニモコレヲ勸メラレシ所也、此章ノ趣即是也、不厭ハ説シキニヨリ、不倦ハ樂シキニ因レリ

(1) 前漢の初期には、魯論二十篇、齊論二十二篇、および孔子旧宅の壁中から出たとされる古論二十一篇があったが、前漢の末期、張禹が魯論を中心にして二十篇の定本を作った。後漢の鄭玄(一二七—二〇〇)がこれに注を与え、魏の何晏(一九〇—二四九)が鄭玄を含めた諸家の注を集めて『論語集解』十卷をまとめた。江戸時代前期の中国典籍の解説書である『四部要弁』(元禄十・一六九七年刊)は、これを次のように説明している。「サテ漢志ニ所謂漢オコリテ齊論ト魯論トノ説アリ。：張禹モト魯論ヲ授ケ、齊論ヲ講ズ。後遂ニ合セテ是ヲ考ヘ：魯論二十篇ニ從テ定ルコラス。是ヲ張侯論ト号ス。当世コレヲ重ンズ。……漢ノ末、鄭玄、張侯論ヲモツテ本トシ、齊論古論ヲ參ヘ考テ是カ註ヲツクル。魏ノ……何晏、又集解ツクル。其後諸儒多ク是ヲ註シ、齊論遂ニ亡テ、古論ハコレヨリ先ニ師説ナシ。……今ノ論語ハ、後漢ノ鄭玄字ハ康成カ考ヘ訂シタル也。」

(2) 孔子を「子」と呼んでいるのは、門人たちの「内輪ノ詞」としてのことだとする胤の理解は、魯の歴史書『春秋』が、国

内向けの語法〔内辞〕として魯侯を「公」としたことに倣ったのだとする徂徠を受けている。「子為男子美称、……論語称孔子去姓、如春秋公魯侯、内辞也」〔論語徴〕

(3) 目的語を「さす」に、ただ「学」という時は、「先王の道」を学ぶこと、具体的には詩書礼楽を学び士としての徳を身につけることを指している、一般的に学ぶことを意味するわけではないとする徂徠の理解を基本的に継いでいる。「学農圃、学射御、亦皆言学、而单言学者、学先王之道也、……順先王詩書礼楽以造士、是也」〔論語徴〕。ただ、徂徠が強調する「先王之道」の契機は、この章の牘の解釈からは落とされている。

(4) 「時ヲ以」て習うと訓読して、「職分家業」をなおざりにして学習にはまることの非を説く牘の解釈には、町人の心得を平易に示した教訓書『町人囊』(享保四・一七一九年刊)の次の一節などと共通の発想を見ることができるといえる。「町人も学問はなくて叶はざる物なり。さりながら学問の致しやうにて、身の徳共なり、又損ともなるべし。……悪く学びぬれば、少く学びぬるは少しき害となり、広く学びては大なる害となるべし。……町人の子に生れて町人の家職をいやしめいとひ、父母の家を出て、一向仕官俸禄の望み有ての学問ならば、其主意既に道理にたがへり。学問の本意にはあらず。『町人囊』を著した西川如見(一六四八―一七二四)は、天文曆学に詳しく、地球説を唱え、また外国地誌を学んで『華夷通商考』を著した長崎の学者であり、儒学を木下順庵(一六二一―一六九八)の門人から学んだ。

(5) 「オムカシカラズヤ」という訓読は、牘の独創である。「オ

ムカシ」という形容詞は、うれしい・おもしろいといった意味で、その語源としては、オムカシ(面向かし)の縮約からきたとも、ウムカシ(慶し)が転じたともされている(『日本国語大辞典』)。「オムカシカラズヤ」と訓ませた牘の解釈の内容は、春台のその延長上にあるとしてよい。春台は、「説(悦)」を「愉快」のこととしたが、それは、最初は思うようにはかない「業」が、習熟につれて次第に渋滞することが少なくなり、作爲的な計らいなしに自然のままに「業」を成して、伸びやかで満たされた境地に達して味わう「愉快」であった。「悦者、愉快之意也、凡学者之於業也、始者苦其難能、習之熟、則唯其心之所欲為、若左若右、無所渋滞、及其習之益熟、則業与己为一、無心為之、而自然能之、此謂習慣若自然、学而至此、不亦愉快乎、皇侃以為懷抱欣暢之謂、得之」〔論語古訓外伝〕。春台のいう「愉快」は、芸事の習得のような場面を想像させる。「詩書六芸」を学び「習ヒ熟スル」につれて「深キ味ノ有ニ感心」するところに到達する、その時の「面白」いという興趣のことだとする牘の着眼が、春台によっていることは明らかである。

(6) 同学の者が集うことの楽しみという解釈を斥けるのであり、門人教育の楽しみのことだとした徂徠を継いでいる。「朋、党類、謂從我游者也、……我教而育之、亦以在我者已」〔論語徴〕

(7) 牘が「朋」を「同類」としたのは、朱熹『論語集註』の「朋、同類也」を意識したのかもしれないが、内容上の連続性はない。朱熹の捉えた「同類」は、「理義」が自らに内在してあることを自覚した者同士結び付き(連帯感情)を根底にも

つが、胤のいう「同類」は、「道芸ノ聞工高キ」人物の周囲に、多彩な人材が各地から游学して集まってくる、その集合を指している。「同門」より広い集合を「同類」と捉えたのだとする。春台のやや屈折した朱熹理解を継いで、あえて朱熹の注を受けただのかもしれない。「問曰、朋字、春秋公羊伝云、同門曰朋、包注依之、朱熹曰、朋、同類也、今子不從古訓而取朱注、何也、答曰、同門曰朋、固古訓也、然君子名成人欽慕之者、皆同好者也、自遠方來者、必与之同類者也、何必同門乎、朱熹改之、是也、……要之同門狭、同類広、余故從朱注之広爾」（『論語古訓外伝』）

(8) 『易経』乾卦・文言伝

(9) 『孟子』尽心下篇

(10) 「人不知」を、為政者から登用されないことだとする胤の理解は、徂徠によっている。「人不知、謂不見用於世也、愠、謂心有所怫鬱」（『論語徴』）。こうした理解は、徂徠・春台をはじめ亀井南冥『論語語由』など徂徠派には共通していたが、一方で強い反論を招いた。大坂の懐徳堂の朱子学者・中井竹山（一七三〇—一八〇四）は、自分の政治的才能を認められないというケースをも含みながら、より広く、他者や世間から認められないこととすべきで「人」を「為政者」にストレートに置き換えてしまう徂徠の強引さを批判している。「人字所該広矣、凡對我者、皆人也、從朱注、則在上之人、亦在其中矣、……徂徠特以人為在上之人、……其為無稽之說、甚矣」（『非徴』）。竹山は、師である五井蘭洲（一六九七—一七六二）の著した『論語徴』批判の書『非物篇』を正編とし、自らの『非徴』をその続

編として併せて刊行し（天明四・一七八四年）、朱子学の側からの反撃を試みた。

(11) 胤は、君子を「人柄心バエ」において捉えている。これは、「徳」に注目する徂徠と微妙な差異を示すものかもしれない。「君子、治民者之稱、包大夫以上、雖在下、其徳足以長民、亦謂之君子也」（『論語徴』）。徂徠は、天子・諸侯は世襲であるが、大夫・士は、「先王の道」を学んで「徳」を体得した者が任じられるべきだと考えていた。

(12) この章にいう君子を、「知命」という問題との関係から読むとするのが徂徠の特色であり、胤もこれを継いでいる。徂徠は、士が「先王の道」を学んで「徳」を体得するのは、登用されて能力を十分に発揮するためであるが、場合によっては登用されず、素志をかなえられないこともあり、それは「命」であって、その時には「教学」をもって憂いを忘れるのだと理解した。「士学先王之道以成徳、將以用於世、然人不知而不我用也、其心豈莫所怫鬱乎、為下者之情為然、然亦有命焉、行先王之道於世、命也、伝先王之道於人、命也、唯命不同、於是時教学以為事、籍以忘憂、其心莫有所怫鬱、豈不以為君子之人乎」。徂徠の描くこうした君子の「命」への随順の背景には、「天」に対する深い畏敬があった。「蓋先王之道、敬天為本、礼樂刑政、皆奉天命以行之、故知命安分、為君子之事矣」「聖人之道、敬天為本、故君子貴知命」（『論語徴』）。徂徠はこうして、敬天―知命を主題にすえて「人不知不愠……」を読んだわけだが、春台は、敬天―知命に一言もふれていない。胤は徂徠的な主題を再び前面に押し出した（この点、南冥も同じ）といえるが、徂

徠の「天」に代えるに「神」をもつてし、「天命」を「神慮」として、徠の枠組みを転換したのである。なお、本章を「知命」と結び付けて解釈しようとする発想は、程門の游定夫などにあつたらしいが、朱熹は、これを高踏に過ぎる解釈だとして、厳しく斥けている（『論語或問』）。想像をたくましくすれば、春台には、朱熹の游定夫批判に共感するところがあつたのかも、
しれない。

(13) 『論語』述而篇

(14) 古注・新注ともに、この章を孔子個人の生涯に重ねることをせずに、どこまでも学問論として読もうとする。この点、仁齋・徠が共に孔子個人の姿を重ね、孔子の生き方を読み取るうとしていることは注目すべきであろう。服の場合も、同じである。「此夫子自言其意中之事、以勸人也」（『論語古義』）。「子以此自勉、亦以勸人、此章之義也」（『論語微』）

二、

有子曰、

名若、孔子弟子

其為人也孝弟、

親ニ孝行ニ、兄ニ對ノ弟ラシクスル人ナリ

而好犯上者鮮矣、

上トハ、君ヨリ以下スベテ頭立タル人ヲ云、犯スハ慮外ヲ働キ、

スベテ上ヲハカラスシワザラスルヲ云

不好犯上、而好作乱

同士討ヲシ、謀反ヲ企テ、民ナレハ一揆ヲ起ス類ヲ云^①
者、未之有也、

サレバ上タル人、先其身ニ孝弟ヲ敦ク行ウテ、サテ政務ノ筋ニモ、是ヲ肝要ト心ニシメテ執行フ時ハ、下コレニ化メ、孝弟ノ風俗ニナルベシ、然ル時ハ上ヲ犯ス者鮮ク、乱ヲ作ス者絶エテ、君ハ上ニ安ク、俗ハ下ニ美ニメ、国ヨク治マルベシト也^②○孔子ノ教ハ孝弟ヲ肝要トセリ、又文行忠信ノ四教ト云^③アリ、其中ニ行トハ、身ヲ修ル德行ノ学問ナリ、忠トハ、国ヲ治ル政事ノ心得ニメ、後世ニイフ経済ノ学問ナリ、風ヲ移シ俗ヲ易ル^④、経済ノ大体也、是章コレマデ孝弟ノ国ヲ治ル政事、経済ノ方ニ肝要タルヲ明シ、此次ニハ身ヲ修ムル德行ノ方ニモ本ヨリ先務タルヲ述タリ^⑤

君子務本、

万事ニ本末アリ、君子ハ本タル身分ユエニ、君子ノ徳アル人ハ物事ノ根本ヲ心カケテ務ルナリ、小人ハ末々ノ身分ユエニ小人ノ徳アル者ハ物事ノ末ニ心カクルト同ジコトワリナリ^⑥

本立而道生、

根本サヘタシカニ立チ定マル時ハ末々ノ道筋ハオノヅカラ其中ヨリ湧テ出ルナリ、草木ノ根本カレザル時ハ、枝葉オノヅカラ生ズルガゴトシ

孝弟也者、其為仁之本与

仁ハ、人也ト古ク釈セリ、人ヲ愛シ、人ヲ養ヒ人ヲ利益シ人ヲ安ズル徳ニテ德行ノ大宗ナリ、サテ其人ト云ニ親シキ疎キ遠キ近キノ別チ又我ト遇初ル先後ノ順アリ、然ルニ親兄弟ヨリ親シク近ク先ナルハナシ、其親兄弟ニ仁ヲ施スヲ孝弟ト云ヒ孝友

ト云、是ヨリノ妻子ニ仁ヲ施スヲ和トイヒ慈トイヒ、君ニハ忠ト云ヒ、親戚ニハ睦トイヒ姻トイヒ、郷党ニハ任トイヒ恤トイヒ、庶民ニ施スニ及ンデ仁トイフ、コレ仁ノ極意ナレドモ、其始ハ親兄ニヨク事フルニアリ、サルニ因テ為仁ノ本与トイヘリ、為仁トハ、仁ノ道ヲ善セントテ、シラベ修スル意ナリ○サレバ人ノ德行ハ仁ヲ大ナリトス仁ハ孝弟ヲ本トス、カルガ故ニ身ヲ修ムル德行ノ学ノ上ニテモ孝弟ヲ肝要トスル也トナリ

(1) 「作乱」と「一揆」を結び付けた早い例としては、浅見綱齋(二六五—一七一)が『論語』講義の中で、「乱ト云ハ……ムホン一キヲモスルヤウナ……」と述べている(『論語師説』)。

(2) 為政者と民衆という対項に立って、まず為政者が「孝弟」であることで、民衆がこれに「化ノ」淳良恭順な「俗」をなし、それにより統治が果たされるという胤の理解は、徂徠・春台・南冥といった徂徠派に共通の特色あるものである。「為仁於天下、以教孝弟為先、宗廟之礼、所以教孝也、養老之礼、所以教弟也、孝弟化行、民俗和順、天下自然治」(『論語微』)。ただし胤は、徂徠が強調する「礼」に論及しない点で、やや独自である。為政者(君子)が、宗廟の礼や養老の礼を實踐(実演)してその波及として「民俗」が化すという時の、いわば媒介をなす文化装置への着目に徂徠らしさがあつたとすれば、そこへの共感が胤にはない。

(3) 「子以四教、文行忠信」(『論語』述而篇)

(4) 「先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風易俗」(『詩經』周南)

(5) この章を前後二段とし、それぞれの主題を「政事・経済」と「身ヲ修ムル德行」に当てるという理解は、胤に独特のものである。徂徠は、全体を統治論・仁政論として読んで、前後に主題を配当するという見方をしない。春台や南冥も、また同じである。

(6) ここにいう君子を「身分」の視点から捉えるのは、徂徠派に共通の発想である。「君子務本、有司務末、所職殊也」(『論語微』)。「論語」冒頭の章に続くものとして、この章も学問論として読まれてきたから、統治や身分という契機は、従来(解)には見られなかった。

(7) 「仁者、人也」(『中庸』、『中庸章句』の分章では第二十章)

(8) 「仁」と「孝弟」の関係について、これを体・用、性・情、未発・已発という枠組みから理解しようとする朱子学の主張をめぐり議論のたえないところである。胤は、朱子学の発想を採らないが、また徂徠の解釈とも異なる方向を示している。徂徠は、「君子務本、本立而道生」を有子が引いた古語だとした上で、「安民」を果たすべき仁政として仁を理解し、孝弟を仁政の基点と位置づけた。「礼」を媒介として民衆に孝弟を教えれば、孝弟の他の徳も自然に芽生えて、最終的には「安民」が実現するといふのである。「先王之道、安天下之道也、……故仁以安天下解之」「我教孝弟、未嘗教忠、未嘗教敬、未嘗教和、未嘗教順、而忠敬和順、自然生於彼、先王之知其要也」(『論語微』)。これに対して胤は、統治を結果責任の問題として捉える視点をもちながらも、為政者の度量・愛情・養育の徳、つまり人格として「仁」を考えようとしている。

三、子曰、巧言令色、

コノ四字尚書ノ臯陶謨ニ出テ、堯舜モ畏ルベキ者トセラレシヨシナリ、言ヲ巧ニスルハ、人ノ意ヲ窺ヒ時所ヲ考ヘテ、必人ノ信服スベキヤウニ、上手ニ物ヲイヒマハスナリ、色ヲ令スルハヤハラクベキ時ニハヤハラゲ、ハケシカルベキ時ニハ屢シクシ、スベテハマコトシヤカニ尤ラシク見セテ、人ヲ懐ケシタガヘテ、巧言ノタスケトスルヲ云

鮮矣仁

巧言令色ノ人ハ、イカニモ物ノ用ニ立チサウニ仁者ラシク見エテ世ノ人君常ニアヤマリテ信シ用フルコト多シ、サレドモヨク見レバサル人ニ仁者ハイト少ク、却テ姦邪ノ小人多キモノナル故ニ、堯舜ノ聖智モ是ヲ可畏モノニセラレ、此書ニモ惡利口之覆邦¹、家者²マタ佞人ヲ遠ケヨ、佞人ハ殆シ³、トアリ、利口佞人即コノ巧言ノ人ナリ、世ニ用ヒラレ子ハ仁德モ施シガタシ、仁者何ソ巧言令色ヲ以テ其道ノタスケトセザルト云ハ、俗人ノ論ニ、公治長ノ篇ニ或人ノ仲弓ヲソシリタル趣即コレ也、孔子コレニコタヘテ曰、焉用佞、禦人以口給、屢憎於人、マタ下論ニ剛毅木訥近於仁、中庸ニ、子曰力行近於仁、マタ詩ヲ引テ云、予懷明德、不大声以色、子曰、声色之於以化民末也、コレ等ヲ見テ仁者ニ巧言ノ鮮キ故ヲ知ベシ、左伝ニ夏ノ時ニ寒泥ト云者譏隱詐偽ヲ以テ、上下ヲ欺キテ国ヲ奪ヒ取り、サテ其巧佞ノ才ヲタノミテ不仁ナリシ故ニ、終ニ又亡ビ失セヌト見エタリ、是ヲ見テ巧言ノ仁ニ遠キ事ヲ知ベシ

(1) 「能哲而惠、何憂乎驩兜、何遷乎有苗、何畏乎巧言令色孔壬」(『書經』臯陶謨篇)

(2) 人材を登用しようとする時、巧言令色の者に欺かれないうに人君は注意せよと腹は読む。こういう解釈の方向は程門にあったが(『論語精義』所引范氏語)、朱熹はこれを探らなかつた(『論語或問』)。巧言令色の人を一たび登用すれば、政治は大混乱してしまうとして「鮮矣仁」を理解する腹は、仁を「安民」の徳として仁政に引きよせる徂徠の上に立っているが、この章の徂徠の解釈とは、その力点を異にしている。注(10)参照。

(3) 『論語』陽貨篇

(4) 「放鄭聲、遠佞人、鄭聲淫、佞人殆」(『論語』衛靈公篇)

(5) 仁徳も、登用されてこそ發揮しうるのだから、巧言令色を取立てなしても登用されるよう試みるべきではないかという「俗人ノ論」を提示して、孔子の言葉でこれを否定させるといふ論法は、徂徠をそのままに継いでいる。「世人貴佞、故或曰雍也仁而不佞以惜之、故必求佞而仁者、以為成人、孔子断之曰巧言令色、鮮矣仁、見仁者之必不佞也」(『論語微』)

(6) 「或曰、雍也、仁而不佞、子曰、焉用佞、……」(『論語』公冶長篇)

(7) 『論語』子路篇

(8) 「子曰、好学近乎知、力行近乎仁、知恥近乎勇」(『中庸』、『中庸章句』の分章では第二十章)

(9) 『中庸』、『中庸章句』の分章では第三十三章

(10) 「仁者何以不佞」と問いかけて徂徠は、仁者が言辭威儀を洗

練させるのは「礼楽」の習得によるもので、その根底には、安民を果たすべく「天職」を与えられた者としての「天」への畏敬があるから、巧言令色といった末事にかかわるものではないと論じている。「仁者何以不佞、学詩以善其言辞、学礼以善其威儀、皆所以養德也、……蓋天命我為天子為諸侯、是任天下国家者也、為大夫為士、亦共天職也、……故君子畏天、至嚴也、仁以為己任、至重也、其心在安国家、至大也、志於仁者、豈遑及言色之末哉、是其所志大故也」(『論語徴』)。しかし春台や南冥は、この章についてそうした点にふれず、胤もまた「礼楽」や「天」の問題と結び付けようとはしない。

(11) 『春秋左氏伝』襄公四年

(12) この章を、巧言令色を事とする人物に「仁者」は鮮いととる胤の理解は、徂徠によっている。朱熹や仁斎も含めて、巧言令色の人物には「仁徳」が鮮い(ない)と読むのが一般的であり、春台『論語古訓外伝』もそちらを採った。徂徠は、天下は広大であり人の気質も多種多様だから、巧言令色で「仁者」(安民の徳をもつ人材)が皆無とは断言できないとする。気質の多様性を尊重し、個性的人材を登用すべきことを説いた徂徠らしい着眼であろう。「鮮者、少其人之謂也、天下之大、氣質万品、豈可以吾一人之見而必其無也乎」(『論語徴』)

四 曾子

名ハ参孔子ノ弟子

曰、吾日三省吾身、

三タビ省ルハ、タゞ幾度モクリ返シ省ルヲ云、省ハ氣ヲ付テ吟味スルナリ

為人謀

他人ノ世話ヲスル也

而不忠乎、

他人ノ事ヲ我身ノ上、又ハ我骨肉ノ親戚ノ如ク、実義親切ヲツ

クスヲ忠ト云、サハナリ難ウノ不忠不義ニナリ易キモノ也

与朋友

同輩ノ入魂ナル間柄ヲ云

交而不信乎、

詞ニ相違ナキヲ信ト云、朋友ノ中ハ、口ニテ頼モシキ事ヲ言ヤ

スシ、ソノ詞多クハ相違シテ不信ニナルモノナリ

伝不習乎

習ハ練熟ナリ、未熟不鍛錬ノ事ヲ人ニ伝授スルハ、問ハレテハ

不知ト言カタキ人情ヨリ出ルヲナカラ、人ヲ欺キ道ヲ害シ、不

忠不信ニ落ルシワザ也○曾子ノ大忠信ノ人ト称セラル、ハ、如

此心掛ニヨレリ、易曰、君子終日乾々、夕惕若、又曰、其亡其

亡繫干苞桑トイヘリ

(1) 「三省」を、三つの事からについて反省する(朱熹)、ないし三度反省する(仁斎・徂徠)とせず、「タゞ幾度モクリ返

シ省ル」とする胤の解釈は、直接には春台を継いでいる。「三

以天下讓」(『論語』泰伯篇)のように「三」が句首にあるのは

「三次」の意味で、「君子之道者三」(『論語』憲問篇)のように

句尾にある時は「数目」を言うから、朱熹の解釈は誤まりだとした仁斎『論語古義』の論を正しいとした上で、春台は、ここでの「三」は厳密に三度ということではなく、しばしばということだとした。「人之作事、一次曰一、二次曰再、過再曰三、三云者、不止三次、其实屢次也、古人言三者、其意皆然」(『論語古訓外伝』)。ただし、これは春台に始まった解釈ではない。例えば仁斎と同時代の朱子学者・中村惕斎(一六二九—一七〇二)も、「省、省察也、三省、只是屢省也、实非止三次者也」と述べている(『論語集註鈔説』)。

(2) 「己之謂忠」とする朱熹『論語集註』の関心が自己の内部へ集中するのに対して、服のそれは、他者との関係に向かう。この点、春台の「忠者、為人如為己之謂」(『論語古訓外伝』)を受けている。

(3) 朱熹は、師から伝えられながら習熟できていないことはいかかと解釈するが、仁斎・徂徠・春台いずれも、何晏『論語集解』を踏まえて、自分自身で習熟していないままに人に伝えたりはしなかったかと解釈している。服も、それに同じ。

(4) この章の主題について徂徠は、「安天下」をめざす「先王之道」が、平常卑近な人間関係の徳(中庸の徳)を基点とすることを言うものであり、朱子学流の「心学」を主張したものであると論じている。「蓋先王之道、安天下之道也、然登高必自卑、行遠必自邇、故君子依中庸、中庸者、孝弟忠信之謂也、皆存乎接人之間、孔門之教為爾」(『論語徵』)。これに反対するかのうように、服は曾子の「心掛」に主題を絞っている。

(5) 『易経』乾

(6) 『易経』否

五.

子曰、道千乘之国、

道字如此用フル^①他書二例ナク不審ナレ^②氏センカタナシ、千乗ハ、兵車千両也、コレライヘハ田地ノ高毛軍兵ノ数モ皆知ル、^③ナリ、サレド大数ヲサシタル詞ニモ、孔子ノ時代、魯衛宋鄭ノ類、タゞ通例ノ諸侯ノ国ヲ云詞ナリ○此章スベテ五ヶ條ノイマシメアリ、一国ノ主、又ハ其執政タル人ノ心得ノ肝要也^④。

敬事^⑤

事ハ、政事也、敬ハウヤマフ也、又ツ、シムナリ、又疎略ニセス大切ニスル意、惰ラスノ勤メ出精スル意アリ、国モ民モ皆親先祖ヨリ受ケテ、基本ハ王ヨリ受ケ、天ヨリ受タル物故ニ、天神ヲ敬シ、王ヲ敬シ、祖考ヲ敬スルヨリノ、其政事ヲ大切ニノ忽ニセズ怠ラザルナリ^⑥。

而信、

隣国ニ交ルニモ、國中ノ臣民ニ対ノモ、総テ約ヲタガヘズ詞ニ不信ナク、触出シナドノ詐リニナラザル様ニ心ガクル^⑦也○此ニツヲ一句ニシタルハ、事ノコ、ロ相因ル所アル故ナリ

節用^⑧

用ハ財用ノイリカ也、節ハ程ヲ付ルナリ、程ヲ付ルハ、ソレヨリ越エヌヲ主トスル故ニ、節トイヘバオノツカラ^⑨控ル意アル也而愛人、

人ハ諸臣諸役人ナリ、コレヲ愛スル時ハ、小過ヲユルシ、ヒド

キ使ヒ方ヲセス、災難ライタハリ、俸禄ヲユタカニシ、恩賞ヲ厚クスル等ノ仕方行届キテ、臣吏ミナキホヒ勸ミテ、忠ヲ尽ス者多カルベシ^⑤。此ニツ一句ナル故ハ、財用ト臣吏ト、共ニ国ノ重宝也、節ト愛トヲ以テコレヲ用ル^⑥、同意ノ趣アリ、孟子ニ云ク、諸侯之宝三、土地人民政事、又云、不用仁賢、則国空虚、無政事則財用不足^⑦。今一ノ説ニハ、而字ノ上下ハ、多クハ表裏ナル^⑧。アレハ、コレモ其意ニテ、節儉ノ政ヲスルトテモ、臣下官吏ニヒドキアタリノナキ様ニ、小吏ノ禄ヲ減シ、軽キ者ノウルホヒヲカワカス様ノ^⑨ナカレト云意ニモアランカ

使民^{ニラスラ}以時^{スレ}

使フハ、軍陣、又ハ普請造作等也、以時^{スレ}ハ、農業ヲ妨ゲヌヤウニト也

(1) 「道」を「ヲサムル」と訓むことも含めて、胤の理解は、忠実に春台を継いでいる。「惟道字訓治、考諸他書、未見其例耳」(『論語古訓外伝』)。「道」について、政教法令の次元では一般的に「治」を用いるが、「治之理」を論じたから「道」を用いたのだというのが朱熹の説明である。朱熹・仁斎・春台そして胤も、これを古注の包咸の読みに従って「オサメル」と読んで治国の要諦を説いたものと解釈したが、徂徠は、皇侃本が「導」の字を当てていたことを手掛かりにして、天子の巡狩(諸侯の国の視察)の時、天子の側が気づかうべき注意点を述べたものだとした。

(2) これらの條目相互の先後関係・相互連関を朱子学では盛んに問題にするが、徂徠派はそうした論点に興味を示さず、これ

らを単に並列的に捉える。

(3) 「敬」を、動静内外を貫ぬき、学問の始めを成し終りを成す所以として重んじた朱熹は、ここで有名な「敬者、主一無適之謂」という定義を与えた(『論語集註』)。これを厳しく批判する徂徠は、古えの「敬」は、朱熹が言うような捉えどころのないものではなく、具体的な対象に即したものであり、「敬天」や「敬鬼神」を出発点としていると論じた。「敬皆本於敬天敬鬼神、其無所敬而敬者、未之有也、朱子創敬工夫、是無所敬而敬者也」(『論語徵』)。自己一心の工夫として「敬」を捉えて、具体的な立脚地を失ったとする朱子学批判は、徂徠派に共有されている。「本文明言敬事、朱熹乃以心術言之、积氏之学也」(春台『論語古訓外伝』)。胤の理解も、こうした批判を継いでいる。

(4) 「敬」の対象を天や鬼神に求めたのは徂徠であるが、「国モ民モ」親―先祖―王―天から「受ケ」たものだという規定を前提にして、「敬事」を究極的には「天神」や「祖考」への敬だとするのは胤のユニークな解釈である。徂徠の「天」が胤の「天神」に転換するについては、徂徠の「敬天」こそ抽象的に捉えどころがなく、かつ特殊な場面(天子による祭天の儀礼)に限られたもので、日常普段の次元と結び付かないではないかという懷徳堂朱子学からの反批判を考慮に入れるべきかもしれない。「敬鬼神、有所对焉、凡敬君敬長之類、皆然、但敬天、不知渠意亦以為有所对、即是郊祀之類、唯天子而可、將以為平日敬畏天命与、是不能脱程朱範圍」(竹山『非徵』)。そして胤の師・本居宣長(一七三〇―一八〇一)は、「天」は単なる空

間にすぎず、「万物を生育」させるものは天にいる「神」だと力説した。「から人の、何につけても天天といふは、神あることをしらざる故のひがことなり、天は、たゞ神のまします国にこそあれ、心も、行ひも、道も、何も、ある物にはあらず、いはゆる天命、天道などいふは、みな神のなし給ふ事にこそあれ、……」(『玉勝間』)

(5)「愛人」を、人君が「諸臣諸役人」を酷使せず手厚く遇することであり、それによって「臣吏」は存分に器量を發揮できるとするのは朕の独自の解釈である。懷徳堂出身の中井履軒(一七三二—一八一七)に、「人」と「民」が対で用いられる時は、人は士大夫、民は庶民であり、それを混同した楊龜山の語を朱熹『論語集註』が引くのは失当だとする指摘があり、「人」の解釈に朕と共通する点が見られる。「凡人与民駢举者、人指士大夫、凡仕途中者皆是、民乃庶民矣、楊氏以愛民解愛人、失之」(『論語逢原』)

(6)共に『孟子』尽心下篇。ただし「不用仁賢」は「不信仁賢」が正しい。

六

子曰、弟子

親兄ニカ、リ居ル程ノ若者ノ心得ヲイヘリ^①

入

内ニテハナリ

則孝、出^ニ

外ニテハナリ^外

則弟、^ニ長者ヲ我兄ニ准ノ礼ヲツクスコヲモ弟ト云フ^{トシクハ}

謹而信、^ニ行ヲ謹ンテ、放逸不法ヲセズ、詞ヲ信ニノ詐ナキ也、人ノ言行ハ車ノ両輪ノ如シ^②

汎^汎

バツトシタル心ナリ^汎

愛衆而親仁、^{シテラ}衆ハ通例ナベテノ人也、仁ハソノ中ニスグレテ善キ人ナリ、汎ク愛スルハ、誰ニヨラズ仁愛ノ心ヲ以テ交ル也、親ムハ、各別ニ懇意ニノ、且ハ我益ヲ求ムルナリ^③

行

入則ヨリ親仁マデノ類、スベテ日々必勤ムベキ行作ライフ^④

有餘力、^有力ハ、精根ナリ、行ニハ精根ノ費ユルコナルガ、其精根ノ使ヒ餘リガ有レバト也

則以

其餘レル精根ヲ以テ

学文^学

文ハ道ト芸トナリト鄭玄イヘリ、筋道ノ別レ、子細ノアル事ノ、凡テ師ヲ取り伝授ヲ受ル事ノ摠名ト心得ベシ、アヤ模様ニタトヘタル名ニノ、其実ハ詩書六芸コレナリ^⑤○幼ノ学ビ、壮ニノ行フトイヘリ、学問修行ハ若年ヲ其時トス、記ニ云ク、時過テ学ブ時ハ、勤苦スレ尺成リガタシト云ヘリ^⑥○学問ノ道貴シトイヘ

氏、畢竟ハ身ノ行ヒノタメナリ、然レバ家職ヲ怠リ、忠孝ノ勤メヲ闕テ文学ニハマルハ、道ヲ求ントシテ却テ道ヲソコナフシワザナリ、此ノ餘力則以トアル所ヲヨクオモフベシ。

(1) 仁齋は「弟子」を、特定の師のもとに入門した弟子と解釈し、この章を、弟子としての学問生活のスタートでの教訓を示したものとした——こう徂徠は受け取り、孔子の時代には、仁齋が想定する仏教の宗門のような閉鎖的な師弟関係はなかったと批判した。「仁齋先生解弟子入則孝曰、此言学問慎其初也、蓋據弟子字言之、……先生弟子、古未有若是拘拘者也、夫子本言為入子弟者之事、而仁齋先生忽生一見、乃謂宗門之別也、以為弟子入門初受教、孔子先以此教之、陋哉、且孔子時豈有宗門也」(『論語徵』)。これを念頭において胤は、春台もそう解釈したように、一般的に「若者ノ心得」としたのだろう。

(2) 朱熹は「謹」「信」を、それぞれ「行」に常のあること、「言」に実のあることとしたが、徂徠はそれを、しいて形式を整えただけの解釈だとして斥けた。徂徠によれば、「謹」は言行を慎しむことであり、「信」は言行を一致させることである。「謹而信、謹者、慎其言行、不敢苟也、信者、行如其言也、朱子分配言行、……可謂強矣」(『論語徵』)。先立って仁齋も、謹〓行、信〓言という分配には興味を示さず、「謹信者、力行之要」(『論語古義』)としていた。この点で、胤の理解は朱熹に近い。

(3) 「親仁」の「益」を胤が言うのは、春台を受けている。「親

仁者、求薰陶之益也」(『論語古訓外伝』)

(4) これら三者を「日用之常」とした徂徠を受けた。「孝弟者、弟子之道也、謹信者、持身也、愛衆親仁者、接人也、之三者、日用之常也」(『論語徵』)

(5) 「文」を「先王之遺文」とするのは古注であり、仁齋もそれを採った。一方、朱熹は「文謂詩書六芸之文」と理解し、徂徠も「夫文謂詩書礼楽之文」とした。胤も、その延長上にある。しかし胤が内容的に共感しているのは、「芸事」を習うことだと述べた春台の解釈であろう。「馬隔曰、文者、古之遺文也、鄭玄曰、文、道芸也、鄭説見积文、其義為長、盖所謂学文者、亦習芸事、非徒誦遺文而已矣」(『論語古訓外伝』)。これを受けて南冥も、「文者、道芸也、詩書六芸是也、夫人学道芸、則威儀才伎、斧藻其身、……旧説以為詩書六芸之文、非也」(『論語語由』)としている。これらに共通するものは、「道芸」の身体的な習熟・体得への関心である。

(6) 「時過然後学、則勤苦而難成」(『礼記』学記篇)

(7) 「孝」をはじめとする徳に加えて、なぜ「文」を学ぶ必要があるのかという問題に対して、朱熹は、それらの徳を「本」とし、文の学習はそれを前提としてこそ意味のあるもの(「末」)だとしながら、両者を円満に備えることで「私意」を免れた理想の人格に到達できると解釈した。これに対して徂徠は、「孝」以下の「日用之常」をよくするだけでは「郷人」にすぎず、「詩書礼楽」の「文」を学んでこそ、為政者(君子)にふさわしい徳を獲得できるのであり、これを「末」などと考えるわけにはいかないと主張した。「夫文謂詩書礼楽之文、先王之教也、

不学此、則雖有上数者、未免為郷人矣、何以能成君子之徳哉、豈得謂之末乎」(『論語徴』)。徂徠のいう郷人―君子という枠組みは、春台・南冥そして臧からも支持されていない。これを継いだ例としては、安井息軒(一七九九―一八七六)の『論語集説』がある。

(8) 臧は「職分家業ヲステ、学習ニハマル」ことを戒めていた。本篇第一章(4)参照。

七.

子夏曰、

孔子ノ弟子、姓ハト、名ハ商

賢^{トシ}賢^{トシ}易^{トシ}色^{トシ}

賢ハ、マサルトヨム、徳行材能ノスグレタル賢人ヲ云、賢トスルハ、是ヲ敬ヒ重ンジ慕ヒ親ムナリ、色ハ、美色美貌ノ人ヲ云、易ルハ、ナホザリニ思ヒ心ヲカケザルヲ、好色者ノ賢人ヲ思フガ如クナルヲ云、此ニツハ必互ニ相反スルモノ也^①

事^{ヘテ}父母能

為ガタキ事ヲ見事ヨクスルナリ

竭^シ其^シ力^ヲ

己ガ身ノ上、マタ妻子ノ為ニハ、タレモ其精根ヲ竭セドモ、父母ノ為ニ竭力人ハアリガタク、能シガタシ^②

事^{ヘテ}君能致^ラ其身^ヲ

孔安国曰、忠節ヲ尽ノ其身ヲ愛セサル也、臧曰、致スハ、俗ニイフサシ出スナリ、平生ハ顔ヲ犯メ直諫シ、マサカノ時ハ勇戦

力攻固守スル類、ミナ是其身ヲサシ出シテ跡へ退カズ、死亡ヲ顧ザルシワザ也^③、子路曰死亡ヲ輕シズルヲアタハズメハ、義ハ行ヒガタシ^④○或人曰ク、諫行ハレザル時ハ去トイヒ、身ヲ奉メ退クト云^⑤如何、答曰ソレハ君臣ノ義絶ユル時ノ事ナリ、義絶エズノ事へ居ル内ハ、身ヲ致スガ道也

与朋友交、言而有信、

説上ニ見ハス

雖曰未学、吾必謂之学矣

上件五ヶ條ノ事ヲ能行フ人ノアランニ、此人ハイマダ学問セズト云人アリ、吾ハサハ言ハジ、必コレヲ学問シタル人ト云ント也○文行忠信ノ四ノ教ヘニヨリテ、徳行言語政事文学ニ心ヲ用ルハ、四科ノ学ナリ、教ニハ文ヲ以テ先トスル故ニ、通例学問トイフハ文学ノコト也、サルニ因テ徳行アレハ文学ナキ人ヲ見テハ、学バザル人ト云ハ、通例ノコトナリ、サレハ四科ノ材ハ徳行ヲ首トスル故ニ、徳行ノ大節ダニソナハレバ、コレヲ学ビタル人トスルコト、君子ノ見ナルベシ、子夏ハ文学ニ長ジタル人ナリニ、其詞如此ハ、奇特ナルコト也トイヘリ^⑧

(1) 「賢賢易色」については、諸家の解釈が大きく分かれるが、臧のそれもまた独自である。一方には「賢ヲ賢トスル」人物がいて、そういう人物は人の容色を重んじないし、他方には「美色美貌ノ人」を好む者がいて、こちらは賢者を「ナホザリ」にする――人間はこのいずれかであり(「賢ヲ賢ト」して且つ「美色美貌ノ人」を好むというパターンはない)、この章は、その前者のタイプについて論じていると臧は理解した。これは、

他者の賢明を賢明として素直に認めて、自己の好色の心を忘れてしまおうとする朱熹（「賢人之賢而易其好色之心、好善有誠也」『論語集註』）とも、賢者に出会ったなら、賢者を尊重する気持ちの余り、ハッと顔色が変わるとする仁斎や徂徠の解釈（皇侃の引く一説や程伊川にこうした解釈が見える）とも異なっている。「変易顔色、好賢之誠、形於外也」（『論語徵』）。ただし胤の理解には、『漢書』李尋伝の一句「聖人承天、賢賢易色」に与えた顔師古の注「賢賢、尊上賢人、易色、輕略於色、不貴之也」から示唆を得た可能性がある（顔師古の注は、春台『論語古訓外伝』や宇野明霞『論語考』などで取り上げられている）。加えて「此二ツハ必互ニ相反スルモノ也」という発想において、朱熹と共通した面をもっている。好色の心を前提として認めただ上で、美人を大切にすると同様に賢者を尊重せよと解釈する議論（孔安国・謝上蔡 について、「徳」と「色」とは両立しないとして朱熹は斥けているからである（『論語或問』）。

(2) 儒教の古典にも「好財貨、私妻子、不顧父母之養」（『孟子』離婁下篇）「妻子具而孝衰於親」（『荀子』性惡篇）といった文語が見えるが、胤がふまえるのは、例えば次のような訓戒が事ごとしく説かれねばならない（と識者の眼に映った）社会のリアルな姿であろう。「夫婦は淫欲を本として合ふ物なれば、睦じきはしれたる理なり、……孝行は妻子より怠る物なれば油断すべからず」（『百姓分量記』巻二、享保十一・一七二六年刊）

(3) 「致其身」を、胤は「其身ヲサシ出シ」と解くが、これは徂徠に反して朱熹に戻ることの意味する。朱熹は、これを主君に自分の身を委ねつくすことだと理解した。「致、猶委也、委致

其身、謂不有其身也」（『論語集註』）。仁斎も、朱熹に依っている。徂徠はこれを厳しく批判して、「職」に対して身をもって習熟し、結果に責任を負うこととして「致其身」を捉え、主君に身を委ねるような臣下の在り方は「妾婦之道」だと決めつけた。徂徠によれば、君も臣も「妾婦之道」を「忠」と誤解しているから、いたずらに身命を差し出すことを「忠」の極致のように思っているが、それは激情に駆られた匹夫の無分別に等しいものにすぎない。「能致其身、謂致其身其職也、……君子之事君、必納身其職而後為忠、……朱子不知之、……乃謂委身其君而不以為己有、是妾婦之道也、果其言之是乎、……世衰而道不明、君以是為忠、臣以是為忠、以陷於妾婦之節、豈不陋乎、後世君子、多以身死其難、為臣子第一義、故有是說、然是匹夫慷慨所能、豈難事哉」（『論語徵』）。君臣義合説に立つ春台も徂徠に共感しているが、南冥は「委」を採っている。徂徠の大胆な批判は、当然ながら朱子学の側からの強い反批判を招いたわけだ、例えば五井蘭洲は、仮りに「道」に合わない時には君主のもとを去るのが君臣の義だとしても、一たび君臣としての交わりをもてば、その限りでは自分の身命をなげうって君主に仕えるのが当然だと論じた上で、徂徠が朱熹の「委身」を一方的な阿順としか理解できないことを笑い、徂徠のような暖衣飽食の「文士」には、徂徠の蔑む匹夫の所行さへ望むべくもないと論難している。「一行君臣之義、則不敢有其身、故諫而死者有之、戰而死者有之、奉使而死者有之、即以為妾婦之道、則是予懷二心者、丈夫之事也可乎、……彼又曰、以身死其難、是匹夫慷慨所能、豈難事哉、嗚乎、自古不説書者、或能舍生取義、而

文士肉食者、抱頭鼠竄、寔繁有徒、吾恐平時易之者、或在所難也」(『非物篇』)。南冥や牖の解釈にも、こうした反批判が影響しているのかもしれない。牖より十歳年長の本願寺派の学僧・履善(一七五四—一八一九)が、「朱子致ハ猶委也ト註シテ、身ヲ君父ニマカセル義トス、コレ妻妾ノ道也、忠臣ノ道ニ非ス」として徂徠を踏襲している(『論語訳説』)。

(4) 未詳

(5) 「今也為臣、諫則不行、言則不聽、膏沢不下於民、有故而去」(『孟子』離婁下篇)

(6) 『春秋左氏伝』襄公廿六年

(7) 「子以四教、文行忠信」(『論語』述而篇)「德行顔淵閔子騫冉伯牛仲弓、言語宰我子貢、政事冉有子路、文学子游子夏」(『論語』先進篇)

(8) 「文学ニ長ジタル」子夏にして、この章の伝えるような言葉が残されていることに注目したのは仁齋や牖であるが、そういう着眼は、朱熹『論語集註』の引く游定夫に拠っている。「游氏曰、三代之学、皆所以明人倫也、能是四者、則於人倫厚矣、学之為道、何以加此、子夏以文学名而其言如此、則古人之所謂学者、可知矣」。ただ、これを引いた朱熹の視点は複眼的であり、『論語集註』はすぐ続けて、子夏の言い廻しの中に「廢学」の方向を招きかねない危うさを指摘する呉棫の言葉を配している。「呉氏曰、子夏之言、其意善矣、然詞氣之間、抑揚太過、其流之弊、將或至於廢学、必若上章夫子之言、然後為無弊」。前の章の孔子の「……行有余力、則以学文」には及ばないというのである。ところが仁齋も牖も、呉棫の指摘には注意が向か

わず、游定夫の評価に全面的に共感している。游定夫に寄せて仁齋は、子夏は孔子に「親炙」することが特に篤かったから「聖人之意」を得ることができたのだと述べている(『論語古義』)。

八

子曰、君子

此君子ハ身柄ヲ以テ言ヘリ

不重則不威、

重字ノ義、古来イマダ説エズ、重シトハ、大磐石ノ如ク、心ノ妄ニ動ゼザルナリ、韓非子ニ云、人君輕疾ニノ動キヤスク、前後ヲハカラザル者ハ亡ボスベシト云リ、是重カラザル君子ノノ也、疾ハ氣バヤナルコト也、不重則不威、後トハ、跡先ヲ考ヘズ、案ノナキ事也輕シク怒リ、輕シク喜ビ、輕シク譏ヲ信シ、輕シク新規ノ詞ヲ用ヒテ、心モ行モ物ニ移リ易キヲ不重トイフ、サル人ヲバ下サマノ者侮リ嘲リテ畏ザルモノ也、礼記ニ、君子安シテ而能遷トアリ、安シハコ、ノ重キト同シ。

学則不固、

固ハ、固陋トツ、キテ、片田舎山里ノ人ノ如ク、フツ、カニ文盲ナルコト、又カタクナニシテ入ワタラザルコト也、イヤシトヨム。○或人云、学問ノ益至テ広大ナリ、何ゾタゞ不固ノミナランヤ、答云、一言一句一時ニ必言尽サントスルコトハ、口先ニサヘツル事ノミヲ心ガクル者ノ事ナリ、此書ノ趣スベテサハ見エズ、此章ノ中ニテモ、不重ヲ戒メタルニハ、然ラバ掟ノコハキヲヨシ

トスルカト云疑ヒアルベキナリ
主忠信^ト

忠信ノ説、前二見ハス、左伝ニ、忠徳之正也、信徳之固也トアリ、主トストハ、旅客ガ人ノ家ニ宿リテ、其主ヲ頼ミニシ據ドコロニスル如キ意ニテ、前章ノ、曾子忠信ヲ據ドコロニメ、日々其身ヲ三省スル如キヲ云ナリ

無友^レ不知己者^ヲ

或人云、此詞ヲ人皆用ヒテ、己ニマサレル者ヲ友トセントセバ、彼人又此戒ヲ守リテ我ニ交ラジ、如何、答云、友トストハ、唯交ルコトニハアラス、朋友ノ友、孝友ノ友、皆各別ニ親クスルコト也、其上此教ハ、志ノ上ノ僉議ニテコソアレ、前章ニ云ク、汎愛衆而親仁、下論ニ云ク、尊賢而容衆トイヘリ、親仁尊賢ハ、賢レル友ヲ求ル也、愛衆容衆トイヘバ、不知己者ナリトテ、彼ナタヨリ慕ヒ来ル者ヲ、拒ンテ交ラザル様アルベシヤハ、此教ハタゞ、賢友ヲ樂ム益者ノ志ヲ慕ヒテ、驕傲ヲ好ム損者ノ心ヲ学ハサレトナリ

過^{テハ}

心得タガヒ、シソコナヒラスル也

則勿憚^ル

大儀ガルナリ

改^レ

止ル也シ易ルナリ○此二句ハ、人情ノ常ニ有トコロノ失ヲ戒メタルモノナリ

(1) 「変編而心急、軽疾而易動発、心惰忿而不背前後者、可亡」
〔韓非子〕亡徴篇

(2) 曲礼上篇

(3) 「君子不重則不威」を、民に臨もうとする君子（為政者）のあるべき姿を一般化して論じたものだとする胤の理解は、仁斎を継いでいる。「重、厚重、威、威厳、言君子不厚重、則無威嚴而民不敬、孔孟之言、類為當時賢士大夫而発、故其称君子、多就在位之人而言」〔論語古義〕。君子を為政者とする点では同じであっても、徂徠は、為政者は国の重大事については威嚴をもつて臨むが、普段は和らぎ楽しそうにしているものだと解釈した。徂徠によれば、威圧的ただけの君臣・師弟の在り方は後世のものにすぎない。「旧註、敦重也、敦重者性也、豈可強乎、蓋祀与戎、国之大事、其它諸大礼、重事也、……不重謂非重事也、君子愷悌以為徳、故凡非重事、不設威嚴、……後世此義不明、天地否、上下隔、而仁不明、職此之由焉」〔論語徴〕。しかし徂徠のユニークな解釈は受け継がれず、春台は、人は敦重でなければ学問が堅固にならないという何晏・朱熹の線に戻り、南冥は仁斎をよしとした。胤は、南冥の延長上にある。

(4) 「学則不固」について、胤の前には大きく三つの解釈が提示されていた。第一は、孔安国「仁斎の解釈で、学問を積みめばそれだけ人格が固陋でなくなるといふものである。第二は、「不重則……」をかぶせた何晏・朱熹「春台の解釈で、軽薄な者は学問をしてもモノにならないとする。第三は、学問をする場合、一師の説に拘泥してはいけないとする徂徠の解釈である。そして徂徠は、人格が固陋でなくなるといふ点に学問の意義を求め

るのは、学問に対する見方を浅く狭くするものだとして仁齋を名指して批判した。「仁齋先生謂、学問之効、令人不固陋、是其視学太浅矣、大非孔子之意也」（『論語徴』）。臆は、仁齋の理解に共感していたはずで、「或人云、学問ノ益至テ広大ナリ：…」は、徂徠の仁齋批判を念頭に置いたものである。したがって、それに対する「答云：…」は、臆からの徂徠への反論という意味をもつ。

(5) 『春秋左氏伝』文公元年

(6) 本篇第四章

(7) 本篇第六章

(8) 『論語』子張篇

(9) 「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」（『論語』季氏篇）