

鈴木艮『論語参解』私注（三）

田尻祐一郎

為政第二

一・

子曰、為政^{ニツスルハ}以德^ハ

為政ハ、政務ノ本ジメヲ掌ル也、人君又ハ卿相タル人、其位ニ
相応シタル徳アリテ、其徳ヲ以テ政務ノ本ヲシメク、リ井ルト
キハトナリ^②

譬如北辰^{ヘハ}居其^ニ所^ニ、而衆星^{ノフガニ}共之^ニ

北辰ハ、北極星ナリ、共ハ、ムカフナリ、北辰北極ニ居テ其所
ニ動カズ、衆星コレヲ宗トシテ、四面ヨリメグリムカフ、衆星
ハ、百官百司諸臣万民ニタトヘタリ、人君又ハ卿相タル人ノ、
位ニツキタル勢ト云者、元来カクアルベキ者ナリ、サレトモ其^{ソレ}
相応シタル徳ナキ寸ハ、下ノ人服セズ、其勢位ニカナハズ、
政令モ行ハレザル也、孟子曰、タゞ仁者ノミ高位ニアルベシ^⑥

（１）この章は、人君の理想を説いたものとされてきたが、徂徠は、鄭の宰相であつた子産の遺言「我死子必為政」（『左伝』昭公二十年）を根拠に、「為政」を必ずしも人君に限定せず、實際に政治を担当する人々についての教えであり、その核心は人材の登用にあるとした。「秉政而用有徳之人、不勞而治、故有北辰之喻」（『論語徴』）。春台や南冥はこれを継がず、懷徳堂の五井蘭洲からは、徂徠の理解は「北辰」の比喻にそぐわないという批判がなされた。ここで艮が「卿相タル人」を含めて「為政」の主体としているのは、人君と卿相クラスを合わせて、政治に責任をもつべき集団（為政者）と考える徂徠の発想を生かそうとするのであろう。

（２）艮は、為政者が「有徳之人」を登用することだとした徂徠を採らず、自らの「徳」をもつて政治にあたることだとしている。「徳」について、最終的に「徳之為言得也、行道而有得於心也」という定義を朱子はこの章で与えた（『論語集註』、最終的にというのは、はじめは「得於心」ではなく「得於身」とされていた

からである。徂徠は、「礼樂得於身、謂之徳」(『礼記』楽記篇・郷飲酒義篇)とした古い定義こそはるかに勝れたもので、朱子の解釈は、問題をすべて「心」に還元させようとする仏教を借りたものだとした。「徳之為言得也、行道而有得於心也、較諸礼樂得於身謂之徳、何其霄壤、古書身皆謂我也、仏氏身心之説出、而学者嫌其浅已、礼樂者道芸也、道芸在外、学而成徳於我、故曰得於身、古書之言、一字不可易者如此」(『論語徴』)。徂徠のこうした議論にもかかわらず、礼樂や身心の問題に言及せず、ただ「徳」として解釈を進める点、および人材の登用ではなく為政者自身の「徳」の問題だと考える点で、脩は、春台と立場を同じくしている。徳政を施すことは本人の努力次第だが、人材を見抜き登用することは、それ以上に困難なのだとする徂徠批判が宇野明霞によってなされていたが、脩の解釈に影響を与えたかもしれない。「国君行徳政、可以勉強而能之、如知有徳之人而用之、中材之君所不能、亦不可望於時君焉、何者、有徳之人、不多有之、雖有之不易知、在中材之君、雖知不易用也」(『論語考』)

(3)「北辰」を北極星とするか、天空の旋回を中心点(浅見綱斎『論語師説』はこれを「クルくマハルホゾノ所」と表現している。天空の躰のイメージである。)とするかで江戸期の朱子学者の見解は分かれたが、徂徠をはじめ徂徠派はこの点に関心を示さない。

(4) 朱子「共、向也、言衆星四面旋繞而帰向之也」(『論語集註』)

に依る。

(5)「徳」についても脩は、「其位ニ相応シタル徳」としていたが、ここでは「位ニツキタル勢」を問題にして、独特の議論をしている。「位」に「相応」の「徳」があればそこに政治的な「勢」が生まれ、逆に「相応」の「徳」がなければ人心が離れ、「勢」が減退することで政治が敗れていくというのである。「勢」は、国学の社会認識にとつてのキーワードであり、ここでの脩の解釈も、その関連において理解すべきであろう。例えば、神武天皇から江戸幕府の成立までを「骨の代」「職の代」「名の代」という移り代わりとして描いた伊達千広(一八〇二―七七、本居大平の門下の国学者・歌人)の著作は、『大勢三転考』と名づけられている。

(6)「是以惟仁者宜在高位、不仁而在高位置、是播其惡於衆也」(『孟子』離婁上篇)

二.

子曰、詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪

詩三百十一篇アリ、三百トハ大数ナリ、蔽ハ、判断ノ治定スル也、思無邪ハ、詩ノ魯頌駉篇語ナリ、邪ハ、正ノ反ナリ、但シ此邪ハ斜ト同ジク、筋カヒ也、是ニ反シタル正ハ、正南面ノ正ニテ、脇ヘハナギレズ、マサシク真向ナルヲ云、無邪ト云モ即是ナリ、詩ニハ思無邪、思馬斯徂トアリテ、君ヨリ預リタル馬

ヲ牧テハ、他事ヲバ思ハズ、ヒタスラニ駿足ニナレカシト願フノミ也、トイフ意ナリ、此思無邪ノ一言、即チ三百篇ノ総評タルベシト也、其故ハ、詩ハモロコシノ歌ニモ、歌ノ出来ル本ハ、嬉キニモ悲シキニモ、一筋ニセメテ思ヒアマル人情ヨリ出タルモノナル⁽⁷⁾、何レノ国モ同ジナレバ也、此方ノ古歌ニ、津ノ国ノ、ナニハ思ハズ、山城ノ、トハニアヒミン、事ヲノミコソ、トイフ、此ナニハ思ハズ、即思無邪ナリ、古来邪ノ字ノ義ヲ解エズメ、其説皆誤レリ

(1) 朱子「詩三百十一篇、言三百者、挙大数也」(『論語集註』)に依る。

(2) 「蔽」を「サダム」と訓むのは、韓愈『論語筆解』を採った春台を受けている。「包咸曰、蔽猶当也、积文鄭云、塞也、韓愈筆解云、蔽猶断也、……朱熹曰、蔽猶蓋也、純(春台)按蔽字義、韓愈為長、蔽之為断也、大禹謨云、官占惟先蔽志、古訓迺爾」(『論語古訓外伝』)。春台の『論語古訓正文』も「一言以蔽之」と訓読している。「サダム」とする春台の訓読は、服の他にも、明霞・履軒・淇園・南冥・大峯・一堂らによって支持されている。

(3) 「駟駒牡馬、在垆之野、薄言駟者、有駟有駟、有驪有魚、以車祛祛、思無邪、思馬斯但」

(4) 「無為而治者其舜也与、夫何為哉、恭己正南面而已矣」(『論語』衛靈公篇)

(5) 「思無邪」を服は、作詩者の思いに「斜」なところがなく「真向」なことだと解釈した。その具体的内容は、「詩ハモロコシノ歌ニノ……」以下で述べられている。服の解釈は、詩を読む者に勸善懲惡の効果をもたらすとする朱子、詩を引用する時の心をいうとする徂徠、情を導いて邪心を去らせることだとする春台などとは異質な、自ら「古来邪ノ字ノ義ヲ解エズメ、其説皆誤レリ」と断言しているように、個性的なものである。ところで宣長は、「三百篇ノ風雅ノ詩ハ、人情ヲアリノマ、ニイヒノヘタルユヘニ、女童ノ言メキテミナハカナキモノ也、コレガ誠ノ詩ノ本体ナリ、サテ次第二世ノウツリカハルニツレテ、後世ノ人ハ、心サカシクナリユケハ、……我実情ヲハイヒ出ズ」(『排蘆小船』)と述べて、「実情」を「アリノマ、ニ」表現していた「三百篇」を評価した。服の「真向」は、この「アリノマ、ニ」を受けたもので、「邪」を「斜」とするのは、「心サカシク」なった表現者の作為や技巧を指すものであろう。孔子が「思無邪」と賛えた「詩三百」の中に淫放とも思える詩句があることをどう考えるべきかという周知の問題に、宣長の「実情」論は大きなヒントを与え、それ以降の「論語」解釈にも少なからざる影響を与えたように思われる。例えば履軒は、「詩者所以写情也、……至若淫詩、亦淫者自写其情、而無曲辭飾説、則詩雖不正、而其情思、安有邪出者哉」(『論語逢原』)と述べているし、仏者による『論語』の注釈書としてユニークな履善『論語訳説』も、「思無邪」について「心ニハ邪正ア

り、情ニハ邪正ナシ、心ハ思慮推度ニテ云ユヘニ邪心アリ、情ハ物ニ感シテ生ルモノ也、悲喜怒愛ヨリ出タモノテ飾リハナヒモノナレハ人情ニ邪正ノ字テ釈スヘキニアラス、……人情ノマコトヲ云タモノユヘ、イヤラシイ邪ナ曲ナコトナヒ……」と説いている。

（6）徂徠の理解を継いでいる。「詩経……はたゞ吾邦の和歌などの様なる物にて、……古の人のうきにつけうれしきにつけうめき出したる言の葉に候……」（『徂徠先生答問書』中）

（7）『古今和歌集』巻十四、恋歌四（六九一六、紀貫之）。「津の国の」は「難波」に、「山城の」は「鳥羽」に掛かり、それぞれ「何は」「とはに」（永久に）と重ねられている。「何は思はず」は、何も他には思わないの意。

三

子曰、道之以政、

政ハ、法制禁令也、禁トハ、刑ヲ以テ惡ヲ戒ルナリ、令トハ、

賞ヲ以テ善ヲ勸ルナリ、皆触出シノ事也^①

齊^{フルニ}

切揃フルヤウナルシカタ也

之以刑、民免^レ

罪ヲ犯サズ、刑罰ヲ免ル、ナリ^②

而無恥、道之以德、齊之以礼、有耻且格^③

此格ハ、通路ナキ所ニ道ガ明^キテ、至ガタキ者ノ至ル意ナリ、惡人モ善ニ化シ、感服シテ道ニ叶フヤウニナルヲ云^③〇之トハ、皆民ヲイフ、民免ノ民ニテ左キコエタリ、民ヲ治ルニ導クト齊フトノニアリ、導^ツハ、水ヲ治ルニ川下ヲ掘リ、木ヲ養フニ肥^ミヲメ枝葉ヲシゲラシムルガ如シ、齊フルハ、水ヲ治ルニ堤ヲ築キ、木ヲ養フニ見苦シキ枝葉ヲ剪去^キガゴトシ、政刑ノ治メハ、民命令ニカリ催サレ、刑罰ニ威^イテ罪ヲハ免ルレト、不義ヲ恥ル心ナシ、徳礼ノ治メハ、人君卿相ミヅカラ徳義ヲ行ヒ、其外モ徳行ノ大小ニ応^ズノ官位ヲ授ケ、民ノ中ニモ徳義アル者ホド上下ニ賞美ヲ得、コレ徳ヲ以テ導ク不言ノ教ナリ、礼楽盛ンニ行レテ學問ハヤリ、非礼不行義ナル者ハ人皆サゲスミ笑フ、人心其優美ニ感服シ、身ノ卑劣ヲ恥ル故ニ、自然ト惡キ風儀ハ衰ヘ行キ、非礼ノ人少クナル、コレ礼ヲ以テ齊フル不禁ノ刑也、免レテ恥ナキ民ハ、譬ヘハ歳ノ終リニ掛ヲ乞ハレテ出ス者ノ如シ、有恥且格^ルハ、醫者^{クセシ}芸術ノ師ナドニハ、乞ハ子氏謝儀ヲ持行ガゴトシ、政刑ハ粗キ事ヲハ治レト、細ナル事ニハエ入ワタラズ、顯レタルハ禁ズレドモ、内輪ニハ行届ヌ^ツアリ、徳礼ノ治メハ、ヌルキヤウニテ却テ細シク、内々ノ所ヘマデモヨク行ワタルハ、有恥且格ノシルシナリ〇畢竟ハ如何ナル大徳ニテモ、政刑ヲステ、国ヲ治メシ例ナシ、礼楽刑政ノ四^ツ、共ニ治道ノ要具也、^④但シ徳礼ノ治メハ政刑ヲ深ク恃マズ、アラ木取ニノミ用テ、精シキ事ハ礼楽風化ヲ期スル也、コレヲ不知^レゾ、ヒトヘニ刑政ノ

ミヲ特ミテ、細シキ事マデモコレヲ用テシ上ントスルハ、手斧
バカリヲ以テ木ヲ削リ上ゲ、アラ砥バカリヲ以テ刀ヲ磨上ント
スルガ如ク、事足ハザル為方ナリ

(1)「政、謂法制禁令也」とする朱子『論語集註』に依るが、「令」
についての腹の解釈はユニークなものである。

(2)「免者、謂免於刑戮也」とする徂徠『論語徴』を受ける。そ
の朱子との相違については、履善のコメントが参考になる。「免
レテ無恥ト云ニ二義アリ、朱子ハ免ハヌケカクル、ノ義也、……
民オソレテ惡ハセネドモ、心ニ惡ヲスルコトノナヒヤウニナラヌ
也、茂卿(徂徠)ハ免ノカルヘト云、刑罰ヲノカレル程ニハナ
レトモ心カラ帰伏スルコ、ロノナヒコト也」(『論語訳説』)

(3)「格」を「至」とした朱子を踏まえ、それを「感格」の意だと
する徂徠を継いでいる。これはまた、朱子や徂徠の理解は「格」
の下に「於善」の二字を補ってはいじめて成立するものであり、

『論語』の本文がそれほど粗略であるはずがないという春台の議
論を採らないことを意味している。「鄭注格訓来、其義甚明、故
此章格字、当從鄭訓為是、朱熹云、格至也、至於善也、非也、
……熹必附以於善二字、然後其義纔通、則本文却為疎、雖古文
貴簡省、亦不容若是之疎、故不取也」(『論語古訓外伝』)

(4)「道之以徳」について徂徠は、有徳の人材を登用して民にその
感化を及ぼすこととした。「道之以徳、謂用有徳之人也、則民

有所感化、是之謂道之也」(『論語徴』)。「徳行ノ大小ニ応ノ官位
ヲ授ケ」という腹の理解には、徂徠の立論を組み入れようという
思いが読み取れる。というのも「徳、……謂上之徳行也」と春台
『論語古訓外伝』が断言したように、人君自身の「徳」を議論の
外に置くような徂徠の解釈は積極的に継承されることがなかった
からである。腹の解釈の主眼も「人君卿相ミツカラ徳義ヲ行ヒ」
にあつて、徂徠からは離れている。

(5)「聖者」の政は専ら「徳・礼」により、「善人」のそれは
「政・刑」によるとする南冥への批判を含んでいる。「語聖者善人
之政、使人知所從也、……方夫子之時、既無聖明之主、亦不見
善人如桓文者、……於是夫子周游、轍遍天下、不敢寧居、蓋求
賢主之可佐也、……家語載、子曰、太上以德教民、而以礼齊之、
其次以政事道民、以刑禁之(刑政篇)、咸与此語同一意、夫子固
慕聖主、不可必得、故思其次也」(『論語語由』)

四.

子曰、吾十有五而志于学、

学問セント志シタル初ノ年ヲ云ムツカシキ説アルハ共ニワロ
シ

三十而立、

礼ヲ学テ成就シタルヲ云、曲礼ノ学成就スル寸ハ、進退周旋行

立坐起ノ行儀習熟シ、俎豆玉帛ノ數誤ル事ナシ、經礼ノ学成就スル寸ハ、吉凶軍賓嘉ノ故実制度暗キ事ナシ、身ノ行ヒカタク定リ、万事ノ常格心中ニ明白ナリ、モロコシニハ立ヲ常トスル故ニ、コレヲ立ト譬ヘ言フハ、此方ニハ坐スルヲ常トスル故ニ、物事ニ居リガツク又ハ心ガ居ワルナンド言ニ似タリ、泰伯篇ニ、立於礼季氏篇ニ、不学礼、無以立、左伝ニ、礼ハ人之幹也、無礼無以立、

四十而不惑、

惑ハ不料簡無分別ナリ、不惑ハ、智慮ノ熟シタル也、子罕篇ニ、智者不惑トイヘリ、三十而立ハ、定格アル分ヲ得タルナリ、四十不惑ハ、定格モナキ事変ニ達シタル也、子罕篇ニ可立、未可与権、ハコノ不惑ナリ○立ハ大学ノ止ル定ルニ当ル、不惑ハ、同書ノ慮ル得ルニアタル

五十而知天命、

天上ニ神オハシマシテ、人間ノ吉凶禍福、何事モ其神慮ヲ以テ計ヒアテガヒ玉フ、其神ノ御ウヘノ伝ヘコソ、カラ国ハ同ジカラ子、此大ム子ハ違フ事ナシ、是ヲ天命ト云故ハ、マツ神トイハズノ天トイフハ、其在所方角ヲ以テ称スル敬ヒノ詞ナリ、命ハ命令ナリ、計ラヒアテガヒ玉フハ、即命セラレ仰付ラル、ナリ、世中ノ何事モ皆、天命神慮ナレバ、人力ノ及ブ所ニアラズ、人ノ心ニハトテモ任セヌ事ナリ、ト云程ノ事ハ、誰ノ人モ口ナラス事ナルニ、孔子ノ聖智ヲ以テ、五十二ノ始テ知ラレタ

ルハ如何ニト云ニ、知ト云ニモ段々アル也、口ニ言得ルノミニテ、心ニウマク曉ラザルハ、真ノ知ニアラズ、是ヲ説食不飽ト云テ、空腹ニテ獻立ヲ述ルニタトヘタリ、五十二ノトハ、其ウマク会得セラレタル時ヲ云テ、偽リナキ詞ナルベシ

六十而耳順、

伊藤仁齋云ク、人ノ我ヲ譏ル詞、耳ニ入ルニ逆ラハヌナリ、物徂来云、逆耳コトバヲ聞テモ、逆フト思ハヌ也、服云、君子ハ不怨天、不尤人トイヘリ、五十知命ハ、不怨天ナリ、六十耳順ハ、不尤人ナリ

七十而从心所欲、

タシナミツ、シム事ヲセザルナリ

不踰矩

矩ハ、行義作法ノ定規ナリ、心ニ任セテオコナヘ氏、オノツカラ定規ヲ踰ル事ナキハ、礼ト我ト一ツニナレルナリ、孟子云、動容周旋中礼、盛徳之至也

（一）孔子を「生知安行」（『中庸』、『中庸章句』の分章では第二十章）とする発想と矛盾なくこの章を解釈するために、朱子は、一つには「生知安行」でありながらも、そこには余人の知り難い聖人なりの知行の深化があるはずで、それをこの章では象徴的に表現したのだとし、さらに一つには、後学に対して階梯をおつて着実に努めるように励ますという教育的配慮からこのように述べた

のだと説いた。「愚謂、聖人生知安行、固無積累之漸、然其心未嘗自謂已至此也、是其日用之間、必有獨覺其進、而人不及知者、故因其近似、以自名欲學者以是為則而自勉」(『論語集註』)。確かに「生知安行」とこの章の孔子の述懐を両立させようとすれば、「ムツカシキ説」を案出しなければならぬかと思われる。仁斎は、道が理として各人に内在すると考える朱子学を批判し、道を彼方にある遠大無窮なるものと捉えることでここを突破しようとした。彼方の遠大無窮に向かつて歩み続けることに於いて「生知安行」の偉大さを認めたのである。「此夫子自陳其平生學問履歷以示人也、先言其志于學者、蓋言雖聖人之資、必待學問然後有所至、以歸功於學問也、自立而至於不踰矩、是其効也、夫聖人生知安行而有階級者何哉、蓋道無窮、故學亦無窮、唯聖人極誠無妄、日新不已、自少到老、自不失其度、故能覺其進而自信其然、……雖聖人之資、不能無老少之異焉」(『論語古義』)。徂徠は例え「志于学」については、これを「生知安行」に結び付けずに、農工商賣の子がそれぞれの生業に志を立てるように、士大夫の子として學問に志することとする。「古者十五而入大學、……士大夫之子志為士大夫、農工商賣之子志為農工商賣」(『論語微』)。こうして「ムツカシキ説」から離れる傾向は、春台・南冥のような徂徠派はもとより、明霞・履軒・息軒らに受け継がれて大きな流れとなった。ここでは南冥・明霞・息軒を引いておく。「凡夫子自道者、最為難解、為其有餘不敢

尽故也、……説者欲一々弁析、若數列樹然、不亦難乎、余則不敢、志于學者、蓋翹志學先王之道也」(南冥『論語語由』)「十有五而志于学、謂不異於人也」(明霞『論語考』)「後儒解此章、率過高妙、恐非孔子之意也」(息軒『論語集説』)
 (2) 経礼は礼の大綱、曲礼は礼の細目。三十で「定格アル分」を弁え、四十で「事変」に應じられるとする解釈は、眼に独自のものである。

(3) 「子曰、興於詩、立於礼、成於樂」

(4) 「……鯉趨而過庭、曰、学礼乎、対曰、未也、不学礼無以立也、……」

(5) 昭公七年

(6) 「子曰、知者不惑、仁者不憂、勇者不懼」(憲問篇「子曰、君子道者三、……」章にもこの句が出る)

(7) 「子曰、可与共学、未可与适道、可与适道、未可与立、未可与權」

(8) 「知止而后有定、定而后能静、静而后能安、安而后能慮、慮而后能得」(『大学』、『大学章句』の分章では経一章)

(9) 宣長は「漢国には、おほよそ人の禍福、国の治乱など、すべて世中のよろづの事は、みな天よりなすわざとして、天道天命天理などいひて、これをうへなく尊く畏るべき物とぞする、さるはすべて漢国には、まことの道伝はらずして、万の事はみな、神の御心御しわざなることをえしらざるが故に、みだりに造りまう

けていへるものなり」(『玉勝間』)として、さらに「天」と「神」の相違を比喩的に次のように説いた。「そもく天は、たゞ天つ神たちのまします御国のみにこそあれ、心ある物にあらざれば、天命などといふことあるべくもあらず、神を尊み畏れずして、天をたふとみ畏るゝは、たとへば、いたづらに宮殿をのみ尊みおそれて、其君を尊み畏るゝことをしらざるがごとし」(同)。ここの「神」の解釈は、「神」と「天」の相違を説く宣長に依りながら、「神の御心御しわざ」と『論語』の「天命」を整合させようという試みである。

(10) 未詳

(11) 徂徠は『礼記』を踏まえて、「三十而立」を学問の成就、「四十而不惑」を出仕、「五十而知天命」を政治において責任あるポストに就いて「先王之道」を行なうことだとしながら、同時に身体的な衰えを覚えるのもこの頃からで、この時点で「先王之道」を実践する機会をもてなかった孔子は、「先王之道」を後世に伝えることが「天命」であると自覚したのでと解釈した。「五十命為大夫、五十而爵、以行先王之道於其国、学之効、至是而極矣、然五十始衰、故自此之後、不可復有所為、故五十而爵不至、有以知天命也、孔子又曰、知我者其天乎、知天之命我以伝先王之道於後也」(『論語徴』)。徂徠の解釈を絶賛したのが春台であり、個人について一般的な「吉凶禍福死生之命」を知ることなら、必ずしも「五十」であるべき理由はないと論じた。「五十而

知天命、荻先生曰、知天命者、知天命已修明先王之道以詔来世也、純(春台)按先生此説、実先賢之所未発、可謂奇矣、……若夫吉凶禍福死生之命、君子所知、何待五十乎」(『論語古訓外伝』)。「先王之道」との関わりにおいて、自己の置かれた環境の中でその社会的使命を自覚すること、これが徂徠・春台の解釈の核心であったが、脩は「先王之道」に言及することなく、「神慮」に基づく「人間ノ吉凶禍福」一般として論じていく。「五十」にして「真ノ知」に至ることを力説するのは、春台の指摘を意識してのことである。

(12) 「耳順、耳不逆也、毀譽之来、耳受而不逆也」(『論語古義』)

(13) 「六十而耳順、言天下莫有逆耳之言也、然彼豈無逆耳之言乎、我之不以為逆也」(『論語徴』)

(14) 「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」(憲問篇)

(15) ここは、春台を継いでいる。「人年七十則得自恣、……但常人の自恣、多出於礼法之外、孔子則從心所欲不踰矩、所謂礼樂皆得、而動容周旋中礼者也」(『孟子』尽心下篇)。(『論語古訓外伝』)

(16) 尽心下篇。

五.

孟懿子

魯ノ大夫、名何忌、孟ハ氏、懿ハ諡ナリ

問孝、子曰、無違^①

親ノ心ニ違フ^②ナキハ、孝行ノ肝要ナリ○上章ニ、三年無改^③於父之道、里仁篇ニ、事父^④母幾諫、見志不從、又敬不違^⑤、又礼記内則篇ヲモ見合スベシ

樊遲

孔子ノ弟子、名ハ須

御、

孔子孟懿子ガ許ヘ往レシ時ニ、此問答アリ、其日ノ車ノ御者、

樊遲ニテアリシ也

子告之曰、

カヘルサノ車中ニテノ事也^⑥

孟孫

宇士新云、孟氏ノ本家ノ主ヲ称シテイフ^⑦

問孝於我、我对曰、無違^⑧、樊遲曰、何謂也、

樊遲思フヤウ、何事モ親ノ心ニ違ハジトセンニ、モシ親ノ心行

ヨカラズ、道ニ違フ事ノアランニハ如何アラン、ト疑ヒテ、無

違ノ語意ヲシラズ顔シテ問タル也

子曰、生^⑨

親存生ノウチ也

事之以礼^⑩

礼記ノ曲礼^⑪ マタ内則ニ見エタルガ如シ

死葬之以礼、祭之以礼^⑫

此語孝道ノ至極也、コレヲ引テ無違シカタヲ委ク示シ、又樊遲ガ疑フ所ヲモ察知メ、其疑ヲモ晴サシメラレタリ、如何トナレバ、親ニ事ル生死ノ礼、共ニ手厚キ事ニテ、誠ニ親ノ心ニカナヒテ違フ事ナカルベク定メタルモノ也、其上人ノ子タル者、サバカリ礼義ヲ弁ヘテアルナラバ、親ノ行ヒ礼義ニ乖キタル事アラバ、必知テ諫ル事モアルベク、又ハ万一已ム事ヲ不得シテ違フ事モアルベキ事ハ、言フニ不及事ナリ、但シ其諫ルニモ、又ハ不得已違フニモ、共ニ無違ト云心ヲ以テ定メタル礼義ニ據テ行フ寸ハ、其シカタ宣シクメ、不孝ニ陷ル失ハナカルベキナリ、凡親ニ事ルハ、君ニ事ルニ大カタ同ジ、然ルニ君ニ事ルニハ、從ヒ諂ハズメ、諫ムベキ事ヲハ諫ムベキヨシヲ訓ヘ、親ニハツヨク諫ル事ヲ戒メテ、トニカクニ心ニ違ハヌヤウニト訓ヘ来レルハ、人情ヲヨク考ヘテ、其失シ易キ方ヲ防ギタルモノナリ、孟子云、父子之間不責善、責善則離、則不祥莫大焉^⑬、ゲニモ父子ノ間、心不合ノソムキハナル、例シ世ニ多シ、彼孝經ニ、親ニ不義アラバ必諫メ争フベキ由ヲ、タケ^⑭シクノベタルハ、心浅キ陋儒ノ偽作ナル、證據ノ一ツナリ、古来論語ノ諸注家、ミナ孝經ノ文ニ泥ミ、樊遲ト同ジ意バエナルニヤ、無違ノ語ヲ解誤レルハ、外ノ例ヲモ考ヘズ、事ノ心ヲモ弁ヘザル僻事ナリ、此章ヲ説得ラレタルハ、徂徠先生一人也^⑮

（1）「無違者、無違於親之心也」とする徂徠『論語徴』を継いでいる。ちなみに朱子は「理」に違わぬこととし、春台は「礼」に違わぬこととしている。

（2）「子曰、父在觀其志、父没觀其行、三年無改於父之道、可謂孝矣」（『論語』学而篇）

（3）「子曰、事父母幾諫、見志不從、又敬不違、勞而不怨」

（4）「曾子曰、孝子之養老也、樂其心、不違其志、樂其耳目、安其寢處、以其飲食忠養之」とあり、「敬而不違、勞而不怨」の句とともに徂徠『論語徴』が引いている。

（5）春台は、孔子がまさに出かけようとしていた所に孟懿子がやって来て問答をし、孟懿子を見送ってあらためて孔子が外出した際の御者を樊遲が務めた、その時に孔子が告げたのだとした。胤は、孔子が孟懿子の所に出かけ、その帰りの車でのことだとする通説に従っている。通説の外に出るものとしては、春台の外にも一堂が「御」を「侍る」とする解釈を「或曰」として紹介している。「或曰、御侍也、非御車、御車曰僕、如冉有僕、若此說、則懿子來問、待已出而告樊遲也」（『論語知言』）

（6）士新は、宇野明霞の字。「孟懿子、魯卿仲孫何忌、孟族懿諡、公子慶父之後也、季孟臧邱四族、在其宗子名、則加孫、曰某孫某、独孟氏曰仲孫某、故時人稱其家、則曰某氏、稱其宗子、則曰某孫、而孟氏亦曰孟孫焉」（『論語考』）。魯公の一族の出で、魯国の家老である仲孫氏、名は何忌が、兄弟の序列の二番目を意

味する「仲」を繰り上げ、その最年長者「孟」を名のり、「孟族」の宗子として「孟孫」と呼ばれたのである。

（7）「凡為人子之礼、冬温而夏清、昏定而晨省、在醜夷不爭」など。

（8）「子事父母、鷄初鳴、咸盥漱、櫛緹、笄綰、弘髦、冠、……」など。

（9）孟懿子が「親ノ心」に違わないように行動した時、その「僭礼」の家柄からみて、臣下としての在り方を傷いかなれない、そうならば孝も孝ではありえないと危惧して、樊遲にその危惧を伝え、間接的に孟懿子に助言したというのが徂徠の理解である。「孟懿子問孝、孔子以其常者語之、既語之後、乃慮其僭礼之家、一意無違親志、則有傷人臣之道、孝非其孝也、故語樊遲以筭之、使以礼為孝之則焉、……前言語其常、後言防其僭、其意自殊焉」（『論語徴』）。徂徠も含めてそれまでの理解では、樊遲は孔子の真意を孟懿子に伝える役割において捉えられがちであったが、胤の解釈では「モシ親ノ心行ヨカラズ……」とする樊遲の「疑フ所」に比重が置かれている。

（10）『孟子』離婁上篇

（11）子の側に「無違ト云心」がないから、親に対して酷薄になり、「父子ノ間」が離れるというのが胤の現実認識である。

（12）「父有爭子、則身不陷於不義、故當不義、則子不可以不爭於父、……故當不義則爭之、從父之令、又焉得為孝乎」（諫諍章）

(13)「孝経ハ、曾子門人ノ手ニ成ルト云ツタフ、……宋儒ノ徒、孝経ヲ廃シテ用ヒス、コレ偽書ナリト号シ、或ハ錯簡ナリト云テ、今文孝経ニ從テ、朱子ハ刊誤ヲ作りテ、妄リニ古経ヲ刊刪ス、懼ルヘキノ甚シキナリ」として徂徠は、みだりにこれを「偽書」と断定することを斥ける一方、「スヘテ経伝ヲヨムニ、訓詁ヲ恃ムヘカラス、白文ヲ以思謀スヘシ」(『経子史要覧』)として、『孝経』についても孔安国をはじめとする諸注を重んじなかった。『孝経』、特に孔安国の伝えた『古文孝経』を尊重したのは春台である。「先王之道、莫大於孝、仲尼之教、莫先於孝、自六経而下、無非孔氏遺書、其有出孝経之右者乎」(『重刻古文孝経序』)。こうして春台が校刊した『孔伝古文孝経』は、乾隆四十一年(一七七六)、『知不足齋叢書』に収載された。『孝経』を「偽作」とする眼の断定は、徂徠・春台への批判を意味している。

(14)徂徠は「蓋先王制事親之礼、其於無違親志之道、莫至焉」(『論語微』)として、「礼」や「理」にかなうことよりも、「親ノ志」に違わないように行動することを孝の本質とした。「夫孝以養志為至、苟不知此、而先以礼臨親乎、烏可謂之孝乎、況以不達理為心者乎、非嚴威儆恪、則是非鋒生、不孝之大者也」(『論語微』)。理窟立てを嫌う、孝に対するこうした徂徠の感覚に眼は強い共感を示すのであるが、その前提には「その(孝の)実は皇国にも本より有て、人たる者は、皆よく知て行へる事にて、殊にこれを教へ論すまでもなかりし故に、その名はなかりしを、漢国の

聖人の、これらの名共をまうけて、ことごとくしくいひたつる……」(『くずばな』上つ巻)と論じた宣長の受け止め方があったものと思われる。徂徠もまた「古聖人ノ道ニ、民ニ孝悌ヲ教ユルコトヲ第一ト言ルニ、儒者ナドニ講釈ヲサセテ民ニ聞セ、民ノ自カラ発得シテ孝悌ニナル様ニスルコトト心得ルハ、大ヒナル誤也」(『政談』巻之一)と述べて、風俗として涵養すべき孝を、道德教説として「教へ論す」ことに否定的であった。「ことごとくしくいひたつる」ことで、自然な心情として存在している孝を結果として傷い、親子の間をよそよそしいものにさせてしまうという感覚が徂徠・宣長にはあり、眼の共感もまたそこにあった。

六

孟武伯

懿子ガ子、名ハ彘、武ハ諡ナリ

問孝、子曰、父母唯其疾之憂

孝子ハ親ノ心ニ違ハズ、身ノ行ヲツ、シム故ニ、其父母タゞ其疾ヲノミ憂ヘテ、外ニハ絶テ憂フル事ナシ、是孝子ノ有様ゾトナリ、父母ノ憂フル疾ハ、顔淵ノ夭死⁽²⁾伯牛ノ惡疾⁽³⁾ノ類、人力ニマカセヌ病身ハ、賢聖モ力及バヌ事ナリ、若又内損腎虛瘡毒ノ類⁽⁴⁾、或ハ秦王子持ヲ好ンデ足ヲ傷ヒ、唐主仙術ヲ慕ウテ薬ニ中リシ類⁽⁵⁾、我心ヨリナセル疾ヲ以テ父母ヲ憂シメバ、ヤハリ不

孝タルベシ

（１）子が病氣にならぬかと心配する父母の心を体して、自らの行動を慎しむことが孝だとする朱子や、父母の老齢を思い、その病気を心にかけるのが孝だとする仁斎を斥け、病氣より以外のことで父に心配をかけさせないとする古注「孝子不妄為非、唯疾病、然後使父母憂」（馬融）に従う徂徠・春台に倣っている。

（２）「季康子問、弟子孰為好學、孔子對曰、有顏回者、好學、不幸短命死矣、今也則亡」（『論語』先進篇）

（３）「伯牛有疾、子問之、自牖執其手、曰、亡之、命矣夫、斯人也而有斯疾也、斯人也而有斯疾也」（『論語』雍也篇）

（４）「内損」は飲酒による胃腸障害、「腎虚」は房事過多による衰弱、「瘡毒」は梅毒。

（５）「武王有力、好戲、力士任鄙烏獲孟説、皆至大官、王与孟説拳鼎絶臚、八月武王死」（『史記』秦本紀）

（６）唐・武宗の六年に「三月壬寅、上不豫、制改御名炎、帝重方士、頗服食修撰、親受法籙、至是藥躁、喜怒失常、疾既篤、旬日不能言」とある（『旧唐書』卷十八）。

七.
子游

孔子ノ弟子、姓ハ言、名ハ偃
問孝、子曰、今之孝者、是謂能養、

養トハ、美キ飲食衣服ヲ進ムル外ニ、給仕介抱等ヲモ兼タル詞也

至於犬馬、皆能有養、不敬、何以別乎

世上ニテ孝ト云ハ、イマダ孝トハ云ガタシ、タゞ能養フト云モノ也、養フバカリハ父母ニカギラス、妻子下人ハサテオキ、飼犬乗馬ノ類マデモ、食物ノ外ニ湯ヲアビセ濯足ヲシ、爪髪ヲキル等ノ世話マデシテ、相應ニハ誰モミゴト養フ事ナリ、父母ニ對ノ敬トイフ事ナクハ、何ヲ以カ妻子下人犬馬ニ差別ヲ立ンヤトナリ、敬ハウヤマフナリ、ツ、シムナリ、スベテ父母ノ我身ノ本タル大切ナルヲ知テ、ウヤマヒ事ヘテ、ナホザリ粗略ニセザルヲ云ナリ、其心ニ不違、三年不改其道、勞而不怨、顔色ヲ承テ順フ類、皆敬フヨリ出タルオコナヒナリ

（１）何晏によつて「犬馬待人而食、亦若養然、言人畜犬馬、皆能有以養之、若能養其親而敬不至、則与養犬馬者、何異」と解釈する朱子『論語集註』を、徂徠は厳しく批判した。そういう解釈は、親を犬馬と同じ次元に置くものであり、古の君子、まして孔子の表現ではないのである。「比親於犬馬、聖人之言、不若是其鄙、古君子、礼樂以成德、故其言君子也」（『論語徴』）。徂徠は、同じ古注でも包咸に従い、犬馬でさえそれなりに人に奉仕するわ

八.

子夏問孝、子曰、色難、

親ノ顔色ヲ見テ取り、詞ニ出ルヲ待ズノ其心ニ叶フヤウニスル、コレ敬ヒ重ンズル心ノ深キヨリ出タル事ニテ、為ニクキ孝行ナレバ、心ガケツトメ行フベシト也

有事弟子

子弟ト云ニ同ジ

けで、「敬」の心が欠けていれば、犬馬の奉仕と違いがないではないかと解釈した。しかし、春台が『礼記』坊記篇の一節を根拠として何晏―朱子の理解を正当とし、服もまた春台を継いだ。『荻先生以包説為勝、純不肯從、按坊記、子云、小人皆能問其親、君子不敬、何以弁、由是觀之、何説為是』（『論語古訓外伝』）
 (2)「曾子曰、孝子之養老也、樂其心、不違其志、……」（『礼記』内則篇）か。

(3)「子曰、父在觀其志、父沒觀其行、三年無改於父之道、可謂孝矣」（『論語』学而篇）

(4)「子曰、事父母幾諫、見志不從、又敬不違、勞而不怨」（『論語』里仁篇）

(5) 次章の「色難」の古注に、「承順父母顔色、乃為難」（包咸）

「承順父母顔色、乃為孝也」（馬融）とある。

服其勞、有酒食先生
 先ニ生ルト云意ニテ、長者父兄ヲ云

ノミクラフトモヨムベシ
 曾是

宇士新云、此二字詩ノ大雅ノ蕩篇ニモ見エタリ
 以為孝乎

何事ゾアル寸ハ、其辛勞ノ事ニハ子弟タル者カ、リツトメテ、父兄ハ取イロハズ、酒飯ノコシラヘアル寸ハ、先生父兄コレヲ飲食テ、後生ノ若者ハ預ラズ、是人ノ家ノ内ノ常ノ事ニメ、父母ニハカギラズ、然レバ給仕介抱、又ハ飲食ノチソウノミヲ孝ト心得ンハ、事足ハザルベシト也○子游子夏ハ似ヨリタル人故ニ、答ヘモ似ヨリタルニヤ、二章タミ云サマノカハレルノミニテ、同意ニオツルナリ

(1) 父母の顔色を窺つてその心意を推し測るようにとする古注に對して、朱子は、子として親に仕えるには穩やかで和らいだ様子であれと解釈し、仁斎や徂徠は、朱子をよしとした。しかし春台は、愛情の表現として自然になされるべきものを、孔子が敢えて教えとして示すはずはないとして、古注を支持する。「愉色婉容者、愛心之發、其本出於天性、有不待學而能者也、承順父母顔色者、先意承志之事、雖亦出於天性、須學而後能之、君子誨人、

不責其出於天性者、必告之以其須學而後能之者、此教道之常也」
 (『論語古訓外伝』)。朱子が『論語集註』に引いて自説の根拠とした「孝子之有深愛者、必有和氣、有和氣者、必有愉色、有愉色者、必有婉容」(『礼記』祭義篇)は、他神を祭る時とは違って、亡親を祭る時にどうあるべきかを説いたものであり、朱子や徂徠の考えるような孝の一般論ではないとするのは、明霞『論語考』である。おそらく明霞の指摘を踏まえながら、腹は春台の解釈に従った。

(2)「曾是猶言乃也」と説いて、明霞は次のように『詩経』から例を引いている。「詩曰、終踰絶險、曾是不意、文王曰咨、咨女殷商、曾是彊禦、曾是培克、曾是在位、曾是在服」(『論語考』)。「終踰絶險、曾是不意」は小雅・南山・正月、「文王曰咨、……」は大雅・蕩の詩句である。

(3) 孝をめぐるここまでの四章について、朱子は、同じ質問に対してながらも、孔子が相手の資質や個性に応じて異なった解答を与えたのだとして、その上で子游・子夏については、その弱点を互いに表裏の関係にあるものとみていた。「子游見処高明而工夫則疎、子夏較謹守法度、依本子做、……惟高明而疎、故必用敬、惟依本做、故必用有愛心、……」「子夏之病、乃子游之藥、子游之病、乃子夏之藥、若以色難告子游、以敬告子夏、則以水濟水、以火濟火、故聖人藥各中其病」(『朱子語類』卷二十三)。腹のユニークな解釈は、「文学、子游子夏」(『論語』先進篇)を意識し

てのことであるが、その先例としては程門の楊龜山の理解「子游子夏、皆在文学之科、蓋多文之士也、……欲其知本之為貴也」(『論語精義』)があつた(ただし朱子によって強く否定されている。「朱子語類」卷二十三)。江戸期の注釈に限れば、腹の発想に先行する例は見当たらない。

九

子曰、吾与回

孔子ノ弟子、姓ハ顔、字ハ子淵

言

文行忠信ノ四科ノ学談ラスル也

終日、不違如愚

終日ノ談話ニ、何一ツ否其ハト云事モナク、愚者ニ物イヘバ、

解セザル故ニ、タゞ称唯ノミシテ居ルガ如シトナリ

退而

顔淵ガ退テカラナリ

省

孔子心ヲ付テ察ラル、ナリ

其私

表タ、ヌ内輪バナシナリ、孔子ノ手前ヲハナレテ、同門ノ朋友、子路子貢ガ輩ト私語ノ、カノ終日聞タル趣ヲ談論スルヲ云

亦足^レ以^レ発^ス

孔子ノ詞バカリニテハ、大方ノ人得^エ通曉^{サト}ザル事ヲ、顔淵ツケ添^ソスレバ、其意明白ニシテ、深く隠レタル所ヲ発明ニ足レリトナリ

回也不愚^{ナラ}

此章顔子ガ性得人ニスグレテ、キハメテ穎悟^{サトキ}事ヲ称ゼラレタル也^ル

(1)「子以四教、文行忠信」(『論語』述而篇)

(2)「退」の主語を顔淵とする服の理解は、古注・徂徠に倣っている。朱子『論語集註』には明確な指示はないが、江戸期の朱子学者の多くは孔子を当てていたらしい。「退ハ孔子ノ退テト見タガヨイ」(綱齋『論語師説』)「退字属孔子」(楊斎『論語集註鈔説』)。春台は、顔淵を主語とするのが朱子の解釈だったとした上で、これを批判して「退」は孔子が退くことだとした。「大全朱熹曰、退、非夫子退、乃顔子退也、荻先生説同、純謂非也、……蓋退而省、是孔子之事、……文法不得不爾」(『論語古訓外伝』)

(3)「私」を「燕居独处」とする朱子『論語集註』を斥け、古注(孔安国)に依って、同門との学談とする徂徠を継ぐ。この点、春台・南冥・明霞・履軒なども同じ。

(4)この章を、顔淵の「穎悟」を替えたものとする服の理解は、徂徠を意識したものである。というのも徂徠は、単に顔淵の資質

や能力を賛えたものとせずに、先王の道を学ぶという行為がどのようなものとしてあるのか、この点を明らかにすることにこの章の主題があるとして、次のように論じた。「蓋孔子以好学自称、又以称顔子、夫学問之道、一意従事先王之教、而不用其智力、以俟油然而生焉、……諸子性急、欲得諸孔子言下、顔子則不然、待其自然来集」。成果を急がずにゆつくりと自得を待つことの意味を説き、徂徠はこう続けた。「故顔子雖穎悟、然学問之道本然矣、非好学之至、何以能一意従事夫子之教乎、故称其穎悟而不称其好学者、不信聖人之言者也」(『論語徴』)。敢えて顔淵の「穎悟」を主題に据えた服には、明らかに徂徠の解釈への批判の意図があった。もつとも徂徠の解釈は直後から多くの反論を招いていて、徂徠派の南冥もこの章を「賛顔淵之賢也」(『論語語由』)として理解していたから、服はその延長上に位置を占めている。徂徠の解釈が、いかに色々の角度から批判されているか、代表的な例を紹介しておく。「顔子固好學、然非顔子之穎悟、則雖好學如顔子、亦不得為顔子也」(明霞『論語考』)「若徂来之説、乃僧法然勸人念仏之故智已、聖人誘人之法所無也」(蘭洲『非物篇』)「経文唯曰、不違足発、何処有油然而生、而自然来集之意、……文外生義之妄、徂来自道也」(竹山『非徴』)

十

子曰、視^ミ其所以^{モナフル}、

人臣タル者其君ノ為ニ、交ルベキ国ヲ択ミ、又ハ仕宦ノ新ニ主
取スル者、其君ノ賢否イカミト知ントスルニハ、先ソノ信用ス
ル重役ノ者ノ、賢否如何ト目ヲ附ベシトナリ^①

觀^ミ其所由^レ、

次ニ其君ノ由トコロノ道ハ如何ナル道ゾト、ツク／＼ト其政事
国風等ノ上ニアラハル、所ヲ見ワタスベシト也、由ト云詞ハ、
譬ヘハ江戸ヘ行ニ東海道ヘ由リテ行キ、或ハ岐嶺路ヘ由リテ行
ト云カ、ルニアタレリ、道ヲ行、道ヲ行フ、和訓ニカハリアレ
氏、唐ニテハ同シ言ニテ、本ヨリ行道ニ喩ヘタルモノ也、所由
ノ道サマ／＼ノタチアリ、聖人ノ道、善人ノ道、戎狄ノ道、或
ハ君子小人ノ道ノ不同ノ類也

察^ミ其所安^{スル}、

次ニ其心ノ安ズル所ハ如何ト探リ見ルベシト也、安ズルハ、
勝手善ク思フナリ、心ニ好ミ樂ミ、勸ンテ行フ事ハ、勝手ヨク
思フモノナリ、上ノ所以^ル由モ、モシクハ心ナラズノセン方ナ
ク以ヒ、強テハゲミ行フ事モアレバ久シカラズノ其所安ニ落着
モノナレバ、察セズンバアルベカラズ

人焉廋哉、人焉廋哉

瘦サントス氏エカクサジト也○物徂来云、人トハ、其国ノ臣下
也ト云ハレシ、サモアランカ

（１）古注・新注ともに人を知る道を論じたものとするが、徂徠は、

国君の賢否を見抜く方法が論じられていたとした。「此則以
察国君之道、……国君之賢否、其臣亦廋之故也、説者以為知人之
法、窮措大哉」（『論語徴』）。徂徠が具体的に想定するのは、自ら
の出仕や隣国との交渉のような場面である。「賢者之択君、或為
其君与隣国交、皆不可以不知其賢否、故孔子言之」（『論語徴』）。

出仕にあたり「其君ノ賢否イカミ」を知ることの意義を力説した
のは南冥である。「馬援有言曰、当今之時、不啻君撰臣、臣亦
撰君（『後漢書』卷第十四）、所謂今時者、蓋乱世也、君之撰臣、
固当如是、則臣之於君、亦復如是、治乱何択、故夫子曰、欲知其人、
視其所交、欲知其君、視其所使、至其説五儀、言頗尽矣、要之
亦未出視觀察之外云」（『論語語由』）。胤の解釈は、これらを忠実
に受けるものであり、「視其所以」も徂徠を踏襲している。「蓋
欲知国君之善惡者、先視其所用之人賢否、而大概可知已、所用賢
則賢、否則否、是其至易見者、故曰視也」（『論語徴』）

（２）これも徂徠に依る。「次觀其所由之道術何如、或先王之道、或
五伯之道、或戎貊之道、或刑名之道、是非歴觀其政事民俗則
不可見者、故曰觀也」（『論語徴』）。ちなみに、この章の全体を
「君子觀人之法」を説いたものとして通説に立つ春台は、「荻先生
云、此言觀人君之法、……亦奇説也、惟孔子突然言之、未知然
否」（『論語古訓外伝』）と評している。

（３）同じく徂徠に依る。「次察其心所安佚者何如、或仁義、或財利、

或声色、或田獵、是非深察其君行事則不可見者、故曰察也」(『論語微』)

(4) (1)に引いた「国君之賢否、其臣亦瘦之也」を指す。

十一・

子曰、^{ツグ}温故^{キヲ}

故キハ、事故実典故ナドツ、ク、^①温ハ、ツグト訓テ、俗ニイフ相統ナリ、食物ニ火ヲ入レ温メテ、^②煖氣ヲ相統セシムル如ク、故キ事ノ世ニ絶亡ビザルヤウニ、取シラブルヲ云、^③孔子ノ古ヲ好ミ古ヲ求テ、夏殷ノ礼マデヲモ学バレシゴトキ是ナリ

而

シカモ又其上ニ也^④

知新^{キニ}

当時ノ事体、又ハ其取サバキヲ心得ル也^⑤

可以為師矣^⑥

温故ト知新トハ趣意ニノ、其人材モ同様ニ分レテ、兼備スルハ少ク、常ニ互ニ譏リ嘲ル事、今世ノ俗吏ト学者トノ如クナリケン、然レ此此ニハ共ニ肝要ノ学問ニテ、偏廢スベキニアラズ、其上互ニ相タスクルモノニテ、両ツニ分ベキモノニモアラス、温故ナラデハ知新ノワザモ覺束ナシ、知新ナラデハ温故ノ学モ其カヒナク、其上学問モ疎濶ノ恐レアリ、サレバ此ニツ兼備セ

ズノハ、人ノ師トハナリガタシトナリ^⑥

(1)「故」は、かつて学んだものといった漠然とした内容ではなく、先きの世から伝わる「典故故実」を指すとした徂徠『論語微』を受けている。

(2)「君子尊徳性而道問学、……温故而知新、敦厚以崇礼」(『中庸』、『中庸章句』の分章では第二十七章)の「温」についての鄭玄の注「温説如燂温之温」に依る。

(3)「温」を「ツグ」と訓む例としては、履善がある。「コタツニ火ヲ入ルニ、……キエソウナレハ、キヘヌ内ニオイ／＼火ヲツグユヘ温リアル也、故ニ温ヲ燂トモ、アタ、カ牕ヨム也」(『論語訳説』)。ただし履善によれば、「温故」とは「前方学ヒ、モト学ヒタルコトヲワスレヌヤウニサラヘル」ことであり、牕とは異なる。

(4)「温故」と「知新」の関係について、朱子は「学能時習旧聞、而每有新得、則所学在我、而其応不窮」(『論語集註』)として、かつて聞き学んだことを復習するたびに、そこに新しいものを再発見すると解釈した。牕は、これを否定した仁斎・徂徠の延長上にある。「故者、先王所已行之迹、新者、聖賢所未言之理」(『論語古義』)。「新者、古人所不言、先師所不伝也」(『論語微』)

(5)端的に「時務」と説いたのは南冥である。「夫人練達故事、開明時務、何有於君民、君猶師乎」(『論語語由』)

(6)「温故」タイプを「学者」に、「知新」タイプを「俗吏」に当

ていているところは、仁・斉・魯に比べて「知新」のスケールを小さくするもので、「時務」のイメージが強いのであろう。いずれにせよ、「温故」と「知新」の兼備を言うだけではなく、両者が背反しがちであること、本来は「相タスクル」べきもので、「温故」なり「知新」なりに偏するかぎり、それぞれに粗く危いものに止どまるとするのは胤のユニークな議論である。

十二

子曰、君子不器^ハ

器ハ、器物諸道具各用ル所アルニ譬ヘテ、一芸ニ達シ、一能ニ長ジタル人材ヲ云、君子ハ人ノ上ニ立テ、カノ器共ヲ其ニ使ヒ得ル徳アル人ヲ云、器量アリ芸能アリテ其ニ止マレル人ハ、多クハ其形氣アリ、或ハ其器量ヲホコリタノミテ、人ニ下ラズ人ヲ用ヒズ、或ハ我ニ同キ者ニ挑ミ勵ミテ妬ミ譏リ、或ハ我得タル所ニ心ヒカレテ、其外ヲサゲスミ貶ス類ナリ、是等ハ酒ニハ酒ノ氣アリ、味噌ニハミソノ臭アルガ如ク、其筈ノ事トモ、君子ハ其ニカマハズ、タゞ其用フベキヲ用テ我仁ヲ成ノミ也、若君子ミヅカラ此形氣アリテ器トナル寸ハ、器ヲ用ル徳ヲソコ子テ、君子トハイハレズ、カルガ故ニ君子ハ不器トイヘリ、器ヲ鑿鋸トスレバ、君子ハ大工ナリ、器ヲ藥トスレバ、君子ハ醫ナリ、下論ニ、君子ハ可大受^ハ、不可小知^ハ、子罕篇ニ、君子ハ

多^{ナラ}、書ノ秦誓ニ、断^ト無他伎^ハ、是ヲ見レハ無能不才ハ君子ノ恥ニアラズ、タゞ知人安民ノ二ツニテ君子ハ足レリ、タゞシ周公ノ多材、孔子ノ多能、子産ノ博物、孔明ノ巧思ノ類、君子ニモ器ナラヌノミニモアラザルアリ、其ハ君子ノ徳アリテ器ノ形器ダニナケレバ、多能ハ害ニハナラズモ、涯分タスケニナリシナルベシ、漢ノ高祖ノ器量ヲ、韓信評メ、人衆十萬マデハ使ヒ玉フベシトイヘリ、又云、兵ニ將タルヨリハ、ヨク將ノ將ニナリ玉フトイヘリ、高祖十萬ニ將タル器ヲタノマズモ、ヨク韓信ガ輩ヲ使ヒアフセラレシハ、是又^ハ不器君子ト称スベシトイヘリ

（１）人材（器）を適材適所に使いこなすべきことを説いたとする。但徠の理解を継いでいる。「大氏学以成器、器以性殊、故喻以切磋琢磨、故用人之道、器使之、君子者長民之徳、所以用器者也、故曰不器、器者百官也、君子者君与卿也」（『論語徴』）。「君子」を「人ノ上ニ立テ……」として、但徠ほどに身分を強く限定しなかつたのは、春台の次のような指摘を受けてのことである。

「君子者、有位之通称、公卿大夫皆是也」（『論語古訓外伝』）

（２）この比喩も、但徠をそのままに継いでいる。「譬諸良医用藥、

良匠用椎鑿、藥与椎鑿者器也、医匠者君子也」（『論語徴』）

（３）学而篇第十六章（４）参照。

（４）「子曰、君子不可小知、而可大受也、小人不可大受、而不可知也」（『論語』衛霊公篇）

(5) 「大宰問於子貢曰、夫子聖者与、何其多能也、……子聞之曰、大宰知我乎、吾少也賤、故多能鄙事、君子多乎哉、不多也」

(6) 「……如有一介臣、斷斷猗、無他伎、其心休休焉、其如有容、……」

(7) 「君子不器」ト云ハ、夫ヲ使フ人ハ、一芸一能モ無レドモ、……器量ノ人ヲ取出スコトヲ言フナリ、……人ヲ其役儀ニハマラセテ其人ノ才智ヲ一杯ニ可顯タメノ妙術也」(『政談』卷之三)ト
いう徂徠の君子論に依っている。

(8) 「上問曰、如我、能将幾何、信曰、陛下不過能将十万、……陛下不能将兵、而善将将、此乃信之為陛下禽也、且陛下所謂天授、非人力也」(『漢書』卷三十四)

(9) 履善『論語訳説』が、張良・蕭何・韓信など多くの「人傑」を「用ヒツカフハ高祖也、是不器、カタヨツタコトナシ」として、漢の高祖を「不器」の例としている。