

## 徂徠『論語徵』について(三)

山下龍二

### 五 明人と徂徠

#### 1 王 直

「子曰伯夷叔齊」章(公冶長 一一四)の「伯夷叔齊は旧悪を念はず、怨み是を以て希なり」について、朱子は「其の悪む所の人、能く改むれば即ち止む。故に人亦た甚しくは之を怨みざるなり」と注する。怨みは夷齊自身の怨みではなく他の人の夷齊に対する怨みである。この解釈は、孟子が「伯夷は其の君に非ざれば事へず。其の友に非ざれば友とせず。悪人の朝に立たず、悪人と言はず。……悪を悪むの心を推すに、郷人と立ちて、其の冠正しからざれば、望望然として之を去り、將に浼(けが)されんとするがごとく思ふ」(公孫丑上 三三)といていること、及び伯夷を「聖の清なる者」(万章下 一三三)と評価していることをまず前提としている。これを読めば、伯夷の悪を悪む敵しい性格がわかり、その故に悪を為した人とは終生語らず、行とともにしないであろう、と想像される。しかし一方、論語には「天を怨みず、人を尤めず」(憲問 三六八)とあって、聖人たる者には「怨み」の心はない、あってはならない。そこで朱子は、この章の「怨」を夷齊のこととはせず他の人の怨みとした。邢昺も「旧時の悪を念ひ

て報復せんとは欲せず。故に人の怨恨する所と為ること希(まれ)なり」とし、劉宝楠も朱注をよしとする。

以上のようにほぼ異論のあり得ぬかに見えるこの章に対して徂徠は独特の解釈を打ち出す。まず「不仁を悪むは、伯夷叔齊の性、然りと為す」という。夷齊の不仁を悪む敵しい性格についてはこれを同じく認めている。しかし、朱子のように、相手がその悪を改めたならばこれを寛容に許すと解釈するのではない。何故なら、相手が旧悪を改めてしまった以上、もはやこれを悪(にく)まないのはあまりにも当然であるからである。そこで「不念旧悪」について、「不仁を悪むことの已甚(はなはだ)しからざるなり。念とは忘れざることなり、旧悪とは旧時の悪なり」という。これは「人にして不仁なる、之を疾むこと已甚しきは、乱なり」(泰伯 一九四)をふまえており、「旧時の悪」の語は邢昺をうける。旧時の悪というのは、時が過ぎ事が移ってしまった、もはや改めようとしても今は不可能であるような悪を指す、という。このように旧時の悪を忘れ去ることは、普通の人ならば必ずしも難しいことではないが、孟子のいうような狷介・清廉な夷齊であるとすれば、旧悪をいつまでもにくみとおしたであろうと推量し易い。しか

し夷齊は旧時の悪を忘れ去る洒然とした人物であった、と徂徠は考える。「旧悪を改めた人を悪まない」(朱子)のではなく、旧時の悪をもはや時が経って改め得ない人を許容した、というのである。この伯夷観は、人の悪をいつまでも厳しくにくむことを好まない徂徠自身の性格を反映しているのであるが、今一つの理由は、国と国との間に起った悪(侵略とか不法行為など)は、時がたち事情が変わってくるともはや元に戻すことはできないし、またその旧時の悪を根にもっていつまでも悪みつづけるならば、かえって現実を改善していくことができないからである。古公亶父が殷の地を切りとって周の基礎を作ったのも、人の国を奪い人の地を侵したのであり、西伯になってもその奪国侵地を元に返したわけではない。それは時の移りによって、もはやどうすることもできなかったからだ、と徂徠はいう。しかもその西伯が興ったと聞き知った伯夷・叔斉は進んで西伯に帰した。つまり清なる伯夷・叔斉にしても、周の「旧時の悪」には目をつぶっているのではないか、という皮肉な見方をしているわけである。事実として、夷齊は旧時の悪を忘れ去っている、というのである。ここでは、倫理的潔癖を永久に保持しつづけることはできないのが人間の常であること、またそのような潔癖を他におしつけることはかえって現実の調和を乱す結果になること(「曰甚しきは乱なり」)を言いたいのであろう。

問題は「怨」の字である。

怨とは伯夷の怒みなり。朱注に「人亦不甚怨之」と。是れ其の意は孟子に拠り、伯夷を以て聖人と為す。又た其の見る所の聖人は達

磨の如し。故に諸を伯夷に属せずして他人に属するのみ。殊に知らず、怒みは人情の無き能はざる所なるを。

徂徠は伯夷を人間ばなれた聖人とはしない。「怨み」の情をもたない人間というものの存在を認めない。徂徠はその証として「以て怨むべし」(陽貨 四四二)「怨を匿して其の人を友とするは、丘も亦た之を恥づ」(公冶長 一一六)などの例を挙げる。また舜の怨慕、孟子の凱風・小弁の辨(告子下 一六三)の例を挙げて、時に親を怨むこともまた人情の自然であるとする。子貢が「怨みたるか」と再問したこと(述而 一六一 後述参照)や、『史記』伯夷列伝に「怨みたるか、非か」とあるのを挙げて、「伯夷には本と怨むべきの迹有るなり」と結んでいる。

夷齊には人間らしい「怨」の情があった。しかし「希」は微(老子の「聴之不聞、名曰希」の希の意)であって、夷齊自身の怒みはきわめて微小になっていった、と徂徠は解釈する。

蓋し伯夷叔斉は孤竹君の二子を以て称せられ、其の父に得られず、千乗の国を棄て、去りて海浜に首陽の山に隠る。是れ伯夷叔斉の迹、孤臣孽子たり。故に世人怨みを以て之を疑へるのみ。

首陽山に餓え、海浜に隠れたその迹は怨むがごとくであるが、「西のかた周に帰するに及び大老の養を享けて後、怨の迹洗然たり。故に孔子、旧悪を念はざることを以て之を表章するのみ」という。

以上の論を立てるに当って徂徠に影響した文章は王直「夷齊十辨」であった。徂徠は「馬を扣えて武王を諫むるの事、明の王氏(王直)

其の妄を辨じて尽せり」といふ。

「夷齊十辨」(明文授読「卷十二」による)は、夷齊は首陽山で死んだのではないこと、首陽山に隠れたのは武王の世ではなく、孤竹の國を逃れた時であること、したがって孔子が夷齊を称するのはそれが國を辞したためであること、もし武王を諫めて死んだとすれば、武王は万世の罪人となってしまうこと、武王の時には伯夷はいなかったこと、伯夷は大きを以て文王に帰したのであるから、武王の時には夷齊はいなかったこと、「父死不葬」といって夷齊が武王を諫めた(伯夷列伝)というが、周本紀には「武王祭于畢(文王の葬地)」とあって矛盾していること、司馬遷が「登彼西山兮、采其薇矣」の逸詩を夷齊の作としたのは誤りであること、などを克明に述べている。この文は「武王は暴君に非ず」とする観点を貫き、武王の「天に順ひ人に応ずるの拳」を、後世になって夷齊の話を造りあげて誣めるのは許せないと主張している。

徂徠の観点も同様であって、夷齊が首陽山に隠れたのは孤竹の國を去った時であり、後には文王に帰してその怨みの心は消え去った、というようにこの伯夷章を解釈する。

武王は先王の一人であり、礼樂を制作した聖人であるという徂徠の考えも、よく王直と一致する。

「子曰可与共章」(子罕 二三四)の経と権の思想をめぐる論の中で、「経即道」ということを否定し、経は「道の大綱の処」とし、経にいう湯・武の放伐を道とすることを全く否定する。

徂徠『論語微』について(四)(山下)

湯武は聖人なり。聖人なる者は道の出づる所なり。孔子曰く「聖

人の言を畏る」と(季氏 四二七)。言すら猶ほ之を畏る、況んや其の為す所をや。故に孔子よりして上は、聖人を論ずる者なし。夫れ湯武は開國の君なり。開國の君は諸を天に配し、一代の人を挙げて尊びて之を奉ず。孰か敢て之を問(そし)らん。戦國の時、諸子興りて後、聖人を非薄する者有り。是れ天下の罪人なり。孟子其の時に生れ、口舌を以て之に勝たんと欲し、遂に「一夫紂を誅す」(梁恵王下 一五)の説有り。湯武豈に孟子の私する所ならんや。孟子自ら揣らず、妄に我が道の祖と調ひ、務めて其の聖人たるを分疏せんと欲す。是れ其の過ちなるのみ。後世、湯武の放伐を論ずる者有るは孟子に妨まるなり。故に漢儒は以て権と為し、仁齊は以て道と為す。皆な僭妄なるのみ。

一王朝の開祖は、天下の民を安んずる政治を行なったのであるから、その旧悪は忘れ去られなくてはならないし、聖人王者を論ずること自体が僭越と考えられていた。

王直は、永樂二年(一四〇四)の進士で成祖以後、仁宗・宣宗に歴事し、英宗の天順六年(一四六三)に八十四歳で没した。王直は翰林院庶吉士から、その文章力を認められて内閣に召され、朝廷の文書を作り、修撰となり、少詹事兼侍読学士に進み、英宗の正統三年(一四三二)には宣宗実録が成り、礼部侍郎に進み、礼部尚書となつて、正統五年(一四四〇)には礼部の実務をとり、礼部尚書の胡濙はすべてを王直にまかせた。正統八年(一四四三)には吏部尚書となつて(明史一

## 六九 王直伝。

英宗が正統十四年（一四四九）に、王振の主張のままに瓦剌の也先を親征しようとしたとき、王直は力諫したが英宗は従がわず、王直に留守を命じた。このとき于謙（永楽十九年進士）も極諫した一人である。

王師は土木に敗れ英宗は捕虜となった。摂政の郕王（英宗の弟）の下で和戦が議せられたとき「南遷を言ふ者は斬るべきなり。京師は天下の根本、一たび動かば則ち大事去る。独り宋の南渡の事を見ざるか」と京師の死守を説いたのは于謙であった（明史一七〇 于謙伝）。また、王振の党の馬順を王竑が廷撃したとき、于謙は郕王をしっかりとかかえて「順等の罪は死に当る、論なし」といい宮廷の混乱をおさめた。

このときのことを「王直は最も篤老の臣たり。謙の手を執りて歎して曰く、朝廷正に公に藉（よ）らんのみ、今日百の王直と雖も何ぞ能くなさん、と」と王世貞の「兵部尚書于公謙伝」（国朝献徵録 卷三八）に記してある。王直は朝臣の首であったが、自ら于謙に及ばずとしてこれに従った。郕王が即位を辞退したときも于謙は「臣等誠に国家を憂ふ、私計を為すに非ず」（明史于謙伝）といい、郕王は景帝となった。景泰元年（一四五〇）、也先は、上皇（英宗）の帰還による和議を申し出た。也先の意図をめぐって礼部の議が紛糾したとき王直は景帝に上言した。

也先に悔心の萌有り、来りて成を我に求め、乘輿を還さんことを請へり。此れ禍を転じて福と為すの機なり。望むらくは陛下俯して其の請ひに従がひ、使を遣はして往報し、因りて其の誠偽を察して

之を撫納し、太上皇を奉じて以て帰り、少しく祖宗の心を慰せんことを。陛下、天位已に定まり、太上皇還るも、復た天下の事に泄まざらん。陛下第た之を崇奉せば、則ち天倫厚くして天眷益々隆んに、誠に古今の盛事なり。

## 四

しかし景帝は也先が送駕に名を仮りて京師を犯すことを恐れて事は決しなかった。やがて瓦剌別部の阿剌の使が来たが、景帝は諸大臣、言官を召してこれと絶縁すべしとした。王直は遣使を主張したが帝は悦ばない。それは、兄の英宗の帰還により景帝の地位が危うくなるからであった。太監の興安が、汝等は遣使をいうが文天祥・富弼のごとき人ありやと呼ばわると、王直は大声で「廷臣は惟れ天子の使、既に其の禄を食む、敢て難を辞せんや」と叫び遣使の議が決した。以後上皇の帰還をめぐって朝議はゆれるが、やがて楊善が上皇を奉じて還った。

景泰三年（一四五二）、景帝は皇太子（英宗の子）を自分の子に易えようとし礼部の議に下す。胡濙は唯唯として諾し、文武諸臣九十一人がこれに署名した。王直は難色を示したが、陳循が筆を濡して強いたため、王直はやむなく署名した。かくて皇太子が易わり、王直は太子太師を兼ねる。後になって地だんだをふみ「此れ何等の大事ぞ、乃ち一壺酋の壊る所と為る。吾輩愧死せん」といった。景帝が病み、英宗が復位し、王直は退休を乞い、爾書を賜わり、駅馬を給せられた。王直は長期にわたり翰林に在って、朝廷の文書の仕事にたずさわり、王英とともに二王と称せられた（明史 卷一六九 王直伝）。

王直の経歴で注意すべき第一点は、永樂二年の進士たることである。燕賊篡位と記して成祖に殺された方孝孺の事件も終り、永樂の治が定まったときに官に即いた。成祖の天位篡奪についてはもはや論ずることはない。伯夷叔齊が武王の紂王討伐にあたり馬を抑えて諫めたとすれば、その行動は方孝孺と相通する。しかし王直は夷齊にその事実はなく武王を聖主とみるのであるから、つまり成祖を聖主とし、いわば成祖の旧悪を念わず、永樂の治の完成に努めることを表明していることになる。また礼部の実務を尚書にかわってとったことに示されるように王直は実務家であった。

第二点は、英宗が土木の变で捕虜となった後、景帝の意に反して、上皇の帰還による和議を主張したことである。この時、于謙も

天位已に定まる、寧ぞ復た他有らん。和を言ふは、鯢(のぞ)むに目前を解きて備を為すを得んことを以てするのみ(王世貞「于公謙伝」)

といった。王直・于謙とともに、上皇を迎えても景帝の天位はかわらないと上言して和議をすすめている。ただ于謙は王直よりも強く國の防備を意識している。王直は帰還以後の上皇の優遇策を考え、英宗・景帝兄弟の美しき和合を説くのに対し、于謙はそれよりも社稷の安危を第一に考えていた。したがって景帝からみれば、上皇の帰還に重きを置かない于謙の方が自分個人の天子としての地位を守ってくれる人物に見えたにちがいない。于謙の上言に対して景帝は「汝に従がはん、汝に従がはん」と満腔の賛意を表し、楊善を使に立

徂徠『論語微』について(山田)

て上皇は帰還した(王世貞「于公謙伝」)。于謙は「其の才略開敏、精神周到にして、一時与に比ぶなし。至性人に過ぎ、國を憂ひて身を忘る。上皇の帰ると雖も、口に功を言はず」(明史卷一七〇于謙伝)といった剛直な人物であるから、英宗の帰還とか、英宗と景帝のいづれを天子とすべきかというような王室内の問題よりも中国を異民族の手からどのようにして守るかといういわば國家の安泰に関心があった。王直と于謙のこの微妙な相違がやがて二人の運命を分けた。英宗の復位とともに于謙は景帝派と目されて棄市された。かつて于謙は「社稷重しと為し、君を軽しと為す」と巽言したが、王世貞は「斯の言や、功之を以て成り、禍之を以て生ず」(于公謙伝)と歎じている。憲宗・孝宗朝にかけて于謙の名誉は回復された。大きくみれば、英宗・景帝の争いは王室内部の私的なものであって、王直はこれに巻き込まれずになんだにすぎないわけで、于謙に従った王直であるから、彼もまた本質的には社稷の安危に関心を抱く実務的官僚であった。

第三点は、上皇の帰還後、景帝が皇太子を易えて自分の子にしようとしたときの態度である。もしあくまで署名を拒否すれば、どうであったろうか。于謙のごとき禍がこのとき起っていたかもしれない。王直にはそのようなはげしさはない。その妥協によって太子太師となり優賞を賜っている。これもまた、英宗・景帝二派の争いの渦中に入りこむことから免れる智慧であったろうか。英宗の復位とともに退休したことも時宜を得ている。礼部の仕事をした時「宗伯胡公大いに喜び、閩部の政、悉く之に付す。公、之に処すること裕然、素より留へ

る者のごとし（李賢「王公直神道碑銘」国朝献徵録卷二四）とあるような、実務に堪能な人であった。王直は入閣すべき順序であったが、楊士奇の反対で実現しないことがあった。晩年に王直は「西楊、我の内閣を同事するを欲せず、出でて部事を理む。当時意に憾なき能はず。若し部に出でざらしめば、丁丑（英宗復位の天順元年 一四五七）正月、当に首禍に坐すべく、必ず遼陽の行有らん。安んぞ汝曹と衆を為すを得んや」（同上）と述懐している。英宗の復位によって景帝の閣員はすべて追放されたが王直は免れ得たのであった。

徂徠が、伯夷叔斉が武王を諫めた事実はない、と王直と同調するのは、一つは、ある王朝（政権）の成立した後においては、その政権の成立の時に必然的に生じた諸悪を問題とすることなく、民の生活を安んずる方向に力を尽すべきだと考えていたからではなからうか。宋学における節義優先論は、方孝孺的なものを一つの理想像とする。しかしそれに固執すれば、すべての王朝の成立は道義的に悪となり、「周の粟を食まず」として餓死の道をえらばねばならない。周王朝も例外ではなく、武王の紂王討伐は悪であり、武王は聖人ではなくなる。このような道義論は、宋学的思考においても実質的には棚上げされている。そしていかなる悪王でも討伐・易位をしてはならぬという形で現実の王朝に対する忠誠論へと転化する。徂徠は、安民の道の実現に力点を置く。理想主義的な道義論が必ずしも太平の治を生まないことを知って現実的な処理に目を向ける。王直もまた堪能な実務家であった、道義に死するといった性格の人ではなかった。その意味で徂徠の

思考とつながり易かったと思われる。徂徠が文辭に心を寄せたのも王直の文才と似る。伯夷・叔斉をいわゆる節義の士とみないで、「怨み」さえも抱いた一個の人間として評価するのは、徂徠が明人の王直から得た智恵であった。

「冉有曰夫子為衛君乎」章（述而 一六〇）で子貢が「伯夷叔斉は何人ぞや」と問い、孔子は「古の賢人なり」と答え、「怨みたるか」と再び問うと、孔子は「仁を求めて仁を得たり。又何ぞ怨みん」と答えていく。「求仁而得仁」につき、徂徠は「仁人を求めて之を得たり」と解し、仁人とは西伯（文王）を指すという。文王に帰したことで心樂しみ、自分が君の位を喪ったことを怨みとしなかった、と解する。朱注には「皆、天理の正に合して人心の安きに即く所以を求む。既にして各々其の志を得たれば、則ち其の国を棄つるを視ること猶ほ跛躄のごときのみ。何の怨みか之れ有らん」とあって、「仁」を抽象的な心の徳とするのに較べ、徂徠の解釈は具体的である。

この章は、衛の出公輒が、その父の蒯聵の入国を拒んだ事件に関連する。衛の靈公が、太子の蒯聵を逐い出し、靈公の死後、蒯聵の子輒が立つ。その時晋の趙鞅が応援して蒯聵を衛邑の戚に納れようと謀り、輒はこれを拒否した（左伝、哀公二年）。この事件は、父と子の王位争いであって、あたかも英宗と景帝の兄弟争いと似ている。也先が英宗の帰還を名として和議を申し出た事態に酷似している。朱注に「衛輒の、國に拠りて父を拒みて唯だ之を失はんことを恐るるがごときは、其の年を同じくして語るべからざるや明らかなり」といい、伯夷

・叔斉が兄弟の争を避けて譲り合い、ついに国を去ったような心がまを重んじて蒯聵を納れるべきか、これは英宗・景帝の場合と同様にきわめて困難な問題である。この論語の章は、衛君輒の行動を直接に論ずることなく、夷斉に託してのみ論ぜられているから、孔子自身の考えははっきりしない。子貢の推測として「夫子は(輒を)為(たす)けじ」と結論するにすぎない。徂徠も、輒には何も言及していない。ただ「伯夷・叔斉の、伐を諫むるの事は信すべからず。明の王氏、之を論ずること詳らかなり。二人は譲を以て聞ゆ。而れども孔門に称せられず。独り不仁を惡むを以て称せらる」と記するのみである。類推すれば、徂徠は、君主の位にかかわる父子の争いといった問題にはその判断を避けているのかもしれない。夷斉が国を譲ったという事実についても、「孔子は之を称せず」(前章 一二四)という。一国の君主たる者が、父子の情、兄弟の情といったものによりかかってその進退を決することを好まなかったのであろう。これは王直や于謙が、英宗が帰還しても景帝の讓位を考えなかったのと共通する思考である。一つの既成事実をまず認めた上で、前向きな善後策を求めるといふ現実的思考がそこにある。宋学的な道義論からいえば、それは大勢順応と批判されよう。しかし中国を異民族の侵略から守り、国家の安泰を目指す大きな立場からいえば、王室の父子・兄弟の争いに介入して党派の活

動にはしることを避けるのがむしろ当然である。王陽明も世宗の大礼の議におけるその態度は曖昧であった。このように明人には、君主の父子・兄弟の私的な問題よりも国家の安危の問題に大きな関心があったように思われる。徂徠の四十七士觀も一藩の君臣の義を重んずるといふ朱子学的道義論に溺れることなく明人のように國家の秩序維持に眼を向けていたのである。

## 2 楊 慎

徂徠は楊慎(升庵)の考証を好んだ。

「子曰夏礼吾能言之」章(八佾 四九)で「杞は微するに足らず」の「微」を古注では「成」と解するが、徂徠は朱注と同じく「証」と解する。その理由として楊慎の説を挙げている。

左伝「不微辞」(隱公十一年)の註に「微の音は証」と。唐の貞観中、唐九証有り。其の名は莊子の九微説に取る。而して字は証に作る。以て其の音を定むべし(升庵外集 卷三六 經說部論語 微字音説) 朱子の注を肯定するにも、明人楊慎の考証を挙げることによってその正しさを確定しようとする。朱注のみを根拠にしようとはしない。

「子貢曰我不欲人之加諸我也」章(公冶長 一〇三)

「我、人の諸を我に加えんことを欲せざるは、吾れ亦た諸を人に加ふる無からんと欲す」此れ、能く其の人を化して非義の事を為さざら使むるを言ふなり。故に子曰く「賜や、爾の及ぶ所に非ざるなり」と。

この解釈は孔安國の「人を止めて非義を己に加へざらしむる能はざる

を言ふなり」に従っている。

人、非義の事を以て諸を己に加ふ。是れ己の心の欲せざる所なり。吾は則ち其の人をして非義の事を他人に加ふること無からせんと欲するなり。彼より己を視れば、己も亦他人なり。故に孔安國は人を変じて己と為し、以て其の義を明らかにせるのみ。

「我不欲人之加諸我」の文では「人」と「我」が相對しているが、「吾亦欲無加諸人」の文では、「吾」は「人」に對していうのではない、とあるのであつて、「我」と「吾」とは使用法がちがうとする。朱注に引く程子は「我、人の諸を我に加ふるを欲せざるは、吾も亦た諸を人に加ふる無からんと欲す」は仁であり、「諸を己に施して願はざるは、亦た人に施すこと勿れ」は恕であるとし、仁は子貢の及ぶところではない、という。この仁と恕の區別はかなり無理なので徂徠は古注によつて朱注を否定した。

徂徠はここで「我」と「吾」を區別する。楊慎は「我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人」につき、

吾・我は一なり。古人之を文に互用せるは其の誦読に便なるを取るのみ。二義なきなり。(升庵外集 卷三六 經說部論語)

というが、徂徠は吾と我に差別ありとするから、ここでは楊慎の考証を批判している。

「子曰觚不觚」章(雍也 一四二)の「觚」につき、朱注に木簡とあるのを否定し楊慎の考証を是とする(升庵外集 卷三六 不觚)。ただ楊慎が觚の古制を變じたとみるのには反対で、觚を大きくしたのだとい

う。「觚にして其の形制を失すれば則ち觚に非ざるなり」とは程子の言(朱注)であるから、楊慎は朱注にしたがったままで、徂徠はその故に反対なのである。

「子在齊」章(述而 一六〇)

孔子が齊にあつて舜の韶の音楽を聴き「図らざりき、樂を為すことの斯に至らんとは」と感動した。徂徠は、

升庵曰く(按ずるに古注相伝へて)『意はざりき、齊の樂を為す(一作す)こと此に至らんとは』と(謂へるのみ)。「今の説の如くんば、則ち孔子の舜を視ること劣にして之を小とすること甚し」と。是と為す。(括弧は升庵外集卷三六 經說部論語の原文)

という。今の説とは、朱子の「意はざりき、舜の樂を作ること此の如きの美に至らんとは」を指す。朱子が「樂を為す」を「樂を作る」と解したため、舜の樂に感動したと解したが、舜の樂を演奏したのが齊でありそれに孔子が感動した、と徂徠・楊慎は解釈する。以上楊慎の考証に、徂徠は大きな関心を示している。

楊慎(一四八八—一五五九)は楊廷和の子で、正徳六年(一五一二)殿試第一に挙げられ嘉靖三年(一五二四)に翰林学士となった。このとき楊慎等三十六人は上言している。

臣等、(桂)夢輩と學術同じからず、議論亦た異なる。臣等執る所は程頤・朱熹の説なり。夢等執る所は冷褒・段熲(漢書卷八六 師丹伝)の餘なり。今陛下は既に夢輩を超擢し、臣等の言を以て是と為さず。臣等与に列を同じくする能はず。願はくば罷斥を賜はらんことを。



この上言によって帝の怒を買い、詔獄に下され廷杖を受け、楊慎は雲南永昌衛に謫成された（明史卷一九一楊慎伝）。大礼の議において、生父を追尊するという世宗の私的感情に阿った桂萼・張璠などに対する弾劾であって、楊慎はおそらく父廷和の志を継いだのである。彼は王陽明より十六歳若い、「格物致知」について次のようにいう。

大学格物致知の伝じび、今人は格物の何の解たるかを知らず。朱子云ふ「格は至なり、事物の理を窮め至る」と。此れ字を添ふることに太多く、乃ち其の句を成すこと止だ「至物」と云へるがごとし。何の句法をか成さん。愚謂へらく、格は扞格の謂、物は物欲なり。人生れて十五、大学に入る、正に「血氣未だ定まらず、之を戒むる色に在り」（季氏 四二六）の時なり。必ず其の外誘を扞ぎて其の眞純を全うす。……故に必ず、其の物欲の誘を格（ふせ）ぎて吾が心の明德の知致すべし。（升庵外集 卷三三 登詭部札記、格物致知）

この解釈は、格を「扞格」とし物を「物欲」とする点では、司馬光の「外物を扞ぐ」と同一である。司馬光も外物が人の欲心を誘うと解しているからである。「吾が心の明德の知を致す」というのは殆んど王陽明の「致良知」説そのままである。陽明学の盛行は朱子学の權威を低下せしめ、人は安んじて朱子の注を批判し得るようになった。徂徠は当時、中国から日本に入ってきたもつとも新しく且つ進んだ学説として楊慎の考証学を取り入れたのである。

徂徠は以上のように楊慎から考証の風を学んだ。その他、王世貞からは君臣論を学び（前稿②）王直からは夷齊否定の思想を学びとった。

徂徠『論語後』について（三）（山一）

敬天思想もまた明末的風潮によるとすれば、明人と徂徠の關係はたんに古文辞学の範圍に局限されるのではないことが分かる。もつとも重要なことは徂徠自身が明人の書物を思想的に理解できたことであり、その故に独特の考証を為し得たということである。

## 六 宣長の論語観と徂徠

### 1

本居宣長の論語観は、「玉勝間」（岩波文庫本による）十四の巻に五条まゝとめて記されているので先ずそこから検討していく。

「子曰雍也可使南面」章（雍也 二二〇）で仲弓が子桑伯子の人柄を問うたのに答えて孔子は「可也簡」という。朱注には「可とは、僅かに可にして未だ尽さざる所有るの辞。簡とは、煩ならざるの謂なり。而るに仲弓未だ夫子の可字の意を喻らず」とあって、子桑伯子を十分に立派な為政者とはみていなかったように解釈している。しかもこの「可也」の意味を仲弓はよく分ならず、孔子が全面的に子桑伯子を許したものと受けとったのは誤りだ、というのである。この朱注について宣長は

① 朱熹、つねに格物致知を教ふ、しかるに仲弓は孔丘が高弟なるに、いまだ可の字の意をだに喻らぬは、いかでか致知を得む、孔丘が高弟すら、かくの如くならむには、常人はいかでかこれを得ん、大かた朱学の牽強附会みなかくの如し、（論語、第一条）

と批判する。宣長は「可」の字の通常の意味からみて朱子の解釈を牽

強附会と感じたにちがいないが、この感覚は徂徠と同じである。

徂徠は宣長よりも詳細にこのことを論じている。

「可也簡」は、孔安国曰く、「其の能く簡なるを以ての故に可と曰ふなり」と。古注の古義を失なはざること此の如し。

と古注を正当とし、

此れ(仲弓問子桑伯子)以下(上章(子曰雍也可使南面)を冒す。仲弓以為へらく、伯子も亦た南面せしむるに足る、と。孔子之を然りとす。故に「可なり」と曰ふ。而して又曰く「其の南面せしむべき所以の者は其の能く簡なるを以てなり」と。「可也」一句、「簡」一句。爾らざれば語を為さず。

と解し、孔子が子桑伯子の「簡」を為政者としての良い態度として全面的に許容した、とみるのである。前に記した朱子の注については、是れ其の意は、夫子之を許すと雖も、尚ほ其の簡に失せんことを慮る。故に「可なるも簡なり」と曰ふ、と謂へるが如し。是れ大いに孔子の意を失せり。

と強く否定している。この解釈の前提には、為政者たる人は簡(大まか)でなくてはならない、という考えがある。

蓋し万世の人君、愚駭を論ずる亡く、其の聡慧皆な苛細に失す。故に書に曰く「元首叢脞哉」(益稷)、叢脞は、細碎にして大略なし(孔伝)煩碎(蔡伝)の意で「元首が細碎(こまかしい)であると万事は破れる」という戒しめ」と。此れ孔子の、簡もて伯子を取る所以なり。

もう一つの前提は、

聖人は人の善を没せず。其の、人を取るや、「備はらんことを一人に求めず」(微子 四六九)、以て見るべきのみ。

というように、孔子は一人の人間に完璧な資質を求めず、各人の長所を認めて大きく許容しているのだ、との考え方である。

宣長は「可」の一字に集約して朱注を批判したのであるが、徂徠の方はもっと原文全体に即した批判となっている。宣長はこの徂徠の解釈を知った上で述べているのかもしれないが、いずれにしても、朱子に対する嫌悪にも近い批判は両者に共通している。

「伯牛有疾」章(雍也 二七)について宣長はいう。

② 冉伯牛癩疾をやむ、孔丘のいはく、命矣夫、斯人也、而有斯疾也といへり。天命いかでか、かくひがことする、(論語、第二卷)

伯牛の病気について「癩疾」と記しているのは、朱注に「先儒以て癩と為すなり」とあるのをそのまま受けたのであろう。その上で宣長は「天命」を批判している。つまりここでは朱子批判ではなくて儒教そのものを批判しているのである。

次の論語第三条は全般的な論である。

③ 論語の中にも、堯舜禹泰伯文王をばいみしくほめたれども、湯王武王をほめたる事は一言もなし、意あるにや、終りに湯王が言をあげたるは、孔丘の意にはあらず、

湯王、武王は、桀・紂を討伐して易姓革命を成就した人物であるから、孔子はほめなかつた、と宣長は解釈しているようである。湯・武を擁護する儒教の見解を批判するために孔子の意を忖度しているわけ

である。

「子曰孰謂微生高直」章（公冶長 一一五）は、微生高にある人が醜（す）をもらいにいくと、高は隣家からそれをもらってきてその人にあげた、という話である。朱子は「人來りて乞ふ時、其の家有るなし。故に諸を鄰家に乞ひ、以て之に与ふ。夫子此を言ひ、其の意を曲げ物を徇（ほこ）り、美を掠め、恩を市るは、直たるを得ざることを讒るなり」と注し、程子も「微生高の枉ぐる所小なりと雖も、直を害すること大なり」といい、范氏も「是を是と曰ひ、非を非と曰ひ、有るを有りと謂ひ、無きを無しと謂ふを直と曰ふ。聖人、人を其の一介の取手に観て千駟万鐘従りて知るべし。故に微事を以て之を断ず。人の謹しまざるべからざるを教ふる所以なり」という（以上朱注）。朱注は、微生高のごく小さな行為をとがめ立てしてその不正直なことを揚言している。宣長はこれに対して次の如く反論する。

④ 聖人の教の刻酷なることかくの如し、これらはたゞいさゝかの事にて、さしも不直といふべきほどの事にあらず、かほどの事をさへ、不直といひてとがむるは、あまりのことなり、又たとひ此事は、突に不直にもせよ、いさゝかなる此一事によりてその人を不直なりと定むるも、いとくあたらしぬ事なり、すべてよき人にもあやまちわろき事はあるものなり、あしき人にもよき事もあるものなるを、たゞ一事の善惡によりて、その人のよしあしを定むるは、聖人の道のくせにて、ひがことなり、（論語、第四卷）

本章を朱子のように解釈すれば、孔子は文字通り「細辭にして大略な

徂徠『論語微』について（三）（山下）

き」人物となることは言うまでもないから、宣長の反論はたしかによく急所に当たっている。孔子の人柄を「人の善を没せず」「備はらんことを一人に求めず」と理解した徂徠は、やはり朱子の注に反対して次のように述べている。

微生高は蓋し孔子の郷人、直を以て郷に称せらる。孔子も亦た之を愛す。「孰謂微生高直」とは、直に非ずと謂へる者に似たり。蓋し反言して以て之に戯れしのみ。親しみの至なり。意ふに、孔子の家、醜を乞ひしなり。「或ひと」と曰へるは伴りて知らざるを爲す。皆な戲言なり。

孔子の言を「戯」とみることによって朱子の「刻酷」な解釈から免れている。

家に偶々醜なくして諸を其の鄰に乞ひ、以て人の需めに応ずるは、何の直・不直に干せん。故に其の戯れたるを知るなり。

若し孔子の家、之を乞ふに非ずして、他の人之を乞はば、是れ自ら瑣事、孔子何ぞ其の事を与り聞かんや。瑣事を以てして人を譏るは閭巷の間の匹夫匹婦の事、豈に孔子に之有りと謂ふべけんや。

微生高の話を瑣事とみるのは宣長が「いささかの事」とするのと同じ考えであり、直か不直かと大上段に論ずることを大人げなしとするのも同様である。ただ宣長は、あえて朱子の解釈を受け入れ、それを材料として聖人の道そのものを刻酷なるものとしておとしめるのである。中徂徠は朱子の注を否定して聖人の道を擁護しているのである。中国でも、微生高が周旋して人の急を救ったとしその行為を称揚する解

積があった(微生高章の解釈については、すでに拙稿『董澤(鑿石)』『從吾道人語釋』について)(名大文学部研究論集、哲學23 一九七六)二五頁以下に述べておいた)。論語第一条の場合には朱子批判が中心であったが、この第四条では朱子の解釈を肯定してそこから孔子批判へと飛躍していった。しかし、瑣事によって人の善悪を判定すべきではないという基本的な人間観において宣長と徂徠は全く一致している。あるいは宣長は徂徠の解釈を知っての上で述べているのではないかと思われるがどうであろうか。

「厩焚」章(郷党 二四七)「厩焚けたり。子、朝より退いて曰く、人を傷けたるか」と。馬を問はずに宣長はいう。

⑥ これ甚いかゞなり、すべて人の家の焚んにも、人はさしもやかるゝ物にあらず、馬はよくやかるゝものなり、まして馬屋のやけんに、人はあやふきことなし、馬こそいとあやふけれ、されば馬をこそ問ふべけれ、これ人情なり、しかるにまつ人をとふすらいかゞなるに、馬をとほざるはいと心なき人なり、但し人をとへるはさることなれば記しすべきを、馬をとほぬが何のよきことかある、是まなびの子どもの、孔丘が常人にことなることを人にしらさむとするあまりに、かへりて孔丘が不情をあらはせり、不問馬の三字を削りてよろし、(論語、第五卷)

この章については、朱子も「馬を愛せざるに非ず。然れども人を傷けんことを恐るの意多し。故に未だ問ふに暇あらず。蓋し人を貴びて畜を賤しむ、理当に此の如くなるべし」と注しており、馬のことを問

う暇がなくなります人のことを問うたのだというのであるから、朱子も宣長のいう程に不人情な孔子像を画いていたわけではない。鄭玄も「人を重んじて畜を賤しむ」と注しており、あまり大きな問題ではない。徂徠も朱注を肯定した上で、

且つ家人及び郷里の火を救ふ者、必ず其の額を焦し其の膚を爛する者之れ有らん。故に「人を傷けたるか」と曰ふ。火を救ふ者豈に徒に厩を救ひて馬を救はざらんや。故に必ずしも問はず。然れども子張曰く、「陳文子、馬十乗有り(棄てて之を運る)」と(公冶長 一〇)。馬を救へて以て富を称すれば、則ち他の人或ひは馬を問ひて人を問はざる者有りしならん。故に門人之を記せるのみ。

という。徂徠の解にしたがえば、特に孔子が人情に遠い人とはならぬであろう。宣長としては「孔子が常人にことなること」を主張する儒者一般の態度を好まないで、このように批判したのである。徂徠もまた孔子を特別の聖人とみることに反対であった(前稿の「孔子論」参照)から、その点では宣長の考えに近いといえる。

## 2

以上宣長の論語についての五条をみたが、そこにうかがわれる宣長の主張を整理すれば、一、朱子学批判(①)二、天命批判(②)三、革命否定(③)四、孔子(儒教)批判(④⑤)などである。そこでこれらの項目にしたがって更に『玉勝間』を検討し徂徠と比較してみることにする。

一、宣長は「からこころ」をきびしく批判するが、その中心は朱子学

的な「理」であった。

漢意（カラゴコロ）とは……大かた世の人の、万の事の善悪是非（ヨサアシサ）を論ひ、物の理をさだめいふたぐひ、すべてみな漢籍（カラブミ）の趣なるをいふ也、（玉勝間 一の巻 からころ）

又当然之理（シカアルベキトワリ）とおもひとりたるすぢも、漢意の当然之理にこそあれ、実の当然の理にはあらざること多し、（同上）

「物の理」とか「当然の理」とかをおし立てるのが朱子学の論法であつて朱子的なこちたき理窟を好まぬ（前掲〔一〕の「仁齋批判」参照）ところは正に徂徠である。

……万の事にその理をのみいふは、いかにぞや、又太極無極陰陽乾坤八卦五行など、ことごとくこちたくいふなる事共も、ただ漢国人のわたくしの造説（ツクリコト）にて、まことに其理とはあることなし、（同、一の巻、漢意）

儒の道には、よろづを陰陽の理をもて説き、そのうへに又太極無極といふものをとけり、然れどもその太極無極は、いかなることわりいかなる故にて、太極無極なるぞといはむに、こたふべきよしなきが故に、……すべて物の理は、つき／＼にその本をおしきはめもてゆくときは、いかなる故とも、いかなる理とも、しるべきにあらず、つひに皆あやしきにおつる也、然れば陰陽も太極無極も、阿字真如も、みなかりのさへつりぐさにして、まことには其理あることなく、えうなきいたづらごと也かし、（同、四の巻、兩部神道第二）

徂徠『論語笈』について（四）（山下）

糸

陰陽の上に太極をおきまたその上に無極を載せるといふ論理は、朱子学（宋学）を指すのであるが、ある一つの概念の上にそれを包括する概念を立て、さらにその上に新しい概念を設定していく論理形態は朱子学のみではなく、老子でも有の上に無を、仁義の道の上に無為自然の道を載せていく。このように、より高い概念へと上昇させるのは、自己の思想あるいは信条が、他のそれよりも優っていることを誇示するためである。宣長はその上昇の論理の矛盾を真如と無明の例をあげて批判する。

又真如の無明を生ずるといふも、いと／＼心得ず、真如ならんには、無明は生ずまじき事なるに、いかにして生ずるにか、そのことわりこそきかまほしけれ、不覚によるが故に、忽然と無明を生ずといふなれど、然らばその不覚は、又何の因縁、いかなる理にて、不覚なるぞといはゞいかに、……（同上）

朱子学では、太極を理とし、それが人間の善なる性としてあるということが、そのように天理そのままの性からいかにして悪が生ずるかと問えば、人欲の弊と答える。「天理（性善）ならんには、悪は生ずまじき事なるに、いかにして生ずるにか」と宣長なら問ひ返すことである。要するに概念をいくら上昇させていっても、そこから下降して再び現実の問題を説明しようとするれば必ず論理的矛盾が生ずることを宣長はよく見通していた。それが彼の朱子学批判の基本的な考え方であった。現実の人間の問題を、太極・無極といった形而上学的な論理を

用いることによって、その是非善惡を一元的にまた絶対的にさだめようとする事への反撥といふことができる。朱子は「道は事物当然の理」〔朝聞道（里仁）七四〕朱注〕といったが、徂徠は「道は先王の道なり」といい、仁斎が道は当を以て貴しと為すとしたのを朱子の「当然の理」論理の延長として批判した（前稿）〔五頁参照〕。先王の具体的な礼楽刑政が道であつて、それを超えて深奥で観念的な道を説く朱子に徂徠もまた反撥していたのである。

宋学の代表的著作の一つである邵康節『皇極經世書』を宣長は批判する。この書の内容について「天地の始メ終りを、一日の夜昼のごとくめぐる物とし、元会運世歲月日辰と、八層（ヤヘ）につみかさねて、そを一めぐりとし、その一元（ヒトメグリ）の間の年の数、十二万九千六百歳とさだめたり、そは何を以て、さは定めたるぞといふに、一日の辰（トキ）の数と、一年の月の数との十二と、一月の日の数と、一世の年の数との三十とをもて、たがひにつぎ／＼につみ重ねて、はかりたる物（ $12 \times 12 \times 30 \times 30 \parallel 129, 600$ ）にして、是を自然の数也といへり」（同、十一の巻 皇極經世書といふからぶみの説）と記し、その恣意性を次の如く的確に批判している。

今思ふに、此説すべて信（ウケ）がたし、まづ一日の辰（トキ）の数、一年の月の数、たま／＼十二、一月の日の数、一世の年の数、たま／＼三十なればとて、世運会をも其数をもて累ぬべきよしはなきを、殊に一日の辰の数を、十二と定めたるは、人のしわざにこそあれ、実に十二なるしるしはなければ、いくつにぎざみても、同じ

こと也、又三十年を一世とするも、人のしわざにて、実にそのしるしはあることなし、然れば十二といふよりどころは、たゞ一年の月の数のみ也、三十のよりどころも、たゞ一月の日の数のみなるを、餘をも、おして其数を以て定めたるは、いといと妄（ミダリ）ならずや、いかでかこれを自然の数とはいふべき、……すべてかゝる浅はかなる事どもを以て、いかでか天地の始終を測ることを得む、いとも／＼おふけなく、つたなく愚なることにぞ有ける、いはゆる理学家の説は、大かたかうやうのをかしきことのみぞおほかる、

（同上）

元会運世が要するに人為的な数遊びにすぎず自然の数とは全く無関係であることをまことによく論じている。朱子学（宋学）嫌いという点で徂徠と宣長は一つである。

二、宣長は天道・天理・天命というような「天」のつくことばをすべて拒否する。

英國には、おほよそ人の禍福（サキハヒ、ツザツヒ）、国の治乱（ミダレヲサマル）など、すべて世ノ中よろづの事は、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なる、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、（同、一の巻 漢意）

宣長は神を信するが天を信じない。それは「天」は神のまします場所にすぎないと考えているからである。

そも／＼天は、たゞ天つ神たちのまします御国のみにこそあれ、心ある者にあらざれば、天命などいふことあるべくもあらず、(同上) 天の否定は神の否定ではない。正にその逆であつて、神を尊び畏れずして天をのみ尊び畏れる朱子学的な神観念に対して反論しているのである。

神を尊び畏れずして、天をたふとみ畏るるは、たとへば、いたづらに宮殿をのみ尊みおそれ、其君を尊み畏るゝことをしらざるがごとし(同上)

とあるように、朱子(宋儒)が「またつひに理のはかりがたき事にあへば、これを天といひてのがるゝ、みな神ある事をしらざるゆゑなり」(同、十四の巻 世の中の万の事は皆神の御しわざなる事)という有様であることを嘆いているのがその本旨である。朱子の天理信仰は、鬼神を敬遠し、さわらぬ神に祟りなしといった態度をとるからである。

から人の、何につけても天といふは、神あることをしらざる故のひがことなり、天は、たゞ神のまします國にこそあれ、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、(同、十四の巻 天)

というから、天命・天理・天道の上に神を置いていることが分かる。つまり、朱子の理神論的傾向に対して人格神信仰を主張していることになる。しかも天の上に神を立てることによって神の道が儒の道に優ると主張する。「天命、天道などいふは、みな神のなし給ふ事にこそあれ」といふことは、天の下風に神(鬼神)を置く儒教的な序列を

逆転せしめたともいえる。

前稿(二)に述べたように、徂徠は敬天を先王の道の根本とし、鬼神(祖宗)を敬すべしと説いた。「敬鬼神而遠之」(雅也 一三九)について、徂徠は、包咸の「鬼神を敬して馴さず」との解釈に賛成した。それは鬼神を敬遠し、鬼神信仰に否定的な朱子学の解釈とは鋭く対立する(このことについては、すでに前稿(一)及び「論語における『鬼神』について」(名大文学部二十周年記念論集 一九六八)に詳論した。宣長が「神一天」とすれば徂徠は「天一神」という序列であるから、相違は明らかであるけれども、両者はひとしく朱子の合理主義的鬼神観に反対であった。

宣長は中国における鬼神の語の意味をよく理解していたようである。

又天神地祇人鬼とて、人の死たる神をも鬼といふ、されどその人鬼は、滌邇(オニ)にはあたらず、然るにそのわかまへなく、人鬼のかたをも、ともに滌邇とせるは、字によりて誤れるもの也、すべて字の同じきによりて、名を混へ誤れる、此たぐひむかしより、物しり人のつね也、(同、十の巻 鬼といふ物)

という。そのすぐれた言語感覚もまた徂徠と共通する。そして「天」の信仰よりも鬼神信仰を重視する。

殷人は鬼神をたふとめりとて、かの代には、神を尊むことの過たるごといへるは、周の人の言にて、それは殷の過たるにはあらず、周の神を尊む事のたらざるにこそあれ、まことの道より見れば、殷の

代も猶たらざりけむを、過たりとしもいへるは、聖人のさかしらの増長（イヤマシ）て、神をかろしめたる也けり、（同、一の巻 漢国に殷人鬼神をたふとむといへる事）

という。赤塚忠『中国古代の宗教と文化』によれば、「殷代の上帝信仰が西周時代の天ないしは天命の信仰となり、さらには、東周時代に、諸子が絶対的普遍を探究する範疇の天命・天道などの觀念に展開している」（一九頁）「殷王族は諸族をその勢力下に収めて殷王朝を形成するとともに、諸族の信仰を統合し、上帝を至上神とする多神教の国家宗教を作り上げた」（五九七頁）ということである。宣長の天・天命・天道拒否は、抽象化された天の信仰に対する批判であり、生々とした具体的な人格神の待望であった。朱子学の天理信仰をもっと嫌うのは、天理は、天命・天道の語になお内含する上帝信仰人格神信仰の要素を全く排除しているからであろう。宣長の多神教的立場において上帝にかわる神は日ノ大御神であった。

これらの重く大きな事（天地・国土・万物を造り、人の道・方の事を始めたこと）には、たゞ天をのみいひて、たゞかたはらなる小き事にのみ、神をばいひて、此世を照し給ふ日ノ大御神をすら、かろふくしく、ことなることもなき物のごとくして、此神をもとも畏れ尊み奉るべきことだにしらざるは、いとあさましきわざなりかし、

（同、一の巻 漢意第二條）

中江藤樹は至上神として太虚の皇上帝を立て世界のあらゆる人を皆皇上帝・天神・地祇の子孫とし、大神宮を日本開闢の元祖とした。宣長

のようにいえば、太虚が皇上帝のまします御国ということになるから、太虚が天にあたる。徂徠ならば、天が祖先神を統合する至上神にあたる。用語上の相違をとり去っていえば、藤樹も徂徠も宣長も祖先崇拜を根幹とし、それを統合する至上神を立てている点で同じことである。ただ宣長が「天」の信仰を拒否するのは、日本の神の道をもっとも正しいものとして儒の道の上におこうとするからである。今一つは、天照大御神を天津日とみる太陽神信仰が濃いということである。したがって天は日の動く場所であって信仰の対象にはならない。

此大御神天津日にましくて、その御孫命天より降り坐て、御国しろしめす御事は、人のちひさきさとりをもて、其理は測りしらるべききはにあらず（同上）

という通りである。朱子学を批判することで一致する藤樹・徂徠・宣長はその理論構成に相違がありまた信仰の質に濃淡のちがいがあがあるが、いずれも人格神信仰を説いているのであって、その故に三者は朱子学の合理主義的な天理信仰を最大の論敵とする。

三、御国の皇統は、さらに外（トツ）国の王のたくひにはまします、天照大御神の天津日嗣にましくて、天地とよみに、とこしへに伝はらせ給ふ（同、一の巻 わたくしに記せる史）

と宣長は天津日嗣信仰を貫徹しているから易姓革命の可能性を全く否定する。そこで、孟子の「民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を軽しと為す」について、

甚しき云過しの悪言なり、かくて孟子終篇、たゞ親に孝なるべき



事のみをしほくいひて、君に忠なるべき事をいへること一つもなし(同、十四の卷 孟子 第二巻)

といい、また孟子の「君の臣を視ること手足(犬馬・土芥)の如くなれば臣君を視ること腹臣(國人・寇讎)の如し……」について、

此一章をもて、孟軻が大悪をさとるべし、これは君たる人に教へたる語とはいひながら、あまり口にまかせたる悪言なり、此書、人の臣たらむものゝ見べき誓にあらざ、臣たる人に不忠不義を教へたるものなり、其國を去てその君をかへり見ずとて、これを寇讎といかでかせむ、いはんかたもなき悪言なり、おそるべしおそるべし、(同上)

天を拒否した宣長はそこに含まれる上帝(至上神)信仰、すなわち、國、民族を超えた普遍的思想をも同時に稀薄化していき、日本の神を最高至上とするようになった。徂徠が日本・中国の双方をふまえてひろく敬天を説いたのはちがっている。徂徠の君臣論は前稿(二)に述べたように、一種の相対主義的な観点に立っており、宣長のように現実の君主を絶対化する理論ではない。徂徠は「礼」にもとづく君臣の親しみと調和を求めていた。ただ徂徠は「子曰作者七人矣」章(憲問三七一)について、堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七人をあげているから、先王の道たる礼樂政教を制作した湯王・武王を非難することはないが、宣長は湯・武が國をうばったことを非難し、

そもくかのものこしなどは、はじめより、定まれる主はなくして、君臣の義(コトワリ)もたゞざる國にして、君をほろぼして、國

をうばふも、常なれども、天のあたへたるとくに、巧言(コトヨク)いひなして、世の人をあざむきたるが、にくき也、又さるあしき人どもを、聖人として、もてはやすが、をかしき也(同、九の卷

成湯が誓の言又周の武王)

という。中国的な先王の道か皇國の道かという対立は調和を許さないところであつて、革命論湯武論において徂徠と宣長はいちぢるしく対立する。しかし徳川幕府に対しては宣長もそれなりに順応しており、特に徂徠とかわるところはない。宣長にとって家康は東照神御祖君(同、六の卷 泉原大人の伝)であつて、現実の政治体制そのものに対する批判は兩者ともにならない。湯武の放伐や幕府成立の事情が何であれ、現実には民を安んずる政治が行なわれている限り「旧惡を念はず」ということでそれらは問題の外におかれる。

四、孔子が微生高を不直とした馬を問わなかつたことの中に、宣長は儒教の非人情を見た。徂徠は朱子の解釈を改めることによつて儒教を人情に近づけた。相対立するかにみえる兩者は、「人情」に背くか否かをその判断の基準としている点において全く同一である。人情に背くことがあつては聖人たるに値しない、聖人もまた人間でなくてはならぬとの考え方は共通であり、時間的に見れば徂徠は宣長の先達である。貧富の問題についても兩者は似た見解をもつていた。

徂徠は貧を富にまさるとは考えず、子貢が貨殖に長じていたとしても、その故に貧乏な顔面に及ばない人物だと評価することはできないとし、富貴をことさら避けて貧乏を誇る儒者の態度を好まなかつたこ

とを前稿(二)(七頁以下)に記した。この考え方は宣長にも顕著である。

世々の儒者、身のまづしく賤しきをうれはず、とみ榮えをねがはず、よるこばざるを、よき事にすれども、そは人のまことの情(ココロ)にあらず、おほくは名をむさほる、例のいつはり也、まれ

／＼にさる心ならむもの有とも、そは世のひがものにごそあれ、なにのよき事ならん、(同、三の巻 富貴をねがはざるをよき事にする論ひ)

もし後あるが孝ならば、身を富貴にせむこそ大孝ならめ、しかるを儒者の富貴を願はざるは、たゞおのが身を潔くせむとして、親を

思はざるなり、これ又不孝といふべし(同、十四の巻 孟子 第一糸)

「死生有命、富貴在天」(顔淵 二八二)につき、徂徠は、死生は辞退することができず、富貴は求めることができない、という。富貴は求めても得られないが、またことさら避くべきものでもない。死生と同じく天命のままに順うしかないからである。宣長もまた皇神の道を信じて死生・富貴を求めずまた避けなかつたにちがいない。

宣長の儒教批判には別の一面がみられる。それは、自ら合理主義的な立場に立って儒教の中の非合理的なあやしき事どもを否定するのである。

もろこしの国に、いにしへ聖人といひし者の世には、その徳にめで、麒麟鳳凰などいひて、こと／＼しき鳥けだ物いで、又くさ／＼めでたきしるしのあらはれし事をいへれども、さるたぐひのめづらしき物も、たゞ何となく、をり／＼は出ることなるべきを、たま／＼出ぬれば、徳にめで、天のあたへたるといひなして、聖

人のしるしとして、世の人に、いみしき事に思はせたるもの也、よろづにかゝるぞ、かの国人のしわざなりける(同、二の巻 から國聖人の世の祥瑞といふもの)

宣長は聖人の世には祥瑞があらわれるという言いつたえを合理的な発想から迷信としてしりぞけている。この論法からすれば、「子曰、鳳鳥不至、河不出図、吾已矣夫」(子罕 二二三)などは、迷信を説く孔子として批判されることである。徂徠は、邢昺の「時に明君なきを傷むなり」を受けて、

蓋し鳳鳥河図は制作の瑞。聖王出づれば則ち孔子、制作の任に當りて其の学ぶ所を尽くすを得ん。聖王出でざれば孔子其の才を竭すこと能はず。嘆ずる所以なり。祇だ制作は必ず革命の世に在り。故に孔子、頭らかに之を言ふを欲せず。乃ち鳳鳥河図を以て之を言ふのみ。後世の儒者、聖の字の義に昧し、故に此の意を知らず。又欽陽修、祥瑞を破するの説、其の言、辯にして観るべきが如し。殊に知らず、「聖人は神道を以て教を設く」(易、渙卦象伝)るを。豈に凡人の能く識る所ならんや。宋儒出でて古先聖王の道壞る。其の禍殆んど仏老よりも甚し。悲しいかな。

という。孔子が鳳鳥河図の出現しないことに託して聖人王者が世に出現しないことを嘆いたというのは合理的な解釈法である。「子曰聖人吾不得而見之矣」章(述而 一七二)においても、何晏の「世に明君なきを疾む」を古來相伝の説とし、聖人を明君の意と解している。したがって聖人王者を待望する心を鳳鳥河図の出現に託したと解すること

によって迷信的な言辭ではなくなっているわけである。しかし徂徠は祥瑞を全く迷信として否定しているわけではない。聖人は神道を以て教を設けたのであってその奥深いところは凡人のあさはかな智慧を超えているとし、宋儒のいわゆる合理主義を否定している。

宣長は、日本の神代の言いつたえについてはすべて肯定的であつて迷信としてこれを否定することがない。「神世の事ども、うはべは、なにのことわりありげもなく、はかなくおろかにきこゆれども、まことには人の智（サトリ）の及びがたくはかりがたき、深きことわりのそなわたりたゞめることを、さとりねかしとぞ」（同、五の巻 漢籍と神御典とのけじめ）などは、凡人の智ではさとり得ぬことが神代にはあつたとする点で前記の徂徠のことばと一致する。宣長は、神代の「あやしき事」は信ずるけれども、から国の「あやしき事」に対してはきわめて合理主義的な態度をとるようである。「もろこしの聖人、日食月食のゆゑをだにえはかりしらず、わざはひとしたるもおかし」（同、十四の巻 日食月食）というが、その次の章には次のようにいう。

世の中のよろづの事はみなあやしきを、これ奇しく妙なる神の御しわざなることをえしらずして、己がおしはかりの理を以ていふはいとをこなり、いかにともしられぬ事を理を以てとかくいふは、から人のくせなり、（同、十四の巻 世の中の方の事は皆神の御しわざなる事）

宣長は合理・非合理にかかわらず「漢ふみにしるせる事みだりに信ずまじき事」（同、十四の巻）というが、日本の御典はこれをそのまま信

徂徠『論語微』について (三) (山下)

ぜよという。まさに矛盾であるが、これが信仰の論理というもののなのである。また「卜筮は己が心にさだめがたき事を、神にこひてその教をうけて定むるわざなり、卜筮にいつるは、神のをしへなり」（同、十四の巻 卜筮）といい「周公旦といふさかしら人」が出てから己が心で理をおしはかるようになった、という。前述したように古代的な人格神信仰にもとづく卜筮であればよいというのかもしれない。

藤樹を受けて日本の神道を重んじた熊沢蕃山の神書論に対してさえ宣長はたいへん批判的であつた。

熊沢氏が三輪物語といふ物にいひけるは、「神書は、むかしの伝へをそのままかゝで、はるる後の世に、寓言して書たり、その筆者に、道德の学なかりし故に、寓言のしやうまであし、せめて寓言すとも、莊周などのやうに、理を明らかにしたらば、よかるべし、神聖の御事を、凡人のうへにてかりとぎ、寓言したれば、大かたにては通じがたし、」といへり、宣長今これをあげつらはむ、まづ神の御典（ミフミ）を、いはゆる寓言也と見たるは、めづらしくもあらぬ、例のじゆしや意（ゴコロ）也、すべて儒者は、世の中にあやしき事はなきことわりぞと、かたおちに思ひとれるから、神代の事どもを、みな寓言ぞと心得たり、儒者のみにもあらず、から心のぞこらぬ、近き世の神学者といふものはた、みな同じことぞ、そも／＼あやしき事をば、まことそらごとをとはず、すべて信せぬは、一わたりはかしこきやうなれど、中々のさかしらにて、人の智（サトリ）はかぎり有て、及ばぬところ多きことを、えさとらで、

よろづの理を、おのがさとりもて、ことごとく知つくすべき物と思へる、からごころのひがこと也、(同、五の巻 熊沢氏が御典を論へる事)

皇極経世書の元会運世を数の遊びにすぎぬとみた宣長のするとい論理が、日本の神典の記述については全く適用されない。一般化していえば、他の思想や信仰に対しては、合理主義的な立場からその非合理性を指摘してその根柢のない立論を破砕し、自らの思想や信仰については、その非合理性に目をつぶる、という凡俗の排他的論争方式がここにも生きているのである。儒・仏・老の排他性について宣長自身がすでに述べている。

道をとかむに、儒にまれ老にまれ仏にまれ、まれ／＼に心ばへのかよへるところのあるをとらへて、おのが心のひくかたにまかせて、かよはぬところをも、すべてそのすちに引よせてときなし、あるは又他(アダシ)道と同じからんことを、いとひさけて、ことさらにけちめを見せ、さまをかへて説むとする、これらはいとあぢきなくしひたるわざ也、(同、七の巻 道をとくことはあだし道々の意にも世の人のとりとらざるにもかゝるまじき事)

儒・仏・老の排他性・ひとりよがり非難する宣長が皇神の道を説くときそれ以上に排他的であるのは皮肉である。しかも、

道は高御産巢日神産巢日御祖神の産靈(ムスビ)によりて伊邪那岐伊邪那美二柱の神のはじめ給ひ、天照大御神の受々行はせ給ふ道なれば、必ず万の国々、天地の間に、あまねくゆきたらふべき道

也、ただ人の、おのがわたくしの家のものとすべき道にはあらず(同、九の巻 道)

という。このように皇神の道を絶対普遍の道にまで上昇させるとき、それは宣長のきらう天理絶対化の朱子学と同じ平面に墮して門戸の争いを展開するに至るのである。

## 3

宣長の論語(儒教)観はかなり多くの点で徂徠に触発されているように思われるが、宣長自身の徂徠古文辞学に対する評価を拾ってみることにする。

当ても宣長の古学を古文辞学の影響とみる人々があった。そこで宣長はいう。

ある人の、古学を、儒の古文辞家の言にさそはれていできたる物なりといへるは、ひがこと也、わが古学は、契沖はやくそのはしをひらけり、かの儒の古学といふことの始めなる、伊藤氏など契沖と大かた同じころといふうちに、契沖はいさゝか先だち、かれはおくれたり、荻生氏は、又おくれたり、いかでかかれにならへることあらむ、(同、八の巻 ある人のいへること)

宣長の古学が契沖をその祖とするとしても契沖(一六四〇—一七〇二)は仁斎(一六一七—一七〇五)より誕生はおそく、また、『万葉代匠記』初稿本が一六八七年(『日本文学大辞典』による)に成立したとしてもやはり『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』などの稿本が成立した一六八三年(日本思想大系・『伊藤仁斎』年譜)に先だつわけではない。かり

に契沖が仁斎に先だつとしても、前稿(一)に述べたように、仁斎と徂徠とはその解釈に大きなへだたりがあり、徂徠は仁斎を朱子の亜流とみていた。そして宣長の論語観がその基本視点において徂徠と共通するところが多いとすれば、やはり時間的にみて宣長が徂徠的なものの影響を多く受けた可能性は大きい。すくなくとも宋儒や朱子学に対するさまざまな批判の姿勢は何といつても徂徠が先達であり、宣長のいうように時間的先後を大きく問題にするのであれば、宣長も古文辞家徂徠の言にさそわれた面が全くないとは言いつても切れないであろう。にもかかわらず、契沖までひき合いに出して無理に徂徠の影響を否定するのは、実はたいへんに相似した発想があることを宣長自身が自覚していたからではなからうか。相似たものに対してはかえって自己の独自性を強く主張するのが世の常であるからである。

国を治むる人の、がくもんし給はんとならば、をさまれる世には宋学のかた、物どほけれど、全くてそこなひなし、近き世の古文辞家の学問は、ようせずは、いみしきあやまちを引いづべし、(同、十

四の巻 国を治むるかたの学問)

この文では、あれほどに批判した宋学をむしろ古文辞家よりもよとしてしている。ここには学派上の近親憎悪的な意識さえ読みとれるが、今一つ想像されることは、幕府への遠慮である。佐藤一斎が大塩平八郎から『洗心洞劄記』を贈られたときの返書「大塩平八郎に答ふ」(陽明学大系第九巻より)には、大塩の「太虚」説に敬服しながら、次の如く用心深い言葉を記している。

徂徠『論語微』についで、(山田)

さて又拙も姚学(陽明学)を好み候やう仰せ越され候ところ、何も実得の事之無く、報羞に堪へず候。姚江の書、もとより読み候へども、ただ自己の箴砭に致し候のみにて、都ての教授は並の宋説ばかりに候。殊に林氏家学も之有り候へば、其の碍げにも相成り、人の疑惑を生じ候事ゆゑ、余り別説も唱へ申さず候。

一斎は「務めて主張の念を祛りて、公平の心を求めたく候。さ候へば却つて教化の広く及び候こと之有りやと存せられ候。返す返すも其の突之無くては、何学にても埒明き申さず……」という慎重な立場から、並の宋説ばかりを教授したようであるが、その身の処し方は陽明学への世の批判を自分がまともに受けることを避けるためであった。同様に宣長も古文辞学への世の批判をみて、それと同質のものとしてその古学が攻撃されることを避けたのであろう。古文辞学と国学とはちがりのだという宣長の主張は、客観的にみて両者の考え方の異質性を示すよりもむしろ類似性をかえって明らかにしているようである。しかし古の先王の道をかかえて宋儒と対決した徂徠と、古の皇神の道をかかえて同じく宋儒を批判した宣長とは、その接点を等しくしつつ、中国の道と日本の道という二つの方向へ分裂していく。

宣長は、同じく儒教の徒であるが故に徂徠を宋儒とともに一括して排除しようとする。

すべてもろこし人の物の論ひは、あまりくたくしくこちたくて、あぢきな言多し、宋儒の論ひを、こちたしとてそしる儒者も多けれど、それもたゞいさゝか甚しからぬのみにこそあ

れ、然いふものもなほこちたし、(同、四の巻)もろこし人の説こちた  
くくだくしき事)

宋儒の論をこちたしとそしる徂徠古文辞学をも「なほこちたし」と断ずるのは、古文辞学の論ひについて具体的にその当否を判定するといふ学問的な態度ではなく、もろこし人の学はすべて無価値という心情的な発想に由来するであろう。しかし宣長は宋代の学にくらべれば明代の学の方が現実的な見識に富むことを認めている。

もろこしの國、宋の代にいたりては、よろづの事理窟三昧にして、國政につきても、何につけても、無用の空論のみなり、明の代の人は、又見識ひらけて、宋の理窟のわるき事をしり、又古より世々の物しり人の説の、誤り、心もつかざりしことなどを、見つけたる人多きは、めづらしき事なり、(同、十四の巻) 宋の代明の代)

徂徠が明代の学の長所を認め、そこから多くをとり入れたことはすでに述べた。したがって宣長もその点で徂徠の学をもっと尊重しても不思議はないのであるが、事實は逆であった。明人の見識を認めながら、宣長は「されどつひにまことの道をばしる人なくして、その代終りぬるは、神の御國にあらざるが故なり」(同上)というかたくなな信念によって明代の学をも結局は棄て去ってしまった。

徂徠が、中国語の必要を認め、よく華音に通じていたことはよく知られているが、これについても宣長は酷評している。

もろこしの國に、明の代の末に、顧炎武といひし人、音学五書といふふみを作りて、後の世の音韻の、よゝに訛(ヨコナ)りきて、

いにしへの音とは、たがへること、又韻書どものひがことなどを、古キ書どもの韻語を、ことごとく引キ出テ証(アカ)して、くはしく論ひたり、今の世のからさへづりをしも、華音など、ことごとくしいひて、いみしくたふときものに思ひをる人共に見せて、めざまさせまほしき書にぞありける、(同、八の巻) 音学五書といふふみ)

明の代の末のすぐれた学者として顧炎武を表彰するのは、当時の平凡な儒者とは異なっており、その言語学的な感覚から音学五書の価値を認めることができた。しかしそれを、「今の世のからさへづりをしも、華音など、ことごとくしいひて、いみしくたふときものに思ひをる人共」への批判のために逆用している。中国語を通事のように学習することが、必ずしも中国の文化・思想研究を正しく推進することにはならないことを論じているとすれば、当時の「からさへづり」に対する宣長の嫌悪感を理解することはできる。しかし徂徠学への嫌悪をも同時に含んでいるのであれば、まことに不幸なことである。国学と儒学との対抗関係は、やがては日本か中国か、日本か世界かという二者択一を迫ることになるのであって、その基本的な図式は、宣長によって形成されたというべきである。(未完)

萩生徂徠全集第四巻として『論語徴』(字卒第九以下)が一九七八年六月に出版された(小川環樹訳注、みすず書房)ので、同第三巻とともに参考した。(一九七八・九・七)

加藤常賢先生が「論語徴は面白い」と言われたのは昭和二十年代の初めの頃であったが、それからもう三十年になる。私は昭和四十三年

度以来、論語徴の講義を続けてやっと今、先進篇に到達した。加藤先生の言葉がなければ、おそらく私は一生『論語徴』とは無縁であったにちがいない。論語徴の面白さは読む人それぞれによって異なるであろうが、私なりに読みつづけてみてやはりそれは面白い書物である。

加藤先生は昭和五十三年八月三日に逝去された。ここに謹んで御冥福をお祈りする次第である。