

徂徠『論語徴』について(一)

山下龍 二

一 仁齋批判

荻生徂徠が宋儒(朱子学)の批判者であることは言うまでもないが、同じく朱子学の批判者といわれる伊藤仁齋に対して、徂徠がきびしく批判したのは何故であったかをまずみておきたい。

徂徠が仁齋を批判するに至ったのには、彼が大儒仁齋に手紙を送ったが返事がない、しかも後に仁齋門下によって徂徠のその手紙が無断で出版されるということがある、それらが徂徠を不快にしたこと(吉川幸次郎「徂徠学案」、日本思想大系『荻生徂徠』六六三頁、井上哲次郎「日本古学派之哲学」五〇〇頁)も一つの原因であったろう。しかし事柄はそのような感情問題として説明し尽くせるわけではない。むしろこういっただことが一つの契機となつて、徂徠は自己の思想を仁齋とは本質的に異なるものとして自覚するにいたつたのであろう。本節では『論語徴』にもとづいて仁齋批判の眞の意味を探つてみたいと思う。

「子曰学而時習之」章(学而、一)

徂徠は「学」の字義について、「農圃を学ぶ、射御を学ぶ、も亦皆学と言ふ」といい、朱子が「学」を效とし、先覚者にならない性善の本体にかえる、と解するのに反対し、「単に学と言ふは、先王の道を学

ぶなり」と宣言する。また宋儒がいう「性」は仏者のいう性相の性であつて古言ではないとし、「性即理」などは「宋儒諸を其の臆に取りて妄りに作れる者なり」という。このような宋学批判の論法は、いわば定型化していて随處に見出すことができる。

仁齋については、しばしば、以上のような宋儒批判のあとにすぐつづけてきびしく論ずることが多いのも特徴的である。ここでも徂徠は

又、仁齋の、古を稽へ偏を補ふを以て学問の功と為す者の如きも亦中庸を誤読して道は聖人を咲^またずして有りと謂^まへるが故なり。果して其の説の是ならんか、孔子奚んぞ学を為さんや。

と宋儒とひとつにまとめて仁齋を批判している。「中庸を誤読している」というのは、仁齋が性を性善説の視点からとらえているからである。仁齋は、「性の自然にしたがうのが道だ」という朱子の考えとは多少異なつており、四端が心に具足しているのが性善で、その善性の故に道や教を受用することができる、とする。すなわち、朱子は道よりも性を基本とし、仁齋は性よりも道を基本とする、ともいえるが、いずれも性善説である。そして道は広大なもので、天下に通ずるものを指す、というが、徂徠は「聖人、人性の宜しきところに従つて道を建て、天

下後世の人をしてこれによりて行なはしむ」という（山下龍二『大学・中庸』二〇三頁、性・道教の補説、参照）。徂徠は、仁齋が朱子と同様に道を聖人の作ったものとはみていない点に反対している。朱子と仁齋において、道はいわば聖人あるいは先王に先だって存在するものであったから、この共通性において朱子と仁齋とは徂徠からみて同類の思想であった。

「子曰弟子入則孝」章（学而、六）

仁齋がこの「弟子」の語を先生と弟子（でし）の意味に解し、その入門のときに教えた言葉とみているのに対し、徂徠は人の子弟たる者についての一般的ないい方とみる。仁齋が「弟子」をでしの意にとるのは、「宗門の別」（宗派的意識）によるからであるとし、「陋なるかな」ときびしく批判する。徂徠は、古における先生と弟子の間柄はそのように拘束的なものではなかった、と考えている。徂徠自身における師弟の間柄は拘束的でなく、いわばサラソンの霧囲気をかもしていたことと関連するであろう。たとえば、広将棋を作って弟子たちにやらせたと伝えられることもその一例である。

「子曰君子不重則不威」章（学而、八）

につき、徂徠は、「重（大な）事に非ずんば、威敵を設けず」と解し、「唐虞の君臣の、一堂の上に兪咈し（フランクに語り合い）、孔門の師弟の、親しきこと父子のごときは皆古の道なり。後世、此の義明らかならず、天地ふさがり上下隔りて仁明らからざるは、ただ此れに之れ由る」と述べている。「学則不固」についても、「孔子は常の師な

し。一師の説を固守せざることを謂ふなり」と解し、古注の一説「堅固なる能はず」の解にも反対するが、さらに「仁齋先生、『学問の效は、人をして固陋ならしめず』と謂へり。是れ其の学を視ること太だ浅く、大いに孔子の意に非ざるなり」という。当時において、君臣・師弟の關係が規律化されてきたことに対する徂徠の反発を読みとることができる。

「曾子曰慎終追遠」章（学而、九）

「仁齋先生おもへらく、『ただに喪祭のみならず、凡そ事は皆当に終を慎しみ遠きを追ふべし』と。其の説は皇侃の一通に本づく。勃窣たる（くだくだしい）理窟は、朱子よりも甚し。夫れ『慎終追遠』は、孔安国既に以て喪祭の事と為せり。古来伝ふる所、豈に尽く靡すべけんや。大抵、後儒、先王の道を知らずして、論語の章章皆身を修むるの方法とおもへること、之を失せる所以なり」とあるが、「勃窣理窟」として朱子学を批判するのは他章にもみられる。

「子曰父在觀其志」章（学而、一一）

には「又（仁齋）曰く、『三年無改とは、永久に之を守るを謂ひ、三年の後は便ち之を改むと謂ふには非ざるなり。三年を過ぎて後は即ち己の道にして父の道と謂ふべからざるを以てなり』と。勃窣たる理窟、豈に孔子の時の言ならんや。蓋し孔子の意は、善・不善を論ずるなく三年改むる無きを孝と謂ふべし、となり。何となれば、『高宗諒闇三年（言はず）百官己を総べて冢宰に聴く』（論語）憲問三七四」と。言すらなほ出ださず、尚ほ何の改むることか之れ有らん。古の道なり」と

あって、論語の言を宋学的な理窟によらず、孔子の時代の状況に即して理解しようと努めていることがわかる。後儒が、『三年無改』に多少の疑問を抱いたのは、父に不善があったなら、子はその道を改めないと家国に害があると考えたからである。徂徠は、不善があればそれを改めることを是とするが、改めない場合でもこれを「孝」ということはできる、という。ただ「孝」ということはできても、それを「義」と言うことはできない、というのが徂徠の基本的考え方である。「孝」と「義」とは基準を異にする別個の価値なのである。そこで古人の言を、それぞれその当っている側面で理解していこうとする。「後儒孝を言へば則ち必ず孝の百徳を備へんことを欲す。若し孝の必ず百徳を備ふれば、則ち君子の道は一の孝にして足れり。何ぞ煩しくも友・悌・忠・信・仁・義・勇・智の種種の目を立てんや。且つ孝の徳たる、甚だ重し。……又必ず所謂孝徳を立つるは、此れ古聖人の意なり。其の人の為す所、或ひは未だ尽くは道に合せざるも、苟も孝徳に合すれば則ち聖人之を取るは古の道なり」というように、「孝」の一字にすべて徳が含まれるといった考え方に反対している。「孝」であつても「義」ではないこと、「義」であつても「勇」ではないこと、「信」ではあつても「智」ではないこと、等々は現実の人間においてしばしばみられることがらであり、そこにかえて一人一人の個性を見ようとしている如くである。朱子学の理窟は、たとえば仁の一語に仁義礼智の一切を包含せしめ、価値の一元性を理論づけようとするが、徂徠には各々の徳目を一元的に統一する意図はなかった。たとえば中江藤

樹が孝徳を广大無辺の至徳とし、「万事万物のうちに孝の道理そなはらざるはなし」(『翁問答』上巻之本、3)といい、「孝は三極の至要、百行のみなもとにして、五典みな孝行なることをしめさんために：」(同上14)「畢竟五教(親・義・別・序・信)みな孝行のをしへなり」(同上)とし、「元來孝は大虚をもつて全体として、万劫をへてもおほりなく始なし。孝のなき時なく、孝のなきものなし」(同上3)という孝一元論を立てているのとも、徂徠は異なっている。このような一元的な理論をたてるためには、諸経書の個別的な内容の一つに統合して説明しなければならぬ。そのためには多くの理窟をつけて結びつける作業が必要となってくる。聖人の片言隻句にも重大な意味づけをしなければならず、時には聖人の黙々不言の理や微言大旨をも説き出さなければならぬ。このような態度を徂徠はすべて「勃窣理窟」としてしりぞけるのである。「陽明・仁斎が如きも亦宋儒を排するものなり。然れども唯その心を以てこれを言ひて、これを事と辞とに求むることを知らず。亦宋人の類のみ」(答屈景山)というのは、朱子学も陽明学もそして仁斎古学も、経書をより多く修身の書として抽象的一元的に読みとり、具体的多元的に先王の道を読みとろうとはしないからであった。仁斎は「仁・義の二者は、実に道徳の大端、万善の総腦」(『語孟字義』巻之上、仁義礼智)というが、徂徠は、「仁とは人を長じ民を安んずるの徳なり。先王の道は民を安んぜんが為めに之を設く。故に其の道は仁を主とす」(『子曰志於道』章、述而、一五三)と定義し、「然れども仁及ばざる所有るなり。是に於て衆徳以て之を輔く」という。

仁斎は、仁を「慈愛の徳」とし、仁義礼智を道德の本体とし学ぶ者の修むべきこととした(『語孟字義』卷之上、仁義礼智)。要するに仁斎もまた仁を「心の徳」として理解しているのであって、朱子学と著しく異なるわけではなかった。徂徠が仁斎を朱子・陽明と同列にみて批判するのはそのためである。もちろん徂徠とて仁斎の論語解釈を是とすることがないわけではないが、それは多く字義・訓詁において同意した場合であって、いわゆる道德論においてはではない。

「有子曰礼之用和為貴」章(学而、一一)

この章の「用」を「以」に訓ずる仁斎を是としている。『礼記』儒行の「礼之以和為貴」を引用してその証拠としているからである。しかし徂徠は「ただ字を識りて句を識らざること、猶ほ之れ朱子のごとくなるかな」と酷評する。その理由は次の通りである。

「小大由之有所不行」につき、朱子は「小大之に由る」で句を切るが、徂徠は皇侃・邢昺にしたがって下句につづけて読む(仁斎も同じ)。徂徠は朱子が「有所不行」を下文につづけているのを「古文辭に昧し」と評している。

「礼は先王の作る所の道なり。性に非ず、亦徳に非ず。漢儒宋儒以て性と為すは非なり。仁斎先生以て徳と為すも亦非なり」という。徂徠は、朱子が「用」を体用の用と解していることを古言に非ずとするのである。礼は朱子にあっては性であり、仁斎にあっては徳である。仁斎は「仁義礼智の四者は、皆道德の名にして、性の名に非ず」(『語孟字義』仁義礼智)として朱子を批判するが、「四端の心は、是れ我が生の有する

所にして、仁義礼智は、即ち其の拡充して成る所なり。」(同上)というから、「礼」はやはり辞讓の「心」の拡充であって、朱子と同じく人の内心にその根拠をおく。仁斎にとっても礼は内的規範であるから、徂徠が礼を先王の制作とし外的規範としてみる立場からいえば、仁斎と朱子は同列になるわけである。これが「字を識りて句を識らず」と評した理由である。

「祭如在」章(八佾、五二)

「宋儒の、鬼神を廢することひさし。仁斎先生曰く『吾が已むことを得ざるの至情を尽すのみ。豈に其の享くると享けざるを問はんや』と」^⑥

ここでも徂徠は、宋儒の鬼神否定の方向が同じく仁斎にも認められることを指摘している。朱注には范氏曰くとして「君子の祭、七日戒し三日齋し、必ず祭る所の者を見るは誠の至なり。是の故に郊すれば則ち天神格り、廟すれば則ち人鬼享く。皆己に由りて以て之を致すなり。其の誠有れば則ち其の神有り。其の誠無ければ則ち其の神無し」の言を引いている。人間の誠の強調であるが、誠実に祭を執行すれば神はこれを享けてくださるのだから、祭る側の人間の誠こそ大切だという文脈になっている。しかし仁斎の場合にはさらに一步すすめて、人間の側の至情を尽すことにのみ重みがかかる。神がこれを享けてくださるか否かは二の次になっている。「誠は実、礼は虚」(朱注)という考えを徹底したともいえる。朱子が鬼神否定的な合理主義であることは言うまでもないが、仁斎は人間の側の至情にのみ祭りの意義を

見出だしているから、朱子以上に合理主義的である。つまり人の「誠」を中心とする考え方であって、神の存在そのものについては無関心である。徂徠は、范氏が誠の有無によって神の有無を定めている点を鋭く批判し、人の誠の有無によって神が至るか至らざるかが定まるといふならばまだしも、「有無」(神の存在と非存在)をいうのは誤っているとしてゐる。まして仁斎のように神の享・不享を問題としないといふことになれば、もはやそこには人の「誠」のみがあることになる。仁斎は『中庸』十六章の鬼神についてのことを孔子の語にあらざると否定した。また『中庸』の「未発の中・已発の和」の部分を削除した。朱子学における未発・已発の論は性と情のからみ合いを説いて複雑である。仁斎は孟子の学には「本と未発已発の説無し」(『語孟字義』卷之上、性)とし、「今若し宋儒の説に従ひて未発・已発を分ちて之を言ふときは則ち性は既に未発に属して善悪の言ふべきなし」(同上)といふ、未発・已発説がかえって性善説を崩壊せしめるといふ観点から朱子学の見解を否定した。その点ではまさしく宋儒批判の姿勢であって徂徠と共通する面もあるけれども、鬼神論にいたっては、仁斎の合理主義は朱子学以上であった。仁斎の「誠」の尊重は、価値の基準を人間の心情的側面主観的側面におくという意味において、きわめて精神主義的な傾斜を示している。仁斎の宋儒批判は、宋学の心情性・主観性の側面をより強めた立場からであって、徂徠の宋儒批判の立場とは逆の方向に位置していた。

「子曰周監於二代」章(八佾、五四)

仁斎先生曰く『聖人は毎に奢を悪んで儉に従ふ。今、周の礼に於いては則ち独り其の文の郁郁たるに従ふは何ぞや。蓋し道は当を得るを(以て)貴しと為す。自ら治むるの道は儉ならざるべからず。朝廷の礼は備はらざるべからず。夏商の礼は質にして備はらず。周の礼は文にして当を得たり。此れ夫子の特り周に従ふ所以なり』と。知らずして強ひて之が解を為す者と謂ふべきのみ。

仁斎に対する徂徠の反論は五点ある。

一、「林放問礼之本」(八佾、四四)にいわれる儉は仁斎のいうごとき自治の道(礼)にかざられてはいない。また「周監於二代」の場合の礼も、朝廷の礼にかざられてはいない。いずれも論語の本文に明言していないから、仁斎の論はやまた推論である。

二、礼は財物をともしなうもので、奢と儉というのは財を用いる場合のことであって、文と質とに直接関係しない(つまり奢儉と文質とは別個の概念である)。

三、聖人の道は常に文であって、夏においては夏の礼を文とし、殷においては殷の礼を文とし、周においては周の礼を文とする。すべてその時代においてそれぞれ文なのであり、夏殷においても質であるとしたことはない。後の時代からみて比較上周を文とみるにすぎない。

四、仁斎の「道は当を得るを以て貴しと為す」ということばには何の古典的根拠もない。朱子が「当然の理」ということばで道を説明したこともとづいてゐる。

五、仁齋はまた「孔子、自ら治むるの道に於いては周の礼を取らず、朝廷の礼に於いては則ち之を取る。聖人、事に処するの権衡なり」というが、礼は一般的な「事」ではない。仁齋は礼を知らないが故に礼を軽視している。朱子は「奢」を文に過ぎたもの「儉」を質とし、したがって先ず質があつて後に文があり、質こそ礼の本であり、文と質の調和した「中」を理想としている(「林放」章朱注)。

仁齋は基本的には朱子にしたがつており、奢よりも儉を、文よりも質を貴び、また「当を得る」すなわち「中」を理想としている。

徂徠は礼を本質的に「文」とみている。「林放」章について、「儉」とは節用(財用を節する)の意であつて節文(朱注)の意ではないといい、朱子が奢侈を文質の概念で解釈しているのを大きな謬りとしている。

徂徠は、仁齋説を基本的には朱子説の延長と考へていた。そこで、仁齋嘗て宋儒は死定と謂へり。豈に戈を操りて其の室に入るに非すや。

と結論する。つまり、仁齋は朱子の室に入りその戈をとつて逆に朱子を伐つものだという。仁齋のきびしい朱子学批判は、実はその本質においてまことに朱子学的である、というのである。

「子貢欲去告朔之餼羊」章(八佾、五七)

徂徠は、「礼也者猶体也」(「礼記」礼器)に本づいて、「礼は体なり、道の体なり。礼亡ぶれば則ち道随ひて亡ぶ」という。仁齋は「礼は理なり。羊は物なり。礼隆たかんなれば則ち物賤し。礼汚きたふれば則ち物貴し。

蓋し礼隆んなれば則ち義之が主と為る。牛を用ふること不可なれば則ち羊を用ふ。羊を用ふること不可なれば則ち豕を用ふ」という。

「礼也者理也」(「礼記」仲尼燕居)の孔疏には「此の経は礼樂の義を申明す。理とは道理を謂ふ。礼は万事をして道理に合せしむるを言ふなり」とあるが、道理にかなうことを礼の本質とみる思想はやがて朱子に伝わり、また仁齋につながっている。

仁齋に対する徂徠の反論は次の如くである。

一、此の章の意味が『孟子』中の「宣王、羊を以て牛に易ふ」の説と矛盾することを心配して、仁齋は「礼は理なり」と主張したのだ、と徂徠はいう。孟子は、牛を羊に易えたことを王の忍びざるの心のあらわれとして肯定したが、孔子はそれを否定するかに見えるからである。

そこで礼の本質を理とすることで孔孟の矛盾を解消しようとした、とみるのである。徂徠はこの矛盾について「孔子は周の礼の亡びんとするのを借し、孟子は礼が亡んでしまった時代にあつて宣王を仁政へと導いたのであつて、論点が異なるから、孔孟に矛盾はない」という。二、「礼は理なり」の理は「治」の意である。理を義理(道理)の意に解するのは誤っている。礼と義とは別の概念であつて、義によって礼を變ずることはできない。

三、子貢が羊を惜しんだのは、宣王のようにあわれんだからではなく、費用を惜しんだのである。

四、孔子は羊を廢すまいとした。しかるに仁齋が豕にかえようとするのは何事か。

以上の反論の中心は、仁齋の「礼は理なり」の考えが朱子学的であるというところにある。先王の定めた礼は単なる表面的な形式ではなく、それ自体が道そのものであるという主張は、「理」という最高原理によって礼の変更を許容する立場を否定する。ここでの問題は、仁齋が朱子と同じく「理」の主張者であることである。もっとも仁齋は「理」の字道の字と相近し。道は往来をもって言ひ、理は条理をもつて言ふ。「聖人毎に道の字をもって言をなし、理の字に及ぶ者甚だ罕なり」「道の字は本と活字、其の生生造化の妙を形容するなり。理の字の如きは本と死字、玉に従ふ里の声。玉石の文理を謂ふ。以て事物の条理を形容すべくして天地生生造化の妙を形容するに足らず」(『語孟字義』卷之上、理)といっているから、仁齋が朱子の「理」の思想に賛成していたわけではない。しかし、仁齋が、「礼隆んれば則ち義之が主と為る」というとき、先王の定めた礼そのものよりも「義」を優位におくことになり、朱子学における「理」の優位性とその論理をひとしくするのである。

「子貢問曰賜也何如」章(公治長、九五)

仁齋は、「瑚璉は貴重な器ではあるが常に用いるものではなく、常に用いられる未稻などは比べられない。したがって孔子が子貢を瑚璉の器にあてたのは、子貢を深く戒めたのだ」と解する。

徂徠はこれを評して「仁齋務めて奇を出ださんと欲し、其の道に畔くこと遠きを知らず」ときびしい。

「務欲出奇」という表現は他にもある。

「子曰孟子反不伐」章(雍也、一三二)につき、「孟子反は負け戦の殿りをつとめたのに、馬が進まなかったまでだ、といってその功をほこらなかつた」という通常の解釈を仁齋はとらない。「孟子反」自ら其の実をあらわす」とし、事実として馬が進まなかったために殿りになつた、と解する。「若し之反をして実に自ら殿りを為し、しかし又自ら其の功を揜はしめば、則ち是れこれを偽るのみ、直の道に非ざるなり。聖人必ずこれを取らず」という。「自ら其の功を揜ふ」というのは朱注の語であるから、仁齋は朱子をきわめて意識しており、敢て朱子と異なる新解釈を出そうとつとめていたことがわかる。それだけにまことに「奇」なる解釈となっている。徂徠は、「伐らず」という孟子反の美德を孔子が称めたと素直に解する。「不伐」とは功があるのにはこらないう意である。もし真に功がないのならほこらないのが当たり前で、孔子が称めるはずはない、というのである。徂徠は「仁齋務めて奇を出ださんと欲して、其の一章の中に於いて自ら相矛盾せるを知らざるなり」という。

仁齋がかくも「奇」なる解釈をするに至つたのはやはりその思想的な原因がある。すなわち「直」を切要の語とするからである。「人、敬を主とするを知りて、この(和直の)二字最も聖門緊要の語たるを知らず。……直なる者はおのずから正し。……直なる者は智計の巧無し。……後世の儒者、この二字を以て容易に看過し、深く意を留めず。故に今表して之を出す。蓋し聖人、人に示す切要の語なり」(『語孟字義』卷之下、和直)という。「直」は「誠」と密着する語である。仁齋

は「誠は実なり。一毫の虚偽無く、一毫の偽飾無き、正に是れ誠。朱子曰く『真実無妄之を誠と謂ふ』と。其の説当たれり。……誠の字は偽の字と対す。真実無偽を以て之を解するの最も力を省くと為すに若かず」「誠とは道の全体」「聖人の道は誠のみ」(『語孟字義』卷之下、誠)ともいう。要するに仁斎は、誠実であっていささかの偽もないことを最上の徳とする。そこで孟子反が功をほこらぬという謙讓の美徳を有していたとみるよりも、「直」にして「誠」という美徳をもっていると考えたかった。孟子反の「馬、進まざればなり」ということは、通常の解にしたがえば、かえって偽りの言となり、「真実無偽」という仁斎の理想にそむくことになるからである。仁斎は、朱子の「真実無妄之を誠と謂ふ」との語に心から賛成した。そしていかなる場合でも、偽りがあってはならぬということ貫徹しようとした。その意味では朱子以上に仁斎は真実無妄であったし、その語に忠実であった。仁斎の「奇」説はあえて奇をてらったのではなく、きわめて誠実正直であったからである。ここにもまた朱子を学んで朱子以上に誠直を旨とした仁斎の姿がある。

瑚璉の問題にかえろう。徂徠は「瑚璉」を『周礼』の六徳(知・仁・聖・義・忠・和)のうちの「聖」にあてる。瑚璉は宗廟の貴器であり、子貢を大宗伯の器にあてるのである。子貢を深く戒しめたという仁斎の解釈は、「奇」であるが、そこにもやはり理由があるであろう。つまり仁斎は孔子をもつとも高い聖人とみる。孔子のみを高く評価することはやがて弟子の評価を低からしめる。弟子に対する孔子の

ことばを、称揚としてよりも訓戒として読み取りやすくする。「大学非孔氏之遺書弁」には、「夫れ孔子の聖は堯舜に賢れること遠く甚し。生民有りてより以来、未だ其の盛に比する者は有らず」とあり、論語は「実に宇宙第一の書」であった。これは「吾が夫子のごときは、則ち其の位を得ずと雖も、往聖に継ぎ来学を開く所以、其の功反つて堯舜より賢る者有り」(中庸章句序)という朱子の語をふまえての発言であることは言うまでもないが、またしても、仁斎は朱子以上に孔子を高く評価しているわけである。

「子不語怪力乱神」章(述而、一六七)

徂徠は「語」を誨言と解し、弟子たちに実行すべき教えとして告げたことはない、の意にとる。

漢儒以来、乃ち此の四者を談せずと謂へるは非なり。聖人何ぞ常人に殊ならん。平日の閑談、何ぞ嘗て一も之に及ばざらんや。拘すと謂ふべし。

というように、孔子もまた常人であるという観点から論語を解釈する。仁斎との対立はこのような基本的な相違に本づくと言わなければならぬ。

仁斎又、此の章に拠りて、易・中庸・礼記の鬼神を言へる者を排し、孔子の言に非ずと為す。果して其の説の是ならんか、春秋、乱に非ざるは無く、亦孔子の作に非ず。

という批判は、仁斎の直にして誠なる解釈法に対する皮肉というべきであろう。(未完)

- ① 『論語古義』には「『余力学文』とは亦有道に就きて正すの意なり。言ふところは、弟子と為るの時に在りて、果して能く此の如くんば則ち学自ら正しく徳自ら修まりて終身の業得ん、となり」とある。
- ② 『論語古義』には「君子も亦当に学を為して以て其の道を致すべし。然らざれば則ち蔽固不通の病有り」とある。
- ③ 『論語古義』には「終を慎みて忽にせざるは慮を用ふるの周きなり。速きを慕ひて遺れざるは善を好むの厚きなり」とある。
- ④ 『論語義疏』に「一に云ふ。初有らざるなければ克く終有る鮮し。終は宜しく慎しむべきなり。久遠の事、録して忘れざるは是れ遠きを追ふなり。……是を以て終を慎しむこと始の如くなれば則ち事を敗ること有るすくなし。平生忘れざれば則ち久しく人之を敬するなり」とある。
- ⑤ 『論語古義』ほぼ同文。
- ⑥ 『論語古義』に「或ひと曰く『若し父の道善なれば則ち終身之を守りて可なり。三年無改と曰ふは何ぞや。且つ人の父たる者其の必ず皆善なるを保し難し、如何』と。曰く『人の父、固より良有り不良有り。其の不良なる者は、蓋し置きて論せず。夫子特り其の良なる者に就きて之を言へり』と」とある。
- ⑦ 『論語古義』に「蓋し体用の説は宋儒より起る。しかれども聖人の学、素と其の説なし。」とある。
- ⑧ 『論語古義』同文。
- ⑨ 『論語古義』同文。以下に「聖人、事に処するの権衡、従りて知るべきなり」とある。
- ⑩ 『論語古義』同文。以下に「故に礼隆んなれば則ち物賤しきりなり。礼汚ふれば則ち文之が主と為る。物に循へば則ち礼と為り、物に違へば則ち礼に非ず。故に礼汚ふれば則ち物貴きなり。……」とある。
- ⑪ 『論語古義』には以下に「蓋し耒耜陶冶の器たる、戸戸皆有り。人、之を貴重するを知らずと雖も民生常用して闕くべからず。聖人の徳のごときは是れなり」とある。

『論語徴』『論語古義』は『日本名家四書注釈全書』及び『論語徴集覽』により、『語孟字義』は『日本思想大系・伊藤仁斎』によった。

本稿は一九七四・一〇・一四、東大文哲学会大会に於ける研究発表の一部に加筆したものである。大会では、以下、聖人論、君臣論、敬天思想、明代思想との連関、などを概略述べたので、次の機会に続篇を書くつもりである。

(一九七六・一一・四)