

春臺における「論語徴」の引用について

若 水 俊

太宰春臺の「論語」注には「論語古訓」「同外傳」〔以下「古訓」「外傳」と略〕が、また、原文「論語」に、義子定保が、父の句讀訓點を附し印行した「論語古訓正文」とがある。

さて、春臺は「古訓」「外傳」〔合は「訓傳」と略〕に、頻りに「論語徴」（以下徴）を用い、注解の一助とする。勿論、單なる引用に留まらず、「徴」注を「外傳」で「千古卓識」「先生發之、其義甚明、豈媮快哉」と贊じ、逆に「純不肯從」「荻先生之說、雖極明暢、未易從」などと否定しつつ、自説を明快に論述する。もし「訓傳」で、かく是々非々の立場を鮮明に貫くのなら、當然、これの判斷基準になる「徴」からの引用文は、取り分け正確無比でなければならない。ところが、現行の「徴」と、「訓傳」における「徴」の引用文とは著しく異っており、大なる疑問である。

春臺における「論語徴」の引用について（若水）

加之、春臺の生真面目な學的態度、或は、同門人の擲楡の對象にすらなつた、良い意味での非融通的な人柄と、その日常生活等から推量しても、春臺がかく恣意に「徴」注を改刪したとは考えにくい。よつて、この不正確な引用姿勢には益々疑問を抱かざるを得ない。

かくて、本稿では、上記の問題を踏まえ、先ず、「徴」から「訓傳」への引用文の差異相を探り、この相違がどうして生じたのかを考察するものである。

一

最初に「徴」と「訓傳」の刊記の問題より論述しよう。

「徴」の初版は、同刊記から、徂徠没後九年目の「元文二年丁巳正月穀旦」（一七三七）で、以後「同五年」「寶曆十二

年」版等が續刊される。他方、「古訓」は、同刊記から「元文四年己未夏五月」（一七三九）で、「外傳」は「延享二年乙丑秋九月」（二七四五）である。以上の刊記から判断すれば、春臺が「訓傳」製作に際し、版本「徵」を參看したことは一應首肯されよう。

しかし、かく輕々に速断し得ぬ面もある。その疑問の第一點は、「古訓」自序の日付け「元文二年丁巳春二月己未朔」（可筆推定）が、初版「徵」に遅くれること多く見ても約一ヶ月程に過ぎぬ事實である。何故ならば、先ず「古訓」が筆序の段階で、既に成稿していたと假定し、加えるに、その分量から考慮しても、版本「徵」の完成を俟って、成稿出版するのは時間的に不可能に近く、従つて、春臺は「徵」出版以前から執筆に着手していなければならぬからである。

疑問の第二點は、早大圖書館服部文庫藏「徂徠集」卷三十の刊記についてである。本書末尾の出版廣告には「論語徵嗣出」とあり、しかも、この刊記は初版「徵」と同一である。即ち、これによれば「徵」は元文二年の段階では未刊であった。しかし、「徵」は現に先の「徂徠集」と同一刊記をもつて出版されている。特に、元文二年の刊記を持つ成實堂文庫藏「徵」の出版廣告には「論語徵出」とある。明らか

に矛盾である。

第三點は、前記二問題と性質を異にするが、附加的に言えば、春臺が直接版本「徵」から「訓傳」へ引用したのではなく、徂徠の講義を使用したと思わせる表現のあること、例せば「外傳」で「吾聞諸荻先生」（顏淵(1)章、衛靈公(11)章）等がこれに當る。勿論、以上の推測だけで、「訓傳」製作に春臺が版本「徵」（特に「元文」）を參看しなかつたとは言ひ難い。しかし、全くこの疑念を拂拭するには、以後の論述から些か躊躇を感じる。これらの點に關しては、再度觸れることになる。

二

さて、「徵」から「訓傳」への引用文が、版本「徵」と異なる點については、既に春臺の弟子松崎觀海が「春臺先生行狀」で「其載師說、問有與論語徵不合者」と指摘し、また、春臺自身も「與水野明卿書」で、「壯歲見徂徠先生、而親聞其說。每逮先生之燕問、輒論論語義、或合或不合、更相取捨、純退而記之。先生後、有徵之作。與純前所聞、亦有同異」（以上「樂芝」園稿所收）と記す。「壯歲」とは、徂徠四十六、春臺三十二歳頃で、兩人が初對面した「正徳元

年」(一七一一)以後のことである。⁽³⁾ 以來、享保十三年(一七二八)に徂徠が没するまで十七年間、師弟としての交際は續いた。春臺自ら「純前所聞」と記しているのは、この間のことである。

しかし、明卿への書牘で奇妙に思われるのは「先生後有三徴之作。與純前所聞、有同異」の一節で、あたかも版本「徴」が、春臺とは無關係に出版されたかのような印象を受けることである。既述の如く、版本「徴」は、徂徠没後九年目の出版である。「護園雜話」によれば、師没後、「徴」は南郭、春臺、竹溪等が校正印行したとある。しかし、「文會雜記」では、春臺は「二辨」の校訂に従事しただけである。⁽⁴⁾ 後述する如く、徂徠没後、護園門下では複雑な人間關係が展開され、孤立化した春臺を無視して、「徴」が印行されても不思議ではなく、「文會雜記」の記録は、これを裏付けているかもしれない。現に春臺は、「二辨」(初版は「元文」五年頃か)の校訂を依頼した南郭の申し出を「護園之門、親受三顧命者、足下一人、他不與焉。如不聞命而以代三奉命者、何以爲先師乎、所以不可」(「稿」十二稿)と、手厳しく拒否している程である。従って、春臺が「徴」の校訂に與からなかった可能性もある。故に、元朗への書簡に意外性を感じるのである。

春臺における「論語徴」の引用について(若水)

ともあれ、春臺自身を始め觀海も、「徴」からの引用文に相違のある事實を熟知していたことになる。就中、春臺自身、この異文の事情を知り、しかも、「徴」出版後も、その異った箇所を訂正せずに放置し、「訓傳」を出版したのは大なる疑問である。

三

「徴」から「訓傳」への引用文に差異のある事實は、當然、現在の兩版本からも裏附けられる。この齟齬に觸れるに先立ち、「徴」を除く、他文獻から「訓傳」への引用姿勢を検討しておこう。勿論、この理由は、もし「徴」以外からの引用文が不正確であるならば、「徴」からのそれも亦、春臺が恣意に主觀的に文章を改竄したことになり、原文と相違するのは當然だからである。

かくて、「徴」以外の文獻から「訓傳」への引用例を検討すると、第一に、春臺は必ず原文の儘引用し、しかも、この出典、篇名等を割注を用いて正確に記載している。例せば「外傳」八佾(15)に「春秋公羊傳曰、周公稱太廟三年、春秋繁露曰、孔子入太廟、每事問。慎之至也對鄭事」と記すのがこれである。

第二は、引用に際し、該文中の文字に誤謬、誤字がある時には、その旨を明示する。例えば「外傳」郷黨(3)で「孔安國曰、復命……(中略)……。純按孔安國、注疏本作『鄭字、今從『皇本』』と記す。即ち、注疏本では「孔安國曰」が「鄭曰」となっているが、今は皇侃本によって前者を取る、というのである。また、同章に關し、「外傳」では「邢昺曰、此一節言_下召_二孔子_一使_レ爲_レ擯之禮_上」言當作記と、「言」を「記」に訂正すべきであると指摘している。

第三は、先人の所説を記すに際して、所説中に典據を缺く引用があれば、その一々を明記する。例せば、「外傳」子張篇(7)に邢疏を引用し、そこに「純按邢疏審曲面勢以下十六字、考工記文也。五材以下十一字、鄭玄注也」と注している。

第四は、「外傳」陽貨(21)の注「食_二夫稻_一衣_二夫錦_一」についての出所を「此義豫因_二長章之問_一而得_レ之」と記す。長章は稻垣白巖、假令弟子の意見であっても、その發言者の名を明記する。

第五は、春臺の引用文にも原文と不一致な所がある。ただこの場合は、春臺が意識的に引用文を略記したための相違である。例えば、憲問(15)で、「古訓」は「注疏」所収の孔

安國説を、その儘全文引用するが、この説を「外傳」では「事見_二春秋左氏傳_一。文繁孔注略説耳」と斷つて引用している。即ち、「古訓」において詳説した場合には「外傳」で略記するという姿勢で、これは「訓傳」の一傾向である。尙、「外傳」學而(11)へは「皇疏」と「微」とを省略引用するが、この場合には、省略文の前後の文字を可能な限り温存し、原文に忠實であるよう努めている。

第六は、上述の如き慎重な引用姿勢にも拘わらず誤引も僅にある。例えば「訓傳」の爲政(8)で、包咸説を馬融説に、「外傳」微子(8)の割注で「禮記雜記下篇」を「上篇」と誤っている。しかし、この用例は極少である。

以上資料を極限して、代表例だけを列擧言及したが、要は春臺が「微」以外の引用文を用いる場合には、如何に慎重を期していたかを知り得たことと思う。この正確な學的姿勢は、松崎觀海の春臺評にも表われている。即ち、「春臺先生行狀」で「讀書必從_二校訂_一、字縷句畫、鉛槧不_レ苟、義疑者簽貼、理謬者塗抹、字訛者改正、音韻必和、字畫必正、先儒未_レ有_下及_二先生之精密_一者_上」(春臺先生案 芝園稿附錄)と述べているのと、自から一致するはずである。

四

論點を變え、春臺が「徵」注を「訓傳」へ引用する場合はどうであらうか。反復言及した如く、「徵」よりの引用文は不正確の一語に盡きる。しかし、この一見慎重さを缺いた引用姿勢にも一定の型がある。

その第一は、春臺が「徵」注を、部分的に適宜書き換えたのではないか、と思わせる箇所についてである。この例が最も多く、「訓傳」で百ヶ所以上にも及ぶ。例えば「徵」公治長(20)の文と、これを引用した「古訓」とを同一平面上に示せば、「三思而後行(者)、是或季文子自言、而魯人(傳)誦之者、故曰子聞之也。再(思)斯可矣(者)、是孔子斷其妄已。言季文子惡能三思、苟能再思斯可矣。黃東發爲是」黃震云となる。括弧内の文字は「古訓」が「徵」に附加し、一重線の箇所は「徵」の表現を傍字に換え、亦二重線の所は「徵」注を省略したことを意味する。

春臺のかくの如き多くの引用例を見るに、兩者は字數的、内容的に餘り差異があるとは考えられない。従って、原文「徵」をそのまま用いても良く、變改する必然性はない。もっとも、その改變理由を唐突に憶測すれば、春臺は、徂徠の

春臺における「論語徵」の引用について(若水)

文體に不滿があつたかもしれぬ。確に春臺は「文論」(第二)で古文辭を「抄古人成語、而聯綴之而已」「吾嘗戲目之爲糞雜衣」と、徂徠と門弟達を攻撃しているからである。この、非古文辭觀が「徵」を換えさせる原因になつたのであらうか。今は深入りを避ける。要は、先程筆者が觸れたように、春臺が、「徵」注を主觀的に適宜換えた、と安易に速斷してよいかどうかという點である。

確に第二に、引用に際して「徵」注を意識的に要約簡略化し、或は解説したのではないかと思わせる所もある。「古訓」公治長(23)に「茂卿曰、念、不_レ忘也。〔筆者〕〔A〕怨者、夷齊之怨也。〔B〕希、微也。言怨之迹不_レ可_レ見也。惟其不_レ可_レ見。是以子貢司馬遷皆疑_レ之。老子曰、聽_レ之不_レ聞、名曰_レ希」とある。「徵」では〔A〕箇所に長い注があり、二重線の語が各「伯夷」と「謂」とになり、一重線の文字はなく、他は同文である。本例は恐らく、春臺が「徵」注を省略し、一部文字を替えて、簡潔化を計つた結果、生じた相違と考えられる。

この簡潔法は、春臺自ら「古訓」凡例で、「注_レ經貴_レ簡。簡則使人思而得_レ之」という主張に従つたもので、例えば宋儒の如き冗長な注釋を排除するためであつた。従って、この

觀點に立てば、「徵」も亦、評論冗長に墮しており、師説の改變に何の遠慮も感じなかつたかもしれぬ。

第三は、曖昧な「徵」注の表現を明確化しようとして、差異を來したのではないか、と考えられる箇所もある。例せば「徵」公治長(9)に、「孔子自言_三己亦不_レ如也。亦願爲_三其宰意、聖人好_レ賢之誠也。亦喜_三子貢自知之明_二とある表現を、「古訓」で「茂卿曰、孔子既喜_三子貢自知之明_二、又自言_三己亦不_レ如也。亦使_三爾多_レ財、吾爲_三爾宰_二之意、聖人好_レ賢之誠也」と、換言した可能性がある。

第四は、「徵」注が使用した引用文を、春臺が全く別の文に置換したために齟齬を生じた例についてである。「徵」雍也(7)の「回也如_三賜也。呼_三顔子_二告之_一」を、「古訓」で「茂卿曰、回也者、猶_三言_三參乎。呼_三其名_二而告之_一」に變える。後者は「外傳」と同文だが、徂徠説とはなっていない。「古訓」で明記したので省略したのである。結局、この相違は、「徵」が雍也(7)を注釋例としたのを、「訓傳」は里仁(15)の「子曰參乎」に改變したのである。この相違から憶測すれば、春臺が單に「徵」注を恣意に替えたのではなく、「訓傳」の記載の如くに、本來「徵」がなっていた可能性も考えられる。

第五は最大の疑問で、現存「徵」に存在しない注が、徂徠説として「訓傳」に引用されている事實である。これに關しては、尙次の三點に留意する必要がある。(I)「徵」からの引用とは思えぬ程、文章が激變している。(II)「徵」の當該章に注がなくても、「訓傳」が「徵」の他章注を流用している。(III)「徵」に存在しない注が「訓傳」に物氏説として記されている等である。

(I)に關し言及する。例えば「徵」子張(20)の注と、これを引用した「古訓」の雙方を並舉すると、「徵」には「君子惡_レ居_三下流_一、謂_三紂之爲_二逋逃_一也。衆惡人歸_レ紂而紂受_レ之。其所_三自爲_二惡雖_レ不_レ甚、而衆惡人所_レ爲_二惡、皆紂之惡也。故曰天下之惡皆歸焉。舊註皆不_レ得_三其解_二とある。これを引用した「古訓」では、「茂卿曰、書云、今商王受無道、暴_レ殄天物、害_レ虐烝民、爲_三天下逋逃_二、萃_三淵藪_一。下流、謂_三淵藪_二」となつてゐる。内容的には同一であろうが、傍點以外は「武成」篇の文で、文體が著るしく異なる。他に(I)と同類の顯著な章は、八佾(1)(15)等である。これらを綜合的に考慮すれば、春臺が勝手に「徵」注を改刪したとは考え難く、元來「徵」が「訓傳」の如き文章であつた可能性があらう。

次は(Ⅱ)に移る。「外傳」爲政(4)は「學」の字を「荻先生云、學者學先王之道也、詩書禮樂是已」と注す。この注は當該「徵」章にはなく、「徵」學而首章に「單言學者學先王之道……順先王詩書禮樂」とあり、春臺はこれを流用したのである。同様の例は他に「訓傳」爲政(20)に「徵」子張(3)を、子張(1)に「徵」憲問(13)等を應用している。最後(Ⅲ)に關しては章を改めて言及する。

五

(Ⅲ)に關し、先ず思い浮ぶのは里仁(6)「惡不仁者其爲仁矣」の傍點(筆者、以)部である。「徵」は「其爲仁矣」と記す。即ち、徂徠は「其く矣」の句を斷定的に考え、更に副詞「必」を一語附加し「其れ仁をなすなり」と讀み、朱註の「其の仁を爲すや」を斥ける。

さて、「古訓」では前記箇所にも、徂徠注として「茂卿曰、其爲仁矣者、猶易言其亡、詩言其雨也。言其將爲仁也。純曰……」を引用する。勿論、この物氏説は「徵」にはない。「易」とは「周易上經」の「否九五。休否。大人吉。其亡其亡、擊于苞桑」の文で、「經傳釋詞」では「其猶

春臺における「論語徵」の引用について(若水)

將」と「其」を説明する。「詩」は「邶風」蠨蛸で「其雨」の讀みは「まさに雨ふらんか」である。

他方「外傳」には「其爲仁矣、言惡不仁者、今日雖未_レ能_レ爲_レ仁、異日其必能爲_レ仁也。其矣二字、在_二一句中_一爲_二照應_一。其字有_二期必期待期望之意_一、非_レ指_レ目前_一言_レ也。易云、其_レ亡_レ其_レ亡_レ、言_レ將_レ亡_レ也。詩云、其_レ雨_レ其_レ雨_レ、言_レ將_レ雨_レ也。此字法_一なりと記す。「訓傳」を比較すると、傍點の「外傳」部分は「古訓」では徂徠注であるが、前者では無記名で、春臺の意見となっている。これは例によって、「古訓」で既に記したので省略したのである。結局、「訓傳」によれば、「其爲仁矣」の讀みは期待の意を込めて「其れ仁をなさん」となり、これは「論語古訓正文」の訓點と同一である。

上來の論から、徂徠が「徵」で「其く矣」を強く斷定的に讀解したのに對して、これを引用した春臺は期望の意に讀み、しかも、春臺引用の徂徠説は「徵」に存在しない。この事實から憶測すれば、徂徠は本章に最初から版本「徵」のよりに施注したのではなく、幾度かの試行錯誤を経て作注したのであり、春臺はその途上の徂徠説を「古訓」へ導入したのであろう。故に、春臺の引用文が版本「徵」と異なる結果にな

つたとも推量される。

因に言う。徂徠が「其」の文字を副詞的に讀むことは勿論心得ている。「訓譯示蒙」(卷三、3028)で、「其」を説明して、「日月其除^{井ノトシ}。歲聿其莫^シ。」此等ハ將字ヲ入カヘテ又通ズ、「中庸解」で「中庸」の「朏朏其仁、淵淵其淵、浩浩其天」を解して「其字疑辭。如易其亡其亡之其」とある所から知られる。しかし、春臺が「訓傳」を製作するに際し、「徵」を無視して、徂徠の前記二著を利用したとは考え難い。寧ろ徂徠こそ最初は、この注釋を本章へ用いたとすべきである。

尙、筆者は先に徂徠が幾度かの試行錯誤を経て「徵」を作製した、と推量した。この件に關し、附隨的に言及しておく。朱子は「集註」で「論語」本章の「子曰、我未見^レ好^レ仁者……不^レ使^レ不仁者加^レ乎其身」の箇所を「此皆成德之事」と説明する。これに對して、徂徠は「護園三筆」(136)で「惡^レ不仁者、亦成德」なりと朱註に従う。しかし、「徵」では一轉して「朱註以^レ成德^レ解^レ此章^レ非矣」と否定する。即ち、兩注には明確に注釋上相違がある。「護園十筆」は「二辨」「徵」の執筆資料で、特に「三筆」は「十筆」中でも成立が古い。従つて、本事實からも、徂徠は幾度かの思考を經

て「徵」を完成させたのである。

次は「述而」(13)「子在^レ齊聞^レ韶。三月不知^レ肉味。曰、不^レ圖、爲^レ樂之至^レ於斯^レ也」の「爲樂」に關してである。先ず、「徵」では「朱子以^レ爲^レ樂、爲^レ作^レ樂、故屬^レ諸舜。然爲^レ樂與^レ作^レ樂殊矣。故升庵爲^レ是」と記す。即ち、「集註」が「爲^レ樂」を「不^レ意、舜之作^レ樂、至^レ於如^レ此之美」と、舜の韶樂作製說と注したのを否定して、徂徠は升庵(楊慎)の樂演奏說を肯定するのである。

他方、春臺は「古訓」で「楊慎曰、不^レ意^レ齊之爲^レ樂至^レ此耳。茂卿曰、爲^レ樂猶^レ言^レ爲^レ人爲^レ物」と記す。春臺は、徂徠が「徵」では認した升庵說を、その儘引用するが、他に徂徠說として「徵」に存在しない傍點部の注を附記している。更に「外傳」で本章に關し「荻先生有二說。一以^レ楊慎爲^レ是。云、爲^レ、作也。謂^レ奏^レ樂也。非^レ制作之作^レ也。一云、爲^レ、如^レ爲^レ人爲^レ物之爲^レ。」と述べる。結局、「訓傳」はともに本章注として、徂徠に二說があつた事實を明示している。しかし、後說は「徵」には存在しない。これは何を意味するのであろうか。恐らくは「徵」の完成以前に、徂徠は本章注に二說を所有していたと推量できる。以上の如く、「徵」に存在しない注が「訓傳」にある例は、他にも見出されるが、

次の機会に譲りたい。⁽⁶⁾

次は前掲二例と多少問題意識を異にするがここで言及する。それは「八佾」(21)「哀公問社於宰我。宰我对曰、夏后氏以松……(以下略)」の「社」をめぐる疑問である。

「徵」では、「哀公問社於宰我、邢昺疏、張包周本、以爲哀公問主於宰我。杜元凱何休用之以解春秋。皇侃疏亦曰、鄭註論語爲問主。今按、練主用栗、見於傳記、則作主爲是」と記す。「邢疏」引用の張包周各本では、「社」(社稷)を「主」(位牌)とする。故に、杜元凱等は「主」に従って「公羊傳」文公二年條を解釋する。亦、「義疏」も鄭注として「爲問主」に作る。かくて徂徠は、練主に栗を用いる根拠が「傳記」(公羊傳)にありとして、「社」を「主」に改めるよう主張している。

この「徵」説に對し「古訓」では、徂徠説として「茂卿曰、社字鄭本作主。見皇疏。張包周三家本亦皆作主。見邢疏。何休杜預皆用之以解春秋。今按練主用栗見戴記、則本文作主字爲是」と引用する。「徵」に比較すると、文體は異なるが内容は同一である。唯一著るしい差異は「徵」注の「傳記」を「古訓」が「戴記」と書換えている點である。「傳記」は公羊傳、「戴記」は禮記である。従って、徂徠の

春臺における「論語徵」の引用について(若水)

「傳記」が正しく、春臺が「徵」説として「古訓」へ引用した「戴記」は全くの誤謬である。春臺の誤引となるが、問題はそれ程單純ではない。

何故ならば、春臺は、「外傳」で「荻先生曰、練主用栗見戴記。純按禮記無練主用栗之文……鄭所引乃公羊傳文也。荻先生所云、見戴記者、蓋指此也。其曰戴記誤なりと、「徵」の「戴記」は「傳記」の誤りである、と春臺自ら指摘しているからである。

しかし、現在の「徵」は、初版「元文二年」本を始め、全て「傳記」となっている。この事實をどう判断すべきであろうか。憶測すれば、春臺が「古訓」を執筆し、この「徵」の箇所を用いた時點では、「徵」には「戴記」とあったのである。彼はこれをその儘記入した。そして、「外傳」執筆の段階に至って、その誤りに氣付き、「外傳」にこの旨を記したのであらうと。極言すれば、春臺は版本「徵」を参看して「古訓」を執筆したのではあるまい。この推論は、上來幾度となく言及した私見と同一線上にある。

論はここに至って、本稿一章で疑問提起した三點に突き合せ勘案すれば、春臺が版本「徵」以外から引用した事實は更に鮮明となる。即ち、第一の「古訓」自序と「徵」出版の時

間的接近、及び第三の「吾聞諸荻先生」という表現と、加えるに「春臺先生行狀」で兩著の不一致の理由を、春臺自身が「爲其佗日所親聞」と記すのも一根據となる。また、第二點は版本「徵」の成立に拘るようで、問題が複雑化するの^ので後日を期す。結局、以上から綜合的に判断すれば、春臺は版本「徵」と異つたもの(例えば未完成な稿本、或は徂徠の口述等)を利用したと考えられる。従つて、別觀點から言えば、「訓傳」は「徵」の成立過程を知る上でも重要な資料となり得ることになる。

六

以上「徵」と「訓傳」における引用上の差異相と、その違いの理由についての考察を終えた。かくて論は一轉し、春臺は何故に版本「徵」と相違する注を「訓傳」に用い、「徵」出版後も、これと異なる文をその儘放置しておいたのか、という疑問である。以下この點を論述する。

考慮し得る一理由は、護園における春臺の立場である。⁽⁷⁾當時、護園の狀況は、該園の中心的指導者であつた服部南郭、及び彼の親友で、豪放磊落な平野金華の二人對、春臺という構圖である。南郭と金華とが親密であつた事實は、「金華稿刪」における、彼が南郭に與えた多數の詩文・書牘の内容か

ら納得される。

他方、金華と春臺の仲は「護園雜話」によれば、金華は「社中にて度度春臺を侮慢し」、春臺も金華の無禮な態度を種々論難する等、險惡であつた。更に、南郭との關係も同様であつた。特に兩者の諍は徂徠の遺著をめぐり激烈で、「與子選書」(後稿十二)等に、春臺は直接師からの依頼がなかつたことを理由に、南郭の「二辨」校訂の申し出を斷り、更に「徂徠集」に貴人の序がないのを、南郭の責任に歸している。⁽⁸⁾また、春臺を除外して「護園錄稿」の編集も行われてい

更に兩者の反目は、學問的には經學對文學という圖であるが、加之、性格的な差も大であつた。「文會雜記」は、春臺を「奉公人ノ如シ」「物ヲキハムル人」「至誠ヲ積タル人」等と、謹嚴實直な經學者の姿を描き、南郭を「風流ナリ」「喜怒哀色ニアラハサズ」「人ニカマハズ我物ズキラ立」てる文人氣質として描寫する。誠に好對稱の兩人で衝突するのは寧ろ當然であつた。

護園内での對立の最中、徂徠が取つた態度は南郭的であつた。確に南郭派の金華も徂徠を、容赦なく批判したのは春臺同様である。しかし、徂徠が金華を入門させたのは「器使」

としてであり、いわば徂徠は、金華の特異性を歓迎していたのである。⁽⁹⁾これに對し、春臺は、師から「雞肋視」されるという被害者意識も濃く、護園内での對立も原因して、孤立化を餘儀なくされていた。⁽¹⁰⁾

しかし、春臺の孤立化は却って師の經學を繼承するのは己れ一人である、と強く自負する結果につながる。徂徠との間隙に苦惱しながらも、逆に師から學問の面で、少しでも認められれば、それが如何に些細な事柄でも無上の喜びであった。

例せば、春臺は「外傳」冒頭の「論語解題」で、「昔純與茲先生言論語之義。余曰、牢曰憲問、非他人之言、必是二子自稱、論語豈二子所著耶。先生拊手而喜曰、誠然誠然。遂相謂爲定論」と記す。春臺のこの意見は、徂徠も採用し、現に「徵」子罕篇(6)に見える。彼にとつてこの一件は、餘程嬉しかったのであろう。同様の記事が「外傳」附録

「論語前後編說」「紫芝園漫筆」にも散見する。かくて「古訓」序を見ると「純幸得從先生而問論語焉。退而潭思專精二十餘年」とあり、前掲元朗への書簡に「壯時見徂徠先生、而親聞其說、每遠先生之燕間、輒論論語義」と記す。長年、師の「論語」學を受けたという自

信と、南郭・金華との對立、延いては己の孤立化が鮮明にな

春臺における「論語徵」の引用について(若水)

った時、徂徠から公私ともに教授され、現存「徵」にない學說等を「訓傳」に誇示するかのように、記載したのは寧ろ當然である。さもなければ、春臺自ら故意に「先生後有徵之作、與純前所聞亦有同意」と、元朗に語る必然性は無い。異っていることに誇りを持っていたのである。

七

さて、論は自から多岐にわたり、しかも本稿の趣旨から逸脱する虞れもあるが、徂徠と春臺との相違は、上來の「徵」と「訓傳」とをめぐる問題だけに限定されず、兩者は思想的な面においても異っており、⁽¹¹⁾従つて、ここでは特に兩思想家の人間「性」に對する違いをも考慮することにした。ただ、論は自ずと「心」「情」「才」等にも言及することになる。

春臺は「外傳」陽貨(2)で「人性萬殊」と述べ、「聖學問答」でも「氣質ハスナハチ性ナリ。人ノ生レツキナリ。生レツキハ變化セラレヌ者ナリ」(以後、假名文はすべて(本書からの引用とする))と、「性」の天資性、萬殊性、不變性(質的傾向)を強調する。そして、「性」の本質を「善トモ惡トモ、一偏ニ定テ論ズベカラズ」と断定し、孟子、荀子等の性觀を偏重的でかつ、先王の道に

悴ると攻撃をする。

春臺の「性」に對するこれらの考えは、師徂徠を踏襲したといえる。徂徠は「辨名」(性情才一則)で「性」を「人之性萬品」「氣質不可變」「性者生之質也。宋儒所謂氣質者是」れなり、と述べ、更に、荀・孟の性善・惡説を「無用之辨」(性二則)と退ける。人間性の「萬品」さ、それを「氣質」と斷定し、更に善惡の偏重性を拒否している點など、兩者はほぼ同一と考えられる。

さて、春臺言う所の人間「性」は、何故に萬殊なのであるうか。「外傳」陽貨(2)で、「人性萬殊者、以好惡言、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、口之於味、各有好惡。至若身體有不便、作事有不能、亦皆係性。性人人殊、故云萬殊。……心之不同、即性之不同也」と記す。即ち、各人間の感覺的な好惡作用、思考力、肉體的な運動性、或は、物事の處理能力の有無・相違等は、すべて異った「性」に拘わるためである。結局、春臺は、人間各自の行動に表われた多様な經驗的現象を觀察して、「性」の相違性を歸納したといえる。勿論、春臺が多様な人間「性」を確認するについては、更に別の理由もあるが、その點に關しては後に述べる。

ここで「性」と深い拘りをもつ「才」に言及しておこう。

徂徠は「辨名」(才七則)で「人隨其性所殊、而各有所能、是材也」といい、彼にしては珍しく、仁齋の「語孟字義」「才」を引用して、「仁齋先生訓性之能、爲是」と肯定し、「才」を「性」と結合させる。これに對して春臺は、前掲「陽貨」(2)の文中で「至若身體有不便、作事有不能、亦皆係性」と言っているが、この「能」は「才能」のことで、「古訓」衛靈公(19)でも「能才能」なりと記す。「才能」も亦「係性」っていることになる。

更に春臺は「人ノ性ニハ、種々ノ才能ノ種ヲ生レツキ有ルヲ、禮教ノ教ニテ長養スレバ、其性中ニ具シタル才能ソダテ、賢人君子トナル」と記す。即ち、人間は先天的に「性」中に「才能」があり、しかも、「種」即ち「素質」(孝悌忠信等)を具有している。ただ、この「才能」の「種」は、あくまでも「種」であつて、素質が如何なる存在態であるのか、或る年齢までは判別し難い。故に春臺は「聖賢ニナルベキ性ヲ生レツキタル人モ、赤子ヨリ二三歳マデノ嬰孩ノ時ハ知慮モ才能モ無一い状態と見なし、そして、この啓發を後天的、或は經驗的方法である先王の「教ニテ養ソダテ、其器量ヲ成就シテ國家ノ要ニ立ル」のである。即ち、先王の教(禮樂)に

よって、學習能力を發揮し、生得的な素質を啓發させるのである。因にいえば、この春臺の「才」發掘方も亦、徂徠的であつて、「辨名」(性則)で「人得_レ先王之教、以成_レ其材、以供_レ六官九官之用_レ已」と述べているのと、同様と思われ
る。

再び論點を變え、人間の「心」の狀態について言及しよう。春臺は「心」を「思ヲ以テ職トス」とし、「心」自體に思考能力を認める。また、先の「外傳」陽貨(2)に「心之不_レ同、卽性之不_レ同」、「問答」で「心ノ思フ……此性ノ用ナリ」等と述べているから、「心」の狀態は「性」と密接に係する。卽ち、「天性」に従つて「心」の動態も、人それぞれに異なるのである。結局、春臺によれば、「才」(素質)も、「心」も、或はこれらに基づく、人間の多様な行爲も、すべて「性」に統べられてゐることになる。

この春臺の「心」觀に對して、徂徠は「心」を「性」の全的な支配下に位置づけけない。「性」「心」「情」の相互關係について「辨名」(情六則)で、「性」を「人之性、皆有_レ所_レ欲」と規定した上で、更に「心」を思慮し、矯飾し、性の欲に拘わらぬものとする。卽ち、徂徠は「心」に一應の獨立性、自律性を認めている。故に、「心者、人身之主宰也。爲_レ善在_レ

春臺における「論語徵」の引用について(若水)

心、爲_レ惡亦在_レ心。故學_レ先王之道、以行_レ其德、豈有不_レ因_レ心者乎」と記す。明瞭に春臺と異つてゐる。

しかし、徂徠も「心」を「動物」(心一則)とし、また、「心者不_レ可_レ二者也。夫方其欲_レ操_レ心也、其欲_レ操者亦心也」、「六經論語、皆無_レ操_レ心存_レ心之言」(同上)と言ひ、更に「心自操_レ心、其勢豈能久哉」と、長期にわたる「治心」の不可能なことを強調し、「以_レ禮制_レ心」と結論する。この長期にわたる「治心」の不可能なことを説く所が、徂徠「心」觀の最重要點で、しかも春臺と異なる箇所である。また、徂徠は「情」について「七情之目、以_レ欲爲_レ主」と、「情」を「欲」と見なし、思慮矯飾せずに、「性」の「欲」が直接的に出現するものとする。

結局、春臺は、徂徠が一應は認した所の「心」の獨立性、自律性を是認する立場をまったく棄てて、後述の如く始めから「心」を「欲」と關係づけて、禮樂による全面的な修身を説いたと言ひ得よう。

従つて、春臺は「心」には、「情」(欲)とともに、必ずしも高度な精神活動を附與しない。その理由は、人間は確に思考能力としての「心」を自然に具有している。しかし、「是非ニ定マル是非ナシ」、「是非ニ定體ナシ」と、「莊子」齊物

論の考えを導入して、是非の判断基準には、絶対性が存在しない故に、「心」だけでは、價值判断が不可能である。従つて、「心」は寧ろ己れ自身にとつての損益を「取捨」(問答)する存在で、それは「欲」と直結されているのである。

また、「心」は、「孟子」の説く「不動心」でもない。「辨道書」で「人の心は活物にて靜にしがたき物にて候。「心」は瞬時も靜なる情態を保ち難き存在で、この「動心」は「情」と結合されている。「情トイフハ、人ノ心底ノ實ライフ。情ハ性ヨリ出ル者ナリ」(問答)。「人の心には種々の情欲ありて制しがたき物にて候」(辨道書)。いわば「情」(七情)は心底に實體的に潜在し、己に關係なく、衝動的に「心」を伴つて發動し易いものなのである。故に春臺は「辨道書」で「美女を見て其色を心に愛するは人情にて候」と、「心」の動きを本能的なことと認め、「人欲ハ、賢人君子モ、愚不肖ナル者モ無クテ叶ハヌ情」(問答)と述べ、「欲」を人間に共通した固有な存在物と見る。「心」(情欲)が自然發生的に惹起するのは人情であり、「心」に獨立性、自律性を要求するのは不可能である。従つて「問答」で、先王は「内心ハ如何ト問ハズ」「心ノ中ヲバ探ラズ」「心ヲ治ルコトナシ」と極言するのである。

八

ところで、春臺が以上の如き「心」觀に立脚するならば、この自律不可能な「心」の動態に、人は如何に對處し、徳を完成させなければならないのか。春臺は「外傳」泰伯(8)で「樂者、君子之所_レ以_レ治_レ心而養_レ性也。心治性養而徳成」と述べ、「心」は治め、「性」は養うもので、兩者は表裏一體をなす。「治心」とは、情欲を自制するのではない。春臺は「内外教辨」で「見_レ美者目、美_レ之者心、雖_レ聖人、豈有_レ以_レ異_レ哉。但制_レ之_レ以_レ禮義弗_レ敢縱_レ欲、斯之謂_レ君子。心目之罪、在所_レ不_レ問」と記し、先王の禮義(樂)に依存して、心目の罪を咎めず、己の欲を放從にしないこととする。また、「六經略説」では一層鮮明に「心を制すとは制は制止の義なり。情欲の起るを、禮にて制止するなり。先王の道は情欲の起るを罪とせず。禮を犯て欲を縱にするを罪とす。即ち、心中の妄念を罪とせず、犯禮し放欲にならぬことである。

他方、「養性」とは如何なることであらうか。「養性」も亦、禮樂による。「何ヲ以テ人ノ性ヲ養フトナレバ禮樂ナリ。禮ヲ以テ人ノ身ヲ固メ、樂ヲ以テ人ノ心ヲ和ゲテ、其ノ

過グル所ヲ裁抑シテ、及バザル所ヲ勉強スレバ、人人ノ性、其ノフリフリニテ皆才徳ト成ル。「君子不レ可ニ以不レ修レ己。故三節皆言修レ己。然所謂修レ己者、何謂也。文レ之以禮樂之謂也。修、修飾也」(外傳(43))。「養性」とは修身のことで、「ナリフリヲ好ク」し、「心」を問わず、禮樂により、己れを修飾(かざ)り、「禮樂の凝り固りたる物」になることである。即ち、人は外見を整えさえすれば、「心」も自然に向上する論理である。従つて、春臺の倫理觀が、形式主義に流れるとの批判を蒙るのは至極當然なことである。

他方、師徂徠は「養性」をどのように考慮していたのであるろうか。「辨名」では「養性」を「蓋樂者理_二性情_一之道也。先王之教、能養_二人性_一以成_二其德_一者、莫_レ尙_レ焉」(樂_筆筆(性三則))と記す。また、「養性」の一方法である「禁欲」について、「禮樂以節_二耳目口腹之欲_一而平_二其好惡_一而已。初非_レ求人欲淨盡_二」と述べる。特に留意すべき點は後者の文である。何故ならば、徂徠自身も亦、人「欲」の淨盡を不可とする立場を取る。寧ろ「欲」は否定し去るべきではなく、「欲」を人情の自然とするからである。かくて、この徂徠の考えは、春臺に到ると、前述の如く、「心」自體による自淨性をまったく認めない考えに進み、結局は、「心」の獨立性、自律性を無

春臺における「論語徵」の引用について(若水)

視し、人間の形式的、或は外面的な修飾を重んずる極端な思想を導き出す結果となる。

ところで、春臺は、上述の如く、禮樂による人間的な向上を説くが、この可能性をすべての人々には適應しない。「外傳」陽貨(2)、及び「問答」等によれば、善なる上知、惡なる下愚の兩極端に位置する人間は「自不_レ移」る存在である。いわば、上下二品を性善・性惡と見なすのである。春臺は、既述どおり、偏重的な性觀を否定したが、他方では、上下二品を極少で例外的な存在として認めていたことになる。故に「聖人之教、蓋爲_二中者_一設」と、向上可能な人間を「中品」(中庸)に限定するのである。この先王之教を「中品」のためとする考え方は、「論語」そのものの思想は勿論のこと、師徂徠の考えを繼承したもので、即ち、「辨名」(性一則)では上知と下愚以外は「皆善移」と言い、更に「性相近者、亦語_二中人_一已」(同二則)と記している。

九

上來春臺が言う如く、人の精神作用が「性」の影響下にあるとするならば、「性」それ自體の差異は何故に生じたのかを考慮しなければならぬ。この理由を結論的に言えば、春

臺は「性」的な相違の根據を「陰陽」に求めているようで、これは同時に、徂徠と大きく異なる點でもある。

『經濟錄』『易道』で「天地萬物ハ天地陰陽ノ二氣ヨリ生ズル故ニ、一物ニ必陰陽ノ氣ヲ具ス」、「問答」で「人ハ天地陰陽ノ氣ヲ受テ生ズル故ニ、性ニモ亦陰陽アリ」と記す。即ち、萬物及び人間「性」すべてに陰陽二氣の影響を認めている。かくて、人身(性)における二氣の受け方を「聖人ナドハ、陰陽ノ氣ヲ均ク受タマフベキガ、其下ハ氣ヲ受ルニ偏ナル處アリテ、性モ亦偏ナリ……性ニモ陰陽アリテ、陽氣ヲ多ク受タル者ハ、其性剛(シコ)ナリ。陰氣ヲ多ク受タル者ハ、其性柔(ヤカ)ナリ。サレバ善ヲナスニモ剛柔アリ。惡ヲナスニモ剛柔アリ」と、二氣による「性」の存在態と、これに基づく行動上の相違とについて述べている。

また、「才」的な違いの原因を造化の理で説明している。陰陽二氣は性質上、必ずしも善ではなく、惡でもある。特に陰陽(五行)には「太過不及アルニ因テ、正氣も邪氣トナリテ人ニ中リテ物ヲ害ス」。文中の「太過不及」とは過不足の意味である。春臺は、この論理を具體的に、陶藝家が器を製作するも、意の儘にならず、磁器に必ず粗惡品が生ずる姿に比喩している。故に「天地ノ萬物ヲ生ズルモ亦然ナリ。造物

ニ惡意ナケレドモ生ズル所ノ物ニハ善惡アリテ、其性サマザマナリ」、「萬物ノ性ニ善惡アル如ク、人ノ性ニモ善惡アリ」と言う。勿論、これらの文中に見える「性」が、「才能」の善惡を意味していることは、「陰陽」によって「賢愚明暗モ亦然ナリ」(「賢愚善惡サマザマナリ」(以上問答)から明瞭である。結局、春臺は人間「性」(才)相違の論理的な根據を、自然界の陰陽二氣に求めたのである。

それでは、「陰陽」の影響を受けて成立した人間「性」の不均衡を正す手段とはなんだろうか。春臺は「人ノ身ニハ陰陽ノ二氣ヲ具ス。聖人ノ道ハ禮樂ナリ。禮ハ陰ニ屬シ、樂ハ陽ニ屬ス。禮ハ人ノ身ヲ檢束(ヒキシ)スル者ナル故ニ、禮ヲ以テハ人ノ身ノ陰氣ヲ養フ。樂ハ人ノ心ヲ發揚(ツルキタ)スル者ナル故ニ、樂ヲ以テハ人ノ身ノ陽氣ヲ養フ」。即ち、前掲「問答」の文と併考すれば、陰陽、陰陽の各關係では、性格的にも、或は善惡的な行動でも、前者では柔、後者では剛となる。よって、陰陽の屬性を持つ禮樂に従い、各々檢束發揚して均衡を圖るのである。しかし、この方法には問題がある。何故ならば、一旦、生來的に陰陽の氣を蒙った人間が、人爲的な禮樂によって矯正することが可能であろうか。また、春臺自らも前掲どおり「聖人ナドハ、陰陽ノ氣ヲ

均ク受^{ヒト}」けたと明言している。もし禮樂により、後天的に、「陰陽」に均衡をもたらしことができるのなら、人間は例外なく聖人となり得ることになる。これは徂徠以來の大命題で、春臺自身も繼承した、人は、聖人とはなり得ぬ、と矛盾を來す⁽¹²⁾。このような結果になったのは、春臺が禮樂を過度に絶對視し、禮樂によれば、すべての事柄が解決可能であるという考え方の上に、陰陽説を安易に結合させたためであるう。

更に附加的に論及すれば、既述の如く、春臺が陰陽二氣に惡的要素を附與した考えは、朱熹に對する反論から生じている。「中庸」章句冒頭の「天命之謂性」の注に「陰陽五行、化^ニ生萬物、氣以成^レ形、而理亦賦焉……各得^ニ其所^レ賦之理、以爲^ニ健順五常之德、所謂性也」と記し、陰陽（五行）の善的な屬性を強調する。春臺はこの朱子説を論難して「陰陽五行ノ氣ニ不善ナントイフコト謬論ナリ」と記す。春臺が、人間「性」の萬殊相の根據を自然界に求めながらも、朱子と一步を劃するのはここにある。

論じてここに到り、徂徠の「陰陽」觀と春臺のそれとを比較することにした。徂徠の「陰陽」二氣について、白石氏は「聖人が、秩序形成や自然認識の便宜のため作り出した人

春臺における「論語徴」の引用について（若水）

工物にすぎず、自然の側に實體としてあるのではない⁽¹³⁾と解釋しているのが、最も妥當な見解である。このことは、氏も引用した如く、「辨名」で「陰陽者、聖人作^レ易、所^レ立^レ以爲^ニ天道之^レ者也。學者以^ニ陰陽^ニ爲^レ準、以^レ此而觀^レ乎天道之流行、萬物之自然、則庶^レ或足^ニ以^レ窺^レ之也。然至^ニ人事^ニ則不然。何則、聖人不^レ立^レ此以爲^ニ人之道^ニ之故也。後世說^ニ陰陽^ニ者、其言曼衍、遂至^レ被^レ之^レ人之道、謬矣」（陰陽一則）と記している所から明瞭である。「陰陽」はあくまでも「天道之流行」「萬物之自然」を認識するための準據なのである。このように徂徠は、「陰陽」二氣と人間の連續性を絶つたわけだが、これに對し春臺は逆に「陰陽」を導入して、人と自然界との連關性を是認したことになる。この結果、既述どおり、春臺の論理展開には無理が生じ、一部破綻が見える。しかも、春臺が「陰陽」思想を人間「性」の説明に用いた行爲は、逆に傳統的な儒家思想へ回歸したことにもなる。春臺が徂徠の經學を多面にわたって繼承したのは事實であるが、彼自ら徂徠學の本質に反し、それを根底から崩壊させる結果にもなっている。これは思想的な面だけに限定されず、「徴」からの引用文にも亦、明瞭に見られる現象である。春臺を目して、輕々に徂徠學の亞流と見なすのは危険である。

註

- (1) 徂徠と春臺の引用典據は次のとおり。「論語徵」「訓譯示蒙」「護園十筆」(みすず版「荻生徂徠全集」)「辨道」「辨名」(日本思想大系36)「中庸解」(寶曆三年版本)「古訓」(元文四年版本)「外傳」(延享二年版本)「正文」(寶曆四年版本)「聖學問答」「經濟錄」(日本思想大系37)「文論」(日本儒林叢書12)「紫芝園稿」「内外教稿」(近世儒家文集集成6)「紫芝園漫筆」(崇文叢書1)44)「文會雜記」(日本隨筆大成14)「護園雜話」(同上。續4)
- (2) 「論語」の章數は金谷治「論語」(岩波文庫、及び岩波クラシクス所收)による。
- (3) 平石直昭「荻生徂徠年譜考」(平凡社)七六頁。
- (4) 「護園雜話」に「二辨論語徵は南郭春臺竹溪等門人校正して印行す」と、「文會雜記」に「辨名辨道ハ、春臺ト南郭ト立アヒテノ、校正ナリシトナリ」とあるが、春臺は後述のよう「二辨」の校訂を拒否している。
- (5) 「二辨」の出版は元文五年(一七四〇)頃であろう。「辨道」は出版年が不明だが、金谷治「荻生徂徠集」(日本の思想)12・筑摩)、及び河出版「全集」今中寛司「二辨」解題では、ともに元文五年とする。妥當な見解と思われる。
- (6) 同様の例を數章列舉すれば、「雍也」(4)「述而」(2)「泰伯」(15)等である。
- (7) 護園内部の事情に關しては、(イ)拙稿「護園門下における安藤東野の存在」(茨城女子短大紀要十二)(ロ)「平野金華の生涯と思想」(同十三。後に「國文學年次別論文集・近世一八九六年版(近世學術文獻刊行會)に轉載)で論じた。
- (8) これらの點に關しては、日野龍夫「服部南郭の生涯と思想」(日本思想大系37「徂徠學派」解説)、同「服部南郭傳攷」(大阪女子大學紀要、女子大文學、國文篇二・二三)に言及があり、筆者も學恩を蒙った。
- (9) 「器使」に關しては注(7)口で詳述した。
- (10) 「紫芝園稿」十二「與子遷書」に「先生之於純、得_レ非_レ雞_ニ助_一視_之乎」とある。
- (11) 兩者の思想的相違については、尾藤正英「太宰春臺の人の思想」(日本思想大系37「徂徠學派」所收)小島康敬「儒教的世界像の崩壊と太宰春臺」(「徂徠學と反徂徠學」所收。ベリかん社)澤井啓一「太宰春臺の誠解釋」(中國古典研究三二)等に言及されている。
- (12) 春臺は「外傳」雍也(30)で「宋儒信_ニ孟軻_一謬說、以爲人皆可以爲_ニ聖人_一。與_ニ佛者_一之說、無_ニ以異_一也」と述べている。
- (13) 平石直昭「徂徠學の再構成」(思想)岩波。七六六號)八九頁。(本稿は、昭和六十三年六月十一日の早稻田大學東洋哲學會における口頭發表「論語徵」に關する一考察)をもとにして、加筆したものである)