



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	論語集註と吉川論語
Author(s)	松川, 健二
Citation	北海道大學文學部紀要, 37(2), 31-60
Issue Date	1989-03-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33536
Type	departmental bulletin paper
File Information	37(2)_PR31-60.pdf



論語集註と吉川論語

松 川 健 二

吉川論語世に出て既に四半世紀、多くの人々の目に触れ、読まれて来た。一部の專家は、こと『論語』といえ、自らの著述に吉川論語を引き用い、いまに至るもその傾向はさらに渝らず、一部の学生は、『論語』の課題といえ、レポートに吉川論語を引き写し、これから先も活用は続く情勢である。一般読者の賛辞も、しばしば耳にする。

吉川論語が成った次第と、それに託する著者の抱負は、著者の『論語について』（講談社学術文庫、昭和五十一年）の「まえがき」のなかに、凝縮した形で見ることができる。吉川博士は「私が『論語』ないしは孔子について書いた文章をふりかえって見ると、三つに分けられる」と前置きされてから、次のように述べられる。

さいしょに書いた第一のものは、「中国の知恵」、副題「孔子について」。一九五二昭和二十七年、数え年四十九のとき、雑誌「新潮」に連載した。今は「新潮文庫」の一冊となり、また筑摩書房版私全集では第五巻の一部分である。

ついで第二は、一九五四昭和二十九年、五十一歳から、一九六二昭和三十七年、五十九歳まで、約十年間、朝日新聞社「中国古典選」のために、ぼつぼつと書きためた「論語」。すなわち「論語」本文についての解釈である。古典をその言語に即して解釈することによって、人間の問題を考え、時にはまたみずからの文学を作ろうとするのが、清朝までの中国、また江戸時代の日本の、注釈家の態度であると思うける。私もこの仕事において、そうした態度を、いろいろの制約を受けながらも、継承し祖述しようとし

ている。私としてはもつとも人人に読んでほしいものである。朝日新聞社版では二冊。筑摩版私の全集では第四巻の全部をそれにあてる。また筑摩『世界古典文学全集』にも収める。

第三は、以上以外の「論語」に関する論文ないしは随想。全集では第五巻に一括して収め、その補遺を第二十一巻に収める。ここにはその中の四篇が、講談社学術文庫編集部によってえらばれた。うちもつとも長い古典講座「論語」は、筑摩書房による単行本が、「私の古典」シリーズの一冊として別にあり、それでの題は「論語」のために。一九七一昭和四十六年。

すべてを通じて顕著なのは、「論語」の文章の美しさを読み取ろうとする態度の先行であろう。散文詩としてのリズムの美しさは、他の中国古代の書に冠絶する。中国音になれない人人には隔靴搔痒（かくさうじやう）を免れまいが、訓読によっても、それに接すること完全に困難でない。それほどそのリズムは美しい。むしろそのみがこの書物の読み方ではないことを、私は本冊子四十六頁でいっている。

文中、第二の、いわゆる吉川論語は、昭和五十三年、同じく朝日新聞社より文庫版全三冊としても出されている。ともあれ影響力の大きな存在なのである。「私としてはもつとも人人に読んでほしいものである」という著者の希望は、既にして、叶えられているように思われる。

さて、数多い諸家の○○論語に対比してみると、吉川論語の特徴として何を算うべきか。第一には、やはり、文中末尾に自ら言われる「論語の文章の美しさを読み取ろうとする態度の先行」を挙げねばならぬ。従来、吉川論語に對してなされたいくつかの論評も、言語ないし文学の面から『論語』を読み通した点に着目、称揚することでは、ほぼ一致するのである。

次いでは、これも文中に自らも言われる、古典解釈の形を通して自らの哲学・文学を創出するという、これら先行注釈家の態度の継承祖述。この点についてみても、吉川論語はきわめて成功した数少しい例である。その該博な知識に基づく縦横の語り口は自信に溢れ、決して人をして飽かしめない。大きな特徴といふべきだろう。

しからば、吉川論語は満点の出来栄なのであろうか。なにぶん長丁場の仕事、そうは参らなかつたようである。吉川論語には、もとより吉川論語自体の「まえがき」が存在する。一万字に及ぼうとする長文の「まえがき」であるが、そのなかに次の一くだりがある。

ところで私がいまここに企図するところは、論語の各条につき、従来の諸家の説の上に出て、新説をのべようとするのではない。われわれの祖先、それはひろく極東の国国にもまたがつての祖先が、ひろく読んで来た書物であるだけに、祖先たちが普通に理解して来た説にもとづきつつ、この書物を読むということ、それを趣旨とする。少くともそれを原則的な趣旨とする。

文中「祖先たちが普通に理解して来た説にもとづきつつ」と標榜されているが、果してこの点についての成績や如何。「もとづ」くためには、とりあえず旧来の説を正しく掌握することが絶対の条件とならうが、出来栄はいま一つ、就中、朱熹の集注に関する取扱いに欠陥が目立つのである。朱熹は「古典をその言語に即して解釈することによって、人間の問題を考え」た代表的人物の一人であるが、吉川博士は、残念ながらその特徴の把握に恣意的であり、杜撰な紹介にしばしば出合う。「名作」のために、まことに惜しむべきことである。

私は、ここ数年、論語解釈史に興味を抱くようになり、若干の、章ごとの解釈史を書きつつあるが、それらの論考のうちいくつかは吉川論語への言及を含む。既に言及した箇所を参考までに掲げれば左の通り。

朝聞道、夕死可矣。(里仁篇第八章) 『論語』朝聞夕死章について 汲古書院『伊藤漱平教授退官記念中国学論集』一九八六、三
未知生、焉知死。(先進篇第十一章) 右に同じ

逝者如斯夫、不舍昼夜。(子罕篇第十六章) 『論語』子在川上章について 大修館書店『漢文教室』一五五号 一九八六、一〇
弗如也、吾与女弗如也。(公冶長第八章) 『論語』与回孰愈章について 東方学会『東方学』七四輯 一九八七、三

畏天命、畏大人、畏聖人之言。（季氏篇第八章）『論語』畏天命章について 大修館書店『漢文教室』一五九号 一九八八、二
孝弟也者、其為仁之本与。（学而篇第二章）『論語』為人孝弟章について 北海道中国哲学会『中国哲学』第十八号 一九八九、

七（予定）

吾有知乎哉、無知也。（子罕篇第七章）『論語』吾有知章について 大修館書店『漢文教室』一六四号 一九八九、一一（予定）
章ごとの解釈史は、いましばらく書き続けるであろうが、それはそれとし、このたびは思い立って、吉川論語における新注の扱い方を一あたり検討してみた。その結果、やはり相当数の指摘すべき誤りが見出されたので、これを機会に、それらの箇所について一括報告しておくこととした。以下都合十六章、批判的言辭は、ひとえに日頃『論語集註』を丁寧を読むことに心掛けている後学の一人として、果すべき責務の一部と心得てのことに外ならぬ。
各章ごと、問題の語句、集註の該当部分、吉川論語の該当部分、検討の順である。

- | | |
|--------------------|----------------------|
| 一、賢賢易色章（学而篇第七章） | 九、有美玉章（子罕篇第十二章） |
| 二、父在觀志章（学而篇第十一章） | 一〇、食不厭精章（鄉党篇第八章） |
| 三、礼之用章（学而篇第十二章） | 一一、子張問善人之道章（先進篇第十九章） |
| 四、吾与回言章（為政篇第九章） | 一二、南人有言章（子路篇第二十二章） |
| 五、射不主皮章（八佾篇第十六章） | 一三、憲問恥章（憲問篇第一章） |
| 六、人之過也章（里仁篇第七章） | 一四、逸民章（微子篇第八章） |
| 七、季文子三思章（公冶長篇第十九章） | 一五、大德不踰閑章（子張篇第十一章） |
| 八、士不可以不弘毅章（泰伯篇第七章） | 一六、堯曰咨爾舜章（堯曰篇第一章） |

一、賢賢易色章（学而篇第七章）

賢賢易色

賢人之賢、而易其好
色之心、好善有誠也。

まず、賢を賢として色に易えよ、もしくは、賢を賢とすること色の易くせよ、つまり、賢人を賢人として尊重すること、美人を尊重することくなれ、というのが、古注、すなわち、二、三世紀の、漢魏人の、解釈である。また、賢を賢として色を易ためよ、つまり、賢者に遭遇した場合は、それを賢者として尊重すること、はつと顔色を易えるほどであれ、というのが、それにつぐ時代である。六朝人の解釈で、わが仁斎の論語古義、荻生徂徠の論語徴、ともにそれを祖述する。さらにまた、賢を賢として色を易んぜよ、賢人は尊重せよ、美人は輕蔑せよ、というのは、儒学に蔽蕪の氣の加わった、十一、十二世紀、宋の朱子の新注の説である。私の学力では、どれがよいとも、定めかねるが、元來の儒学には、欲望を否定する思想は少なく、したがって女色は、否定されていないから、しばらく、賢を賢とすること色よき美人のごとかれ、という、古注の説に従っておく。のちの子罕篇第九には、吾未見好德如好色者也、吾れ未だ德を好むこと色を好む如くする者を見ざるなり、という言葉もある（二九〇頁）。

吉川博士の所謂「儒学に蔽蕪の氣の加わった、十一、十二世紀、宋の朱子の新注」において、「賢賢易色」に該当する部分は、前掲の十六文字。これを吉川博士は「人の賢を賢とし、其の好色の心を易んぜよ」と読んだのである。しかし、この読みとりが誤りであることは、『朱子語類』と『論語精義』に拠って、容易に判明する。『語類』に廖徳明の録せる次の一条が見える。

敬之、賢賢易色に二説有るを問う。曰く、顔色を交易するは、偽りて之れを為す者有り。上蔡の、其の好色の心に易へて方めて其の誠を見ず、と説けるに従ふに若かず。

朱熹言うところの謝良佐（上蔡）の説を『論語精義』から転載すれば、次のようである。

賢を賢として色に易へ、悪臭を惡むが如くし、好色を好むが如くす。天下の意を誠にするは、此れに易ふる無し。此の徳を好むこと色を好むが如くするも亦た徳を好むの至りと謂ふ可きなり。

朱熹の教団では、二説から一つを択ぶことが問題となっていたのであり、「易」を「輕略」と解する説は、その選択肢には入っていないことがわかるのである。「輕略」と解するのは顔師古。参考までに三説を整理しておこう。

- 1 賢を賢として色に易ふ——孔安国・謝良佐・朱熹
- 2 賢を賢として色を易ふ——皇疏の一つ・程頤
- 3 賢を賢として色を易ず——漢書李尋伝顔師古注

二、父在觀志章（学而篇第十一章）

三年無改於父之道可謂孝矣

尹氏曰、如其道、雖終身無改可也。如其非道、何待三年。然則三年無改者、孝子之心、有所不忍故也。游氏曰、三年無改、亦謂在所當改而可以未改者耳。

ところで、父の死後、二十何カ月か、父の方法を変えないという教えは、君主交替の場合など、いろいろ差支えの生ずる場合がある。そのため父の道を改めないというのは、無条件にそうせよというのではない。父の道が、妥当で

ない場合は、必ずしも、そうする必要はない。どしどし改めるがいい。そういう説が、諸注釈家の間に、意外に多い。朱子の注に引いた尹焞、游酢、仁斎の古義、みな、そういつている。

吉川博士の所謂「朱子の注に引いた尹焞、游酢」の説とは、前掲のそれぞれ三十五文字、十七文字である。これらの文から「どしどし改めるがいい」という主張を読みとることは、果して妥当であろうか。ことの検討に資するため、尹・游両氏の説を圈外に掲げた当の朱熹自身の読みとり方を明らかにしてみよう。『語類』には、董拱寿の録せる次の語が載っている。

三年改むる無き、尹氏は心を説き得たるも事上に於て未だ尽さず。游氏は事理上に於て説き得て好し。故に并せ之れを載せ、互ひに相ひ発せしむ。

尹焞の説を評して、心がまえ、精神の面は言い当ても、實際面の説明にはなっていない、と朱熹が断ずるのは、尹氏の説の弱点をよく捉えたものである。孝子の心として忍びないところもあろうが、現実には、改めなければならぬケースも現出しよう、という指摘である。かくて「於事理上説得好」の游氏を并載したというのであるが、朱熹は、実際にはほかならぬこの游氏のみを推したかったもののようである。董銖の次のような所録が『語類』に見える。

諸説、唯だ游氏のみ説き得て好し。当に改むべき所に在りて、以て未だ改めざる可しと、此の説極めて穩。

同様の記録は、他にいくつか見られるところである。朱熹は結局、尹・游両氏の説を次のように咀嚼理解していた。『語類』沈間の録するところである。

才かに三年改むる無しと説けば、便ち是れ這の事未だ是ならざる処有りて了る。若し父の道已に是ならば、何ぞ改むる無しと説くを用ひん。終身之れを行ひて可なり。事既に是に非れば、便ち須らく改むるを用ふべし、何ぞ

三年を待たん。孝子の心自ら忍びざる所有るのみ。若し大段人を害するの事なれば、須らく改むべくして始めて得ん。若し事の是に非ざるも、甚しき妨害無ければ、則ち三年過ぎ了りて方めて改むるなり。

「三年無改」と言っている以上、父の道が良くないケースのことである。良くないわけだから、当然にも改めるべきところ、すぐに実行することは、それは孝子の心として忍びぬところだから「三年無改」といったのである。実害が大きい場合は格別、改めずに済むものは三年の間は辛抱するがよい。——朱熹は、以上のような理解のもとに、尹・游両氏の説を外注として採ったことは明らかなのである。吉川博士の紹介は杜撰というほかはない。

三、礼之用章（学而篇第十二章）

禮之用和爲貴

禮者、天理之節文、人事之儀則也。和者、從容不迫之意。蓋禮之爲體雖嚴、而皆出於自然之理。故其爲用、必從容而不迫、乃爲可貴。

さて、この有子、すなわち有若の、言葉であるが、その最初の句、礼之用和爲貴、を、普通に行なわれている宋儒の注では、礼之用、和爲貴、と読む。すなわち、すべてのものには、体と用、すなわち本体と作用の二面があるが、礼の作用として、最も貴重なものは、調和である、と解するのである。

吉川博士の所謂「宋儒の注では……礼の作用として、最も貴重なものは、調和である、と解する」説は、いかななものであろうか。前掲の『集註』に拠るかぎり、和とは從容として迫らざるの意、という規定は、まことに明確であり、「調和」といったニュアンスは全く見当らない。その事實は、經文の後半「有所不行、知和而和、不以礼節之、

亦不可行也」に係る朱注「承上文而言。如此而復有所不行者、以其徒知和之為貴、而一於和、不復以礼節之、則亦非復礼之本然矣。所以流蕩忘反、而亦不可行也」に眼を移してみても、同様である。「調和」という発想は見出せないのである。そのことと、いま一つ、この朱注のなかでは「和のみに専らで、礼によって節することを怠るときは、流蕩して反ることを忘れる」といつている部分に注目したい。本体としての礼と、作用としての和は、またある意味では、このように対極に立つ概念なのである。この事実は『集註』の圈外に朱熹自らが、「嚴而恭、和而節、此理之自然、礼之全体也。毫釐有差、則失其中正、而各倚於一偏、其不可行均矣」と言っていることでも明確なのであって、「和」は、所謂「調和」以前の場面で捉えられているのである。

右のことどもの補強として『語類』から一則のみを掲げれば、次のようである。黄義剛の所録。

周舜功問ふ、従容として迫らざるは、如何にしてか之れを和と謂ふ、と。曰く、只だ是れ行ひ得て自然なること此の如くなるを説けるのみ。那の牽強の意志無きが便ち是れ従容として迫らざることなり。那の礼中に自ら箇の従容として迫らざる有り。是れ礼の後に更に従容として迫らざるを添ふる有るにあらず。若し礼を離れりて、従容として迫らざるを説かば、便ち是れ自恣なり。

朱熹が「和」を解するに「従容不迫」を以てした意味が明らかになったことと思う。吉川博士の解説は、まことに不用意といわねばならないのである。

四、吾与回言章（為政篇第九章）

退而省其私亦足以發回也不愚

私、謂燕居獨處、非進見請問之時。發、謂發明所言之理。愚聞之師曰……及退省其私、則見其日用動靜語默之間、皆足以發明夫子之道、坦然由之而無疑。然後知其不愚也。

退いて其の私を省す、の私とは、公に対する言葉であつて、private life の意である。省は、觀察と訳してよい。亦た以つて発するに足る、の発を、古注には、大体を發明する、と説き、新注には、夫子の道を發明す、と説くが、要するに重要なものの端緒が見出されることであつて、彼の私的生活は、人をして、そうしたものの発見を可能にするだけのものを、足以、十分にもつてゐる、というのである。人をはつとさせる、と訳したのは、しゃれではない。

この部分、『集解』は「孔曰、察其退還、与二三子說經道義、發明大体、知其不愚也」と説く。この「大体を發明する」と、李侗、朱熹の「以て夫子の道を發明するに足る」・「発とは所言の理を發明するを謂ふ」との間には、一見、大きな差異はないもののように見られるが、果して吉川博士のように「重要なものの端緒が見出されること」と、一括してしまうことが可能なものであろうか。

私は嘗つて、新注が顔回をば実践躬行の人として、そのイメージを限定してゆく方向に努めている事実を論じ、この吾与回言章への朱熹の注釈態度の特徴にも触れたことがある。（東方学七四輯、『論語』與回孰愈章について）その折は『語類』のなかから「亦足以發」にかかる三則を抽出、例証としたのであったが、いまそのうちの一則を示そう。問ふ、亦た以て発するに足るとは、是れ夫子所言の旨を發明する所以なること莫きや否や。曰く、然り。夫子告

ぐるに礼に非ざれば視聽言動する勿れを以てすれば、顔子は之を受けて復びは更に如何なるが是れ礼と非礼とを問わず、但だ是れ退いて顔子の為す所を省察すれば、則ち直だ是れ視聽言動の礼に非ざる無きが且如き、此れ則ち以て夫子の言を発するに足れるなり。(李壯祖錄)

この一則に照すのみでも、新注の「發明」に関する解釈の特徴が伺えよう。つまり、古注が「二三子と道義を説釋する」なかでの發明であつたのに対し、新注は「燕居独処する」なかでの發明なのであつて、一に「実践」の謂いに外ならないのである。「發明」を、顔回と他者との關係においてのみ捉えた吉川博士の欠陥は、ひとえに新注を扱う際の慎重さの欠如に由來する。

五、射不主皮章（八佾篇第十六章）

射不主皮爲力不同科古之道也

射不主皮、郷射禮文。爲力不同科、孔子解禮之意如此也。皮革也。布侯而櫟革於其中以爲的、所謂鵠也。科等也。古者射以觀德。但主於中、而不主於貫革。蓋以人之力

有強弱不同等也。記曰、武王克商、散軍郊射、而貫革之射息、正謂此也。周衰禮廢、列國兵爭、復尙貫革。故孔子歎之。

朱子の新注の説はちがひ、射の皮を主とせざるは、力の科を同じうせざるが爲なり、と一つらなりに読み、儀式としての弓仕合の場合、的の皮を射抜く射抜かないということ尊重しないのは、各人の体力にちがひがあるからであり、かく個性を尊重するのが、「古の道」である、といったとする。爲の字は去声のミととなる。この新しい読み方は、北宋の劉敞の七經小伝にはじまる。つまり、この章全部がオリンピックの標語と似るとする。

そうしてこれらの美風、ないしはこの美風を、「古の道なり」ということ、もし仁斎にしたがって、「今の然らざるを歎く」のであれば、よき古き時代の追憶となるが、今も部分的には存在する美風を、「古の道」として大切に保存したい気もちの語として、読めぬこともない。

吉川博士の解説は、その前段の、古注が射不主皮と為力不同科を二つのこととして読むという記述に続いてのものである。いま新注を読んだあと、この解説に眼を通すとき、文字通りのはずれの感をいなめない。

吉川博士の言葉。かく個性を尊重するのが、「古の道」であると、いったとする。——新注のどこからもそのような趣旨は伺いえない。ひたすら、中^{あた}ることを「尊重」し、力の強弱を問わないのが古の道というばかりなのである。

さらに言えば、そもそも新注の特徴の第一に挙げべきは「一つらなりに読」むところであるが、第二としては、注の後半「周衰へ礼廃れ、列国兵争して、復び革を貫くを尚びたれば、故に孔子之れを歎けるなり」という指摘を挙げねばならぬのである。朱熹は圈外にも「聖人の古の道を言へるは、今の失を正す所以なり」という楊時の説を掲げる。かかる新注の特徴を無視して、これを遠く仁斎に俟つ。その理由が私には判らない。

六、人之過也章（里仁篇第七章）

人之過也各於其黨觀過斯知仁矣

吳氏曰、後漢吳祐謂、掾以親故受汗辱之名。所謂觀過知仁是也。

何晏の古注の説は、以上あげた新注の説とちがっているが、新注のような説は、古くからあったと思われるのであ

つて、班固の漢書の外戚伝では、孔子の弟子の子路が、姉のなくなったとき、礼の規定以上に鄭重にしたことを評論して、過を觀て仁を知ると、この条を引いているが、これはキリスト紀元ごろの漢の人が、この条をすでに新注のようにならして読んでいた証拠となる。また後漢書の呉祐伝でも、父の着物を買うために、余分な税金をとりたてた役人のことを弁護して、それは孝心から出たあやまち、いわゆる過ちを觀れば斯ち仁を知るものである、といっている。

新注の中からは、呉棫の、外注のみを掲げた。この章については、専らこの呉氏の説を扱うこととするからである。さて、吉川博士から「新注のような説は古くからあったと思われるのであつて」と前置きされれば、少くとも、集注以外の資料によつて、以下解説がなされる、と受取るのが普通であらう。新注を実際に読まず、この解説のみを読む人は、誰しもが、朱熹は漢書外戚伝・後漢書呉祐伝の用例を知らずに新注を作つた、と理解してしまうのではない。一方の後漢書呉祐伝のケース、新注を評するに新注を以てしながら、その事実に触れぬ異常さを指摘しているのである。

七、季文子三思章（公冶長篇第十九章）

季文子三思而後行子聞之曰再斯可矣

三、去聲。○季文子、魯大夫、名行父。每事必三思而後行。若使晉而求
思則爲善矣。然至於再則已審、三
遭喪之禮以行、亦其一事也。斯語辭。程子曰、爲惡之人、未嘗知有思。有
則私意起而反感矣。故夫子譏之。

ところでこの人物は慎重をもつて聞こえたらしく、春秋にその外交活動のはじめとして記載する晋国への出使のと

き、晋の君主が病氣であると聞くと、早手廻しに、会葬の用意をもとのえて出発した。それがすなわち、「三たび思うて而る後に行う」例である、朱子の新注にはいう。つまり慎重すぎる人物であったため、何ごとを行動するにも、三度考えてから行動した。

孔子はその話を聞くと、三度は多すぎる、二度考慮すればそれでよい、と批評したというのが、やはり朱子の新注の説である。

吉川博士は「三度では多すぎる、二度考慮すればそれでよい、と批評したというのが」新注の説であるとされるが、新注の特徴は、しかく平板なものであろうか。おもうに新注の骨子は、程頤の「三^{しほ}なれば、則ち私意起りて反つて惑ふ。故に夫子之れを譏る」の部分であらう。「三思」を、慎重すぎる、という段階をこえて、惑う、段階にまで貶めているのである。このような特徴をもつ程頤の説を本注に取り入れた朱熹は、さらに圈外に在つて、慎重居士の季文子には過失が無くて良さそうなものなのに、宣公が篡立したとき討つこともできず、かえつて宣公のために斉に使いして賄賂を納れたことを取りあげ、これが程頤のいう「私意起而反惑」の驗^{とら}だとする。そうして「是^{こゝ}を以て君子は窮理に務め果断を貴び、徒らに多思することを之れ尚ぶことを為さず」と朱熹は結論するのである。ある意味では、「思」を軽視したと取られかねないこの程朱の説は、後世そのことの故に批判されることもあるのであるが、よくもわるくもこれが程朱の説の特徴であつてみれば、そこを明確に解説すべきところであつたろう。

いま一つ、「三は去声」という注の冒頭部分が無視されることも、氣にならぬではない。

八、士不可以不弘毅章（泰伯篇第七章）

死而後已不亦遠乎

一息尙存、此志不容少懈。可謂遠矣。

この条は、もつともすぐれた有名な一条であるだけに、解釈は、以上のように一定している。ことに、「死して而して後已む」、すなわち、人間は、生きていくかぎり、使命をもっており、その使命は、死にいたるまでは、解消されないというのは、儒家の人道主義の積極性を、よく示す。私はそのことをある人に語ったところ、その人は、けげんな顔をした。よくきいて見ると、その人は、「死して而して後已む」とは、生命を犠牲にすることによって、はじめて人間の任務を完成し得る、ことだと、理解して来た、というのであった。しかしながら、そうした説は、少なくとも普通の注釈書には、見当たらない。

吉川博士は「解釈は……一定している」と言われるが、まず、その点を検討してみよう。

「死而後已、不亦遠乎」につき、古注は、死して而る後に已む、遠きこと焉より遠きは莫し（孔安国）。皇侃は、此れ道の遠きことを釈せるなり。已は止なり。言ふところは、仁を行ふこと小時なるも止む可からざるを知れば、必ず死に至りて乃ち後にして止まんのみ。死に至りて乃ち止む、此の道は豈に遠からずや、となり。

以上の、「死而後已」を単に仁の道の遠いことの譬えとして解する古注に比べ、前掲朱熹の「一息尚ほ存すれば、此の志、少しの懈りも容されず、遠しと謂ひつ可し」という注解には、異ったニュアンスが感じられる。つまり「死」が肉体と精神との両面において、具体的にイメージされている点が際立つのである。この特徴は『語類』のなかにも

見ることができる。沈憫の所録。

又た問ふ、死して後ち已むとは、是れ休歇せざることなりや否や。曰く、然り。若し毅ならざれば、則ち未だ死せざる已前に、便ち時有りてか倒れたらん。直ちに死に到りて方めて住むなり。

強靱なる意志力に欠けるならば、肉体の死を迎える前に、人間としてだめになってしまふだらう。精神力を持続したまま死を迎えて、はじめて活動を停止するのだ——まさに新注の「一息尚存、此志不容少懈」と一致するものである。

以上「死而後已」の四文字について、皇侃は比喩的なものと見るのに対し、朱熹は臨終における意志力の有無を交えて「死」の過程を具体的に説くところに相違を見たのであるが、より大きな、この章について述べるべき問題点が残っている。それは吉川博士の所謂「生命を犠牲にすることによって、はじめて人間の任務を完成し得る」説の有無についてである。仁斎・徂徠にくらべてマイナーな存在ではあろうが、皆川淇園の『論語繹解』には次のように言う。

死して後ち已むとは、蓋し時已に可ならず、人も亦た之れを当に已むべしと謂ふものの、己れ独り之れを已む可からずとするの辞なり。蜀相諸葛亮の、凡そ事は是の如くなれば、逆め見る可きこと難し。鞠躬尽力、死して而る後に已まん。成敗利鈍に至りては、臣の明の能く逆め観る所に非ざるなり、といへるものの如き、正に此の章の意を得たるものなり。節は已にして以て屈す可からず、而して之れに処ること甚だ難ければ、則ち其の生を視ること却つて其の死に如かず。故に其の死期の至るを待つや日一日よりも甚し。譬ふれば、道路を行く人の、日暮れて尚ほ未だ其の宿止に到るを得ず、其の相ひ距たるの里程を計りて之れを遠しと謂ふが如し。故に曰く、亦た遠からずや、と。士已に仁を以て己が任と為せば、則ち其の遇ふ所、或ひは此の若きもの有らんも、亦た未だ料る可からず。故に弘毅ならざる可からざるなり。

淇園の提示している情況が情況であるだけに、確実に紹介することを旨として長文を引いた。淇園の言わんとする所は明確である。死以外に仁道実現の道を見出し得ぬときは、かくばかりに死を恋い、死によって「はじめて人間の任務を完成し得る」とするのである。因みに右『論語釋解』は、『日本名家四書註釈全書』所収のものをを用いた。「普通の注釈書」であるか否かは、意見の分れるところであらう。

九、有美玉章（子罕篇第十二章）

沽之哉沽之哉我待買者也

孔子言固當賣之、但當待買而不當求之耳。

また沽之哉、沽之哉、を、「之れを沽らん哉、之れを沽らん哉」と、あつさり売ることとするのは、新注の説であつて、古注に引く包咸は、「之れを沽らん哉、之れを沽らん哉」、ものほしそうに売りかけはしない、よい値段もしくはよく目の見える仲買人があるまでは、というふうに読む、新出の鄭注も、包咸とおなじ。

吉川博士は、「あつさり売ることとするのは、新注の説であつて」と解説されているが、果して妥当であらうか。朱熹新注には、前掲の通り「但し当に賣を待つべし、当に之れを求むべからざるのみ」と、「条件」がつくわけだから、少くとも「あつさり」ではないことは明確である。なお圏外に引く范祖禹の説のなかにも「条件」が明示されているので掲げておこう。

伊尹の野に耕し、伯夷太公の海浜に居れるが如き、世に成湯文王無ければ則ち焉に終らんのみ。必ず、道を枉げ

て以て人に従い、玉を銜ひて售るるを求めざるなり。

一〇、食不厭精章（郷党篇第八章）

不時不食

不時、五穀不成、
果實未熟之類。

「時ならざる、食らわず」。二説ある。あさひるばんと三度の食事以外は食べなかったというのが、古注にも引く鄭玄の説。季節はずれの食べ物は食わなかったというのが、朱子の新注の説。温室で早づくりの野菜を、紀元前の漢の時代にすでにつくっていたことは、漢書循吏伝の召信臣の条に見える。

吉川博士は、「二説ある」と言われるが、いまひとつ、皇疏所引の江熙の説を掲げるべきであった。

江熙云ふ、時ならずとは、生ること其の時に非ざるを謂ふ。冬の梅李の実の若きなり、と。

これこそが「季節はずれの食べ物」なのである。朱熹の謂う未成熟のものとは、自ら別である。

一一、子張問善人之道章（先進篇第十九章）

不踐迹亦不入於室

程子曰、踐迹、如言循途守轍。善人雖不必踐
舊迹、而自不爲惡。然亦不能入聖人之室也。

「善人」の生活方法、ないしは生活態度を、子張すなわち顓孫師せんそんしが問うたのに対する孔子の答えであり、「迹を踐ま
ず」とは、ふるい慣習に盲従はせず、少しは創造的などころがあること、しかし「亦た室に入らず」は、さればとい
つて、いちばん奥深いところにも到達しない。

以上のような人物が善人であると答えた、というのが、古注の解釈である。新注の説もそれに同じい。助字「亦」
が、このように、さればといつて、の意味に使われることは、しばしばあり、肯定してよい。また不_レ入_二於室_一とい
う表現は、まえの子路を評した章に、「堂に升れり矣、未だ室に入らざるなり」と、類例があり、「室」とは、奥の間
の意味であるから、もつとも深奥な部分には達しない、という比喻であることも、たしかである。ただ、不_レ踐_二迹_一
の三字の解釈は、不安をまぬがれない。

まず、古注を書きくだしてみよう。

孔安国曰く、踐は循なり。言ふところは、善人は但に旧迹に循追するのみならず、亦た少しく能く業を創む。然
れども亦た聖人の奥室に入らざるなり、と。

ただ旧迹に循うだけではなく、いくらかは自身の仕事が創められる——古注における旧迹とは、このように単なる旧
来のしきたり、の意であり、超えることが期待される体のものであるが、一方、新注の旧迹の意味するところはど
うであつたか。前掲のごとく「善人は必ずしも旧迹を踐まずと雖も、自ら悪を為さず」というから、踐むべき先賢の足
跡、の意に解しているのである。このような新注の特徴を明確にするため、『語類』からも引いてみよう。林恪録。

迹を踐む、の迹は、是れ旧迹、前人の做し過ぎ了れる所の様子にして、是れ成法なり。善人は曾つて前人の做せ
る様子を知りて、他に效ひて去き做さずと雖も、但だ為す所は亦た自ら与に暗合す。但し未だ能く聖人の深處に
到らざるなり。

「是れ成法なり」というのは、別途朱熹が外注に掲げる張載のことば「成法を踐まずと雖も亦た惡を蹈まず」の「成法」を承ける。ともあれ、朱熹の文中における旧迹なる語は、孔安国のそれとは全く異り、価値的に極めて高いものとして使用されたことは明確なのである。吉川博士が「新注の説もそれに同じい」といわれるのは、誤解というほかはない。

一二、南人有言章（子路篇第二十二章）

人而無恆不可以作巫醫

恆常久也。巫所以交鬼神、醫所以寄死生。故雖賤役而尤不可以無常。

述而第七に、「善人は吾れ得て之を見ず、恒有る者を見るを得ば、斯れ可なり」（上冊二一九頁）とあるように、孔子は、行動の恒常性をとうとんだが、この条も、それについての議論である。ただし、古注と新注では、はなはだしく読み方がちがう部分がある。「南人」とは「南国の人也」という漠然たる解釈しか、古注も新注もあたえないが、その南人のいった言葉に、恒常性のない人間は、巫すなわち祈禱師や、医者も、手のつけようがない。それが古注の解釈であり、それに賛成する徂徠は、礼記の緇衣篇に、きわめて似た言葉として、「子曰わく、南人曰う有り、人にして恒無ければ、以て卜筮^{ぼくし}を為すべからず、占ないの対象にもならない、というのを、証拠として引く。一方新注は、以て巫医と作る可からず、恒常性のない人間は、祈禱師や医者にさええなれない、と読む。巫や医は、少なくとも宋以後の中国では、一種の賤業であり、普通の士人の従事するものではなかったが、それにさええなれない。

朱熹が「巫は鬼神に交はる所以、医は死生を寄する所以」というのは、「故に賤役と雖も、尤も常無かるべからず。

——だから賤しい役であるとはいえ、最も恒常性が要求される」という後半部分から推すだけでも、仕事の重要性を相応に評価した言葉と解せられる。それをいま、「賤役」という言葉に囚われての故か「恒常性のない人間は、祈禱師や医者にさえなれない、と読む」と紹介されては、朱熹の真意から離れてしまうのではなからうか。「さえ」の二文字は、賤役という表現に呼応してのものであろうが、妥当な用語とは思えない。問題は、鬼神と交わることや、死生に与ることに、朱熹はどのような意義を認めていたか、という点とも関わるようである。以下、朱熹にとつての「鬼神と交わる」ことの意味・内容は、如何なるものであったかを、他の資料に基いて考察してみよう。

手がかりとして『語類』卷三、これは鬼神に関する発言が集められている巻であるが、その第三則をみよう。

或ひと鬼神の有無を問ふ。曰く、此れ豈に卒乍（うづ）に説く可けん。便（たゞ）へ説かんも、公も亦た豈に能く信じ得て及ばん。衆理に須ちて看得漸く明らかなれば、則ち此の惑ひは自ら解せん。樊遲知を問ふ。子曰く、民の義を務め、鬼神を敬して之れを遠ざく、知と謂ふ可し、と。人は且く合当（あて）に理会すべき底の事を理会し、其の理会未だ得ざるの底には、且く一辺に推向せよ。日用常行の処理会し得て透るを待ちて、則ち鬼神の理は將に自ら見得せんとす、乃ち知と為す所以なり。未だ能く人に事へず、焉んぞ能く鬼に事へん、と。意亦た此の如し。（呉必大録）

鬼神の有無を問われた朱熹は、『論語』の樊遲問知章（雍也篇）及び季路問事鬼神章（先進篇）を根拠にして、直接的回答を留保した。当面、理解可能な範囲に考察を限定することを勧めるのである。無難な回答姿勢と言えよう。しかし、これだけでは「鬼神と交わる」といった具体的テーマを考えるには不十分であるので、これら『論語』のなかの鬼神関連諸章自体への朱熹の理解の在りように、一步踏み込んでみることにする。

まず、雍也篇、樊遲問知章「務民之義、敬鬼神而遠之」に対する朱註は、

専ら力を人道の宜しき所に用ひ、鬼神の知る可からざるに惑はざるが知者の事なり。

である。鬼神を不可知のものとし、それに惑わされないのが「知」だ、というわけ。圏外にも程子の説として、

人多く鬼神を信ずるは惑ひなり。而して信ぜざる者は又た敬する能はず。能く敬し能く遠ざく、知と謂ふ可し。

を掲出するから、集註に在っては、鬼神はさながら人を惑わす存在、というニュアンスが強い。このように集註の字づらを追う限りでは、朱熹の鬼神觀は鬼神を否定する方向に傾くかの印象を受けるが、『語類』を續けば、様相はかなり變つてくる。次は董誥の録するところ。

鬼神を敬して之れを遠ざく、を問ふ。曰く、此の鬼神は是れ正^ま當^たに合に祭祀すべき者を指す。宗廟山川の且^{ごと}如^くきは是れ合^あ當^たに祭祀すべきの底にして、亦た當に敬して褻近泥著す可からず。才かに泥著すれば便ち是ならず。

このように、まっとうな鬼神は、依然として祭祀の対象なのである。宗廟・山川の宗教性・神秘性はもとより温存されてゐることを知らねばならぬ。さらに言えば、まっとうな鬼神が敬遠の対象だというだけではなく、世に信じられたり信じられなかったりという、そのての鬼神も敬遠しなければならぬという一くだりもある。先に掲げた程子圏外の説に關しての問答で、鄭可学の録するところ。

問ふ。程子鬼神を説くに、孔子樊遲に告ぐるが如きは乃ち是れ正なる鬼神にして、今人の信不信を説くが如きは又た別に是れ一項なるに、如何か滾同して説けるや。曰く、是れ異有りと雖も然れども皆な敬遠せざる可からず。否定の思想と敬遠の思想とは、本来無縁であることがよくわかる。以上、樊遲問知章をめぐつては、朱熹は、鬼神否定の立場を採らなかつたことが知られるのである。

鬼神關連諸章の第二として、述而篇の子不語怪力亂神章に關する朱熹の解釈の検討に移るが、この章に關して『語

類』論語の部には次の一則を収めるのみである。

問ふ。子、怪力乱神を語らず、の集註に、鬼神の理は明らかにし難くして惑ひ易きも、実は人事に外ならず、と言へり。鬼神の理は人事に在りて如何に見得するや、と。曰く、鬼神は只だ是れ二氣の屈伸往来なるのみ。人事の中に就きて之れを言えば、福善禍淫の如き、便ち以て鬼神の道理を見る可し、論語の中には、聖人は曾つて此れを説かず、と。

張載『正蒙』神化篇の「鬼神は往来屈伸の義なり」を承けて、鬼神を陰陽二氣という物質によつて説明する一方、その道理は、人間界にあつては禍福となつてあらわれるという神秘性を肯定しているのである。もつとも徐寓の録するこの一則には「集注旧文」の四文字が注記されていて、引かれた集注の文は、改訂以前の時期のものであることが判る。しからば、朱熹現行の集注には、どのように改められているか。

怪異、勇力、悖乱の事、理の正に非ず、固り聖人の語らざる所なり。鬼神は造化の迹にして、正しからざるに非ずと雖も、然れども窮理の至りに非ざれば未だ明らかにし易からざる者有り。故に亦た輕しくは以て人に語らざるなり。

鬼神は、程頤も『易伝』で言うように、造化の迹であつて、不正なものではないといつても、しかし、よほど理を窮めた人でないと容易に判る種類のこゝではないから、だから孔丘は輕々には人に語らなかつたのだ——鬼神の理が、人間社会にあつては禍福の形であらわれる、とする旧文時期の一種の有神論的観点を脱して、朱熹にとつての鬼神のイメージは、その神秘性を抑制する方向に動いてはいるが、凡人には鬼神は知り難いものである、と、語らなかつた根拠にその難解さを据えることからみて、朱熹は依然として鬼神の超越性を肯定していたことになるう。

鬼神関連諸章の第三として取り上ぐべき先進篇の季路問事鬼神章の集注にも、鬼神重視の姿勢は看取される。

鬼神に事ふるを問へるは、蓋し祭祀に奉ずる所以の義を求めたるものにして、死は人の必ず有する所、知らざる可からず、皆な切問なり、然れども誠敬以て人に事ふるに足らざれば則ち必ず神に事ふる能はず。始めを原ねて生くる所以を知るに非ざれば則ち必ず終りに反りて死する所以を知る能はず。蓋し幽明始終初めより二理無し。但だ之れを学ぶに序有り、等を躡ゆ可からず。故に夫子之れに告ぐる事此の如し。

このように、鬼神に事えること——祖先を祭るわけ、は、免れえぬ死ともども、知らねばならぬこととして、明確に規定されているのである。

さらに言えば、祭如在章（八佾篇）に関する、『語類』の諸条のなかには、謝良佐の「自家精神、即祖孝精神」に拠って、「這の裏に其の誠敬を尽せば、祖宗の氣は便ち這の裏に在り」とする条（徐寓録）や、また范祖禹の「有其誠則有其神、無其誠則無其神」（これは集注にも採られている）に拠って、「如し祭祀に誠意有れば則ち幽明便ち交はり、誠意無ければ便ち都な相ひ接せずして了る」とする条（陳淳録）も見られ、鄭南升録せる最も長い一則是、

祭るには在すが如くし、神を祭るには神在すが如くす、と。此れは是れ弟子平時に、孔子が祖先を祭ると、外神を祭るの時に、其の孝敬を致して以て鬼神に交はるを見たるなり。

という説明で始まる。朱熹は「鬼神と交はる」孔丘の姿を、はつきりと脳裏に描いていたのである。

「鬼神に交はる」ことの意義を朱熹は如何に理解していたかをめぐって、以上、鬼神関連諸章へ為された解釈を中心に検討し来ったが、朱熹が鬼神の存在を重視し、ゆるがせにできぬものとして考えていたことは明らかにしたことと思う。これと交わることは重要な任務なのであり、同じ『論語』の南人有言章を解するに当って発出された「巫

所以交鬼神」の言葉に、貶視の意があるはずはないのである。吉川博士の「さえ」は削られるべきである。

一三、憲問恥章（憲問篇第一章）

邦有道穀邦無道穀恥也

邦有道不能有爲、邦無道不能獨善、而但知食祿、皆可恥也。憲之狷介、其於邦無道穀之可恥、固知之矣。至於邦有道穀之可恥、則未必知也。故夫子因其問而并言之、以廣其志、使

知所以自勉、

而進於有爲也。

以上は古注の解釈である。新注は、國家に道德のある場合にも俸給を貰い、道德のない場合にも俸給を貰う、とにかく、何でもいから俸給だけを貰う、というのは恥じである、とする。したがって新注系の和訓は、「邦道有るに穀し、邦道無きに穀するは、恥じなり」となっている。

「恥」を「邦に道無きに穀す」のみに繋げる古注を採る人が多いのは、案外、新注の真意が誤解されているからかも知れぬ。それにしても吉川博士の紹介は乱暴である。「何でもいから俸給だけを貰う、というのは恥じてある、とする」と言うのみでは、単なる功利主義の否定でしかなくなってしまう。集注の後半をも丁寧に読めば、かかる結論は出ぬはずである。「邦に道有りて穀するの恥づ可きに至りては」の部分は、「邦に道が行われている時に禄を食むにも、恥を知って（貢獻して）いなくてはならぬという点については」の意である。通じて、有道の世に禄を食むときの恥づ可き点は、無為徒食そのことであり、無道の世に禄を食むときの恥づ可き点は、禄を食むこと自体である、

原憲には、その欠を補うべく「邦に道有りて殺するにも恥あれ」と訓えた、というのである。

なお『或問』には次の一則あり、『集註大全』にも採られて、知られているものである。参考までに掲げておく。

原憲は貧に安んじ道を守り、其の志卓然として能く為さざる者有り。其の此の問を為せるは、固り邦に道無ければ道を枉げて禄を得るの恥と為すを知りて、特に諸を夫子に質して以て其の志を言はんと欲せるのみ。夫子深く其の然るを知るも、亦た其の学の未だ以て為す有るに足らざるを知れば、則ち其の或ひは有道の時に当りて枉道の差無しと雖も、未だ素餐の愧を免れざらんことを恐れ、故に是れを以て并せて之れに告げ、其の已に知る所に因りて之れを推して以て其の未だ知るに及ばざる者に及ばしむ。其の以て其の業を広くして、益々其の為す所を充さんこと有るを庶ひしのみ。

朱熹の意を体して本文を訓ずれば「邦に道有りて殺するにも、邦に道無くして殺するにも、恥あれ」となるうか。

一四、逸民章（微子篇第八章）

謂虞仲夷逸隱居放言身中清廢中權

隱居獨善、合乎道之清、放言自廢、合乎道之權。○謝氏曰、……虞仲夷逸、隱居放言、則言不合先王之法者多矣。然清而不汙也、權而適宜也。

また「隱居放言」の「放」の字は、古注の包咸ほうかんが、「放は置なり。復た世務を言わず」というのによる。あとの「廢は權に中る」の「廢」の字が、閉鎖的な行為の意味であり、また「權」の字が、常道ではないけれども、やむを得ざる正当な生き方、を意味するのから見て、包咸の説は、うべなえる。ただし、「放」を、自由、勝手気儘、ほしいまま

にする、という読み方も、古くからあり、後漢書ごかんじゆの孔融伝くふゆう、荀淑らの伝の論、およびその季賢きけんの注はそうである。またその方が普通の説であるかも知れないのであって、和点も、古注系統は、「言を放はなけり」であるけれども、新注系統は道春点以下、「言を放はなにす」と読む。ただし朱子の新注自身は、「放言自廢」というのみで、「おく」か「ほしいまま」か、どちらとも判然しない。

吉川博士は「ただし朱熹の新注自身は……どちらとも判然しない」と言われるが、朱熹は圈外に謝良佐の説を引いて、この点を明確にしているのである。つまり「隱居放言したれば、則ち言ふこと先王の法に合せざる者多し」——「ほしいまま」であることは判然としている。圈外の説へ目くばりを欠いたことから生じた誤りである。

一五、大徳不踰閑章（子張篇第十一章）

子夏曰大徳不踰閑小徳出入可也

吳氏曰、此章之言、不能無弊。學者詳之。

朱子が吳氏を引いて、「此の章の言は弊無きこと能わず、學者之を詳つまびらかにせよ」というのは、孔子の言葉でなく、弟子の言葉である故に、批判の余地がある、とするのである。前の条で仁齋が、弟子の言葉でも論語に載せるものは完全だというのは、朱子に対する反撥であらう。

吳棫の、此の章の言は弊無き能わずというのを、朱熹が圈外に引くのは、吉川博士の言うが如く「弟子の言葉である故に、批判の余地がある、とする」からではない。理由は『語類』の次の二則を見れば、更に明らかとなる。

小徳出入するも可なりとは、此れ自らはれ与り権る可きの事なり。之れを出入すと謂へば則ち已むを得ざるの意有るに似たり、徳の盛なる者に非ざれば能くせず。如し嫂溺るるに援けざるは是れ豺狼なり。嫂溺るるは是れ当に援くべき所なり。更に可也の字を著し得ず。所以に呉氏は此の章に弊有りと謂へり。(楊道夫録)

大徳小徳を問ふ。曰く、大徳小徳とは猶ほ大節小節と言ふがごとし。大徳既に定まれば、小節差ふこと有るも、亦た免れざる所なり。然れども呉氏は此の章に弊無き能はずと謂ふ、学ぶ者正に此れを以て自ら恕す可からず。一たび小差を以て害無しと為さば、則ち大節に於て必ず將に尋を枉げて尺を直くする者あらんとす。(徐寓録)

呉棧による右のような批判的言辭を朱熹がとりあげ、集註に登場させる最初のものは、早く、学而篇の第七章に見られる。参考までに掲げておく。

子夏曰、賢賢易色、事父母能竭其力、事君能致其身、与朋友交、言而有信、雖曰未学、吾必謂之学矣。

呉氏曰、子夏之言其意善矣。然辭氣之間抑揚太過、其流之弊將或至於廢学、必若上章夫子之言然後為無弊也。

以上、大徳不踰閑章に付された「学者詳之」が、必ずしも「弟子の言葉であるが故」ではなかったことが明らかに なったと思うが、「学者詳之」にかかわって、同じ子張篇の、いま一つの例をとりあげておこう。

ひるがえつて吉川博士は、子張篇篇首における概括の言のなかで、

この篇は、全部が弟子たちの言葉であり、孔子の言葉は含まれない。……新注は、弟子達の語は、孔子の語ほど円満でないものがある、とする態度を、たとえば第十一章(三一九頁)、「子夏曰わく、大徳は閑を踰えざれば、小徳は出入するも可なり」について、ほのめかしている。

と述べておられる。いまこの第十一章(大徳不踰閑章)と同様、「学者詳之」の付せられた章は、第十四章、

子游曰、喪致乎哀而止。

愚按、而止二字、亦微有過於高遠而簡略細微之弊。學者詳之。

であるが、吉川博士のこの章の新注に関する紹介は、

一方新注は、喪は悲哀の心理を究極すればそれでよろしい。無用の文飾は不要である、とする。

とあるのみで、右に掲げた、朱熹自身の按語については一切触れられていない。思うに、この場合にも篇首概括の「弟子達の語は、孔子の語ほど円満でないものがある、とする態度を……について、ほのめかしている」という説明が該当するのであるが、該当するとすれば、大徳不踰閑章の場合と同様誤りというほかはない。朱熹は、必ずしも、弟子の言葉である故に弊ありと言っているのではないからである。

一六、堯曰咨爾舜章（堯曰篇第一章）

周有大賚善人是富

此以下述武王事。賚、予也。武王克商、大賚于四海、見周書武成篇。
此言其所富者皆善人也。詩序云、賚、所以錫予善人、蓋本於此。

言葉の内容として、「賚」は「賜也」、わが周王朝は、大いなる^{たまもの}賚を天からいただいた。すなわち善き人を^{おほくも}富くもっていることである。これこそ天のたまものであるとし、泰伯第八の、「武王曰わく、予^{われ}に乱^{おそ}むる臣十人有り」（上冊二五九頁）を引くのは、古注である。新注は、「周有大賚」の解釈をかえ、わが国家周は、大いなるたまものを人民にあたえた。人民を幸福にした。それは、よき人材に富んでいるからだ、とする。新注のような説は、早く皇侃の疏

論語集註と吉川論語

にも、一説として見える。尚書の武成篇はやはり偽作の篇であるが、それに、大賚^{イニ イテ}於四海^ニ、而万姓悦服^スとあるの、影響であらう。

吉川博士が朱注を解釈して「わが国家周は、大いなるたまものを人民にあたえた」と紹介されるところまでは良いのであるが、「人民を幸福にした。それは、よき人材に富んでいるからだ、とする」といわれる段になって、おかしくなる。集注の文でいえば「此れ其の富む所の者は皆な善人なるを言へり」に該当する部分である。詩序の例が加えられていることから、当然ここは「善人に豊富に与えた結果、善人が豊かになった」と紹介されねばならない。吉川訳は、依然古注の影響を引きずっているのである。

(一九八八年七月三一日 稿)