HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『論語』学而・性天・無言三章について
Author(s)	松川, 健二
Citation	北海道大學文學部紀要, 40(3), 1-47
Issue Date	1992-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33591
Type	departmental bulletin paper
File Information	40(3)_PR1-47.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

『論語』学而・性天・無言三章について

松川健二

はしがき

私はここ数年にわたり、『論語』のことばが漢代以降の人士によってどのように解釈され、かつ自己の思想表現のためにどのように活用されて来たかというテーマを掲げ、若干の章ごとの解釈史を書いて来た。それらは天・道など自然観に関するもの、性・仁など人間観に関するもの、知・聞など真理観に関するものに分れるが、そのうち知・聞に直接関接に関わるものとして、次のようなものがある。

○『論語』朝聞夕死章について（伊藤漱平教授退官記念中国学論集、汲古書院、一九八六、三）

○『論語』与回孰愈章について（東方学　七四、東方学会、一九八七、七）

○近世中国思想における生死観―『論語』季路問事鬼神章の解釈をめぐって―（印度哲学仏教学　四、北海道印度哲学仏教学会、一九八九、一〇）

○『論語』我有知章について（漢文教室　一六四、大修館書店、一九八九、一一）

○『論語』蓋有不知章の心学的解釈について（陽明学　三、二松学舎大学陽明学研究所、一九九一、三）

○『論語』曽子一貫章について（中国哲学　二〇、北海道中国哲学会、一九九一、一〇）

もとより『論語』のなかには、知についての、より興のそそられる章が外に幾つもあるのであるが、此の度は視点を変えて、真理観に直接かかわる学而篇の学・習の章を取り上げて従来の研究に新味を加え、次いで公冶長篇の天道と性と聞の章を取り上げて聞に関する従来の研究の欠を補い、更に陽貨篇の無言の章を添えて言語の効用の問題に補充を試みるという、総じてこの分野における資料の増加と考察の深化を計ることとしたのである。

Ⅰ　学而時習之

はじめに

学の意義と学而章の価値について、伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）は次のように述べた。

学んで時々習へば則ち得る所日に熟す、是れ誠の悦び為り。朋有り遠方自り来れば、則ち善を人と同じうす、是れ誠の楽しみ為り。而して上は天を怨みず、下は人を尤めず、入るとして自得せざる無きに至りては、則ち啻に郷人為るを免るるのみならず、是れ誠の君子為り。而して朋来の楽しみ、不慍の君子も皆な学に由りて得らるれば、則ち学の功為る其れ大ならずや。夫子の、天地の為に道を立て、生民の為に極を建て、万世の為に太平を開く所以のものも亦た学の功なり。故に論語は学の一字を以て一部の開首と為し、門人は此の章を以て諸を一書の首に置く。蓋し一部の小論語と云ふ。（論語古義）

前半は『論語集註』『論語』『中庸』の文を綴って〝修己〟を説き、後半は張載の「為天地立心、為生民立道、為去聖継絶学、為万世開太平」（近思録）を踏まえつつ〝治人〟を説いて、学の効用を称揚したもの、これは日本古学派の立場からの学への思い入れの一典型なのであるが、古典中の古典であるところの『論語』、しかもその首章であってみれば、種々の立場からする後世の人士の、この学の字、乃至は学而章への言及は多彩なのである。以下真理の所在と、それへの到達方法に関する後人の思索の跡をたどってみよう。

（一）

学而時習之不亦説乎の九文字に関する最も古い註解は、何晏（平叔、一九三？～二四九）の『論語集解』にみられる王粛（子雍、一九五～二五六）のものである。

時とは学ばんとする者の時を以て誦習するなり。誦習するに時を以し、学びて業を廃する無き、悦懌を為す所以なり。

これに、邢昺（叔明、九三二～一〇一〇）の『疏』「学ばんとする者にして能く時を以て誦習し、其の経業使し廃落する無ければ、亦た説懌せざらんや」を添えてみると、一層、古注の意味がはっきりする。即ち、継続的に経書を誦習することが、「学」であり「時習」であったわけである。

一方、皇侃（四八八～五四五）の『義疏』は詳細かつユニークである。即ち皇侃は「今此の段は学者少時の法を明らかにせるなり」と規定したあと、「学」「時」それぞれに、後世にまま継承される重要な見解を提示するのである。まず「学」については、

学とは、白虎通に云ふ、学は覚なり悟なり、と。言ふこころは、先王の道を用ひ、人の情性を導きて自ら覚悟し、非を去り是を取り、君子の徳を積成せ使むるなり、と。

と解説するから、単なる経書の誦習に止らず、進んで、自己陶冶の段階に踏み込んでいるのである。次いで「時」については、人の一生、一年の間、一日の間の三種に分けて解説する。

時とは、凡そ学ぶに三時有り。一は是れ人身中に就きて時と為し、二は年中に就きて時と為し、三は日中に就きて時と為す。

一については『礼記』内則の「六年教之数与方名」以下が例として示され、二については同じく王制の「春夏学詩楽、秋冬学書礼」、三については同じく学記の「蔵焉、修焉、息焉、游焉」がそれぞれ例として示される。次いで、学而時習之の五文字について次のように結ぶ。

今、学而時習之と云ふ者は、而は猶ほ因仍のごとく、時は是れ日中の時、習は是れ故を修むるの称なり。言ふこころは、人学らざれば則ち已む、既に学れば必ず因仍して修習し、日夜替ふる無きなり。之とは学る所の業に之くなり。

なお、王注自体へ付せられた皇疏には、「時」について、「文を背にして読むを誦と曰ふ。然して王の此の意は、日中不忘の時なり。日中不忘を挙ぐれば、則ち前の二事知る可きなり」とあるから、「時」は、「日夜無替」の語をも考え合せば、「つねに」と訓ずべきかも知れぬ。ともあれ、学りて而りて時に習ひ之く——この耳なれない訓読に、皇侃の『義疏』の特徴のすべてがあらわれているのである。

（二）

北宋もなかば、学而首章九文字に関する程頤（正叔、伊川、一〇三三～一一〇七）の言葉は次の三則である。

習とは重ねて習ふことなり。時に復た思繹して中に浹洽すれば、則ち説ぶなり。（論語解・論語精義）

学ぶ所以の者は、将に以て之れを行はんとするなり。時に之れを習へば、則ち学ぶ所の者我に在り、故に説ぶ。習とは禽の飛を習ふが如し。（論語精義・二程外書）

鷹乃ち習を学ぶの義なり。子路聞くこと有りて未だ之れを能く行はざれば、唯だ聞くこと有るを恐る。説びは心に在り、楽しみは主として発散して外に在り。（論語精義・二程外書）

内、朱熹（元晦、晦翁、一一三〇～一二〇〇）は第一則と第二則とを『集註』に採った。とりわけて第一則は、程頤の解釈が思辨に傾くものとして、朱熹の教団で取り上げられることになる。

一方、范祖禹（淳甫、一〇四一～一〇九八）・游酢（定夫、廌山、一〇五三～一一二三）の説はそれぞれ次のようである。

先王の道を学びて、将に以て之れを行はんとするなり。学んで之れを習ひ、身を修むる所以を知り、人を治むる所以を知らば、則ち説ぶ。

今試みに吾が平居の学を以て之れを験せんに、若し時に礼に習へば、則ち外貌斯須くも荘ならず敬ならざく無く、時に楽に習へば、則ち中心斯須くも和ならず楽ならざる無し。斯須くも荘ならず敬ならざる無ければ、則ち慢易の心は自りて入る無くして本心の敬得られ、斯須くも和ならず楽ならざる無ければ、則ち鄙詐の心自りて入る無くして本心の和得らる。時に之れを習へば時に得る有り。時に得る有れば其の楽しみ為る勝げて計ふ可けんや。

（以上、論語精義）

この両氏の説は、その主張が先の程頤のものとは反対に、行為に傾くものとして取り上げられることになるのである。

いま一つ、謝良佐（顕道、上蔡、一〇五〇～一一〇三）の説は次のようである。

学んで時に習ふとは、時として習ざる無きなり。坐しては尸の如くす、とは、即ち坐しては時に習ふなり。立ちては斎するが如くす、とは、則ち立ちては時に習ふなり。造次にも必ず是に於てす、とは、則ち造次にも時に習ふなり。顚沛にも必ず是に於てす、とは則ち顚沛にも時に習ふなり。此の如くすれば則ち徳聚る、能く説ぶこと無からんや。（論語精義）

この謝氏の言葉の前半が、一面では朱熹によって『集註』に採られ、実践的側面を強調するものとして程頤の説に対置せしめられ、また一面では、朱熹によって個々具体的な〝習〟を無差別に引き括めてしまうものとして指弾されるのである。

以下には、朱子教団に於けるその間の問答の経緯を、『語類』によって概観しておこう。まず葉賀孫（味道、一二二〇進士）の記録するところ。

問ふ、学んで時に之れを習ふ、伊川の説は習字を思上に就きて説き、范氏游氏の説は都な行上に就きて説く。集注には多く思の意を用ひ、謝氏の坐しては尸の如くし、立ちては斎するが如くすの一段を附して、習を行に為せり。賀孫の看るに拠れば、思はずして行へば則ち未だ必ずしも道に中らず、思ひ得て慣熟し了れば、却って行ひて当らざる者無し、と。曰く、伊川の意は是れ習を思に説けり。天下の事、若し思を先にせざれば、如何か行ふに会し得ん。習を行に説く者も亦た是れ思に外ならず。思と行とは亦た分けて説く可からず。

『集註』に、思を重んずる程説、行を重んずる謝説、併挙するも、程説の包摂力を大とすると朱熹は言うのである。

次いでは黄榦（直卿、一一五二～一二二一）の録するところ。

林拡之問ふ、多く習字を把りて行字と作して説けるは如何、と。曰く、古人の説を看るに、学字習字の大意は只だ是れ講習なるのみ。亦た必ずしも是れ行なるを須めず、と。榦問ふ、謝氏游氏習字を説きて分暁なるに似たり、と。曰く、正文の意に拠れば、只だ是れ講習なるのみ。游・謝の説は乃ち習字を推広せるも、畢竟また裏面に在り。游氏説き得て好しと雖も、正文に取れば便ち較や迂曲なること些かなり。

習を、講習から遠く離れた方向に、拡大解釈することへの懸念の表明である。次いで、陳淳（安卿、北渓、一一五三～一二一七）の録するところ。

上蔡謂ふ、坐しては尸の如くす、とは、坐しては時に習ふなり。立ちては斉するが如くす、とは、立ちては時に習ふなり、と。只だ是れ儱侗に一箇の物と説き成せるものにして、恁地に習ふに、以て立言の最も難きを見る。某謂ふに、須らく坐しては常常照管すること尸の如くせ教しむべくして、方始めて是れ習なり。立ちては常常照管すること斉するが如から教むべくして、方始めて是れ習なり。件を逐ふの中に各々一箇の習有り。恁の若くに散説すれば便ち寛くし了る。

謝良佐の説のなかの、見方によっては大まかにすぎて、けじめのつかぬように受取られかねない側面を指摘、これを退けたのである。

以上、葉賀孫・黄榦・陳淳三氏録するところの流れを追えば、朱熹は、程頤に拠り謝良佐を廃することになる筈なのであるが、結果として、先にも見たように『集註』は程謝併挙なのである。次の楊道夫（仲愚）録するところは、

此の間の事情を、よく語るものである。

伊川の説の若ければ、則ち専ら思索に在りて、力行の功無し。上蔡の説の如ければ、力行に専らにして、講究の義を廃す。皆な偏れるに似たり。

つまり、『集註』に程謝両説を併挙したのは、相互補完を期してのことだったのである。

さて、以上は「習」にかかわる北宋諸家の説の整理の問題であったが、朱熹自らの言葉で綴った『集註』の本文は、当然「学」の問題から説き起される。

学の言為る效なり。人性皆な善、而して覚に先後有り。後覚のもの必ず先覚の為す所に效ひて、乃ち以て善を明らかにし、其の初に復す可きなり。習とは鳥の数々飛ぶなり。之れを学びて已まざること、鳥の数々飛ぶが如くするなり。説とは喜の意なり、既に学びて又時時に之れを習へば、則ち学ぶ所の者熟して中心喜説し、其の進むこと自ら已む能はざるなり。

学を效と置くところに新味があるが、この『集註』の效については朱熹は「博学・慎思・審問・明辨・篤行は皆な学效の事なり」（楊驤録）と言っているから、その範囲を極限まで拡げて考えているようである。同時に、「所謂学とは、效ふ所彼に有り、其の成るを我に求むるの謂なり。已の未だ知らざるを以て夫の知る者に效ひて以て其の知を求め、已の未だ能くせざるを以て夫の能くする者に效ひて以て其の能を求むるは、皆な学の事なり」（或問）とも言うから、恐らくは皇侃の影響と思われる「覚」字の使用にしても、下学上達の枠を外れるものではないのである。

いずれにしろ、首章に関する『集註』本文であるだけに、『集註』継承の過程で、種々議論が交されたわけであるが、いまは、そのうちの一コマを掲げておこうと思う。後掲の黄震の記したものである。

近世、石賡なる有り、晦庵門人李閎祖に学び、四書疑義を作りて謂へらく、晦庵此の章に、学の言為る效なり、人性皆な善なるも覚に先後有り、と注せる、病有りと為す。気稟に清濁有り、故に質に昏明有りて覚に先後有りと言ふを必す、と。愚謂らく、此れ文字上に於て枝節を生ぜるなり。実は則ち覚に先後有れば則ち清濁昏明なる者已に其の中に在るなり。晦庵は諸家を折衷して之れを簡浄に帰す。集註を読む者何ぞ必ずしも更に以て多を求むることを為さんや、と。（黄氏日抄、巻二）

いずれ朱子学枠内の議論に止まるものであった。あとあとの心学の立場からの、また考証学の立場からの『集註』批判の模様については、節を改めて紹介することとする。

（三）

朱熹の論敵であった陸九淵には、『論語』首章に関しての、よく知られる次の言葉が残っている。

陸九淵（子静、象山、一一三九～一一九二）

論語中には多く無頭柄の説話有り。知之れに及ぶも仁之れを守る能はず、の類の如き、知らず、及ぶ所、守る所の者何事なるかを。学んで時に之れを習ふの如き、知らず、時に習ふ者何事なるかを。学に本領有るに非ざれば、未だ読むに易からざるなり。苟くも学に本領有れば、則ち知の及ぶ所の者、此れに及ぶなり。仁の守る所の者、此れを守るなり。時に之れを習ふは、此れを習ふなり、説ぶは此れを説ぶなり。楽しむは此れを楽しむなり。高屋の上より瓴水を建すが如し。学苟くも本を知らば、六経は皆な我が註脚なり。（陸象山全集、巻三四）

この学の本領表彰の高らかな宣言は、その弟子の楊簡によって、次のように敷衍される。

楊簡（敬仲、慈湖、一一四一～一二二六）

時習の習は乃ち習はずんばあらざるの習なり。(1)易に曰く、習はずして利しからざる無し、と。今学ばんとする者の之れを習ひて時なる能はざるを患ふる、正に其の思慮を以て習ひ、智力を以て習ふを以ての故に時なる能はざるなり。使し果して説有り、果して言ふ可きの事有らんか、則ち孔子已に之れを明言せん。孔子の言ふ所無きは、正に以て時習の習の、学者作輟の習に非ざるを明らかにし、正に以て学者本有の心の、道に即して復び為すに俟つ無きを明らかにせるなり。作輟の学、安くにか悦ぶこと有らん、非智非力、無作無輟の学にして、故に無窮の悦楽有るなり。（慈湖先生遺書、巻一〇）

陸九淵・楊簡の、このような本領・本心重視の学問観は、当然にも多くの指弾を浴びることとなる。それらのうちの幾つかを掲げておこう。

黄震（東発、文潔、一二一三～一二八〇）

陸象山嘗つて謂へらく、論語には無頭柄の説話有り。学んで時に之れを習ふの如き、知らず、時に習ふ者は何事なるかを、と。其の門人楊慈湖に及び又た時習を改めて不習と為す。其の説何如なるかを知らざるなり。之れを要するに学者且く当に吾が聖人の訓へを尊信すべし。（黄氏日抄、巻二）

羅欽順（允升、整庵、一四六五～一五四七）

論語首篇に、首に学を以て言を為す。然れども未だ嘗つて学ぶ所のものの何事なるかを明言せず。蓋し当時の門弟子は皆な已に従事する所の言を待たざるを知れるなり。但だ時習の功を加へんことを要せるのみ。今自り之れを観れば、子四を以て教ふ、文・行・忠・信。夫子の教ふる所以は学者の学ぶ所に非ざるか。是に知る、文を学

び行を修むる皆な時時之を習ふを要するも、忠・信は其の本にして、尤も須臾も失ふ可からざる者なるを。註の所謂先覚の所為に效ふも、亦た四者の外に出でず。陸象山の説の如く、只だ一箇、放心を求むれば便ち了然たるが若ければ、則ち聖門の学は釈氏と又何ぞ異らんや。（困知記、続巻上）

陳建（廷肇、清瀾、一四九七～一五六七）

象山の講学は専ら此の一路に管帰し、只だ一此の字を用ひて、聖賢の経書を将りて都な横貫し了り、恣に其れ推援するのみ。従来文字に此様の轍無し。（学部通辨、巻四）

王樵（明遠、方麓、一五二一～一五九九）

孔門に在りては則ち堯舜自り以来、学の説未だ嘗つて明らかならずんばあらず、学の門路未だ嘗つて正からずんばあらず。故に学の学為る所以は、聖人未だ嘗つて察察とは之れを言はざるも、之れを学ぶの方に於ては、則ち弟子の分量の及ぶ所に隨ひて、時に之れを告語せる、其の伝へられて習はざるを恐れてなり。故に此に語ぐるに時に之れを習ふを以てせるは、其の学ぶことの之れ已まざるを欲せるなり。以て熟するに至りては、則ち中心纔めて自得する処有りて、其の進むこと自ら已む能はざるのみ。豈に是れ無頭柄の説話ならんや。（紹聞編）

力のこめ方に強弱はあるが、それぞれに『論語』の着実さを確認し、その擁護に立ったのである。右四家のうち黄震を除いては、明代心学盛行のなかでの陸学批判であった。

（四）

明代もなかば、学而時習之不亦説乎の九文字に、心学的な意味づけを明快に与えたのは、やはり王守仁であった。

王守仁（伯安、陽明、一四七二～一五二八）

子仁問ふ、学んで時に之れを習ふ、亦た説しからずや、先儒学を以て先覚の為す所に效ふと為せるは如何。先生曰く、学は是れ人欲を去り天理を存するを学ぶなり。人欲を去り天理を存するに従事すれば、則ち自ら諸を先覚に正し、諸を古訓に考へ、自ら許多の問辨思索存省克治の工夫を下さん。然れども此の心の人欲を去り、吾が心の天理を存せんと欲するに過ぎざるのみ。先覚の為す所に效ふと曰ふが若きは、則ち只だ学中の一件の事を説き得たるのみにして、亦た専ら諸を外に求むるに似て了る。時に習ふは、坐するに尸の如くす、とは、専らには坐するを習ふに非ざるなり。坐しては時に此の心を習ふなり。立つに斎するが如くす、とは、専には立つを習ふに非ざるなり。立ちては時に此の心を習ふなり。（伝習録、巻上）

『集註』を批判することが、自らの陽明心学の確立につながっているのである。この王守仁の流れの嘉靖から万暦にかけての諸例を以下掲げておく。

王艮（汝止、心斎、一四八三～一五四〇）

先生坐に在るに問ひて曰く、天下の学は窮り無し、惟だ何の学か以て時に習ふ可きかと。江西の涂従国対へて曰く、惟だ天命の性のみ以て時に習ふ可きなり、と。童子周倨対へて曰く、天下の学無窮なりと雖も、皆な以て時に習ふ可きなり、と。先生曰く、如し書を読むを以て学と為さば、時に文を作る有り、時に武を学ぶ有り、如し親に事ふるを以て学と為さば、時に又た君に事ふる有り、如し事ふる有るを以て学と為さば、時に又た事ふる無き有り、烏に在りて以て時に習ふ可けんや、と。童子曰く、天命の性、即ち天徳の良知なり。書を読むが如きも時なり、此の良知に依りて学ぶなり、文を作るも時なり、此の良知に依りて学ぶなり、親に事へ君に事ふる、事ふる

有り事ふる無き、此の良知に依りて学ばざる無き、乃ち謂ふ所の皆な時に習ふ可きことなり、と。先生喟然として歎じて曰く、予を信ずるものは従国なり。始めて与に専一を言ふ可し、予を啓く者は童子なり、始めて与に一貫を言ふ可し、と。（王心斎全集、巻四）

すべては良知に依って学ぶの一語に集約されるのである。

王畿（汝中、龍渓、一四九八～一五八三）

古人心性を理会するは只だ家常の事、故に口を開けば便ち学んで時に之れを習ふと説き、必ずしも如何なるか是れ学なるかを説かざるなり。（王龍渓語録、巻三）

学といえば心性を学ぶに定まったもの、というのである。

羅汝芳（維徳、近渓、一五一五～一五八八）

天の人を生ずる、蓋し一理として其の心に渾涵せられざるは無く、吾が心の理も亦た一時として感ずる所に順適せられざるは無し。蓋し孩提の愛敬するのみなる自りして然り。但だ行ふも著かならず、習ふも察かならざるのみ。天の斯の民を生ずる、必ず先知以て後知を覚せしめ、先覚以て後覚を覚せしむ。今の学ばんとする者の学を為むる、其の道術亦た多端なり。使し先覚の経書に藉りて啓迪し、之れを醒悟するに非ざれば、安んぞ能く聖の時なるの、時に之れを習ふを的知せんや。然れども覚習せ所るるの時、又何ぞ嘗つて吾が本心の自然順応する者の外にして、他に事とする所有らんや。（近渓子集、一貫編）

結局は吾が本心が学習の基盤となるというのである。

林兆恩（一五一七～？）

『論語』学而・性天・無言三章について

論語二十巻、巻首の一字は即ち学を言ふも、知らず、其の学ぶ所のものも何の学なるかを。林子曰く、黙して之れを識り、学んで厭はざるものが学なり。識すは亦た知るの義なり。然して其の識らんと欲する所のものは何ぞや。心を識るのみ。心は即ち仁なり、仁は即ち聖なり。孔子曰く、聖は則ち吾能くせざるも、我は学んで厭はず、と。又た曰く、聖と仁との若きは則ち吾れ豈に敢てせん、抑も之れを為して厭はず、と。為すは亦た学ぶなり。故に学なるものは心学なり。仁と為る所以、聖と作る所以のものが学なり。（林子全集、四書標摘正義）

林氏の場合、「為仁」とは本来の人間性を回復することであるから、最後のところ、「仁と為る」と訓んでおくが、要するに学とは心を識る、ことになるのである。

李贄（卓吾、宏甫、一五二七～一六〇二）

宏甫、南比部郎為り、日々友を聚めて講学す。寮友の或ひと之れに謂ひて曰く、吾輩書を読むに、義理豈に明らかならずして事講ぜられんや、と。宏甫曰く、君輩高科を以て仕籍に登る、豈に書を読まざらん。但だ未だ字を識らざるを苦しむ、須らく一講すべきのみ、と。或ひと怪しみて其の故を問ふ。宏甫曰く、論語・大学は豈に君の嘗つて読める所に非ずや。然して、論語巻を開けば便ち一学字、大学巻を開けば便ち是れ大学の二字なるに、此の三字、吾れ敢へて諸君は未だ識得せずと道ふは何ぞや、此の事須く証験有るべくして始めて可なり。論語中の学の字は便ち悦楽不慍なるを識り、大学の二字は便ち定静安慮なるを識るの如くなるに、今都な未だ能くせず、如何か此の字を識得すと自負するや、と。其の人黙然として対ふる能はず。（焦氏筆乗、巻四）

このエピソードは、李贄の良き理解者であった焦竑の筆によって残ったものである。李贄の超俗的問学態度がよくうかがえる。次いでは、その焦竑自身の説。

焦竑（弱侯、澹円、一五四一～一六二〇）

学の言為る覚なり。覚すれば則ち其の習ふや時なり。時なれば斯に悦ぶ。覚せざれば則ち其の習ふや労す。労すれば斯に苦しむ。老子曰く、絶学無憂、と。易に曰く、習はずして利しからざるなし、と。蓋し無学の学が聖学なり、不習の習が時習なり、無悦の悦が真悦なり。苟くも性を離れて学を為せば、方を刓りて圜と為し、堯を以て鶴を企ひ、其の一を悦びて其の百を廃し、此に作して彼に輟む、憂ひ窮むるに勝ふ可からず、悪にか悦ばん。

（焦氏筆乗、続集巻一）

既掲、南宋の楊簡を彷彿させる語調であり、この「学之為言覚」は明らかに『白虎通』のそれに似て非なるもの、むしろ釈氏の「正覚」に近いと判じてよい。

総じて陽明心学の系統に在っては、良知なり、心なりが学・習の対象であり、ひいては、あるがままが取りも直さず到達点と観ぜられたのである。

右の如き陽明心学の〝横行〟に対しては、朱子学の立場からの批判が当然なされた。呂留良・陸隴其の例を掲げてこの節を終えることとする。

呂留良（荘生、晩邨、一六二九～一六八三）

学の字は效と訓ず、朱子謂へらく、包む所甚だ広く、学問思辨行の五者を兼ぬ、と。未だ嘗つて専らには読書を主として言はず、読書は乃ち学中の一事なるのみ。時解の毎に稽古弦誦典籍等を以て了却する、此れ正に是れ朱子の闢けて詞章訓話の学と為せる所なるに、陽明反りて此れを以て朱子を誣ふる者なり。（四書講義）

「所包甚広」とするのは『語類』楊驥録、これは既に（二）で扱ったもの、『集註大全』に採られている。朱子学の活

性化に励んだ呂氏にして当然の着眼点であった。

陸隴其（稼書、清献、一六三〇～一六九二）

註は只だ学の言為る效なりと言ふのみ、然して未だ如何に效ふかを言はず。又善を明らかにし其の初に復する所以なりと云ひて、亦た未だ善とは是れ如何なるか、初とは是れ如何なるかを言はず。……若し箇の著実を討ねざれば、則ち此等の字面皆な異学の借る所と為る可く、著実を討ぬるを要め、須らく大学の八条目を将りて細細に体認すべくして方めて主張有らん。然れども大学の八条目も亦た何ぞ嘗つて借る可からざらん。象山・陽明の輩の如き、皆な是れ大学の条目に借りて自己の宗旨と作せる、又須らく朱子章句・或問を将りて細細に体認すべくして、然る後此の一箇の学字に著落有らん。大低学なるものは、博学審問慎思明辨篤行、是れなり。学ぶ所のものは、人倫事物の理、天命に本づくの性、是れなり。（松陽講義、巻四）

朱熹の足らざるを補ったかに見えて、終始朱子学の枠内に止るものであった。なおこの陸氏の説に対しては、陳澧に議論があり、後に触れる。

（五）

いわゆる乾嘉の考証学の祖の一人、毛奇齢の説は、朱熹新注への批判に終始する。

毛奇齢（大可、西河、一六二三～一七一六）

学の言たる效と、従来此の解無し。[2]……蓋し単に学の字を提すれば便ち是れ道を業むことにして、百工の肆に居ると君子の学と正に分別有り、以て学は術を肄ふの事に非ずと為すなり。

次いで『集註』の「後覚者必效先覚之所為」について言う。

論語の旧疏に、学を訓じて覚と作すを以て遂に曰く、後覚は先覚に效ふ、と。此れ説文・白虎通の覚を警覚と作すに出で、解するに教学を以て言へること、孟子の後覚を覚すの覚即学字の如くなるを知らざるなり。今仍ほ效を以て学と為し、又覚字を添ふれば、則ち覚と效と雑出して大いに貿乱せん。

『論語』の旧疏、つまり『皇疏』に戻ってみると、たしかに「先王の道を用ひ、人の惰性を導きて自ら覚悟せ使む」とあるから、皇侃は、「学」を「さとる」とともに「さとす」の意をも込めて解しているのである。毛氏は「さとす」の側面を強調したわけであるが、そもそも朱熹が皇侃をどこまで意識したかが問題となるところではある。ともあれ毛氏はその『集註』批判を、兄の錫齢の言葉を引きつつ、次のように結ぶ。

先仲氏曰く、礼記疏に、学とは斆なり、即覚なり。故に礼記の学字は多く斆字に読む。学記の、惟だ学ふるは学ぶの半ばなり。学ふるに等を躐へず。小学正干を学ふの類の如き、是れ学なるものは斆なり。而るを以て效と為せるは、豈に又た字音、誤りを致せるか、と。(以上、論語稽求篇)

朱註に対して宣せられた訣別の辞の最も際立つものとして、以上、毛奇齢の説を掲げた。以降、数ある考証学徒の注解のなかでは「時習之習、即一貫之貫」という阮元(伯元、芸台、一七六四～一八四九)の説が目立つ程度で、道光にかけての時期では、公羊学派の説に注目すべきものがあるのである。劉逢禄、宋翔鳳のものを掲げよう。

劉逢禄(申受、一七七六～一八二九)

学とは六経を刪定するを謂ふなり。春秋の時に当りて、異端の萌芽已に見れ、夫子乃ち堯舜三王の法を述べ、教へを万世に垂る。是れに非ざれば則ち子思子の所謂学ば弗る有るなり。(論語述何)

北大文学部紀要

宋翔鳳（于庭、一七七六～一八六〇）

先王既に没し、明堂の政湮び、大学の教廃され、孝弟忠信脩らざれば、孔子命を受けて春秋を作り、其の微言論語に備わる。遂に首めに学を立つるの義を言ひて曰く、学めて時に之れを習はしむ、亦た説ばしからずや、と。時に習はしむとは、即ち瞽宗上庠の士に教ふるの法なり。（論語説義）

「学」の内実を六経の刪定乃至春秋の制作という具体的業績に限定するわけであって、公羊学派独自の発想であるが、このユニークな説は、劉宝楠『論語正義』の採るところとなり、解釈史に彩りを添えているのである。

劉宝楠（楚楨、一七九一～一八五五）

夫子十五にして学に志し、後に仕へざるに及びて乃ち更に諸経を刪定す。史記孔子世家に、孔子定公五年に当りて已に詩書礼楽を修むと言へるは、即ち此れを謂ふなり。刪定の後、学の業は復び存す。凡そ篇中に言ふ所の為学の事は、皆な夫子の刪定する所を指して之れを言へり。

右の劉氏『正義』は、もとより古注に基盤を置くものである。一方、清一代をひるがえって、早く、王歩青『四書朱子本義匯参』のように新注を補綴したものが存在するが、下って同治以降には、黄式三『論語後案』・陳澧『東塾読書記』など、新注・古注に囚われぬ仕事が残っている。

黄式三（薇香、一七八九～一八六二）

学とは読書を謂ふ。王氏及び程子の説同じ。朱子の学に注して效と訓ずるものは、学の字を弟一学字の中に統解せるものにして、孰れか学を好むと為す、弟子学ぶ能はず、願くは学ばん、道を学べば、の如き、必ず訓じて效と為して始めて通ず。其の程子の説を引きて、学を読書と為し、時習を既に読みて時に思繹すと為すは、則ち此

の章の正解なり。黄直卿の語録に甚だ明らかなり。（論語後案）

黄直卿即ち黄榦の録せる『語類』の文は、既に（二）に引いたところである。

陳澧（蘭甫、一八一〇～一八八二）

清献、学字の著実を求めんと欲するは誠に是なり。然れども之れを朱注に求め、之れを大学に求め、之れを章句或問に求むるは、何ぞ之れを論語に求むるに如かんや。論語に学を言へるもの、学而章を首と為す。次は則ち弟子章にして、曰く、則ち以て文を学ぶ、と。又た次は則ち賢賢易色章にして、曰く、未だ学ばすと曰ふと雖も、吾は必ず之れを学びたりと謂はん、と。然れば則ち学ぶ所の者は文なり。賢賢以下の四事なり。又た次は則ち君子不重章にして、曰く、学ぶも則ち固からず、と。又た次は則ち君子食無求飽章にして、曰く、学を好むと謂ふ可し、と。然らば則ち学は之れ、重くして固き、に当り、安飽を求めず、事に敏にして言に慎しみ、有道に就正する、に当る。論語二十篇、学の字甚だ多きも、皆な此の学字に同じきなり。此の如くにして之れを求むれば則ち著実なり。此の澧の管見、安くにか清献を起して之を質すを得ん。（東塾読書記、一二）

清献とは、（四）に既掲の陸隴其の号。陳氏は陸氏『松陽講義』が朱子学の枠から抜け出し得ないことの批判を通して、漢宋両学の折衷を主張しているのである。

おわりに

大摑みに言えば、学という営みを、「誦習」・「覚」・「效」・「斆」・「業道」・「刪定」など、積み重ね方式の枠で理解するものが、いわゆる古注・新注両系統を合せる形で主流であったのに対し、「本領」・「本心」・「良知」の価値に覚

醒することが真理認識への捷径であるとする心学的理解が傍流として存在したと言える。そうしてその主流のなかでも、経学修得を中心とする「誦習」系統のものと、人格陶冶を中心とする「覚悟」系統のものが、程度の差を伴いつつ、時に広がり、時に重なって流れ来ったのである。

註

(1) 内閣文庫所蔵『慈湖先生遺書』(明刊本)の原文を少し前に遡って引いてみる。「使所習有説、則必有意、意作必有時而息、至於息則非時習也。惟其無意也、故能時時而習。時習之習、乃不不習之習、易曰……」。習はずんばあらざるの習が、習の字の意味の逆転によって、とりもなおさず、習はざることとなるのである。後続の殆んど同様の文中に「時時而習、乃不習之習」とも見える。後掲の黄震の語も参照。なお明の王肯堂『論語義府』も、「時習之習、乃不習之習」と、「不」の一字を欠きつつこの楊簡の文を引いている。

(2) 陳澧は、「学を效と訓ずるは、尚書大伝及び広雅釈詁に見ゆ」と述べ、かつ「毛西河四書改錯に云ふ、学字、注に效字に作るも、従来の字学には並びに此の訓無し、と。西河の妄なること此の如し」という。(東塾読書記 二)

Ⅱ 夫子之言性与天道 不可得而聞也

はじめに

一般にこの章は、たとえば子不語怪力乱神章(述而篇)などと共に、孔丘思想の非抽象性を物語るものとされている。端木賜(子貢)は、孔丘の口から「性」と「天道」について聞くことはできなかった、というからである。しかし、そのように解せられるのは近時のこと、解釈史の立場からは、この章に関する実に多彩な先人の思索の変遷の跡を語らねばならないのである。

変遷の最も典型的な一例をあげるならば、「得て聞く可からざるなり」は、後代に至って、聞き得た時の子貢の喜びの言葉、と解せられた事実がある。つまり「容易には聞き得ぬものだ。それを今こそ聞き得たぞ」と、解釈が逆転されるのである。現代と異り、孔丘が生知の聖人である為には、「性」（人間観・人性論）と「天道」（自然観・宇宙論）について、最高度の知識の所有者でなければならぬ道理であり、またそれについては、有資格者であれば認知可能であることが望ましいからである。ここに「聞」という営為がどこまで及び得ると解するかの問題が浮かびあがってくる。「聞」に深浅があると同時に、「性」と「天道」に関する理解も多岐にわたるのは言うまでもない。

以下、この章の解釈史を概観することは、とりもなおさず、中国思想史研究における真理認識の分野に、はたまた人性論と天道観の分野に、いささかなりと触れることなのである。

（一）

この章の注解で、現在見ることのできる最も古いものは、近年の発見に関る卜天寿抄本『論語鄭氏注』である。後漢の鄭玄（康成、一二七～二〇〇）は、そのなかで次のように説く。

性とは人の血気を受けて以て生れ、賢愚吉凶あるを謂ふ。天道とは七政変動の占を謂ふ。

この鄭注は、夙に『後漢書』注のなかに見えることが知られており、清儒銭大昕（暁徵、竹汀、一七二八～一八〇四）の『養新録』に、そのことについての言及があるので、以下に引いて検討の資としよう。

後漢書桓譚伝に、天道性命は聖人の言ふを難る所、子貢より以下、得て聞かず、と。注に鄭康成の論語注を引く、性とは人の血気を受けて以て生れ、賢愚吉凶有るを謂ふ、天道とは七政変動の占なり、と。古書に天道を言

ふものは、皆な吉凶禍福を主として言へり。

光武帝劉秀が讖緯を信用するのを諫めようとした桓譚の話は、『蒙求』にも「桓譚非讖」として登場する。桓譚は、孔丘が天道性命を語らなかったことを拠りどころにし、それと重ね合せて、讖緯の退くべきことを主張するのである。続く『後漢書』桓譚伝の李賢注のなかに引かれている鄭玄の論語注とは、とりもなおさず、前掲『論語鄭氏注』とほぼ一致するものであるが、つまり、鄭玄は「性」を賢愚のみならず吉凶をも含むものと解し、「天道」を日月五星の変動の占と解していたわけで、以上、この時代には、性と天道ともに人力では如何とも為し難い、不可知の要素をもつものと受けとめられていた例である。

(二)

魏の何晏は『論語集解』のなかで、一転して、孔丘が抽象世界に関って深い知識を持っている、という認識から注を施した。

性とは人の受けて以て生ずる所なり。天道とは元亨日新の道なり。深微なるが故に、得て聞く可からざるなり。

性と天道の概念規定、ふたつながら鄭玄のそれと趣きを異にしている点に注目すべきであるが、いま一つ、「深微」という表現に留意しなければならない。何が深微なのか。ここは邢昺の「疏」が「此章言夫子之道深微難知也」というように、孔丘思想の、性と天道に関する理解の深さ、と解すべきところである。つまり何晏は、孔丘が性と天道について熟知していたと解するわけである。

梁の皇侃の『義疏』は、何晏とは別の訓み方に拠りつつ、何晏より以上に孔丘思想の超越性を強調した。

夫子の言とは即ち文章の言はんとする所を謂ふなり。性とは孔子の稟けて以て生るる所のものなり。天道とは元亨日新の道を謂ふなり。言ふこころは、孔子の六籍は乃ち是れ人の見る所、而れども六籍の言はんとする所の旨は、得て聞く可からず。爾る所以の者は、夫子の性は天地元亨の道と其の徳を合し、此を致す処は深遠にして凡人の知る所に非ず、故に其の言は得て聞く可からざるなり。

まず書き出しに、「夫子之言、即謂文章之所言」と説く。つまり「夫子之言」が、具体的文章（六籍）ではなくて、文章に含まれている言外の奥義を指す、ということであるから甚だ特徴的である。この「夫子之言」は何故に聞き得ぬか。「夫子之性与天地元亨之道合其徳」――夫子の性、つまり天分は、宇宙の法則と同一レヴェルのものであり、深遠を極めて凡人の認識の範囲を超えるから、というのである。論語原文は、「夫子の言は、性の天道に与へば、得て聞く可からざるなり」と訓ずることになろう。孔丘天賦の資質を天道と等しなみに看做すことによって、孔丘の絶対性が強化されたのである。なお『義疏』は或るひとの言として「此れは是れ孔子の死後子貢の言へるなり」という説も掲げている。

唐代の韓愈（退之、昌黎、七六八～八二四）・李翺（習之、七七四～八三六）も、「性」を孔丘の性とし、性と天道の一致を説いたが、より重要なことは、李翺が、端木賜の深蘊よく孔丘の性・天道を聞き知った、と、判断を逆転している点である。『論語筆解』には次のように見える。

韓曰く、孔説粗なり、其の精蘊に非ず。吾は性と天道とは一義と謂ふなり。若し二義に解せんか、即ち人の受けて以て生るるところ、何者か得て聞く可からざらんや。

李曰く、天の命ずる之れを性と謂ふ。是れ天人相ひ与に一なり。天も亦た性有り。春仁、夏礼、秋義、冬智是れ

なり。人の性に率ふ、五常の道是れなり。蓋し門人は只だ仲尼の文章を知るのみにして、克く仲尼の性は天道と合ふを知ること少きなり。子貢の深蘊に非ざれば、其れ天人の性を知らんや。

『論語筆解』では、通常の何晏注を孔安国の注としている。したがって韓愈の最初に説く「孔説粗なり」とは、実質何晏の注の内容を批判したもの、その上に立って韓愈・李翺ともに「性与天道」に関しては皇侃を承け、李翺は歩一歩を進めて、天人の性を端木賜が理解した、と解したのであった。性概念の価値の上昇と軌を一にするものである。

(三)

北宋に入って、まず程顥(伯淳、明道、一〇三二～一〇八五)の語を見よう。

子貢蓋し是に於て始めて得る所有りて、之れを歎ぜるなり。子貢の才を以て、夫子に従ふこと此の如くに之れ久くして、方めて、得て聞く可からず、と歎ぜる、亦た之れを鈍なりと謂ふ可し。其の孔子の没せるに、室を場に築き、六年にして然る後に帰れるを観れば、則ち子貢の志亦た見る可し。他人子貢の才の如ければ、六年の中に多少の事を待作して、豈に如のくなるを肯ぜん。(程氏遺書、巻一二)

「性」を孔丘に限定していないものの、子貢が聞くを得た、と、判断を逆転させた点は、まさに李翺と同じであり、次の程頤の説ともども、この観点は、後人によって継承される。

程頤の語のうち、その『論語解』に見えるものは、次の一則。

子貢、夫子の至論を聞きて、之れを歎美せるの言なり。

この語が、後に、朱熹の『論語集註』に圏外の説として採られ、所謂新注の骨子となったものである。

以上の程氏兄弟の語は、共に朱熹の『論語精義』に採られているが、この『論語精義』には、更に、程頤の語として、以下の四則が並ぶ。

性と天道とは子貢は初め未だ此れに達せざるも、後に能く之れに達す。故に此の歎辞を発せり。孔子は言はずと謂ふに非ず。其の意は又た淵奥此の如し、人豈に能く到らん。

唯だ子貢のみ親ら是の理に達す。故に能く此の歎美の辞を為し、衆人の聞くを得ざるを言へり。

前者は『論語解』・『程氏外書』巻一のものとほぼ同じ。後者（程氏外書巻六にもあり）では、端木賜が「理」に達したと揚言する。「性」と「天道」とを「理」に置き換える程頤のこの観点は、そのまま朱熹本注に継承、定着される。これらのことどもは、後に再説することとし、程頤の残る二則を見よう。

性と天道とは自得するに非ざれば則ち知らず。故に曰く、得て聞く可からず、と。

性と天道とは得て聞く可からず。要は黙して之れを識るに在り。

この二則は「聞」の質的側面を問題にする。「性」と「天道」とは、単なる悟性的「聞」の対象にはならぬ体のものというのである。このような、学徒の自得・黙識すべきものとしての「性」と「天道」への思い入れは、程頤と時を同じくした張載（子厚、横渠、一〇二〇～一〇七七）にも見られる。

子貢は、夫子の言ふ所の性と天道とは得て聞く可からずと謂へり。既に夫子の言へると云へば、即ち是れ居常に之れを語れるなり。聖門の学者は仁を以て己が任と為し、苟知を以て得たりと為さず、必ず了悟を以て聞と為す。因りて是の説有り。（張子語録）

程頤の「自得・黙識」に比すれば、張載の「了悟」は一層の深化とも解されようが、「聞」の拡大解釈は、程顥の高

弟、謝良佐に至って更なる展開をみた。しばらくは、引続き「聞」に関して、その行方を跡づけてみよう。

謝氏は、性と天道とは以心伝心の形で教示さるべきもの、孔丘と端木賜の間にはそれが行われた、とする。

夫子の文章は、人の所謂文章に異り、夫子の性と天道とを言ふは、人の性と天道とを言ふに異り、子貢の言を聴くは、人の言を聴くに異るなり。他人夫子の文章を聞けば、文章に止るのみ、子貢夫子の文章を聞けば、其の間に於て所謂性と天道とを知る。性と天道とは、夫子之れを言はんと欲すと雖も、又た安んぞ得て之れを言はん。得て聞く可からざる所以なり。性と天道と、使し子貢の智以て之れを知るに足らざれば、即ち安んぞ能く此れに語らん。即ち夫子善く言ふと謂はざる可けんや、子貢善く聴くと謂はざる可けんや。後世の諸子、性と天道とを言ふこと多し。其の言紛紛として、人をして弥々識らざらしむること、夫子の言に異る。後世の学者の書を観る、章句の外に於て毫髪も得る所無きや、亦た子貢の聞くに異れり。

かゝる心学的傾向の所論に対しては、朱熹は批判的であった。『朱子語類』所録のこの章に関る朱熹の言葉は十二則、その最後の黄義剛録せる一則を取り上げて、朱熹による謝良佐批判のありようを観よう。

叔器問ふ、謝氏の文章、性、天道の説、先生何故に取らざる。曰く、程先生は曽て恁地に説かず。程先生説き得て実、他は説き得て虚なり。

まず叔器の問いに対しては、程頤とのへだたりを指摘する。『論語或問』では、程頤と並んで張載なども善しとされているのではあるが、こういう場面では、多く程頤が判断の基準とされるのである。次いで陳淳との問答が記録されている。

安卿問ふ、先生の、謝氏の説を取らざる者は、是れ他、只だ文章を理会すれば即ち性と天道は其の間に在り、と

説くが為なること莫きや。曰く、也た是れ性と天道は只だ文章中に在り。然れども聖人の人に教ふるや恁地ならず。子貢は当時曽って恁地に説かず。天の命ずる之れを性と謂ふが如き、便ち是れ分明に那の性を指す。大なるかな乾元、万物資りて始むとは、便ち是れ道の理を説く。一陰一陽之れを道と謂ふ、之れを継ぐ者は善なり、之れを成す者は性なりとは、便ち是れ性と天道となり。只だ是れ迎頭して便ち恁地に説かざりしのみ。

陳淳の質問は、既出謝良佐の「子貢聞夫子之文章、於其間、知所謂性与天道」を捉えてのものである。謝良佐に従えば、端木賜は孔丘の文章を聞くなかで、言外に性と天道の何たるかを知った、ということになりますが、その点がお気に召さないのですね、というわけ。朱熹の答えを反芻してみる——もとより性と天道は文章の中に存在する。しかし孔丘は謝良佐の説くような言外に伝える手法は採らなかったし、端木賜としても、後になってはじめて聞き知ることができた、と言っているのだ。『中庸』や『易』の言葉のいくつかは、まさに性と天道とを言ったものであるが、端木賜に対し、真正面からこれらの言葉を持ち出さなかっただけのことである。

このように朱熹は謝良佐の「於其間」という表現を嫌った。別の場面で「文章の内容に因んで性と天道を悟ったのでしょうか、それとも後になって孔丘の説くのを聞いたのでしょうか」と質された朱熹は、もとより前者を排している。(陳淳録)また別の場面で、「性と天道について端木賜が始めて聞くことができ歎美した、と集注にはあります。旧説では、性と天道とはこの文章のなかにある。文章の処が即ち天道だ、とありますが」と問われた朱熹は、「それは禅を学んだ人の説である。もしそうであれば『孟子』に性善が説かれずともよく、『易』に陰陽不測之謂神などと言う必要はなくなる」と答えている。[1](徐寓録)つまり謝良佐の「文章は聞けても、性と天道は聞くことはできない。聞き得た文章のなかから性と天道に関する言外の意を悟ったのだ」というような所謂心学的解釈が、無軌道に流れ易

いことを一貫して恐れたのだった。

このような次第で、新注は専ら程頤の説を柱として作られた。

文章とは徳の外に見れたるものにして、威儀文辞皆な是れなり。性とは人の受くる所の天理、天道とは天理自然の本体にして、其の実は一理なり。言ふこころは、夫子の文章は日々外に見れ、固より学ぶ者の共に聞く所なるも、性と天道に至りては、則ち夫子は罕に之れを言ひ、学ぶ者の聞くを得ざる者有り、となり。蓋し聖門の教へ等を躐えず。子貢是に至り始めて之れを聞くを得て其の美を歎ぜるなり。

以上が本注、これに前掲程頤の第一則を圏外に加えたことは、先に述べたとおりである。

朱熹本注の特徴の最も大きなものは、程頤の第三則を踏え、「理」を前面に押出して、「性」と「天道」を説いたことである。性＝人所受之天理、天道＝天理自然之本体、しかも、其実一理也というこの集注の表現は、まさに朱熹理学の体系の中に「性」と「天道」とを組み込みおおせた図なのである。これが基本図式、この基本図式に付随する諸要素は、「語類」のなかで次のように説明される。

天に四時有り。春夏秋冬あり、風雨霜露有る、教に非ざるは無きなり。地は神気を載せ、神気風霆し、風霆流形し、庶物露生する、教に非ざるは無きなり。此に以て性と天道とを観る可し。（呉雉録）

性は是れ人物上に就きて説けり、天道は是れ陰陽五行なり。（沈僩録）

譬へば一条の長連の物事の如し。其の流行するもの是れ天道にして、人の之れを得たるものを性と為す。乾の元亨利貞は天道なり。人之れを得れば則ち仁義礼智の性と為る。（襲蓋卿録）

これらの道具だてが揃うと、朱熹の自然観と人間観の大まかな構図が見えてくる。

新注の特徴のいま一つは、「聖門教不躐等」というに在る。真理認識に階梯を踏む必要を強調するのは、謝良佐流の認識方法を顧慮してのことである。「聞」即ち真理観の分野にあっても、朱熹らしさのよくあらわれた注解と評すべきである。

(四)

朱熹の顧慮とは別して、謝良佐流の心学的解釈は、宋明心学の盛行とともに続いた。そのいくつかを取上げてみよう。まず、朱熹によって「その著述は洪水猛獣の如く恐るべし」と指弾された張九成（子韶、横浦、一〇九二～一一五九）の『論語百篇詩』から。

既是文章可得聞　既に是れ文章聞くを得可ければ
不応此外尚云云　応に此の外に尚ほ云云すべからず
如何夫子言天道　如何か夫子天道を言ふに
肯把文章両処分　肯て文章を把りて両処に分たん

まさに既出謝良佐の「子貢聞夫子之文章、於其間、知所謂性与天道」と軌を一にするものなのである。

次いで朱熹の論敵陸九淵。

子貢の、性と天道は得て聞く可からずと言へる、此れは是れ子貢に後来見る所の処有りしなり。然れども之れを、得て聞く可からずと謂へり、実見せるに非ざるなり。予言ふこと無からんと欲すと曰ひて、即ち是れ言ひ了れるが如し。（陸象山全集、巻三四）

陸九淵は、謝良佐・張九成以上に尖鋭的であって、言語の才の故に端木賜を低く見る。従って、かかる解釈になるのである。——性と天道は「聞」の対象にならぬことを後になって理解しえた、とは判断できるものの、「聞くことができなかった」などと言葉に拘っていることからすれば、無言こそ真実を語っていたことに気づいていないのである。それは丁度「予欲無言」といって、すべてを言い尽したようなものなのだ。

明代心学に在っても、もとより「文章」、「性」、「道」の一致が説かれ「聞」が「悟」に重なる形で解釈された。三例をみよう。まず王守仁の高弟王畿。

道と器とは合一、文章は即ち性と天道にして、見る可からざるものの二有るに非ざるなり。性と天道とは夫子未だ嘗つて言はずんばあらず、但だ之れを聞きて得ると得ざるとの異有るのみ。(王龍渓語録、巻三)

次いで三教融合論者、林兆恩の言。

或るひと、顕悟子貢に若く莫きに、其の得て聞く可からざる所以のものを問ひ、夫子明らかにして以て我に告げよと願へり。林子曰く、一貫の旨、之れを啓くこと再びなるに、猶ほ且つ未だ悟らず。而して性と天道とは、是れ亦た一貫の旨なり。余今汝に問はん。汝孔子の所謂性と天道なるものは、以て言ひて顕る可しと以為ふや否や。以て言はずして隠る可きや否や。孔子曰く、予言ふこと無からんと欲す、と。而るを子貢は即ち曰く、子如し言はずんば、即ち小子何をか述べん、と。此れ其の罕言する所以にして、此れ其の得て聞く可からざる所以なり。(四書標摘正義続、巻二)

文中「一貫之旨、啓之者再」の、いま一つは、もとより衛霊篇第二章、即ち、子貢一貫章を指す。また、「予欲無言」については、次のⅢで扱うが、ともあれ、この夫子之文章章は、子貢一貫章、予欲無言章とともに、了悟を称揚する

材料として利用されたのであった。

次いで王守仁再伝の焦竑。

> 性と道とは一なる耳。孰れをか性と為し、孰れをか道と為さん。孰れか性と道とを聞かん。故に得て聞く可ければ、猶ほ二と成すなり。得て聞く可からざるが、乃ち真聞なり。噫、世は性の得て聞く可からざるを知るも、悪んぞ夫の文章の得て聞く可からざるを知らんや。文章の得て聞く可からざるを知れば、即ち文章は固り性と道なり。（焦氏筆乗続集、巻一）

文章すら得て聞く可からず、という。陸王心学的理解の一典型と言えよう。

以上心学的理解を辿ってみて、最初の謝良佐のケースに比し、端木賜貶視の型が定着したことも注目されてよい。

（五）

文章すら得て聞く可からずという、極端な了悟志向の路線は、真理獲得の為の捷径とされ、一世を風靡したのではあるが、もとより永くは続かない。清の顧炎武（寧人、亭林、一六一三～一六八二）は当時の風潮を批判して言う。

> 樊遅仁を問へるに、子曰く、居処恭に、執事敬に、人に与ること忠、と。司馬牛仁を問へるに、子曰く、仁者其の言や訒と。是れに由りて之れを充す、一日克己復礼すると道を異にする有らんや。今の君子は学未だ樊遅司馬牛に及ばざるに、其の説の顔曾一子よりも高からんと欲す。是を以て終日性と天道とを言ひて、自ら其の禅学に堕つるを知らざるなり。

顧氏が清朝考証学の先駆として筆を執りはじめた契機の一つに、心学に対する批判が算えられる。この章の「聞」に

関しても、顧氏は当然にも五官聴覚の範囲に限定した。

夫子の人に教ふる、文行忠信、而して性と天道とは其の中に在り、故に曰く、得て聞く可からず、と。（以上日知録、巻七）

あくまでも文献中心である。性と天道とは文章のなかにあるという。ひるがえって、朱熹も「也是性天道只在文章中」（前出黄義剛録）と言っていた。蓋し、朱子学と考証学ともに下学上達であるから、文章を根拠にする点はもとよりこのように共通する。ただし「聞」については、朱子学では「後になって聞き得た」ということであったから、ここのところは顧氏とは異る。〝子貢が聞き得なかった〟では、〝孔丘は語らなかった〟ことになりかねず、それでは性と天道とを大いに語る「性理学」にとって都合が悪い道理なのであった。

下って、清朝考証学徒のなかでは珍らしく積極的に性と天道とを論じた戴震（東原、一七二三～一七七七）は、その『孟子字義疏証』の序で次のように言う。

余れ少くして論語を読むに、端木氏の言に曰く、夫子の文章は得て聞く可きも、夫子の性と天道とを言ふは得て聞く可からざるなり、と。易を読みて乃ち性と天道とを言ふは是に在るを知る。周道衰えて、堯舜禹湯文武周公の治を致すの法、煥乎として文章有る者、棄てられて陳迹と為る。孔子既に位を得ずして、諸を制度礼楽に垂ること能わず、是を以て之れが為に本を正し源に遡り、人をして千百世の治乱の故、制度礼楽の因革の宜しきに於いて、権衡を持して以て軽重を御するが如く、規矩準縄の方圓平直に於けるが如くなら使む。言は高遠に似たれども言はざるを得ず、孔子自りして之れを言ひ、庶に前聖の未だ言はざる所を言ふ。孔子微かりせば、孰に従りてか之れを聞かん。故に曰く、得て聞く可からず、と。

最後の「不可得而聞」は例の〝聞き得た歎声〟なのであり、戴震のこの章の扱い方は、結果として新注のそれに一致するのである。[2] なお、宋翔鳳の「微言」関連のものは、多くの紙幅を要するので、別途論ずる機会を持つ。

最後に、清朝における代表的論語解釈書、劉宝楠の『論語正義』はどうか。古注、つまり何晏の集解を敷衍して、

性と天道とは、其の理精微なり。中人以下は上を語る可からず、故に聞くを得ず。

といい、さらに、

集解は性を釈して鄭と合し、其の天道を釈するや、易に本づきて之れを言ふ。鄭氏の春秋に拠りて吉凶禍福を言ふ者と、義皆な至精、当に之れを兼取すべし。

という。ひるがえって、鄭玄と何晏の間、「性」についての共通点はあるものの、「天道」については、日月五星変動の占と、元亨日新の道というようにその相違は明らかであった。その相違のしからしむるところ、「不可得而聞」についても、鄭玄の、不可知なものへの言及をしなかったが故、と、何晏の、深微なるが故、というように、両様に分れるのは先に述べた如くである。かゝる相違の存在とは別して、個々の字句の古義を重んずる劉氏の立場から言えば、鄭説もまた捨て難く、敢て兼採したものと思われるのである。なお劉氏が、鄭玄の注で吉凶禍福を言うのは『春秋』に拠ってのことだ、という指摘も注目される。

おわりに

以上、「聞」については、「知」「悟」と変化して、扱われかたは多様であった。加えて「可」「不可」の処理もからんで、さまざまなバリエーションが提示された。認識は如何にして可能か、如何にして真理に到達するか、致知の問

題を考えるに恰好の素材が提供されたのである。

また、「性」についても、孔丘が聖人視されてゆく過程に沿い、かつは性理学の盛衰に伴って扱われ方が大いに変化し、「天道」については、鄭玄は『春秋』に拠って七政変動の占といい、何晏は三玄の一つ『易』の語、元亨日新の道を用いて説き、朱熹は理学の大成者に相応しく天理自然の本体というように、それぞれ時代思潮を反映して解釈を異にしたのである。

総じてこの章は、人間観、自然観、そうして真理観といった哲学の主要テーマを見事に包括する、『論語』においては取りわけて貴重な章であったのである。

註

（1）本田済「論語一則」（加賀博士退官記念中国文史哲学論集）では、朱熹が、性と天道とは文章のなかにはない、と解した資料として、この語が取り上げられているが、適当でない。朱熹は「性与天道便在這文章裏、文章処、即是天道」という表現の、禅的臭味を嫌っただけなのであって、それは、既に見、また後に繰返し述べるように、依然「也是性天道只在文章中」なのである。

（2）安田二郎・近藤光男『戴震集』（朝日新聞社、中国文明選）に載っている戴氏序文の口語訳をみると、引用相当部分について、はじめの方の、〃易を読むと、「性と天道との説」がそこにあることが分る。〃のところに（1）、最後の〃「聞くことができない」といわれる所以である。〃のところに（7）の番号を与え、次のように註記する。

（1）論語の言葉は、ちょっと見ると、孔子は性と天道とについては何も説かなかった、という意味に解釈されそうであるが、戴氏は逆に、孔子は（易で）それを説いたが、それは他の何人からも「聞くことができぬ」ものである、という意味に解しているのである。「文章」については説があるが、戴氏は外面に現れた徳の意に解しているようである。

（7）論語のこの言葉については、注（1）が述べたような、全く逆の解釈も成立し得るであろう。また戴氏以前の伝統的な解釈がそうであるように、孔子の性と天道につい

ての説は、極めて深遠で、容易に理解できない、という意味にも解釈し得るであろう。戴氏はそれに対して、極めて独自な解釈を与えているわけであるが、「聞くことができない」についてのこの解釈から行けば、「聞くことができる」の方はどういうことになるのであろうか。本稿の立場からすれば、一言、新注に同じ、とすれば足りるのである。

Ⅲ　予欲無言……天何言哉

はじめに

はしがきにも述べたように、この陽貨篇の「予欲無言」の句は、言語の有効性認否の視点から、長く取り上げられて来たものであり、本稿の構成上、是非添えておきたいところ、加えて「天何言哉」の句は、十指に余る『論語』のなかの「天」の、その多くが主宰神ないし絶対者的色彩の濃いなかで、「自然」に近い数少ない例であり、諸種の解釈を受け入れるべき可能性を持つものである。以下この二点に焦点を合せつつ、この章に関する主要な解釈を一覧してみよう。

（一）

この章に関して、古注は、

言の益を為すこと少し。故に言うこと無からんと欲せるなり。

と言うのみである。この何晏の言葉は、皇邢両疏両様に解せられている。先に邢疏を見ると、

此の章は、人の言を慎まんことを戒しむるなり。子の、予言ふこと無からんと欲すと曰ふ者は、君子言に訥にして行に敏、言の益を為すこと少きを以ての故に言ふこと無からんと欲せるなり。

とあり、「天何言哉……」についても、

此れ孔子、天も亦た言はずして令行はるるを挙げて以て譬と為せるなり。天に何ぞ嘗つて言語有らんや、而れども四時の令は遞ひに行はれ、百物は皆な時に依りて生ず、天何ぞ嘗つて言語有りて命を教へんや、と。以て人若し言無きも、但だ其の行有れば、亦た可ならずや、と喩へたるなり。

というから、文字通り不言実行の誨えととるのである。

一方、皇疏は、

孔子、世其の言を用ひず、其の言の益を為すこと之れ少きを忿む。故に復言する所無からんと欲せるなり。

という。経世の君子として孔子を捉えるのである。従って言葉というものの有効性は、これを是認する形となる。しかし現実には世に用いられない。その意味で無益である—

孔子既に言ふこと有るも無益なるを以て、遂に言はざらんと欲す。而れども子貢、若し遂に言はざれば則ち門徒述ぶる無しと怨めり。故に孔子遂に曰く、天も亦た言はず、而れども四時遞行し百物互生す、此れ豈に是れ天に之れ言ふ有りて、之れをして然ら使めんや、と。故に、天何をか言ふや、と云へるなり。天既に言はずして事行はる、故に我も亦た言はずして教の行はれんことを欲す。是れ天に則りて以て化を行はんと欲せるなり。

不言化育の天に倣い、自らも不言教化の道をとろう、と言ったと解するのである。

右には、何晏の「言之為益少、故欲無言」をめぐって、邢皇両疏を対比したが、何晏と時を同じくした王弼（輔嗣、二二六～二四九）の解（皇疏所引）も参考までに一瞥しておこう。

子言ふこと無からんと欲せるは、蓋し本を明らかにせんと欲せるなり。本を挙げて末を統べ、物を極に於て示せる者なり。夫れ立言垂教して将に以て性に通ぜんとすれば、弊は淫に至り、寄旨伝辞して将に以て邪を正さんとすれば、勢は繁に至る。既にして道の中を求めんとして御するに勝ふべからず。是を以て本を修め言を廃し、天に則りて化を行ふ。淳を以て観れば、即ち天地の心は不言に見れ、寒暑代序して、即ち不言の令は四時に行はる。天は豈に諄諄たる者ならんや。

王弼の解は、言語の有効性是認を前提とした皇疏と対照的であり、最初から言語の効用を否定する。その立場から「則天」に導く。王弼と皇侃ともに「則天而行化」を称するが、王弼の立脚点は極めて玄学的である。

以上「予欲無言」について古注系統では三者三様の理解があったのである。即ち、王弼「言葉はそもそも末であるから」。皇侃「発言が世に用いられないから」。邢昺「言葉よりも行動が大切だから」。

次いで「天何言哉」について考えておこう。前述の通り何晏は「言之為益少、故欲無言」と言うのみであって、「天」については触れず、邢昺も「天何言哉」以降を、単なる譬ととって重視していない。今問題となるのは王弼と皇侃であり、両者ともに、孔子は天に則って化を行わんとした、と解していた。この場合の「則天」とは、一体いかなる意味合いの言葉なのであろうか。何かとりたてて意図するところがあって、このように注解したのであろうか。

この「則天」の意味を明らかにするために、「則天」の語句を含んでいる泰伯篇の「巍巍乎唯天為大、唯堯則之、蕩蕩乎民無能名焉」に対する王皇両者の注釈態度を検討してみよう。

王弼…聖人は則天の徳有り。唯だ堯のみ之れに則ると称せる所以の者は、唯だ堯のみ時に於て則天の道を全うしたればなり。蕩蕩とは無形無名の称なり。夫れ名の名とする所の者は、善の章らかにする所有り、悪の存する所有るに生ず。善悪相ひ須ちて名分形る。夫の大愛無私なるが若き、恵は将た安くにか在る、至美無偏なる、名は将た何くにか生ぜん。故に則天成化、道は自然に同じ、云々。

皇侃…則天の徳有る所以の者は、夫れ天道は無私、唯だ徳に是れ与し、堯は天位有るも舜に禅り、亦た唯だ徳に是れ与し、功遂げて身退く、則ち天に法りて化を行へばなり。

一読、両者ともに老子的天道観に立脚して則天を解していることは明瞭である。謂うにこの大哉堯之為君章は、王皇両者がその道家的天道観を持ち込む素材として、論語の中では最も恰好のものであったろう。この場合の「天」は、殆んど天地自然と同義と考え得るからである。いま「予が否き所の者は、天之れを厭てん（雍也篇）や、「我を知る者は其れ天か」（憲問篇）などなど、多くの論語のなかに見られる人格的「天」の諸章の解に当っては、道家的天道観は馴染むまい。事実、そのような両者による解釈例は見られない。ただ主宰神ととりうるこれらもろもろの「天」のなかで、一つ、「天何言哉」の「天」は、天地自然的要素を併せもつから、王皇両者はその道家的天道観を託し得た、と考えられる。以上、「天何言哉」にかかわる王皇両者の「則天」も、道家的性格のものと推されるのである。

（二）

宋学に在っては、「予欲無言」「天何言哉」、ともに新たな意味合いを込めて解せられることになる。程顥は言う。

孔子の如きに至りては、道は日星の如く之れ明かなるも、猶ほ門人の未だ尽くは暁る能はざるを患ふ。故に曰

く、予言ふこと無からんと欲す、と。顔子の若きは則ち便ち黙識せるに、其の他は則ち未だ疑ひ問ふを免れず。故に、小子何をか述べん、と曰へるに、又た曰く、天何をか言ふや、四時行はれ百物生ず、と。明白なり、と謂ひつ可し。

天地自然の営みのその如く、孔子の道は明明白白、言葉を加える必要はない、と言う意味で予欲無言と言った、と解するのである。この一条は、『程氏遺書』の巻頭に在り、『論語精義』、『論語集注』にも採られていて、宋学における、予欲無言章の解釈の方向を決定づけたものである。

『論語或問』には、この程顥の言のほか、張載（二則のうちの一則）と謝良佐のものが褒められている。ともに『論語精義』から転載しておこう。

横渠曰く、天道は四時行はれ百物生じ、至教に非ざるは無く、聖人の動は至徳に非ざるは無し。夫れ何をか言はんや。

天道と孔子を併称するこの張載の言葉を、朱熹は、自らの本注の下敷きとしたのであったが、この観点は、後述のごとく朱熹新注の特徴の一つを形ちづくることとなる。

謝曰く、天地に大美有り、四時に明法有り。言ふこと無きを以てして隠せるにあらざるなり。故に四時行はれ百物生ず、とは、所謂吾れ爾に隠す無きなり。

この謝良佐の言葉は、孔子の道は明白、と解する程顥の説と重り合うものであるところから、朱熹は、これを集注圏外の自らの案語のなかに採り込んだのである。

ここで朱熹本注とその案語を掲げよう。

四時行はれ百物生ずるは、天理の発見流行の実に非ざるは莫きこと、言ふを待たずして見る可く、聖人の一動一静は、妙道精義の発に非ざるは莫く、亦た天なるのみ、豈に言ふを待ちて顕れんや。此れ亦た子貢に開示するの切なるに、惜しいかな其れ終に喩らざるなり。

愚按ずるに、此れ前篇の隠す無きの意と相ひ発す。学者之れを詳にせよ。

『集注』は、これらに加え、圏外に前掲の程顥の説を採っていることは既に述べた。

さて、朱熹の本注の特徴の第一は、「天」を「天理」の語に置きかえて、観念化したところにある。一体、この章の「天」は、前節でも考察したように、主宰神というよりは、天地自然としての色合いが濃厚である。さればこそ王弼や皇侃は、道家的天道観によって解釈したのであったが、下って朱熹は理学的天道観によって解釈したのであった。朱熹がその本注において天を理と結びつけて解釈したケースとしては、八佾篇第十三章の「獲罪於天、無所禱也」に「天則理也、其尊無対」と注した一例があるのみである。いま一つ此の我欲無言章は、天と理を結びつけるべき素材として、好個のものであったわけである。

「天」を「理」に結びつけて解するということは、別の側面から言えば、経文中における「天」の語の比重を軽くして解する、ということである。『語類』に見られる次の林択之との問答には、その間の事情がよくあらわれている。

先生、林択之に問ふ、天何をか言ふや、四時行はれ、百物生ず、の此の三句、何れの句か較べて好き、と。対へて曰く、四時行はれ、百物生ず、の二句好し、と。先生因りて説く、択之、看得て是なり。只だ、四時行はれ、百物生ずるのみにして、所謂天何をか言ふや、は、已に其の中に在り、と。

特徴の第二としては、天理の発現としての天行と、孔丘の言動を同一視し、孔丘の絶対化に資している点である。

明々白々なる存在、という意味で、「天地」と「孔丘」は同等である、とするのである。この場合、孔丘は天理の具現者そのものでなければならぬ訳となるが、朱熹がそのように把握していた事情は、呂燾の録せる『語類』所載の次の問答に、よくあらわれている。

問ふ、予言ふこと無からんと欲す、の一章は、恐くは是れ言は尽す能はざる所有り、故に言ふこと無からんと欲せるや否や、と。曰く、是れ此の如くならず。只だ是れ説くを消ひ得ざるのみ。蓋し已に都な撒ち出し来り了るなり。四時行はれ百物生ず、の如き、天は又た更に箇の甚底をか説かん。若し是れ言ふこと尽す能はずとなれば、便ち是れ未だ尽さざる所有るなり。聖人の言ふ処また尽し、做す処また尽し、動容周旋尽さざる無し。惟だ其れ尽さざる無し、所以に説くを消ひ得ずして了る。

（三）

ひるがえって、この章が言外のものを求めさせる趣旨、と解される傾向は夙に存在した。宋代以前に遡ることになるが、既に見た王弼の「子欲無言、蓋欲明本、挙本統末而示物於極者也」という解釈態度は、まさにその嚆矢と言える。この傾向を継ぐものとして、唐代のものでは『論語筆解』を挙げることができる。

韓曰く、此の義最も深し。先儒は未だ之れ思はざるなり。吾謂へらく、仲尼は言ふこと無きに非ざるなり。特に此を設けて以て子貢を誘へるなり。以て言語科は未だ言を忘れて黙識に至る能はざるを明かにす。故に云ふ、天何をか言ふや、と。且に子貢を激して徳行科に進ま使めんとせるなり。

李曰く、聖人の言に深し。子貢に非ざれば孰か能く之れを言ひ、孰か能く之れを黙識せんや。吾れ上篇を観る

に、子貢曰く、夫子の言、性の天道に与へば、得て開く可からざるなり、と。又た下一篇に、陳子禽、子貢は仲尼よりも賢なりと謂ふに、子貢曰く、君子は一言以て不知と為す、言は慎まざる可からざるなり、夫子は猶ほ天の階して升る可からざるがごとし、と。此れは是れ子貢已に仲尼天何をか言はんやの意を識れること明らけし。小子何をか述べんと称せる者は、聖人の言を探引する所以なり、誠に深きかな。

韓愈は、「予欲無言」の言葉を黙識への教えと捉え、李翺は、「予欲無言」と言われた時点で既に子貢が言外の意を識り分けていたと判断する。共に「言葉」は超えるべきものとして解するわけである。

宋代のものとしては、まず、蘇轍（子由、一〇三九～一一一二）の『論語拾遺』を見よう。

古の道を伝ふる者、必ず言を以てす。達せる者は意を得て言を忘るれば、即ち言は尚ぶ可きなり。小人は言を以て意を害ふ。言に因りて道を失へば、即ち言は畏る可きなり。故に曰く、予言ふこと無からんと欲す、と。聖人の人に教ふる亦た術多く、行止語黙教に非ざる者無きに、子貢は言を聴くに習ふも、未だ其の余を知らず。故に子如し言はずんば則ち小子何をか述べんと曰へるに、子曰く、天何をか言ふや、四時行はれ百物生ず、と。夫れ豈に感じて之れに通ずるを以てせること無からんや。

言は文字通り筌蹄なのである。

次いで、張九成の『論語百篇詩』の中の一首を見ておこう。

如何夫子欲無言　如何ぞ夫子言ふこと無からんと欲すとは
此理疑其或未然　此の理疑ふらくは其れ或ひは未だ然らざらん
若看陰陽運行処　若し陰陽運行するの処を看れば

方知与物自周旋　方に知らん物と自ら周旋するを

言うこと無からんと欲すと、夫子が言ったそのわけは、単に言わずにいようというには止るまい――言葉の枠を越えよと教えた、というのである。

陸九淵の「予欲無言、即是言了」という議論については既にⅡにおいて取上げた。蓋しこの章の取扱い方として最も高踏的なものであろう。

明代に入って既に中期、董澐（復宗、蘿石、一四五八～一五三四）が右の陸九淵の言葉に触発されて一首の詩を作っている。彼は晩年六七歳に到ってかの王守仁に会い、その致良知の説に感動して、十四歳もの年長であるにもかゝわらず弟子の礼をとった人。『従吾道人語録』より。

象山云ふ、予言ふこと無からんと欲す、とは、即ち是れ言ひ了れるなり、と。此に象山は聖人の蘊を発せるなり。余是れに因りて夫子の答へざるの意を悟り、而して先儒の未だ尽さざる或るを疑ふ。且つ南宮括は既に此の擬を懐にし、夫子は復た嫌疑を避く。彼此窺伺するは是れ豈に聖賢の気象ならんや。因りて偶ま一詩を成せり、云ふ、

此事何須苦勘磨　此の事何ぞ須ひん　苦しみて勘磨するを

兀然無語正森羅　兀然として語なきは正に森羅

若探問意難為答　若し問意を探れば答を為し難し

夫子胸中答已多　夫子の胸中　答ふること已に多し

明代のものとしては、さらに林兆恩の『四書標摘正義』続巻二から次の文を引いておく。

聳者は以て鐘鼓の声に与る無くして、聡なら使む可からざるなり。瞽者は以て文章の観に与る無くして、明なら使む可からざるなり。常人は以て知ら使む可からざるの道に与る無くして、聞なら使む可からざるなり。余是に於て知る、予言ふこと無からんと欲すとは、孔子の至言にして、吾知有らんや、知無きなりとは、孔子の真知なるを。

「不可使知之道」とは、とりもなおさず、「真知」への道に外ならないのである。同じく明代のものとしていま一つ、周宗建（一五八二～一六二六）の『論語商』。

此の章の書意は亦た言語の外従り想像するを須ちて始めて得、となり。言ふこと無からんと欲すとは、人の之れを言外に求むるを欲せるなり。言はざれば何をか述べんの一問は、俛て悟頭有り。言語を除却して何処従り消息を討めん、と、子貢の機鋒に非ざれば、未だ敢へて便ち此の口を開かざるなり。天何をか言はん、の一答は、略一無言の光景を指出し、子貢をして恍然之れを言外に求め使む、只だ好く個の影子を作りて、渾々として指点せるのみ。分析解説の語を着し得ざりしなり。

（四）

この章の解釈史の問題としては、「我欲無言」――言語のはたらきの側面、の外に、「天何言哉」――天のとらえ方の側面が存在し、既に道家的天道観と理学的天道観を反映したものに就いては、触れ得た。ここでは残る二つのタイプについて考察しておこう。

一つは、天を意志あるものとして解するもので、我が荻生徂徠（一六六六～一七二八）に見られる。徂徠は、この

章は礼楽の教えの為に発せられた、という立場をとる。「我欲無言」というのも、礼楽の義は言葉では尽し得ないことを明らかにしたもの、と考える。次いで言う。

夫れ礼楽は事のみ、言語有ること莫し。亦た其の先王を尊ぶこと天の如し、故に天を引きて以て其の言ふを待たずして之れを黙識すべきことを明らかにせるなり。

天を拠りどころとする先王の道、礼楽、それへの無条件絶対の服従——徂徠の「天」はあくまでも尊い。従って新注における朱熹のかの案語も批判の対象となる。

朱子は亦た、前篇の隠す無しの意と相ひ発すと謂ふも、是れ亦た其れ相ひ近しと謂はんのみ。彼は已を以て之れを言へり、故に天を引かず。此れは先王の道を以て之れを言へり、故に喩ふるに天を以てす。孔子天を尊ぶこと至れり。先王の道を尊ぶこと至れり。豈に天を以て自らに喩へんや。

天理の具現者として孔丘を描き出す朱熹に対し、敬天の君子として孔丘を捉える徂徠、両者の相違の最も際立つ部分である。

そもそも、徂徠における「天」には絶対者的色彩が強い。それは、かの「大哉堯之為君也、巍巍乎、唯天為大、唯堯則之」の扱い方にも明瞭に表れている。

巍巍乎とは堯を称せるなり、天を称せるに非ざるなり。唯だ天を大なりと為し、唯だ堯のみ之れに則る、故に巍巍乎たりと曰ふ。朱註に、言ふこころは、物の高大なる天に過ぐる者有る莫く、独り堯の徳能く之れに準ふ、と。是れ高大の二字を巍巍乎に貼す、非なり。巍巍乎は本と山を以て之れを言ふ。豈に以て天を賛ふ可けんや。

(以上、論語徴)

従って、訓みも「大なる哉、堯の君為るや、巍巍乎たり。……」となる。

さらに言えば、朱熹が「天則理也」と注した前掲のかの「獲罪於天、無所禱也」も、徂徠にとっては、天に心のある根拠となるのである。

易に曰く、復は其れ天地の心を見るか、と。天の心有るは、豈に彰彰として著明ならずや。故に書に曰く、惟れ天は親しむ無し、克く敬するに惟れ親しむ、と。又た曰く、天道は善に福し淫に禍す、と。易に曰く、天道は盈てるを虧き、謙なるに益す、と。孔子曰く、罪を天に獲れば禱る所無きなり、と。豈に天の心を以て之れを言へるに非ずや。（弁名下）

総じて、徂徠の「天」は、意志を持ち、畏敬すべき存在なのであった。

一方、清儒劉宝楠は、この章の「天」を自然の運行と見做して注解を施した。

劉氏の引用した文献は五つ。先ず、『春秋繁露』の四時之副・人副天数の両篇から引いて、「是れ百物の生は、四時に隨ひて興蔵を為すなり」と言い、次いで『詩経』文王の「上天之載無声無臭」を引いて、「天は言はずして事成る、故に無声無臭なり」と言い、さらに『礼記』哀公問篇の「孔子云、無為而物成、是天道也。已成而明、是天道也」と、『荀子』天論篇の「列星隨旋、日月遞炤……皆知其所以成、莫知其無形、夫是之謂天」を引いたあと、次のように言う。

案ずるに、聖人は天に法る。故に大易には威な取りて象と為し、夫子易伝に特り之れを発明す。故に曰く、大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す。天に先だちて天違はず、天に後れて天の時を奉ず、と。其の人に教ふるにも亦た身を以て則と作す。故に威の畏る可き有り、儀の

象る可き有ること、亦た天道の直然循行し、之を望みて知る可く、之れに儀りて得可きが如し。固り必ずしも諄諄然として話言有るにはあらざるなり。（論語正義）

劉氏のイメージしたものは、可視的自然物としての「天」であり、先秦漢代の諸文献も、その枠内のものとして引かれている。「天」にまつわる観念的いろづけを抑制した点、他の諸注解に比して、平明と評すべきである。

おわりに

以上、「我欲無言」に関しての、玄学・心学の立場からの注解は、それぞれが玄学であり、心学であるための絶対不可欠の意志表示であった。別の角度から言えば、言語の効用を低く見るその認識方法を主張するための、この四文字はまさに恰好の素材であったと称すべきである。かたわら、「天」に関しては、意志あるものとして、自然物として、道家的なものとして、理法的なものとして、それぞれの立場からの意味づけがなされ、注解は多彩であった。「天」の諸相に触れ得たことも、この章の解釈史を扱った成果に算えうるのである。

（一九九一年一〇月三一日）