



Title	論語欄外書の考察
Author(s)	田中, 佩刀
Citation	明治大学教養論集, 41: 79-98
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/8922">http://hdl.handle.net/10291/8922</a>
Rights	
Issue Date	1968-03
Text version	publisher
Type	Departmental Bulletin Paper
DOI	

<https://m-repo.lib.meiji.ac.jp/>

## 論語欄外書の考察

田 中 佩 刀

A

佐藤一斎は欄外書と名づけた註釈書を十種類ほど著しているが、その一つに論語欄外書が有る。小学欄外書の板本を除き、殆どどの欄外書は写本で伝っているようで、論語欄外書も大正十一年に日本名家・四書註釈全書・論語部・老（関儀一郎編輯）の中に収められて初めて活字となった。この四書註釈全書には安井小太郎氏の論語欄外書の解題が有るが、それに拠ると、「論語欄外書は鈔本を以て伝はり、未だ刻本なし。」また「論語欄外書には異本数種あり、今刻する所は、最後の稿本と認むべき者を探る。之を初稿本に比するに、削除及訂正せる所七、八条、増補せる所四十余条に及び。又此書には、猪飼敬所の論語欄外書批評、海保漁村の論語駁異ある由なれど、未見。」としている。従って四書註釈全書所収の論語欄外書は定本として良いと考えられるのである。

論語欄外書はいつ書かれたものか、安井小太郎氏の解題には触れていないし、欄外書の中にも成稿の年月は記していない。ただ、多少は手がかりになるものとして、郷党第十の十四章「郷人儼、朝服而立阼階」の儼だの註に「儼、其近戯処、古人蓋有深意。余於言志録略論之。注、或曰之說是。」とある。言志録は文化十年癸酉五月から稿を起し、十年後の文政六年

癸未（一八二三年）に完成したものである。右の「余於言志録略論之」とあるのは、言志録第七十三章の方相氏が讎（おにやらい）ということをして疫氣を驅除したという記事を指していると思われ、この記事が癸酉騰月（文化十年十二月）から乙亥中秋（文化十二年八月）までの間に書かれていることは間違いないのである。

もう一つ、八倫第三の第二十三章の「子語魯大師樂曰、樂其可知已。云々」の註と、言志録第二百十章の「雅樂秘訣、在声音節奏之外。云々」とは、殆んど同文である。欄外書と言志録と、どちらが先かは分らぬが、讎の註と同じ条件だとすると言志録を引用したと見得るかも知れぬ。そうすると第二百十章は丙子正月（文化十三年一月）から文政癸未（六年）までの間に書かれていることは確かであるので、欄外書は文化十三年以降の成立と考えられる。他の欄外書の成立年次などから臆測すれば天保元年前後の成立になるのだが今は言及しないことにする。

筆者所蔵の論語欄外書の写本は、半紙判で上下二冊に分れている。初稿本と思われるが、誤字脱文が多少見られる。嚴邸家蔵の蔵書印を捺してあるのは、同じ筆写者と思われる筆者所蔵の大学一家私言の跋文から推して岩村成績の蔵書と考えられ、大学一家私言の経緯から臆測すると、右の論語欄外書は一齋の門人の若松竹軒から借りた写本を明治になって岩村成績が筆写したのではないかと想像される。

上冊は学而第一から郷党第十まで、下冊は先進第十一から堯曰第二十までを収めており、上冊は一行十六字、十行を半丁として、六十二丁、下冊は一行二十字、十一行を半丁として、四十五丁の分量である。覚え書き乃至は傍註を意味する欄外書という書名の示す如く、論語そのものの本文は省略されているし、論語各篇のうち何章かは註が施されていない。

一齋が欄外書を記すために用いた底本の論語は、欄外書の内容から考えて、恐らくは朱熹の論語集註（四書章句集註）であったと推測されるが、例えば学而第一の第十五章「子貢曰、貧而無諂、云々」の論語欄外書の記事を見ると、「皇本案下有道字。本邦古本及高麗本並同。唐石經初刻脱道字、後旁增。范史引之。亦有道字。可從。」とあり、朱子集註本に「未若

「貧而樂」は「樂道」とすべきだとする如く、皇侃おうがんの論語集解義疏を始め幾種類かの論語によって本文批評を行っていたものと推測されるのである。

論語欄外書執筆の経緯について、上冊の冒頭には、「余読論孟、崙紬ろうしゆ釋正文、每有所得、蠅書之烏絲欄外。積年之久、紙無余白、不得不別存焉。但以其說於本註時有異同、故不敢輒示人。恐生疑惑也。雖然、其同也非苟同、而異也亦非求異。則詎諸一二友契、何太不可。乃今臚錄之、題曰欄外書。仍是巾笥中物、烏敢公然問世。」とあり、折に触れて欄外に細字を以て書き込んだ覚え書きが、長い年月の間に余白を埋め尽したので別に書き直したことで、自己の見解と朱子集註とは若干の異同が有るので、親しい友人以外には見せたくないものであることを述べている。これに似た言葉は、青年時代の一齋が著した大学一家私言（大学欄外書の前身）の冒頭に、「予此編、異紫陽而同姚江者多矣。其同也非是苟同。則其異也亦非故求異。云々」と見える。大学一家私言では朱熹の説に異なって王陽明の説と同じ説が多かったが、約三十年後の大学欄外書に於ては、この時代の自分を過激であったとして反省している。論語欄外書ではかなり穏かに、朱熹の説と同じであったり異なったりする点に、一齋の学問的立場の推移を見ることが出来る。

以上、論語欄外書の輪郭について簡単に説明したが、論語欄外書を含む一連の欄外書は、恐らく其のすべてが短時日に書かれたものではなく、いずれも長い年月の間に書き継がれ書き加えられたものであるようだが、それだけに一齋が特に研究した古典についての註釈であると言つていいように思う。

一論語は非常に古くから日本で読まれ、且つ尊重されて来た古典であるだけに、一齋が論語に注いだ研究の情熱も決してお座なりのものではなかったと思われる。一齋の随想録として有名な言志録、同後録、同晚録、同養録は、後に言志四録と呼ばれるが、この四録には論語と何らかの繋がりを持つ言葉が多い。特に言志晚録には第四十四章に「講論語、是慈父教子意思。講孟子、是伯兄誨季意思。講大学、如網在綱。講中庸、如雲出岫。」という譬喩による言葉が有り、また言志養録の第

九章にも「四書編次、有自然之妙。大学如春、次第發生。論語如夏、万物繁茂。孟子如秋、実功著於外。中庸如冬、生氣畜於内。」という言葉が見えており、論語が夏の如く、万物が繁茂する活力を感しており、慈父が子を教えるような気持で論語を講義することによって一齋が孔子を祖述したことが知られるのである。

初学課業次第と題する一齋の著述が二種有るが、一つは文政四年五月、林述齋の口授する所を一齋が筆録した写本で、いま一つは其れより十一年後に即ち天保三年六月に一齋が著した初学課業次第で、一齋著のこの初学課業次第は刊本である。林述齋口授、一齋筆記の初学課業次第には経類の始めに小学書を掲げ、次に四書に就いて述べている。即ち「小学書畢リテ四書ニ及フ。其次序ハ、学論孟庸ト逐フコト勿論ナリ。○註解ハ章句集註ヲ本トシ、学庸或問ヲ併セ、論孟ハ精義或問、中庸輯略ヲ参看スヘシ。又大全、集、語類ノ中、四書ニ及フ所モ読ミ合スヘシ。云々」となっている。

一齋著の初学課業次第には、講釈の項に四書について「繰返シテ講スヘシ。云々」と述べているほか、独看の項を見ると、十三経注疏については「朱文公ノ経説従来漢唐ニ原ツキテ更ニ義理ノ精微ヲ發明セリ。学者其由ル処ヲ知サルヘカラス。云々」と述べ、四書大全については「明刻監本数種アリ。近代陸稼書校本、儘好ケレトモ晩年定本ニ非ス。邁喜齋大全正極テ精シ。従フヘキニ似タリ。」と述べている。更に、論語皇侃義疏を挙げて「古書ノ今ニ存スル者、涉獵セサルヲ得サルナリ。」と述べ、論語孟精義及び中庸輯略を併せて挙げて「必読ノ書ナリ。朱注章句ノ本ツク所ヲ知ルヘシ。」と述べている。又、四書に関しては、四書蒙引、四書存疑、四書浅説、四書直解、四書正解、四書異同条弁、四書明儒大全、四書松陽講義、四書困勉録、呂晩材四書講義、四書知新日録、四書述、四書釈地を参考書として列挙している。以上、述齋及び一齋の二種の初学課業次第によって江戸時代の漢学教授の内容を窺うことができると同時に、佐藤一齋が少くとも右に挙げてある書籍は参考にしなから論語の研究を進めていたことがわかるのである。

佐藤一斎が参考にしたすべての書籍を今日では見ることが難い状況となっているが、一斎は論語欄外書を記す際に、何の書の誰の見解は宜しい、とか何の書にはこのように述べている、とか概ねその典拠を示した上で、先人の説を参看取捨している。「余案……」という場合は勿論一斎の見解であるが、典拠を示さずに見解を述べているような場合は、恐らく一斎の見解だと考えても良いように思われる。そこで、そのような見解を拾い上げて行くと、一斎が論語について、かなり斬新な特色の有る解釈をしていることがわかる。以下、幾つかの章を拾って検討して見よう。

為政第二の第六章は「孟武伯問孝。子曰、父母唯其疾之憂。」であって、「其ノ疾ヲ之レ憂フ」と訓み「父母は子供の病気を心配しているのだ。」とする朱子の解が有る。又、「其ノ疾ヲ之レ憂ヘシム」と訓み「父母に子供の病気だけを心配させる。」とする馬融の解が有る。更に、「其ノ疾ヲ之レ憂ヘヨ。」と訓み「父母の病気だけは心配せよ。」とする伊藤仁斎の説が有る。

筆者は昭和三十三年九月の漢学雑誌「斯文」に右の解釈に就いての私見を述べた。即ち、子供が病気になって親に心配をかけるのは親不孝であるという筆者の考えから、管子の小称編の冒頭に「管子曰、身不善之患。母患人莫己知。」と、論語の文形に酷似した文章が有ることから類推して、「父母ノ、唯、其ノ疾ヲ之レ憂ヘヨ。」と伊藤仁斎流に訓み、「父母の、ただ、父母の病気には気をつけよ。」と解し、この解釈ならば孝経の「疾則致其憂」という言葉とも矛盾しないとしたのである。吉田賢抗著「論語」(新釈漢文大系1、明治書院)では、吉田氏は、父母は子供の病気を心配しているから健康であることが孝である、と解しておられ、貝塚茂樹著「孔子・孟子」(世界の名著3、中央公論社)では、貝塚氏は、父母の病

気を心配せよ、と解しておられる。今日なおこのような解釈の相違の見られる章である。

論語欄外書に於て一斎は父母の病気を憂えなくてはならぬとしながら、「為子者操行不慎、貽累父母、使其劳念不已、亦足以致疾矣。故人子常以父母致疾為深憂、則其於温清奉養、必皆得其宜。而其平日所以守其身者、亦自不容於不慎矣。余如是解。」として、父母に孝養を尽し、子供は己れの身を慎しみ、父母の身心を煩わしてはならぬ、としているのである。先人の各説を折衷したような見解である。更に、「本注、父母憂子、則是慈。不是孝。乃謂反觀體之、似是歇後謎語。」と記して父母が子供を心配するのは慈であつて孝ではない、つまり孟武伯が孝を問うた答えになっていない点を指摘している。(この本注は朱熹集註の注と解して宜しいと思う)筆者は先に述べた斯文所収の小論を執筆した際には一斎の欄外書を見ていなかったのであるが、右に引いたように一斎の解釈は極めて合理的に筋を通した見解であり、妥当な解釈だと認めて良いように思う。

為政第二の第七章は「子游問孝。子曰、今之孝者、是謂能養。至於犬馬、皆能有養。不敬、何以別乎。」であるが、朱註に親を養つたところで尊敬の気持が無ければ、犬や馬を養っているのと同じことになってしまう、とあり殆んど朱註通りの解釈が世に行われている。一斎は、今之孝や養字に簡単な註を加えてから、「何以別乎、言孝之与養不可別也。」と記している。私の調べた限りでは、今のところ此れと同じ解釈は見当たらないので、恐らく一斎の独創的見解ではないかと思うが、一斎の解釈に従うと、右の孔子の言葉は「……自分が飼っている犬や馬にだって世話はしてやるのだ。うやまう心が無ければ孝と世話とを区別できないではないか。」という意味になるのである。貝塚氏の「孔子・孟子」では右の箇所は「人間は、犬でも馬でもりっぱに扶養している。父母をうやまう気持が欠けていれば、どうして人間と動物とを区別することができようか。」となっており、これは朱註に従つた解釈である。孝と慈とを区別した一斎は孝と養とをも区別しているのであつて、

結果的には朱註と同じことを指しているにも拘らず、謂わゆる名を正すという立場から一斎の解釈には筋が通っていると思ふ。

雍也第六の第十三章は「子曰、孟子反不伐。奔而殿。将入門、策其馬、曰、非敢後也。馬不進也。」であるが、朱註では、孟子反は敗走の際に殿りをつとめたが、これは手柄になることだったので、殿りをしたのではなくて馬の足が遅かったのだ、と言って自分の手柄をかくしたのである、と解している。

此の朱註の解釈に対して伊藤仁斎は、孟子反の言葉は事実であつたと解釈した。仁斎の論語を見ると、孟子反は手柄を誇ることを嫌うような人がらであつたので、人が殿りをした手柄を讃えようとするのを恐れて、先ず自分でその事実を暴露したのである。生れつき手柄を誇らない人なのである。もし孟子反が本當に殿りをつとめたのに自分の手柄をかくしたのなら、それは偽りであつて正しい道ではない。聖人は決して取らない事だ、と言っている。

この仁斎の解釈に対して荻生徂徠は論語微の中で、仁斎の言うように手柄をたてなかつた孟子反の言葉を孔子が賞めたこと、つまり誇らないことが美德なので聖人が讃えたということとは、どうも訣のわからぬ話である。孔子は明かに孟子反は誇らないと言っているのではないか。誇らないと云うのは、手柄が有つて誇らないことなのだ。大禹謨（書經虞書の篇名）に「汝惟不伐。天不莫与汝争功。」とあるが、これは禹が手柄が有るのに誇らなかつたので讃えられたので、どうして手柄が無かつたことになるだろうか。仁斎は無理に奇妙な解釈をしようとしている、と批判した。

一斎は孟子反は実際に殿りをつとめたのだと解した上で、次のように欄外書に述べている。すなわち「孟子反蓋以不伐伐之。欲殿則殿。何必曰非敢後、曰馬不進乎。此是着意、便是伐。人直信其言、以為不伐。而夫子則看破心事。先曰孟之反不伐、後就舉其言、使人思量其所以為此言之意耳。左伝故事。不必拘。」孟子反不伐、猶言孟子反之不伐如是。与檀弓、子游



曰知礼、語意亦略類。但檀弓、反其言以嗤之。而此則就不伐以見語。是為異耳。」というのである。孟子反は誇らないことで誇っているのだとしている。殿りをつとめたければつとめればいいので、殿りをしたのではないとか、馬の足が遅かったのだなどと、どうして言わなければならないのか。こんなことに気をつかうことは自分の手柄を誇る気持が有るからだ。人々はその言葉を素直に受け取って、孟子反は誇らなかつたと考えたが、孔子は其の心を看破したのだ、と一斎は述べているが、言志録第二十五章に「有心求名固非。有心避名亦非。」と言い、また言志後録第二百十章に「名雖不可求、亦不可棄。棄名斯棄矣矣。云々」と述べているような一斎の心からは右のような解釈が引き出されて来るのも当然であつた。兎に角、誇らないということと誇っていると看破した一斎の眼は鋭いと思う。

述而第七の第三十四章は「子疾病。子路請禱。子曰、有諸。子路對曰、有之。諫曰、禱爾于上下神祇。子曰、丘之禱之久矣。」であるが、朱註では、孔子の平生の行動は神明に合しているし、またどうしても祈りたい気持が有るならば、病人に尋ねずに祈ればいいとしている。吉田賢抗氏は新釈漢文大系「論語」の中で、子路がいざという場合になって、かなわぬ時の神だのみをするのを孔子が戒めた、とされており、貝塚茂樹氏は世界の名著「孔子・孟子」の中で、せっかちの子路は、孔子の病気が少し悪かつたのを危篤とかんちがいして、神に祈ろうと孔子に願ひ出たのだ、とされている。

佐藤一斎は欄外書に「有諸、夫子之意、是問請禱之有無、非問禱之有無。子路誤以為禱之有無耳。若請而後禱、則此禱乃出於夫子。故語以丘之禱久矣也。」と述べている。一斎の解釈では、祈りを請うことの有無を孔子は尋ねたのであって、祈りの有無を尋ねたのではないのに、子路は間違つた答えをしてしまったのだ。もし孔子に願ひ出でから祈ると、その祈りは孔子の代りに祈っていることになる。だから孔子は自分はずつと以前から祈っていると云われたのである、と言うのである。この解釈の根柢は朱註に在ると思われるが、子路がもし祈らずにいらなかつたら独りで祈ればいいのに、孔子に祈つ

てもいいかと尋ねたので、孔子がそういう先例が有るのかと問うたのである。孔子は子路の好意は好意として受け取ったであらうから、一斎の解釈は妥当であると考えられる。

この章と直接には繋がらないのだが子罕第九の第十一章も孔子が病気の折の話である。すなわち、「子疾病。子路使門人為臣。病間曰、久矣哉、由之行詐也。無臣而為有臣。吾誰欺。欺天乎。且予与其死於臣之手也、無寧死於二三子之手乎。且予縱不得大葬、予死於道路乎。」という内容である。朱註では、孔子はこの時はもう位を去っていて家臣がいなかったので、子路は家臣によってその葬儀を行いたいと考え、門人を家臣に仕立てたのだとしている。伊藤仁斎は論語古義で此の章について、聖人の至誠明白な心を讃え、人を欺き天を欺こうとした子路の罪は大きいとした。荻生徂徠は論語徴でこの章について、鄭玄が子路欲使弟子行其臣之礼と言っているが、子路は既に臣に仕立てているのだから、欲という字は削除すべきであるとし、またそのような子路の過失は礼に混んで未だ達せざることから生じたものだとしている。一斎は欄外書に於て、論語の中で門人という場合はすべて孔子の弟子だから、門人を子路の弟子と解するのは誤りであるとし、また死於臣之手というのは仮定の言葉で、子路が仕立てた臣を指しているのではないとし、師弟の情は君臣の情と較べても深く且つ親しいものであるから、たとえ本当に家臣がいたとしてもその手に死するより門人の手に死する方が安らかである（縦令実有臣而死於其手也、猶不如死於門人之手之為安。）と孔子が言ったのだ、と解釈しているのである。この章でも一斎は子路に対して好意的であるように見えるが、それは孔子と子路との親密な関係を念頭に置いた上で引き出される解釈だからであろう。

以上の例は一章の意味が通説とは異なるものを探り上げて見たものであるが、一斎の解釈には筋を通すという態度が窺われ、その解釈は合理的な妥当な解釈となっているのである。そうして特に先人の学説に拘泥らない広い視野を有していて、江戸時代末期の儒学の一つの特色を反映しているのである。一斎自身が論語欄外書の始めに記しているように、朱註との相異乃至は先人の学説との相異は、異モマタ異ヲ求ムルニ非ズという言葉通りであって、決して奇を衒うようなわざとらしさ

の有る解釈ではない。

C

次に一齋が論語各章の語句に註したもののの中から細かい点について特色の有る解釈を若干拾って見たいと思う。

学而第一の第四章の「曾子曰、吾日三省吾身。為人謀、而不忠乎。与朋友交、而不信乎。伝、不習乎。」であるが、一齋は、「三省、与三戒三畏同一類。分明歴拳三事。有何可疑。或釈為三次謬。」と述べている。つまり、曾子は毎日、三つの事から就いて反省したので三回反省したのではないというのである。又、三つの不……乎の言葉は曾子が反省し苦心するもので、互いに呼応し合っていると述べている。更に、伝不習乎は習ハザルモノヲ以テ之ヲ伝フと解するのは誤りであるとしており、朱子の章句の読み方のように伝ヘテ習ハザルカとしている。伝不習乎は先に引いた吉田賢抗氏の「論語」も、貝塚茂樹氏の「孔子・孟子」でも習ハザルヲ伝ヘシカと古注に従って読んでいる。(序でに述べるが、貝塚氏は曾子をソウジとされているが、ソウジは荘子の慣用語読みであろう。) 一齋は朱子の章句を読み、また此の章の文形の上から伝不習乎の訓み方を決定していると思われる、伝の一字はつくづく眺めると簡潔で且つ余韻の有る語だとしている。

同じく学而第一の第十一章の「子曰、父在觀其志、父没觀其行。三年無改於父之道、可謂孝矣。」は其志と其行が父のことか子のことか解釈が分れている。一齋は「其」を父のことと解し、「志・行」は父のこと、「觀」は子のことであるといふ。湛甘泉の説を引いている。「其」を何故父のこととするかという、もし「其」が子のことであるならば、子の志・行の是非を見届けないうちに孝ト謂フベシというのはおかしい、と述べている。三年、父ノ道ヲ改ムルコト無シということは筆者の見解では三年の服喪期間と関係の有ることだと考えるのである。即ち陽貨第十七の第二十一章に宰我が孔子に向つて三年の喪の期間は長過ぎるのではないかと尋ねたのに対して、孔子が「子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪

也。」と述べているが、これが三年の服喪期間の根拠であり、その服喪期間の三年は父の生前通りのしきたりに従うのを孔子が孝と言うべきだと述べたのだと考える。孔子の言葉の「覲」る者を誰とするか、人とするか子とするかで其の意味するところが違うことになるが、筆者も前後の文意から推して、一齋の言うように其は父のことであると考へ、父の道は、父の志と父の行とを指していると思うのである。

為政第二の第十章の「子曰、視其所以、覲其所由、察其所安、人焉廋哉。人焉廋哉。」について一齋は、以は事に属し、由は意に属し、安は心に属すとしている。また視と覲と察とは物事を看破する良知の作用であると述べている。陽明学的立場の解釈として特色の有る見解である。

同じく為政第二の第十七章の「子曰、由、誨女知之乎。知之為知之、不知為不知。是知也。」について、朱註では子路が知らないことも知るとするような性格であったのを孔子が戒めた言葉だとしているのであるが、一齋は行つて真に知るのが知で、行わずに徒らに知るのが不知であるとし、更に真知は知、徒知は不知であつて、そこに少しの虚偽も容れられないが、それが良知の本体である、と述べている。ここでも陽明学的立場から論語を解釈しているのである。良知は簡単に言えば完全なるものであり、道である。又、私意無き限り良知は心の本体に自然に備っているものだと言陽明は説明している。一齋は孔子の知、知、という言葉を道の問題として把握しようとしたのであつた。

八倍第三の第八章は、「子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮、何謂也。云々」という内容であるが、右の素以爲絢兮の読み方について一齋は、素ヲ以テ絢ト爲スヲ謂ヘルカ、素ハ即チ絢ト爲ルヲ謂ヘルカ、また素有リテ絢ニ加フルヲ謂ヘルカ、どれが正しい解釈か未だ決定しないと述べている。ふつうには素を以て絢となす、白粉できれいな模様を施す、という意味に解しているのだが、一齋は三通りの読み方を考へている。この事は一齋が文章を綿密な注意と共に読んでいることを示すものである。

同じく八佾第三の第十四章に「子曰、周監於二代、郁郁乎文哉。吾從周。」とあるが、ふつう孔子の周代文化の讚美として解釈されている此の言葉について、一齋は「夫子稱從周。蓋嘆美中寓慨世。」と註しているが、慨世の意を寓しているとした一齋の読みは深いと思う。

同じ八佾第三の第二十一章には、「哀公問社於宰我。宰我对曰、夏后氏以松、殷人以柏、周人以栗、曰使民戰栗也。子聞之曰、成事不說、遂事不諫、既往不咎。」とあるが、この章について、貝塚氏は哀公の前君の定公の時代に季氏の執事の陽虎が季桓子をとらえ、一時魯国の全権を握ったが、このクーデターの記憶は、哀公の代になってもまだ生きていたと想像され、哀公に季氏を追いつ出するため、もう一度クーデターを試みたらどうですかと暗示をかけたのである、という見解をとっておられる。一齋は、宰我の言葉は欠点があるが、その言葉には必ず深い意味があるので、「蓋當時三家強僭、宰我諷之耳。」であるとしており、また「成・遂・既往、亦指時事。非斥宰我。先儒嘗有此說。」と述べている。貝塚氏所説のように歴史的背景の考察は見られないが、宰我の言葉を諷刺と受け取り、また先儒の説（先儒が誰を指すのか未詳）に従って、孔子が宰我を非難しているのではないと解釈しているのである。述而篇第三十四章の子路、或は子罕篇第十一章の子路などの場合にも、一齋は孔子と孔子の門人との師弟愛を重く見て、一概に孔子が門人を非難したようには解釈していい点は一つの色と思われる。

八佾第三の第二十三章の「子語魯大師樂曰、樂其可知已。始作翕如也、縱之純如也、皦如也、繹如也、以成。」の欄外書の註は、言志録第二百十章と同文であることは先にも触れたが、推定では、言志録の記事を欄外書の中に引いたものである。一齋は、「雅樂秘訣、在聲音節奏之外。」として、孔子は大師だけには与に語られたのだとしている。そうして音楽は、聖人が天地万物を以て一体となすように自然に天地と流れを同じくするのだと述べている。具体的に音楽の展開を四季の植物の変化に譬えて、「其妙有与四時合其序者」としているのである。天地万物を一体となす、という考え方は陽明学から生

れているが、音楽に関する一斎の見解は当たっていると思う。欄外書の方では言志録よりも「案、子貢曰、聞其樂而知其德。聖人之德寓諸聲音者、乃樂也。」という語句が余分に入っているが、徳を樂に譬え、樂を徳として把握することは決して誤りではない。今日、私たちが聞く内外の、或は古今の音楽について考えて見ても、樂曲は作曲者の、演奏は演奏者の人格の表現に外ならないのである。孔子の短い言葉から音楽についてここまで思索を進めた一斎はやはり非凡だと言える。

里仁第四の第十章の「子曰、君子之於天下也、無適也、無莫也、義之与比。」について、諸家の註は適と莫とについて種々の見解を示している。一斎は「常人於便已事、一概趨之。是適也。於不便已事、掉頭不肯。是莫也。並是私意偏陂作用。」洪範曰、無偏無陂、遵王之義。意与此合。」と解釈しているが、朱註に適は専主、莫は不肯としているのと大差は無い。ただ一斎の方がもっと具体的に、世人は自分に利益の有ることはひたすら赴く、これが適であり、自分に利益の無いことは承知しない、これが莫であるとし、どちらも私意偏陂の作用だと解釈しているのである。一斎の解釈に従えば、君子は自分に利益だから赴くということもなく、自分に利益にならぬことだから承知しないということもなく、正義に従いまた正義も君子と共に有る、ということになり、要するに君子は利害を離れて天下の為に尽す者である、ということになる。書經の洪範の引用句の「遵王之義」は、孔子では天下の為に尽すことに相当することになるのである。

述而第七の第二十一章は「子曰、三人行、必有我師焉。挾其善者而從之、其不善者而改之。」であるが、これは本によって我三人行とか必得我師焉とかの異同が有り、又、行をユクと読むかオコナウと読むか、或は其は自分を除いた二人か、自分を含めた三人か、などと論議の有る章である。筆者は朱註の如く三人行ケバと読んでいるが、欄外書に於て一斎はそういうことには触れずに、善者というのは師となる者のことで、「求師之心、即是良知。挾善改不善、亦是良知作用。此意不可放過。」と述べている。ここでも良知説によって解釈を下しているのである。一斎は師を求むる必要を伝習録欄外書（天保元年）の下巻第六十五章の註に、「今独以良知為師、得無師心自是之弊乎。愚熟思之、有道者固師也。然知其就正之為是、

師心之為非者、非吾心良知所教乎。」と説いているのであるが、論語欄外書の右の註もそのような見解から出たものである。う。

泰伯第八の第三章は、「曾子有疾。召門弟子曰、啓予足、啓予手。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。而今而後、吾知免夫。小子。」であるが、伊藤仁齋は論語古義の中で「……夫孝莫大於愛親。……父母之於子也、幼則有湯火之慮。壯則有倚門之望。無一日不恤其有虧傷也。曾子能以父母之心為心。故終身奉持遺體。戒謹恐懼如此。……」と註している。仁齋は孝は親を愛するより大きいことはなく、親の心を体して自分の身体を大切にしなければならぬが、曾子は一生涯、身体を大事にした人であった、という旨を述べているのである。朱註に、曾子が死に臨んで身体を毀傷していないことを門人たちに示した旨を記しているのと、内容的には大差が無い。菽生徂徠は鄭玄の註を引いて、徂徠の考察としてそれが孝経の文にもとづくものだとし、不敢毀傷は刑戮を免れること、すなわち劓よ（鼻をそぎ落す）・宮きゆう（生殖器を除去する）・刖めつ（足の筋を断ち切る）・髡こん（髪をそり落す）・墨ぼく（いれずみする）の五刑を免れていることを言うのだと述べて、曾子の吾知免夫を別な角度から解釈している。一齋は欄外書に「知免、猶言得免於罪戾也。毀傷遺體、人子之罪。今全而歸之。則免其罪矣。小注南軒説亦然。知字做得字看。」と註しているが、知免については徂徠と同じ見解のように思われる。（南軒は張杖のことである）。一齋の最後の随想録である言志叢録（嘉永四年）の終章には「吾軀、父母全而生之。当全而歸之。臨歿時、莫有他念。唯謝君父大恩而瞑。是之謂全終。」と記しており、一齋は八十八年の生涯を全終を目標に歩んでいたと見られるが、この全終という考え方の基礎になったと思われるのが、右の論語に於ける曾子の吾知免夫の言葉であり、また小学、礼記、大戴礼その他に見える孔子から曾子へ、曾子から楽正子春へと伝えられた「父母全而生之、子全而歸之。可謂孝矣。云々」の言葉である。そして孝経の不敢毀傷云々も全終という目標の支えになっていた筈である。そういう意味では知免を単に罪戾を免れたというだけの意味にしか一齋がとっていないのは、まだ一齋に於ける全終の内容が煮詰まらぬ段階にあった為ではない

かと思われるのである。

子罕第九の第十五章は「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍昼夜。」であるが、この孔子の言葉が何を譬喩しているかが、多少問題になっている。伊藤仁斎は、孟子にも見えるが、原泉混々として昼夜を舍かぬ川の流れば、仁義礼智を終生身に用いているのと同様であり、日に新たな盛徳の譬えであると述べている。荻生徂徠は、古くは孔子が年歳の返るべからざるを嘆じて、人が時に及んで学問その他に励むべきことを説いたのだと解していたが、宋儒に至って道体の説を以て解釈するようになったとし、その道体の説が仏教や老荘思想などの影響を受けた不完全なものだということを描している。一斎は「原泉混々、不舍昼夜。盈科而後進、放於四海。有本者如是。則孟子業既證明之矣。圈外史記、不足憑。」と註している。これは仁斎の註と殆んど同じ内容だと言えるが、この子罕篇第十五章は伝習録下巻第五十三章に引用され、王陽明が、人が常に良知を致す方法を考えるならば、心性はまさに生き生きとして活動すること、川の流れと同じである。と説いているのである。王陽明のこの解釈に従えば、結果的には仁斎の論語古義の註に似た解釈になるが、その立脚地は仁斎とは異なっていたのではないだろうか。

子路第十三の第八章は「子謂、衛公子荆、喜居室。始有、曰、苟合矣。少有、曰、苟完矣。富有、曰、苟美矣。」であるが、朱註に苟は聊且粗略之意としている。伊藤仁斎や荻生徂徠も苟はイササカと読んでいるが、一斎はマコトニの方が良いとした。すなわち「苟字、注聊且粗略。余謂、不如以誠字訓之愈。蓋於始有未合。曰、誠合矣。少有未完。曰、誠完矣。富有未美。曰、誠美矣。則分明見其欲易足之意。如釈為聊且粗略、則却嫌有未満足而望満足之意。」と註しているのである。朱註に従えば公子の荆は、始めて幾らか財産ができた時には、「何とか足りた。」と言ったことになるが、一斎の説では「まことにこれで十分だ。」と言ったことになる。一斎は朱註のような解釈では、満足せずに満足する状態の来ることを望むことになってしまう、と言っているが、筋の通った見解であると思う。



微子第十八の第五章は「楚狂接輿、歌而過孔子、曰、鳳兮鳳兮、何徳之衰。往者不可諫。來者猶可追。已而已而。今之從政者殆而。孔子下、欲与之言、趨而辟之、不得与之言。」である。朱註には接輿は楚の人で、狂人の真似をして世間を避けている者だとしており、伊藤仁齋や荻生徂徠も朱註に同じであるが、一齋は論語の右の章を「楚狂、接孔子之輿、而歌。」と解している。そうして楚狂（楚の狂人）の姓名が分らないので、記録者は勝手に接輿（輿に迫った者）という名前をつけたのだと註している。狂接輿は謎の人物であって、陸徳明は接輿の姓を陸、名を通としているが信じ難く、隠士だったらしいが伝記未詳である。又、接輿を莊子の一本では接与としているが、莊子には論語と同じ内容の説話（内篇人間世第四）を含めて三回ほど接輿の名が見えているのである。莊子義証の著者の馬敘倫は接輿と漢書芸文志に見える捷子との關係を考えているが、かなり興味有る見解である。それは兎に角として、一齋が「楚狂接輿」を楚の狂人が孔子の輿に接したと読んだのは、極めて大胆な読み方だと思ふが、そして恐らく獨創的見解であると考えるが、この読み方は他書にも接輿という人名で理解し得る説話が有る以上、誤っていると思ふ。然しながら余り莊子には親しまなかつた為<sup>レ</sup>にこのような誤りを犯したのではないかと思ふが、誤りは別としてそういう一齋の解釈の態度は、先人の説を思いのままに綜合したり、或いは先人の説に泥まずに、自由に思索を進めた一齋の學風<sup>ノ</sup>一端をあらわしているのだと言<sup>レ</sup>るのである。

以上、佐藤一齋の論語欄外書の中から幾つかの特色有る解釈の例を拾つて見た。これで尽したとは言えぬが、一齋の解釈に於ける合理的なものの見方と、それ故の解釈の斬新さは窺えたことと思ふ。なお、伊藤仁齋の論語古義と荻生徂徠の論語徴とを一齋の論語欄外書に比較させたのは、且塚茂樹氏の「孔子・孟子」に倣つたものであるが、仁齋と徂徠との解釈はそれぞれ良い内容を持ち、江戸儒學の代表的な學風をあらわしており、比較には意味が有ると思ふのである。

論語は其の成立年次や編纂者や本文批評など、今日でも疑問の点乃至は確証できない点の有る古典である。論語を扱う場合に文献学的な或は書誌学的な検討を経なければならぬことは勿論であるが、佐藤一斎は論語欄外書に於てはそういう面の検討は余りしていない。中庸欄外書に於て一斎は、中庸は孔氏の徒が作ったことは確かであるが、その人の名を明らかにできない。読書の方法はその有益な点を取れば良いのであって、その書物の作者などどうでもいいのだ、という見解を述べているが、論語の場合でも同じような態度である。

一斎は論語欄外書に於て、論語の書名の意味について、論は弁論、語は談説であるとしている。又、孔子の履歴については史記の孔子世家の記事を、疑うべきものを削除した残りの部分について見ても、その尽くを信ずるわけにはゆかぬとしている。そして論語という書物の編纂者は古くから説が多いが、誰であるか分らぬとし、又、各編の編纂者についても少しばかり触れているが、更に一斎は論語の編次について、恐らく戦国時代の末期であるとし、孟子を始め戦国時代の諸子の書物に論語からの引用が見られないことがその証拠であり、また論語は孟子以後の成立ではないかと推測している。短かい論ではあるが中々優れた見解で、今日でも一概に否定し去ることはできないものである。

論語は江戸時代の註釈書或は研究書の数がざっと二百種ぐらいであることを見ても、いかに多くの学者によって研究されていたかが分る。周知のことであるが、論語が日本に伝わったのは応神天皇の御代であったと言われており、非常に古くから読まれていた書物であるが、朱子学の四書尊重の学风が日本に入ってから、特に江戸時代に於て論語は一そう深く研究されるようになったのであった。朱子学とは別な道を進み、きわめて日本的な儒学を樹立した伊藤仁斎も論語を宇宙第一の書として尊重し、仲尼吾師也と唱えて論語に学んだのであった。これは結局はどの学派にしても孔子を聖人として尊崇してお

り、従って論語を尊重していたことを意味するもので、だからこそざっと二百種を教える論語註釈書が生れているのである。

論語欄外書は始めにも述べたように、もともとは自分が論語の欄外に書き込んだ覚え書きで公刊を意図したものではないだけに、いつ稿が完成したかは分らぬが、いま成立年次がはっきり分っている欄外書は、文政十年の小学欄外書が一番早くにまとめられているものであるから臆測を逞しゅうすればその頃から後に、天保元年前後にまとめられたものであろう。

文化十年（一齋、四十二歳）に一齋は言志録に着手したが、もうこの頃の一齋は儒学の大家であったと言える。宇宙から眺めると一弾丸黒子の如き地球の上の人間、天によって生出された人間には天役（天から命ぜられた仕事）が有り、それを果すべく人間は生きねばならぬ。その人間の生き方としては、太上は天を師とし、その次は人を師とし、その次は経を師とするのである。そうして天役を果した後人間は死を迎えねばならぬ。しかし死生の権は天に在るのだから人間は死を畏れず従順にそれを受けねばならぬ。人間の性（天から与えられた生命）を性たらしめているものは、つねに死生の外に在るものなのだ。だから聖人は死に安んじ、賢人は死を分とし、常人は死を畏れるのである。生れて来る前に我々の心はどこに在ったか。死に行けば我々の心はどこに帰ってゆくのか。心は死ぬのか、死なないのか。我々は人間の心は天そのものであることを悟らねばならぬ。——言志録の各章から描き出される一齋の人生観は、凡そこういうものである。

論語欄外書は、こういう一齋の人生観の基盤の上に書かれているのである。論語を始めとする経書を一齋はどのような態度で読もうとしたかを言志録の中に見よう。先ず一齋は学問をするために読書する（つまり読書することが学問することを必ずしも意味しないのである）と言う。そして自分の知識を以て経書の意味するものを把握しなければならぬとし、また止むを得ざる場合には先儒の解釈の誤りを正しても宜しい、としているのである。更に、経書を読み、経書を論ずるばかりでなく、実践躬行が必要であることを説いている。これが一齋の経書を読む態度であった。

一齋の論語解釈が時に先儒の説を綜合し、時に先儒の説に拘われずに、自由な思索による解釈をしていることは先に述べたが、そういう解釈を生み出す条件としては、一齋が極めて柔軟性の有る頭腦の持ち主であったことが考えられる。一齋は大儒学者であったが、一般の儒者に見られるような偏屈固陋な保守的な匂いなどは微塵も感じられないのである。一齋は酒も煙草も茶も好んでいたらしく、また精力も強かったようで、少壯の人が精を少しも漏さないのは宜しくないとか、四十歳以後の学者は房事を慎まないと人格や学問の完成に差し支えるぞとか、幾分は自己弁護のようなことを書き遺している。又、天文学などの西洋近代科学にも興味を持っていたようで、一齋が時計を愛玩していたことは良く知られている。一齋は「泰西之説、已有漸盛之機。其所謂窮理、足以驚人。」と率直に西洋近代科学への驚きを語り、また「其所出奇拔淫巧、導人奢侈、使人不覺駸然入於其中。」とも述べている。西洋の近代文明社会の生活を奢侈と感ずるのは、当時の日本の社会生活の貧しさからは止むを得ない感じ方だったと思うが、そうかと言って一齋が西洋の近代科学が理解できなかったわけではない。窮理ということについて、「吾儒窮理、唯理於義而已。義在於我、窮理亦在於我。若以徇外逐物為窮理、恐終使歐邏巴人賢於吾儒。」と言志録に述べていることは、拙稿「佐藤一齋に関する一考察」(明大教養論集、第三十八号)の中で既に指摘した。心即理という陽明学の原則を踏まえた上で、一齋は儒学では理を我わがつまり心の中に求めようとしているのだとする。所がもしその点を間違えて我の外側にある物の中に理を求めようとするならば、恐らくヨーロッパ人の方が儒学者よりもすぐれているのだ、というのである。性即理という朱子学的立場を否認しているのだから、一齋の右の言葉から、西洋の近代科学の究理と、朱子学の謂わば合理主義的な究理との接近を読み取ることができるし、心即理という陽明学の究理は最も東洋的な物の見方であるという点も読み取れて興味深いのである。

一齋は五十歳の文政四年辛巳の秋、美濃に先祖の墓を訪ねているが、これは王陽明に倣ったようである。一齋は青年時代から陽明学者を以て目されていたのであるが、こういう行動からも王陽明への傾倒ぶりが察せられるのである。天保四年

(六十二歳)の書簡に、一齋が「拙子何も陽明学と申すものには無之候。」とか「姚江之書、元より読候得共、只、自己之箴砭に致し候のみ」とか書いているのは「殊に林氏家学も有之候へば」という事情も幾らかは有ったのだろうが、一齋が大學摘説の中に「文成大學諸説、皆原本於宋儒。云々」とし陽明の学説は創新の説ではないとしているのを見ても分るよう  
に、広く宋学の範疇の中に陽明学をも包含せしめ、朱子学・陽明学を超えた所に自己の学問を築こうとしたのである。従って右に述べた一齋の究理の見解も、二通りの立場を理解しているからこそ、我の中に理を求めようということになったのである。つまり一齋自身にとっては朱子学者でも陽明学者でもどちらでも良く、立場としては朱子学者だと称する方が都合が良かったのかも知れないし、或は陽明学なる学説よりも王陽明の人物に魅力を感じていたのかも知れないのである。

論語欄外書の内容は、一般的には穩健な註釈に終始している。そうして、陽明学の影響として、良知説を以て解釈した章が若干有り、恐らくその為に一齋は本書の公刊を拒んだのであろうが、却ってその点で、江戸時代の論語の註釈書の中でも特色有るものとなっているのである。又、解釈の態度について言えば、先儒の説を綜合した上で一齋自身の判断を下したり、先儒の説に拘泥せず独創的な解釈をしている等、儒学が江戸時代の日本に於て日本人独自の立場から把握され消化されて行く姿がここにも窺えるのである。論語欄外書は公刊されず、写本で伝わった為に、当時の漢学界に与えた影響は殆んど無かったのであるが、その内容はやはり優れたものと認められるのである。(昭和四十二年十月上澣識す)

〔附記〕

昭和四十年三月刊行の漢学雑誌『斯文』第四十二号所収の拙稿「佐藤一齋先生年譜」は極めて詳細な年譜であつ

たが、その後、筆者の研究調査の進むにつれて、誤植ばかりでなく、記事の誤りや遺漏が発見され、訂正の必要に迫られている。いずれ「年譜補正」を執筆する積りであるが、例えば論語欄外書を文政十二年の項に入れているような本稿と相違している点は、右の年譜より後の発表になる本稿の方が正しいのである。なお、漢学雑誌『斯文』第五十号(昭和四十二年十月)に拙稿「文政辛巳紀行」を発表したので参照して頂きたい。