

蘇軾『論語説』について

田中正樹

一、蘇軾の『論語』注について

中国を代表する古典詩人の一人北宋の士大夫蘇軾（一〇三六—一一〇二）の学術的成果として『易伝』『書伝』の二つの経伝が残されていることは周知の事であるが、その他に現在完本として存在しない『論語』の注釈があったことは、本人の残した書簡からも知られる。

例えば黄州に流謫中の元豊三年（一〇八一）、滕元發（一〇二〇—一〇九〇。字は達道）に宛てた書簡には、
私は官を罷免され心を用いる所がないので、もっぱら経書を研究しています。一二年の間に『論語』、『書』、『易』を終えたいと思っています。弟（轍）はすでに『春秋』と『詩経』（の注釈）を終えています。拙い学問とはいえ、いささか古今の（注釈の）誤りを正し、少しでも世に益するところがあれば、死んでも憾みはないと思っております。

某閑廢無所用心、專治經書。一二年間、欲了卻『論語』、『書』、『易』、舍弟已了卻『春秋』、『詩』。雖拙學、然自謂頗正古今之誤、粗有益於世、瞑目無憾也。…

〔蘇軾文集（中国古典文学基本叢書 中華書局）・卷五十一「與滕達道六十八首之二十一」。以下文集51と略記。〕

とあり、弟の轍は既に二經の注を完成させており、自分も『易』『書』とともに『論語』注を完成させたいとの考えが見える。翌四年（一〇八二）の王鞏（一〇四八—一一二）以降。字は定国）宛て書簡では、

私は〔黄州に〕左遷されてから、『易伝』九卷と『論語説』五卷を完成させた。今また『書伝』に取り掛かっているところだ。〔これら〕役に立たない拙劣な学問で、聊か暇をつぶしており、また子孫が手元においてくれればと思っている。

某自謫居以來、可了得『易傳』九卷、『論語説』五卷。今又下手作『書傳』。迂拙之學、聊以遣日、且以爲子孫藏耳。

〔文集52「與王定國四十一首之十一」〕

とあり、既に『易伝』九卷と並んで『論語説』五卷が一応完成していることが窺える。

更に翌年（一〇八三）、文彦博（一〇〇六—一〇九七）宛てに送られた書簡では、蘇軾の經書注作成にまつわる事情が、いささか詳細に述べられている。

黄州に到り、心を用いるところがないので、また『易』と『論語』について深く思い、端坐し深く考えたところ、心に得るものがあつたように思われました。そしてついに父の学問に基き『易伝』九卷を作成し、また己の意として『論語説』五卷を作成しました。苦しみや心配事は多く、命はいつ尽きるともわかりません。これ等の書（經書注）がひとたび世から失われて伝わらないのを恐れ、数本写してこの世に留めたいと思うのですが、新たに文章によつて罪を得ることを考え、人々は必ず〔私の經書注を〕災難と滅亡をもたらす不吉な書物と思い、収蔵しようとする人はいないでしょう。また私の方も一代の偉人でなければ必ず世に伝えるよう託するに足らないと考えており、これをあなた様差し上げるのが一番なのです。しかしながら、『易伝』は文が多く、きちんと書き写す余力がないので、ただ『論語説』五卷をお送りいたします。公が官職を辞してお暇な折に、どうぞお読みください。もし取るべき説がない場合にも、私が窮乏しても道を忘れず、老いても学べることを示すには十分でしょう。

到黃州、無所用心、輒復覃思於『易』、『論語』、端居深念、若有所得。遂因先子之學、作『易傳』九卷。又自以意作『論語說』五卷。窮苦多難、壽命不可期。恐此書一旦復淪沒不傳、意欲寫數本留人間。念新以文字得罪、人必以爲凶衰不祥之書、莫肯收藏。又自非一代偉人不足託以必傳者、莫若獻之明公。而『易傳』文多、未有力裝寫、獨致『論語說』五卷。公退閒暇、一爲讀之、就使無取、亦足見其窮不忘道、老而能學也。

〔文集48「黃州上文潞公書」〕

ここでは、蘇軾は自身が筆禍によって左遷されたが故に、既に（一応）完成した『易傳』、『論語說』を所有しようとする人はいないだろうとしつつも、失われるのは惜しいと考えていたこと、そしてそれ故分量の少ない『論語說』五卷（の草稿）を取り急ぎ文彦博に託したことがわかる。

次いで、最後に着手された『書伝』も含め三經伝数十卷が、海南島（儋州）での謫居中の元符元年（一〇九八）～三年（一一〇〇）の間に完成したことは、李之儀（字は端叔）宛ての書簡に記されている。

某年六十五（元符三年）矣、∴。所喜者、海南了得『易』、『書』、『論語』傳數十卷、似有益於骨朽後人耳目也。

〔文集52「答李端叔十首之三」〕

そして、これらの著作にある程度自信を持っていたことは、死の直前の元符四年（一一〇二）、蘇堅（字は伯固）に、

私は相変わらずですが、ただ『易』、『書』、『論語』（の各注）三書を広げて読むにつけ、私の人生は虚しく過ぎたわけではないと思えます。

某凡百如昨、但撫視『易』、『書』、『論語』三書、即覺此生不虛過。

〔文集57「答蘇伯固四首之三」〕

と書き送っていることから伺える。

このように蘇軾自身が『論語說』と呼ぶ『論語』の注釈が出版されたか否かは定かではないが、ある程度普及していたことは、

例えば南宋の朱熹（一一三〇—一二〇〇）の語録に、

東坡（蘇軾）は天与の資質が高潔で道理に通じており、その議論の文章は自ずと他者の追隨を許さないものがある。『論語説』の如きは、また極めて優れた所がある。ただ、その中にはいささか破綻をきたしているものがある。

東坡天資高明、其議論文詞自有人不到處。如『論語説』、亦煞有好處、但中間須有此漏綻出來。〔『朱子語類』卷一三〇〕とあり、『論語説』の呼び方で記録されている（朱熹については後述）。

また、少なくとも元代に於いては『東坡論語解』と呼ばれる「抄本」（手書き本。実際に蘇軾自身の手になる物か否かは未詳）が存在していたことが次の二つの題跋からわかる。

まず、宋の梅堯臣の「干越亭送君石秘校詩」の真筆の書に付された元の宋渤の題跋に「余嘗て昌黎韓公の「福先寺下題名」、歐陽文忠公の『集古錄跋尾』、司馬文正公の『日歷』、東坡の『論語解』、『易説』を見しが、皆起草の時の冊子にして、旁注の細書と雖も一一端正にして読む可し。改行の間に圈するに至りては、悉く其の先後用意の処を見る可し。（余嘗て昌黎韓公「福先寺下題名」、歐陽文忠公『集古錄跋尾』、司馬文正公『日歷』、東坡『論語解』、『易説』、皆起草時冊子、雖旁注細書一一端正可讀。至圈改行間、悉可見其先後用意處。〔『宛陵集』付録〕とあり、「起草の時の冊子」を見たと言われる。

ついで、元の王惲の題跋の題目に「題王尚書無競小字・東坡論語解」〔『秋澗集』卷七十三〕と見え、この場合は蘇軾自身の筆になるか否かは未詳だが、『東坡論語解』（或は東坡の『論語解』なる抄本があり、目にする機会があったことがわかる。蘇軾は書の名手として生前から絶大の人気を誇っていたことを考えると、元代まで『論語解』の自筆本が残されており、それ以前の士大夫の目に触れた可能性は考えられる。

さて、蘇軾自身は『論語説』と称していたが、元代には『論語解』という呼称が見られた。そこで、歴代の書目を繙いてみると、書名に関して以下のようなヴァリエーションが確認される。

① 南宋・晁公武『群齋讀書志』卷一上

『東坡論語解』十卷

② 南宋・陳振孫『直齋書錄解題』卷三

『東坡論語解』十卷、蘇軾撰

③ 南宋・尤袤『遂初堂書目』「論語類」

『蘇文忠論語傳』

④ 元・馬端臨『文獻通考』「經籍考」

『東坡論語解』十卷

⑤ 元・脫脫等『宋史』「藝文志・論語類」

『蘇軾解』四卷

⑥ 明・楊士奇（正統六年（一四四一）編）『文淵閣書目』卷一

『論語東坡解』一部二冊

⑦ 明・曹學佺『蜀中廣記』卷九一

『論語解』五卷

⑧ 明・焦竑『國史經籍志』

『論語解』十

⑨ 朱彝尊『經義考』卷二二三

蘇氏軾『論語解』四卷／宋史四卷通考十卷／未見

南宋以降タイトルは『蘇文忠論語傳』もあるが、『東坡論語解』『論語東坡解』等『○○解』の名称が多くなる。また巻数については四卷・五卷・十卷と一定しない。そして、朱彝尊の『經義考』には、『宋史』及び『文獻通考』を受けて『論語解』を記すも「未見」としており、又万歴（丁酉）二十五年（一五九七）に出版された『両蘇經解』には『論語』の注が含まれていないことから、後述の『論語説』を編集した舒大剛は、その序録に於いて楊士奇が『文淵閣書目』を編んだ正統六年（一四四一）から万歴年間にかけて蘇軾の『論語』注が入手しにくくなり、清初には見ることができなくなっていたと推測する。

このように現在は完本が存在せず、ほとんど研究対象そのものとして取り上げられなかった蘇軾の『論語説』¹に関して、一九九〇年代以降輯逸する試みが複数行われるようになり、その成果を生かして二〇〇一年、舒大剛の《论语说》（《三苏全书》第三册、语文出版社）が出版された。²舒氏は、朱熹の『論語集注』、『論語或問』は勿論、その他数多くの資料から蘇軾の『論語』に関する所論を網羅的に集めており、蘇軾の『論語』解釈を考察する上で非常に便利である。本論では、この著作の成果を参考にしながら、南宋の朱熹の『論語或問』、邵博の『邵氏聞見後録』、余允文の『尊孟續辨』、及び金の王若虚の『論語辨惑』に見られる蘇軾の『論語』解釈について検討する。

二、朱熹と蘇軾『論語説』

南宋の朱熹が蘇軾・蘇轍兄弟の学術を仏・老を交えた危険思想として厳しく批判したことは広く知られている。しかし、朱熹の蘇軾の学術に対する態度は必ずしも単純ではなく、先に挙げた『語類』の中では蘇軾の『論語』解釈に一定の評価を与えていた。ここでは、朱熹の『論語或問』の本文中及び小字注の形で保存されている蘇軾の『論語説』の内容とそれに対する朱

熹の評価について検討し、両者の思想傾向を伺うことにする。

では、どのような形で『論語或問』の中に蘇軾の解釈が保存されていたのであろうか。(以下、まず『論語』の該当条を挙げ、朱熹『或問』(『或問』)、蘇軾『論語解』(『蘇注』)を示す。)

・子曰、「君子不重則不威、學則不固。主忠信、無友不如己者。過則勿憚改。」〔學而第一・八〕

〔或問〕蘇軾之說、蓋得其略。

〔蘇注〕蘇氏曰、世之陋者、樂以不己若者爲友、則自足而日損。故以此戒之。是謂「不以文害辭、不以辭害意」(孟子・萬章上)。如必勝己而後友、則勝己者亦不吾友矣。

〔論語或問・卷一、同注〕

* (筆者注) 『孟子』は「不以文害辭、不以辭害志」に作る。

これは『論語』學而篇に「子曰く、君子重からざれば則ち威あらず。学べば則ち固ならず。忠信を主として、己に如かざる者を友とすること無かれ。過てば則ち改むるに憚ること勿れ」とある条の『或問』で、朱熹は「蘇氏の說、蓋し其の略を得たり」と肯定的な評価を下しており、それに続けて小字注の形で蘇軾の說を引用している。注の形でここに引用するのは、他の士大夫の解釈に関しては『論語精義』に集録してあるが、蘇軾はその中に入っていないからと思われる。そこでは、

蘇氏曰く、世の陋なる者、己に若かざる者を以て友と爲すを樂しまば、則ち自足して日に損す。故に此れを以て之を戒む。是れ「文を以て辭を害せず、辭を以て意を害せ」ざる(孟子・萬章上)を謂ふ。如し必ず己に勝りて而る後に友とせば、則ち己に勝る者亦た吾を友とせざらん。

とある。これは、孔子の言葉に対して「自分に勝る者に限つて友とするならば、己に勝っている者はそもそも(劣っている)自分などは友としないだろう」という一種の揚げ足取りのような解釈を示し、それを『孟子』の「文字に拘われて語句を誤解してはならないし、また、語句に拘われて本意を誤解してはいけない」という発言を引いて緩和していると思われる。これは、

孔子の語が示す矛盾に対する率直な意見表明とも取れないことはないが、実は、梁の皇侃の『論語義疏』を意識しているのではないかと思われる節もある。

又明凡結交友、必令勝己。勝己則己有日所益之義。不得友不如己。友不如己、則己有日損。故云無友不如己者。或問曰、若人皆慕勝己爲友、則勝己者豈友我耶。

〔皇侃『論語義疏』第一「無友不如己者」条〕

皇侃は「己に如かざる者を友とする無かれ」の部分で「己に勝れば則ち己に日々益する所あるの義なり」とし、「己に如かざるを友とせば、則ち己に日々損する有り」と「日々損す」との表現を用いて解釈している点で蘇軾と共通している（傍線部）。更に、皇侃は「或るひと問ひて曰く」として「若し人皆己に勝るを慕ひて友と為さば、則ち己に勝る者豈に我を友とせんや」と、表現は異なるものの蘇軾と同様の見方のあることを記録している（二重傍線部）。『論語義疏』は南宋末には失われていると言われるが、北宋の蘇軾が『義疏』そのものかどうかはともかく皇侃の解釈を目にしていた可能性はある。

次に朱熹がやはり蘇軾の解釈を評価している例を見てみる。

〔學而第一・六〕

・子曰、「弟子入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆、而親仁。行有余力、則以學文。」

〔或問〕

蘇氏之說、又有以正近世好高躡等之失、則尤讀者所宜詳味也。〔論語或問・卷一〕

【蘇注】蘇氏曰、孝弟仁信、本也。行有餘力、則以學文。此孔子所以以教人也。蓋曰不賢者自是以寡過、而賢者自是以無所不至也。故曰、下學而上達。雖孔子亦然。今之教人者、不亦異乎。引之極高、示之極深、未嘗養之於學、游之於藝也、而遽告之矣。教者未必能、而學者未必信、則亦妄相從而己。少而習之、長而行之、務以誕相勝也。風俗之壞、必自此始矣。

「子曰く、弟子、入りては則ち孝、出でては則ち弟、謹みて信あり、汎く衆を愛して、仁に親しむ。行なひて余力有れば、則ち以て文を学ぶ」とある學而篇の条を蘇軾は次のように説く。

孝弟仁信は本であり、それを行なつて余力が有れば文を学ぶ、これが孔子の人に教えるやり方である。思うに賢でない者はこれによって過つこと寡なくなり、賢者はこれによって至らざる所が無くなるというのである。故に孔子は「憲問」篇で、

「下学して上達す（身近なことを学んで高遠なことに通じていく）」とも述べる。孔子であつてもそうなのだ。しかし現在人に教える者は、亦たなんと異なつてゐることか。学ぶものをいきなり高い境地や深い境地にまで導こうとし、未だ嘗て学問で養い、學藝に自由に心を遊ばせることをせず、いきなり高遠な境地を告げる。教える者も未だ必ずしも能くできず、学ぶ者は未だ必ずしも信でなければ、その教えに妄従するだけだ。少い時からそんな教えを習い、成長してからはそれを実践し、務めて誕いっわりで以て勝とうとする。風俗の破壊は、ここから始まるのだ。

この解釈を、朱熹は「蘇氏の説、又た以て近世の高きを好み等を躡つゆるの失を正す、則ち尤も読者の宜しく詳味すべき所なり」とする。これは、学問教育に於いて根本である孝悌仁信をないがしろにし、いきなり高遠な机上の空論を教える傾向を批判する解釈となつてゐることを評価してゐると思われる。

ここで、蘇軾は『論語』憲問篇の語を援用して説いているが、「之を藝に遊ばす」も『論語』に基づく語である。この語を含む条の蘇軾の解釈は、邵博の『邵氏聞見後録』に見ることができるので、合わせて見ておく。

・子曰、「志於道、據於德、依於仁、游於藝。」

〔述而第七・六〕

【蘇注】志者無求無作、志於心而已、孟子所謂「心勿忘」。據者可求可作之謂也。依者未嘗須臾離、而游者出入可也。君子志於道、則物莫能留。而游於藝、則道德有自生矣。

〔邵氏聞見後録・卷十一所引「蘇注」〕

「述而篇」にある、「子曰く、道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に遊ぶ、と」の部分を蘇軾は、

「道に志す」の「志」とはことさらに何かを求めたり為したりするのではなく、心の志向性として志すのであり、孟子が謂う「正あつめする」効果を予期するのではなく、「常に心に忘れてはならない」（公孫丑上）のことである。「徳に拠る」の「拠」とは、求めることもできるし為すこともできる、の意味である。「仁に依る」の「依」とは、嘗て一瞬たりとも離れないことである。そして「藝に遊ぶ」の「遊」とは、それに自由に出入りしてよいということである。君子は道に志せば、心に留まつて害をなす物などなくなる。そして学芸に自由に出入りすれば、道・徳は自然に生じてくるものだ。

と説明する。ここで注目される点は、まず、「道に志せば則ち物の能く留まる莫し」との主張、つまり心に「物」（外物・現象）を留むべきでないとの見解である。この考え方は蘇軾が「宝繪堂の記」で説く「君子は以て意を物に寓す可きも、以て意を物に留む可からず」意を物に留むれば、微物と雖も以て病と為すに足り、尤物と雖も以て樂しみと為すに足らず」の主張と重なる。

君子は意を物に寓する（仮宿りさせる）のはいいが、意を物に留めてはいけない。意を物に寓すれば、小さな取るに足らない物であっても樂しみとするに十分であり、また珍しい物であっても心を惑わす心配事となるには足りない。「しかし」意を物に留めれば、小さな取るに足りない物でも心を悩ます物になるに十分であり、また珍しい物でも樂しみとするには十分となる。老子は「五色は人の目を盲目にし、五音は人の耳を麻痺させ、五味は人の味覚をだめにし、馬を走らせ狩りをすることは人の心を狂わせる」（第十二章）と言った。しかし、聖人は未だ嘗てこの四者を廢せず、聊か意を寓するだけであつた。

君子可以寓意於物、而不可以留意於物。寓意於物、雖微物足以爲樂、雖尤物不足以爲病。留意於物、雖微物足以爲病、雖尤物不足以爲樂。老子曰、「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵令人心發狂。」然聖人未嘗廢此四者、亦聊以寓意焉耳。

〔文集II〕寶繪堂記

ここで引かれる『孟子』は所謂「助長」を戒める部分にあたり、従つてこの『論語』の条は、「事とする有る」場合、「正める」あるいは「助長する」といった、効果を予期しそのため作為としてことさらに何かを求めたり為したりするのではないあり方が含意されていると思われ、それにより、自由に学芸へ親しめば「自然に」道徳が實現できる、という蘇軾独自の解釈となつている。

さて、以上朱熹が蘇軾の解釈に一定の評価を下す例を見たが、実は『集注』中にそれと記さず蘇軾の解釈の一部が用いられているとの指摘（自問自答？）が『或問』に見られる。そこで朱熹は自説と蘇説との異同について述べているので、次にその箇所を取り上げる。

・子貢曰、「貧而無諂、富而無驕、何如。」子曰、「可也。未若貧而樂道、富而好禮者也。」子貢曰、「詩云、『如切如磋、如琢如磨。』其斯之謂與。」子曰、「賜也、始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」

〔學而第一・十五〕

【集注】：『詩』「衛風・淇澳」之篇。言治骨角者、既切之而復磋之。治玉石者、既琢之而復磨之。治之已精、而益求其精也。子貢自以無諂無驕爲至矣。聞夫子之言、又知義理之無窮、雖有得焉、而未可遽自足也。故引是詩以明之。：往者、其所已言者。來者、其所未言者。

【或問】（或）曰、然則蘇氏之釋、亦若此矣。子剽其說而沒其名、何耶。

【蘇注】蘇氏曰、磋者、切之至者也。磨者、琢之詳者也。切之可矣、而復磋之、琢之可矣、而復磨之、君子之學也、欲其見可而不止也。往者、其已言者也。來者、其未言者也。子貢言「貧而無諂、富而無驕」、此之所謂可者。蓋貧而防其諂、富而防其驕也、紛紛乎自防之不給。孔子曰、「貧而樂、富而好禮。」夫貧而樂、雖欲諂不可得也。富而好禮、雖欲驕亦不可得也。豈不賢於彼二三言哉。然亦未可以爲至也。自是而上、見可而不止、則必有至焉者矣。子貢得是二三言而識其所未言者、故孔子予之。

【或問】曰、蘇氏之說、於文意最得之、吾之說、誠不異乎彼矣。然其大旨則有不同焉者、故不得據以爲說也。蓋彼謂樂而好禮、未足爲至、自是而已、則是將有至焉者矣。而吾謂以貧富而爲言、則至於樂與好禮而無以加矣。夫蘇氏之意、豈以爲將有忘乎貧富者、然後爲至耶。此老佛之餘、而非孔子之意矣。故胡氏非之曰、「貧而樂、非顏子不能。富而好禮、非周公不能。夫子所以誘掖子貢者高矣、猶以爲未至、則孰可以爲至者耶。」其說當矣。

〔論語或問・卷一〕

該当条は『論語』「學而篇」にみえる。

子貢曰く、「貧しくして諂ふこと無く、富みて驕ること無きは、何如」と。子曰く、「可なり。未だ貧にして道を楽しみ、富みて礼を好む者に若かざるなり」と。子貢曰く、「詩に云ふ、『切するが如く磋するが如く、琢するが如く磨するが如し』とは、其れ斯れを謂ふか」と。子曰く、「賜や、始めて与に詩を言ふ可きのみ。諸に往を告げて来を知る者なり」と。

そしてこの条の『或問』に、「或るひと）曰はく、然らば則ち蘇氏の積、亦た此くの若し。子其の説を剽かすめて其の名を没せるは、何ぞや。」とあり蘇軾の解釈を剽窃したとの指摘がなされている。（【集注】の傍線部と【蘇注】の傍線部とを参照。）まずその箇所を確認すると、『論語』に引かれる『詩経』「衛風・淇澳きよく」篇の所謂「切磋琢磨」の詩の解釈で、朱注では「骨角を治むる者」は「既に之を切りて復た之を磋みがく。」「玉石を治むる者」は、「既に之を琢たくちて復た之を磨く。」とあるのは、蘇注では「之を切りて可なるも、而れども復た之を磋みがき、之を琢たくして可なるも、而れども復た之を磨く」とあるのに対応している。又「往」とは、其の已に言ふ所の者なり。来とは、其の未だ言はざる所の者なり」は、「往とは、其の已に言ふ者なり。来とは、其の未だ言はざる者なり」とあるのに対応している。多少の違い（傍点箇所等）は見られるが、ほぼ同表現と言つてよい。その点について、朱熹は先の問いに答え、まず「蘇氏の説、文意に於て最も之を得たり。吾の説、誠に彼に異ならず。」と、蘇説が優れた解釈であり、自説と異ならないことを認めた上で、更にその重大な差を主張する。それは『論語』本条の主旨に関する問題である。蘇説から見てみよう。

子貢の「貧しくても諂うこと無く、富んでも驕ることが無い」と言うのは、孔子の所謂可なる（よろしい）者である。私わがが思うに、貧しくても自ら諂わないように防ぎ、富んでも自ら驕らないように防ぐことは、あまりに数が多く自ら防ぎきれない。だから孔子は、「貧しくても楽しみ、富んでも礼を好む」と言ったのだ。そもそも貧しくても楽しめば諂おうとしても、「自然と」そうなり得ない。富んでも礼を好めば、驕ろうしても亦た「自然と」そうなり得ない。「とすれば」どうして

子貢の言葉より優れていないことがあるか。しかしながらそれでは未だ至れりと為すことはできない。是の立場から更に上に上り、可（よろしい）とされながらもその位置に止まらなければ、必ずその境地より至れる境地があるだろう。子貢は孔子の言葉（二言）を得て、其の未だ言はない境地を識つた。だから孔子は子貢を認めたのである。

では、朱熹はこの解釈のどこを批判するのか。曰わく、

私わがが思うに、東坡は「貧にして道を）楽しみ、（富みて）礼を好む」という孔子の立場をまだ至つた境地とするには不十分

で、ここより力を尽くして止めなければ、更に上の境地があるはずだ、と考えているようだ。しかし私の考えでは貧富に関して言えば、楽しんで礼を好む立場に至れば、それ以上加える余地はないように思われる。

と述べ、蘇軾が孔子の発言を至れるものではない発想を批判し、更に

そもそも蘇氏の意図は、恐らく貧富を忘れることがあって、そうして初めて至れる立場とするのであろう。その考えは道家・仏家の名残であり、孔子の意図ではない。

と、老荘思想や仏教に影響された考えであることを批判している。したがって、朱熹は蘇軾の説を認めながらも、『論語』の本旨からはずれているので、『集注』に採用しなかったとするのである。

因みに、この箇所については蘇軾の弟轍の解釈を見ることが出来る。

子貢曰、「貧而無諂、富而無驕、何如。」子曰、「可也。未若貧而樂、富而好禮者也。」夫貧而無諂、富而無驕、亦可謂賢矣。

然貧而樂、雖欲諂、不可得也。富而好禮、雖欲驕、亦不可得也。子貢聞之而悟曰、「士之至于此者、抑其切磋琢磨之功至也歟。」

孔子善之曰、「賜也、始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」舉其成功而告之、而知其所從來者、所謂聞一以知二也歟。

〔蘇轍・欒城三集・卷七「論語拾遺・告諸往而知來」〕

傍線箇所の孔子の「二言」を説いた部分は前述の蘇軾注の波線部と全く同じであり、蘇軾を受けていることがわかるが、一方朱熹が批判した蘇軾の解釈と同様の見解は見られず、子貢を「所謂一を聞きて以て二を知る」者だとする穏当な解釈で終えている。

さて、以上主に朱熹の『或問』等に保存された『論語説』に関して見てきたが、蘇軾の『論語』解釈を記録したのは朱熹だけではない。次に南宋の邵博と余允文及び金の王若虚が残した記録の検討に移る。

三、『邵氏聞見後録』、『尊孟續辨』、『論語辨惑』と蘇軾『論語説』

『論語』「雍也篇」の

子曰、「回也、其心三月不違仁。其餘、則日月至焉而已矣。」

〔雍也第六・七〕

子曰はく、回や、其の心三月仁に違はず。其餘は、則ち日月に至るのみ、と。

に付された蘇軾注は、邵博の『邵氏聞見後録』卷一及び余允文の『尊孟續辨』卷下「蘇子辨孟」に引用され、また王若虚の『滹南遺老集』卷五「論語辨惑二」にも一部取り上げられているが、この条の解釈で問題にされるのは、第一には顔回と仁との関係がどのようなものか（これには蘇轍の解釈との差が見られる）、第二には蘇注に見える孟子評価の是非についてである。

では、蘇軾の注解の前半を見てみよう。

孔子は言われた、「顔回は三か月その心の在り方が仁と違うことがなかった。その他の者では、一日か一月の間そこに行きつづけるだけだ」と。又た孔子は言われた「私は人に対して、いったい誰をそしり、誰を誉めるといふのか。もし誉めるものがいたとすれば、きつと試すことがあつてのことだ、」と。だから孔子は顔淵に対して、じっくりと試し、審らかに観察したのだ。思うに、以前じっくりと細かに見、三か月の長きにわたつて観察したところ、顔回は急変の時もひっくり返つた時も、仁にもとづかないことはなかった。そこで、顔回が一生仁に違ふことがないのを知つたのだ。

子曰、「回也、其心三月不違仁、其餘則日月至焉而已矣。」孔子曰、「吾之於人也、誰毀誰譽。如有所譽、必有所試」（衛靈公第十五・二五）。其於顔淵、試之也熟而觀之也審矣。蓋嘗默而察之、閱三月之久、而其顛沛造次、無一不出於仁者、是以知其終身弗叛也。

〔邵氏聞見後録・卷一一〕

まず、第一の論点「顔回と仁との関係」だが、蘇軾は『論語』「衛靈公篇」の人物評価法を顔回に当てはめて論じ、孔子がじっくり観察したにも関わらず、顔回は三か月に違わなかったことから、彼は一生仁に違わないことがわかる、とする。しかし、それに対して蘇轍（字は子由）は、顔回は三月仁に違わずいられたが、一生そうであることは未だできない状態だと判断する。

性の必ず仁なるは、水の必ず清く、火の必ず明らかなるが如し。然れども土の未だ去らざるに方るや、水に必ず泥有り。薪の未だ尽きざるに方るや、火に必ず煙有り。土去らば則ち水清からざる無く、薪尽くれば則ち火明らかならざる無し。人にして不仁に至るは、則ち物の以て之を害する有るなり。「君子は食を終ふるの間も仁に違ふ無し。造次にも必ず是に于てし、顛沛にも必ず是に于てす、と」（里仁第四・五）。仁に違はざるに非ざるなり、外物の害既に尽き、性一にして雜ならずんば、未だ嘗て仁ならずんばあらざるなり。顔子の若き者、性亦た治まれり。然れども土未だ尽くは去らず、薪未だ尽くは化せず、力未だ逮ばざる所有るなり。是を以て能く三月仁に違はずして、而れども未だ遂ぐるに終身をもつてすること能はず。其の余は則ち土盛りて薪強く、水火勝つ能はず。是を以て日月に至るのみ。故に顔子の心は、仁人の心なり。不幸にして死し、学未だ究むるに及ばず、其の功世に見はれず。孔子其の心を以て之に許す。管仲は桓公を相け、諸侯を九合し、天下を一匡す、此れ仁人の功なり。孔子其の功を以て之に許す。然れども三歸反坫あり、其の心猶ほ物に累はざる、此れ孔、顔の為さざる所なり。顔子をして死無く、切して之を磋し、琢して之を磨か使むれば、將に造次顛沛にも是に于てせん、何ぞ三月違はずして止まんや。管仲の如きは生きて礼に由らず、死して五公子の禍起り、齊遂に大乱せり。君子の仁を為すや、將た其の心を取るや、將た其の功を取るや、二者兼ねるを得可からず。使し天人を相け、顔子の心を以て管仲の功を収むれば、後患無きに庶幾からん。

性の必仁、如水之必清、火之必明。然方土之未去也、水必有泥、方薪之未盡也、火必有煙。土去則水無不清、薪盡則火無不明矣。人而至于不仁、則物有以害之也。「君子無終食之間違仁、造次必于是、顛沛必于是」（里仁第四・五）。非不違仁也、外物之害既盡、性一而不雜、未嘗不仁也。若顔子者、性亦治矣、然而土未盡去、薪未盡化、力有所未逮也、是以能三

月不違仁矣、而未能遂以終身。其余則土盛而薪強、水火不能勝、是以日月至焉而已矣。故顔子之心、仁人之心也、不幸而死、學未及究、其功不見于世。孔子以其心許之矣。管仲相桓公、九合諸侯、一匡天下、此仁人之功也。孔子以其功許之矣。然而三歸反坫、其心猶累于物、此孔、顔之所不爲也。使顔子而無死、切而磋之、琢而磨之、將造次顛沛于是、何三月不違而止哉。如管仲生不由禮、死而五公子之禍起、齊遂大亂。君子之爲仁、將取其心乎。將取其功乎。二者不可得兼、使天相人、以顔子之心收管仲之功、庶幾無後患也夫。

〔欒城三集・卷七「論語拾遺」〕

蘇轍によれば、人の本性は仁であるが、外物によって阻害され不仁の状態になっている。そこで、泥水を純化して清らかにするように本性も純化する必要があるが、顔回は夭折したが故に切磋琢磨が足りず、不十分だとする。

兄弟の論点は些か異なるが、王若虚は「論語辨惑」に於いて両者の論を部分的に引き、蘇軾の論に軍配を上げている。（以下にその部分を示すが、余允文の『尊孟續辨』にもちょうどこの箇所が引用されており、異同が認められるので、その箇所を示しておく。それは、引用の仕方が原文通りとはかぎらず、どのように省略・改変されるのかを検討する具体例となりうるからである。）王若虚の判断（傍線部）では次のように述べる。

私は東坡〔の解釈〕を妥当と考える。もし顔回が時として仁に違ふとすれば、必ず事柄に因つてそうなるのである。所謂「日月に至るのみ」の如き者は、どうしてちやうど三か月ごとに一度仁に違ふなどという道理があるうか。もし三か月たった後二度と仁が保てないなどということになれば、どうして「孔子の一番弟子である」顔回であるのに十分であろうか。

子曰、「回也、其心三月不違仁。」伊川曰、「三月天道小變之節、言其久也、過此則聖人矣。」子曰、「性之必仁、如水之必清、火之必明。然方土之未去也、水必有泥、（方）薪之未盡也、火必有烟。土去則水（無不）清、薪盡則火（無不）明矣。人而（至于）不仁、（則）物有以害之也。（君子無終日之間違仁、造次必于是、顛沛必于是。」非不違仁也、外）物之害既盡、性一而不雜、未嘗不仁也。若顔子者、性亦治矣、（然）而土未盡去、薪未盡化、力有所未逮也、故（↑是以）能三月不違（仁矣）、而未能（遂以）終身。」東坡云、「夫子默而察之、閱三月之久、而其造次顛沛、無一不出於仁（者）、是以知其終身弗畔（↑叛）也。」

予に東坡爲當。設使顔子有時而違仁、亦必因事而發。如所謂「日月至焉」者、豈有恰限三月輒一次違之之理。若云三月之後不復可保、則何足爲顔子乎。

〔溇南遺老集・卷五「論語辨惑」二〕

* () は『尊孟續辨』との異同を示す。

次いで、蘇軾の解釈の後半を見る。

君子が人を観るに際し、きつと深く考えて準備しないことに於て観察する。これは人が深く考えたことには真実でないものがありうるからである。では、「表面上・現象上では」真実でない「偽」と真実とが異ならない（ように見える）のに、君子が「偽」を賤しむのはなぜか。それは利害がそこに関わってくると馬脚が表れるからである。孟子は言った「堯舜は正しい本性そのものを本性とするものだ。湯王・武王は修めて正しい本性を身体としたものだ。五霸は正しい本性を仮りものとしただけだ。しかし長い間、借り物としての本性を返さなければ、どうして本当に所有しているのでないことがわかるるか」と。本性を借りただけのものと本性そのものとは根本的に異なるものだ、どうして返すとか返さないとかを論じようか。もし孔子がこれらを観察したならば、日を終えずして判断し、三か月など待つ必要はないだろう。どうしてそれが分からないことなどあろうか。

君子之觀人也、必於其所不慮焉觀之。此其所慮者容有僞也、雖終身不得其眞。故三月之久、必有備慮之所不及者。僞之與眞無以異、而君子賤之何也。有利害臨之則敗也。孟子曰、「堯、舜、性之也。湯、武、身之也。五霸、假之也。久假而不歸、安知其非有也。」（盡心上・三十）假之與性、其本亦異矣、豈論其歸與不歸哉。使孔子觀之、不終日而決、不待三月也、何不知之有。

〔邵氏聞見後録・卷一一〕

ここに見える蘇軾の特徴的な思考として、人は「不慮」即ち構えることのないより自然な心の状態でこそ心の本質が表れるもので、深く考えをめぐらす「慮」には「偽」＝真実ならざる表面的な（取り繕った）姿が含まれている、という発想があることが確認できる。例えばこれは、孔子の「思い邪無し」という『詩経』を論じた言葉について、蘇軾が「思い有れば皆邪なり、

(思い無ければ則ち土木なり) という命題 (これは諸儒から批判されているが) を解決するに際し、「無思の思」を説いていることと関連するように思われる。

蘇軾の「続養生論」では、道教の内丹を説く文脈で「無思邪」が援用されている。

孔子は「思い邪無し」と言われた。すべて思い(思考作用)があれば皆邪であるが、思いがなければ土木(と同じ)である。いたい誰が思いがありながらそれが邪でなく、思いがないのに土木ではないようにさせることができようか。私が思うにきつと無思の思があるはずだ。そもそも無思の思とは、天子に臨むかのごとく端正で厳かなもので、未だ嘗てかつてきままな一念さえなくなり、そうしてついに思うものがなくなる。

孔子曰、「思無邪。」凡有思皆邪也、而無思則土木也。孰能使有思而非邪、無思而非土木乎。蓋必有無思之思焉。夫無思之思、端正莊栗、如臨君師、未嘗一念放逸。然卒無所思。

[文集64「續養生論」]

孔子の語は『論語』(為政第二・二)に「子曰はく、詩三百、一言もつて之を蔽ふ、曰はく思い邪無し、と。(子曰、詩三百、一言以蔽之、曰無思邪。)」とあるそれだが、蘇軾はここで「思」||「邪」とのべ、『論語説』に見える「慮」||「利害」という欲望に方向づけられた非本来的な心(の働き)||「真ならざる偽の心」という発想と軌を一にする考えを示している。従って『論語説』では、「不慮」という殊更しじやうな恣意性のない純粹な心の状態(正めあらかしすることのない心)に於いて人の本質を見て取るうとするのだが、「続養生論」はそもそも道家の内丹術に於ける「心」の在り方と仏教の(三学の二つ)「戒・定」とを融合して説く論なので、「思無邪」即ち「無思の思」は、やはり仏・道に於ける心の正しき在り方が含意されている。³⁾

次に、第二の論点の「孟子批判」であるが、蘇軾は本来的な正しい本性をそのまま本性とする堯舜の在り方と、たとえ正しい本性を備えているように見えても実際にはただ借りているだけの(それ故表面的には差が認められない)五霸の在り方には本質的な差があると判断する。従って現象的に本性を備えているように見せかけ続ける五霸の在り方を肯定している(と蘇軾は解釈し、その)孟子を、蘇軾は批判するのである。

要するに、この条の蘇軾『論語説』の主張は、次の三点にまとめられる。①孔子は顔回について観察したところ、三か月仁に違わなかったので、一生仁に違わないことが分かった、ということ。②人を観察するに際し、利害にかかわると正体を現す取り繕われた偽なる思慮ではなく、自然な心の在り方（所不慮）をじっくり検討すべきこと。③そのことからすれば、たとえ借り物であっても現象として正しい本性を備えているように見える在り方を続ければ、本当に備えている堯舜の在り方と区別ができない、とする孟子の発言は容認しがたく、その偽善性は孔子には一日で見破られる、と批判したこと。

それに対して同じくこの『論語説』の箇所を引用して論評を加えている余允文は、蘇軾の論点の③に反論を加えている。

余氏辯曰、孟子之言「久假不歸」者、進人與爲善也。謂其五霸本假仁而行、使其行之又行之、而終始焉、則雖未能如堯舜性之、亦可與湯武身之相侔矣、其可謂之非仁乎。故言焉知其非有也。不謂東坡之學識而爲是辯也。揚子不云乎、「假儒衣書、服而讀之、三月不歸、孰曰非儒」（法言・孝至卷第十三）、亦久假不歸之意也。

〔尊孟續辨・卷下「蘇子辨孟」爲論語説與孟子辨〕

孟子が五霸について「（正しき本性を）長い間仮りたままで返さない」と言っているのは人に善を為すように進めているからであって、形だけ仮りたものであっても、長きにわたり実践をつめば、そのまま本性とする堯舜とまではいかなくても、それを身とする湯王武王と同等にまではなれるはずで、それを仁でないなどとはいえない。

とし、『孟子正義』にも引かれる揚雄『法言』の語「儒者の服や書を仮り、その服を着てその書を読んで三月帰さなければ、誰が儒者でないというだろうか」を「久しく仮りて帰さず」の意味だとする。

この論と同様、蘇軾の孟子解釈については、先に蘇軾の顔回理解を是としていた王若虚も反駁を加えている（傍線部）。

東坡曰、「假之與性、其本亦異矣、使孔子觀之、不終日而決、何不知之有。」嗚呼、孟子豈誠不能辨此乎。蘇氏幾於不解事。

〔淳南遺老集・卷八〕

ああ、孟子はどうして本当にそのことをわきまえられなかったであろうか（いや、ちゃんと理解していた）。蘇氏は事柄

を理解していないのに近い。

因みに、孟子を高く評価する朱熹は、この「五霸仮之」を「五霸は則ち仁義の名を仮借して、以て其の貪欲の私を濟さんことを求むるのみ（五霸則假借仁義之名，以求濟其貪欲之私耳。）」と、五霸の在り方を否定的に捉えており、これまで見た解釈と異なる見解を示す。そして、「旧説（趙岐注）の『久しく仮りて歸さざれば、即ち真の有と為る』は則ち誤りなり（舊説、久假不歸、即爲眞有、則誤矣。）」と述べ、蘇軾が批判したような孟子解釈そのものを誤りとしている（孟子集註・卷之七「盡心章句上」）。

また、そのような誤った旧説が、司馬光や蘇軾などによる孟子批判を引き起こしたとする見解が『朱子語類』にみえる（傍線部）。

諸々の学者が「孟子の「久しく仮りて返さざれば、悪くんぞ其の有に非ざるを知らんや」を」このように（もしずっと借りたままで返さなければ、どうして結局は本當に持っているものではないことが分かるか、と）解釈する場合が多いことが、とうとう司馬光や蘇軾が孟子を批判する状況を引き起こした。

問、「『久假不歸、惡知其非有。』舊解多謂、使其能久假而不歸、惡知終非其有。」曰、「諸家多如此説、遂引惹得司馬溫公東坡來闢孟子。」

〔朱子語類・卷第六十「孟子十」（盡心上「堯舜性之也」章）〕

朱熹が『孟子』を四書の一つとして、その全体を經典化する以前の北宋期には、その評価は一定ではなく、当然部分的肯定／否定の論もあり、亦た解釈自体の揺れ幅は少なくなかった。そして、ここで扱ったわずかな例からも見て取れるように、『論語』解釈にしても、『孟子』など他のテキストを援用して思想を構造化して捉えようとする試みは広く行われていたのである。

おわりに

舒大剛氏が輯逸した《论语说》により、蘇軾の『論語説』が、少なくとも南宋に於いて士大夫達に読まれ、学術的な議論の対象になっていたことがより見やすくなった。加えて、蘇軾の手稿も元代には残されていたことが題跋によって確認できた。つまり、蘇軾の『論語説』は一定の影響力を持っていたことがわかる。しかし、朱熹の『論語集注』の登場により、北宋から南宋期に数多く著された『論語』注は、一部は『論語精義』に保存され、そして蘇軾を含むその他の注は基本的に淘汰されることになった。従って、様々な著作に保存された宋代の『論語』注を復元することは、宋代思想界の多様性を再認識する上で重要な作業であると言える。

さて、本論では、蘇軾『論語説』の残存様態を『論語或問』、『邵氏聞見後録』、『尊孟續辨』、『溇南遺老集』からいくつか取り上げ、その内容を二三検討したが、まず蘇軾の学術を激しく攻撃したことで知られる朱熹も、評価する点があればそれを表明し（あるいは明言せずに）、自説に取り入れる姿勢が見えることが確認できた。蘇軾の学術を激しく批判した朱熹の著作により、却って『論語説』が保存されたのは逆説的であるが、『論語説』から伺える蘇軾の思想傾向―例えば心と物との関係や認識の在り方についての議論―は、基本的には他の著述から伺える思考と同方向を向いており、儒・仏・道三教を統一的に捉える姿勢があると云ってよいように思われる。

また、ここで取り上げた宋代士大夫の論中に蘇軾の『孟子』評価について批判が出されていたが、北宋～南宋期は、『孟子』評価がまだ定まっていない時期であり、『論語』を解釈するに際して『孟子』（及び『中庸』）が合わせて論じられる傾向は、経書間の整合性をはかろうとする一種の大系化の意図の存在を伺わせる。蘇軾は本性論に関しては孟子を取らないことがある

が、必ずしも全て否定しているわけではなく、各論点に即して個別に判断していると言える。そして、蘇軾の『論語説』に言及する士大夫達の関心事の一つが孟子解釈についてであることからすれば、朱熹以前の『孟子』の扱いの動向という観点からも更に詳細に主題的に論ずる必要があると思われるが、その点については今後の課題としたい。

〔注〕

- (1) 宋代の『論語』の解釈に関しては、松川健二編『論語の思想史』汲古書院、一九九四年及び松川健二著『宋明の論語』汲古書院、二〇〇〇年があるが、蘇軾の『論語説』については、主題的には触れられていない。
- (2) その他、粟品孝《朱熹与宋代蜀学》（高等教育出版社一九九八）の「第三章 朱熹吸取苏氏蜀学／一、关于《论语说》」にも蘇軾の『論語説』について概観してあり、朱熹の『集注』には蘇軾の解釈がそれとは触れられずに採用されている点について指摘している箇所がある。
- (3) 「思無邪」と仏教との関係については、拙稿「蘇軾に於ける「順」「逆」の思想―三教長和論の核心―」（『文化』第五十四巻第一・二号、平成二年九月）参照。

*本論は二〇一二年五月二十七日に、仙台で開催された東北中国学会第六十一回大会に於いて発表した内容を基に、加筆したものである。