

『論語』の解釈変更——古注から新注へ——

小 島 毅

はじめに

人間社会はことばによって成り立っている。水平方向相互の意思伝達、上意下達的な指令や下々からの訴えも、ことばを通じて行われる。ただ、音声としてのことばは、録音再生技術が発明される以前は時間的・空間的に移ろいやすいものだった。伝達仲介者が故意に、もしくは意図せざるかたちで、伝達内容を改変してしまう危険性が往々にしてあった。文字の使用はその危険性を減らす画期的な技術革新であった。

神に選ばれた預言者のことばや、天命を受けて真理を体得した聖人のことばは文字に記録され、時間的・空間的な桎梏から自由になった。あるいは、自身を預言者と詐称したり聖人のことばを騙ったりする者の言動も、文字として定着することで権威を帯びて後世に伝承された。さらには、人々が同意した協約の内容も、その内容が正確に伝わるように法典が作られた。

ところが、成文化した聖典もその意味内容を解釈しなければ使うことができない。作者は一意的に明瞭な表現を用いたつもりであっても、解釈する側が当該文言を作者の意図とは異なる趣旨で理解してしまう場合がある。あるいは、解釈者側が善意・悪意を問わずなんらかの意図を持ってわざと曲解する場合もある。たとえば、「甲という行為はこれを認めない」という規定があったとしても、その甲という語の意味内容を解釈変更すれば、当初の制作者が意図していたこの禁止条項は事実上骨抜きにされてしまう。そして、たちの悪いことに、この解釈変更が「聖典の本来の意図はそうであったはず」という装いを以てなされたりする。

本稿では、そうした数多い解釈変更の事例のなかから、筆者が研究対象とする『論語』を取り上げる。『論語』は贅言するまでもなく、儒教の聖典（経書と呼ばれる）の一つであり、儒教を信奉する東アジア伝統社会において不磨の大典として尊重されてきた。そして、西洋近代に発する社会規範が広く受け入れられるようになった今もなお、多くの読者を惹き付けている。ただし、その歴史は多くの解釈変更をとまなうものであった。そもそも、儒教の思想史的な展開自体、『論語』をはじめとする経書の解釈変更の歴史であったと言ってもよい。

少なからぬ需要に応じるように、日本でも『論語』の各種現代語訳が出版されて流布している。しかし、そのどれ一つとして同じ内容のものはない。単に中国古典語の語彙をどのような現代日本語で表現するかという翻訳次元の相違だけでなく、そもそも『論語』の本文をどう解釈するかが、研究者・翻訳者によって異なるのである。そして、この解釈の多様性・柔軟性が、『論語』に今も生命力を賦与している面がある。もし『論語』の文言が一意的にしか解釈できなかったならば、その硬直性ゆえに、『論語』はとうに思想的役割を終えて書庫の奥底に好事家の研究対象としてのみ保存されることになっていたかもしれない。

以上、能書きが長くなったが、本稿では特に『論語』の伝統的な注釈として重要な二つの系

統を比較する作業を中心に行っていく。何晏の『論語集解』および皇侃がこれに付した『論語義疏』すなわち所謂「古注」と、朱熹の『論語集注』すなわち「新注」とである⁽¹⁾。この作業はすでに古くから多くの儒者・研究者がなしてきたところで、『論語』の現代日本語訳でも当該書が章ごとに訳解を定めるにあたり、訳者は少なくとも古注・新注等代表的な注釈書相互の比較検討作業を行っている⁽²⁾。本稿で筆者が行うのもそれに重なる営為である⁽³⁾。

本稿では『論語』の約500章のなかから9つの章を選んだ。この選択は恣意的であり、なんらかの必然性があるわけではない。以下の叙述も、事新しい発見を述べたものではないが、あらためて古注と新注の差異を仔細に見ていくことによって、『論語』がどのように解釈変更されたかを確認するのが本稿の目的である。

なお、章段の区切り方も注釈書によって異なるため、本稿で用いる『論語』各章の当該篇内での通し番号は朱熹『集注』による。

1 学而篇第1章

子曰、学而時習之、不亦説乎。有朋自遠方来、不亦楽乎。人不知而不慍、不亦君子乎。

『論語』全体の冒頭に位置する章として有名である。三つの文が畳み掛けるように並び、勉強する者のとるべき姿勢・態度を述べている。最初の文の「時」字について、『集解』は王肅の説を引き、一日のなかでの意とする。皇疏は「その日のうちに忘れないように」とこれを敷衍する。また、「説」字は、歴代注釈家たちによって、この文の場合は「悦」の音・意で解釈されてきた。「またよろこばしからずや」という訓読も、この解釈による。第3文の「慍」字は何晏・朱熹ともに「怒」と解する。これに従って訓読すれば不慍は「いからず」もしくは「いきどおらず」となる。ただ、この字には「怨」の意味もあるため、それをとって「うらみず」と訓読する本もある⁽⁴⁾。

この三段構成について、皇疏は学業の進展に対応すると解する。すなわち、第1段は「幼少の時」、第2段は「学業がやや進んで友人たちと交わることができる状況」、第3段は「学業が完成して師や君主となることができるありかた」を述べたものだという。

朱熹『集注』は、彼の間論の中核をなす性善説からこの章を解していく。すなわち、学の字を「効（ならう）」の意味であるとし、後覚の者が先覚者を模倣することによって自身があらかじめ具えている善なる性について明らかにし、人間本来のありように立ち返る（復初）のだと説く。復初という考え方はこのように朱子学の学問論・修養論で定位され、性善なる人間がなぜあらためて学業に励まねばならないのかを説明する論理として用いられている。したがって、「説よろこばしからずや」は学業に励むことで本来の自分を取り戻すことが内心からほとばしる喜ばしい感情として解釈される。第二段の朋友との交わりは、そのように学業に励んでいる同志たちの共感作用を「楽しからずや」と説いたのだとする。かくして人徳を完成させた者は他者からの評価をいちいち気に病むことはない。それが「君子ならずや」であり、このよう

な心境に達した者を君子と認定している。

2 里仁篇第25章

子曰、徳不孤、必有隣。

何晏『集解』は孔安国の説を引いて経文の解釈をする。すなわち、類聚という点から同志が求めあうのであって、それで必ず「隣」があるから孤独ではないという。皇疏は、まず（『集解』への疏としてではなく）経文に付けるかたちでこの孔安国説を敷衍した解説を施す。そして次に別の説として、「隣」は「報」の意であり、徳行は孤立せずきつと他者から報いられるとする。そして、殷仲堪⁽⁵⁾の「誠を及ぼして交われれば善応がある」という趣旨の言を引く。つまり、この別説は応報思想にもとづいている。

朱熹の『集注』は「隣はなお親のごとし」で始まる。徳は孤立せず、類によって応じられる。だから有徳者には同類の者が付き従い、あたかも隣にいるかのようだ、とする。『集注』はこのように簡単な解釈をするだけであるが、『朱子語類』巻27の記録する弟子との問答では、古注と比べて朱熹らしい解釈変更をおこなっている。すなわち、この文言も朱子学的理気論で解釈し、同気感應の道理によって「徳」は君子・吉人の場合だけでなく小人・凶徳者の場合にも当てはまるという。まさに類は友を呼ぶである。

3 公冶長篇第7章

子謂子貢曰、女與回也孰愈。對曰、賜也何敢望回。回也、聞一以知十。賜也、聞一以知二。子曰、弗如也。吾與女弗如也。

『集解』はまず孔安国の「愈はなお勝のごとし」を引く。すぐれる・まさるの意である。以後、すべての注釈者がこの孔子の子貢への質問を、子貢自身が自分と顔回とどちらがすぐれていると考えているのかを問うたものと解している。人格者の孔子らしからぬ質問とも思えるが、子貢の答えが自分と顔回とを比較する内容であるから、この字解は正しかろう。

その子貢の答え、顔回と比較になるとすら思っていないとの発言を受けて、孔子は「弗如也」と言ったのち、あらためて「吾与汝弗如也」と述べる。この発言内容について、古注系と新注は見解を異にする。

『集解』は苞咸の説を引く。すなわち、孔子が繰り返して「弗如也」と言ったのは、「しかざるなり（及ばない）」の主語が前半と後半とでは異なるからである。最初の「弗如也」は子貢の答えをうけて、「及ばないよね」、つまり子貢が顔回に及ばないことに同意したものの、二度目の「弗如也」は「吾与汝俱不如」すなわち「私はお前と一緒に（顔回に）及ばない」の意であるからだとする。そして、その理由を、そう付け足すことで「子貢の心を慰めようとした」

というのである。

ある学生に対して、別の学生と自分のどちらが優秀だと思うかを直截に訊く。しかも、その比較対象たる別の学生は教師たる自分よりも優秀だと思える存在である。当然、子貢は「自分など比較にならない」と答えている。孔子にとってこの答えは予想通りだった。そこで正直な子貢を慰めるべく、孔子は「自分も顔回には及ばないさ」と言ったというのだ。

皇侃はこの苞咸説に対して、経文に直接付けた疏のなかでそれを敷衍している。すなわち、孔子は子貢が怨みをもつことを懼れて自分も及ばないと表明して子貢を慰めたというのだ。そのため、『集解』への疏、すなわち苞咸説そのものへの疏では「苞意如向解（苞咸の考えは前の解釈のとおり）」として済ます。ただ、ここに顧歆⁽⁶⁾の解説を紹介している。それによると、そもそも孔門四科⁽⁷⁾のなかで顔回は德行、子貢は言語に配属されているためその優劣は明確でなかった。そこで、孔子は子貢自身が両者の相違を認識しているかどうかを確認する質問をし、「弗如」という表現で判別をつけるとともに、「吾與汝」という表現で同じ見解であることを示した。それは、師である自分と同じ見解だと言うことで子貢を慰めるためだった、と。

皇侃はこの顧歆の説を次のように解釈し、苞咸とは異なる見解を示している。すなわち、ここで顧歆が述べているのは、孔子の最後の発言の意味は「私はお前（子貢）とともに、お前が（顔回には）及ばないのをはっきりさせる」というものであって、「私もやはり（顔回には）及ばない」という意味ではないというのである。そして、「與」には「許」の意味があるので、つまりは「仲尼（孔子）は子貢が（顔回に）及ばないことを許した」のだ、と。

皇侃の解釈に従うならば、孔子は最初から子貢に「私は顔回に及ばない」と答えさせるつもりで「自分と顔回とどちらがすぐれていると思うか」と質問し、予想通りに子貢が答えると、「及ばないというお前の答えを私は許可する」と評したことになる。

皇侃によれば、顧歆の解釈がそもそもそう取っているというわけだが、皇侃の引用している顧歆の文章がその意味に限定できるわけではない。顧歆のこの解釈は、現在知りうるかぎりではこの皇侃での引用によってのみ知られているので、その原文表現が正確にどうだったかは不詳である。ただ、顧歆も苞咸が説いていたように孔子の最後の発言は子貢を慰めるためであったと理解しており、苞咸（およびその説を『集解』に引いた何晏）に異説を立てているようには見えない。皇侃は顧歆の主張を、「孔子が子貢に、私もお前と同意見だと言って慰めた」と解しているわけだが、文意は強引に見える。

ところが、この皇侃説がその後の通説となった⁽⁸⁾。『集注』で朱熹が同じ見解を述べているからである。朱熹は孔子の最後の発言に単に「與、許也（與は許である）」とだけ注を付けている。この単純な字解によって朱熹が皇侃と同じ文意解釈をしていることが明らかになる。朱熹は『集注』全篇を通じてそうであるように、ここでも皇侃の名を出さない。代わりに彼が自説の典拠として紹介しているのは胡寅⁽⁹⁾の注釈である。そのなかに、孔子が子貢の答えに同意したうえで「重許之（さらにそれを許した）」とする。朱熹の、與は許の意とする字解も直接にはこれに従っていることになる。ただし、胡寅がいかにして「許」とする解釈を取るに至ったのかは定かではなく、その過程において皇侃説が直接・間接に影響しているかもしれない。

子貢に向かって、「きみのいうとおり、顔回は優秀な学生だ。きみだけではない。私も顔回には及ばないのだ」と言う孔子と、「きみは顔回に及ばないよ。私も、きみが顔回には及ばないというきみの意見に同意するよ」と言う孔子と、どちらが孔子の真の姿だろうか。そもそもこの問答自体、孔子・顔回・子貢という当事者たちの死後に創られた虚構である可能性が高いが、そうだとすると、この話柄を作り伝えた儒家のなかではどちらの孔子像を思い描いていたのだろうか。実証的で確実な判断を下すことはできない。ただ、近代的感性を持つ者が好感を持ちやすいのは前者であろう。そのためか、現在ではこちらで解釈する人が多い。私たちはこのように解釈された孔子像で『論語』を読み、儒家思想を理解するように仕向けられている。しかし、6世紀に皇侃が新説を提示して以降——皇侃自身の言い方によれば、すでに彼に先立って5世紀に顧歆がこの解釈を示して以降——、ここは前者ではなく後方で解されるのが普通であった。彼らにとっての儒教では、一人の弟子に向かって「お前があいつに及ばないというお前の意見に私も同感し、それを許す」と述べてこそ、まさしく聖人孔子らしいという認識を持っていたのである。

4 為政篇第3章

子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以礼、有恥且格。

儒教の徳治主義を象徴する章として有名である。政と法による政治では民は「免かれて恥無し」であるのに対して、徳と礼による政治を行うと民は「恥有りてかつ格し」（もしくは「恥有りてかつ格る^{いた}」）という、より高次の状態に達する。それこそが理想であると孔子が説いたものだ¹⁰と歴代の儒者は説いてきた。では、これらの用語はいったい何を意味しているのか。

何晏の『集解』は、まず「政」字について孔安国の説、「政とは法教のことをいう」を引く。皇侃はこの「法教」を「法制」であるとする。すなわち法にもとづく統治の制度である。「刑」は『集解』で馬融が「刑罰」と言い換えているのを引き、皇もこれをそのまま受けて「刑とは刑罰をいう」とする。「徳」は『集解』で苞咸の「道徳」とする説を採る。「礼」は彼らにとってあまりにも自明の語であるためか、何晏も皇侃も特に注解を付けない。そして、皇疏は「沈居士」の解説を引用する⁽¹⁰⁾。その説とは次のようなものである。法と刑では民（沈は「物」と表現する）は表面的に法・刑に従うだけですませ、その心が感化されることはなく、自然之性を失ってしまうのに対して、徳と礼を用いることで心を感化できるのだ、と。「格」字は何晏によって「正」と注される。

朱熹の解釈もこれと大差ない。ただし、「格」字については「至」と訓じている。これは『大学』における格物解釈に連動するものだろう。とはいえ、ここでは文意に影響しないこともあって、朱熹は「一説によれば格は正」と、古訓を併記している。本章の場合、格は「正しい状態に至る」意であるから、これを「いたる」としようが「ただしい」にしようが、趣旨は同じになるからであろう。

5 八佾篇第15章

子入大廟每事問。或曰、孰謂鄒人之子知禮乎、入大廟每事問。子聞之曰、是禮也。

孔子が大廟のなかで祭儀のあれこれを傍らの者に訊ねたことをめぐる話柄である⁽¹¹⁾。大廟は苞咸が周公の廟と解し、諸家これに従う。鄒（鄒とも表記される）については、孔安国が孔子の父の封地だったと注を付けている。「あいつは礼に詳しいという評判だけれども、そうではない証拠に大廟でいちいち質問していた」とする中傷に対して、孔子は「これが礼だ」とやり返した。注釈者たちは、「これが礼だ」と述べた孔子の意図を読み解いていく。孔子ははたして大廟の儀礼について知らないで質問したのか？

『集解』が引く孔安国の説では、「批判者は、礼を知っているなら重ねて訊ねるはずがないと思ひ込んでこのように言った。しかし、知っていても重ねて訊ねるべきであって、そうしてこそ慎み深いといえる」と解する。つまり、慎みの点から孔子はこのように振る舞い、「これが礼だ」と述べたのだと取る。皇疏はこれを敷衍して、「宗廟の事柄は重大なので、軽々しくはできず、知れば知るほど訊ねるべきである。これが敬い慎むという礼なのだ」と説く。つまり、祭儀という次元では孔子は礼を知っていたのだけれども、君主の先祖を祀ることへの敬意を示す礼としていちいち訊ねたのだ、と。邢疏を通じて『集注』もこの説を踏襲する。

なお、陳祥道『論語全解』は孔安国説に従いつつ、礼の数（具体的細則）を知っていてもその義は知りたいたいと言っている⁽¹²⁾。孔子は礼式についてはひととおり知っていたのだが、さらなる奥義をきわめるために必要と考えて、礼を担当する係官にいちいち質問したというのだ。朱熹が『集注』を作るにあたって『論語全解』を読む機会があったかどうかはわからない。

王守仁（1472～1528）といえば陽明学を開いた思想家であるが、彼はこの章について朱子学の解釈を変更し、異なる孔子像を描いている。聖人には知らないこともある。孔子の聖人性は些かも傷つかない。「聖人は礼楽の具体的な物事について、すべて知っている必要はない。聖人には天理がわかっているのだから、あらゆる決まり（節文）や分量はそこから出てくるのだ。知らないことを質問できるのも、天理の決まりなのだ」（『伝習録』巻下）。「節文」とは個々の礼の規定を意味する語で、朱熹が『集注』で礼について「天理の節文」と説明していることを承けている（顔淵篇の有名な「克己復礼」解釈など）。

なお、荻生徂徠『論語徴』では、「每事問」という行為自体が礼式として定められていたと解する。郷党篇にもこの句があることがそれを傍証する。したがって、孔子はその意味で礼式をよくわきまえており、或人の批判は当たらないし、孔子の「これが礼だ」とは文字通りの意味である。

このように、この章は礼とは何か、また聖人孔子は礼とどのように関わるかという、儒教にとっての根本問題を語っているため、諸家それぞれに解釈変更を試みてきた。孔子が大廟のなかで質問したという事件をどう解するかという具体的案件が、儒教の奥義理解につながってい

たのである。

6 郷党篇第13節⁽¹³⁾

厩焚。子退朝曰、傷人乎。不問馬。

古典落語「厩火事」の名の由来となった、孔子の屋敷で火災が生じた折の話である。孔子の出勤中に留守宅の厩が焼けた。孔子は帰宅するとケガ人の有無を訊ねただけで、馬の安否は問わなかった。この話が史実かどうか、定かではない。また、落語では孔子が二頭の馬を飼っていて、その日はたまたまお気に入りの馬を残してもう一頭に跨がって出勤したと演じられる。江戸時代の中級武士の生活形態を模写したものであろうが、孔子の時代の中国にまだ騎馬の風習はなく、御者が操縦する馬車に乗っていた⁽¹⁴⁾。

馬の安否を問わなかった理由について、『集解』は鄭玄の説、「人を重んじて畜を賤しんだから」を引く。皇疏は「人を重んじて馬を賤しんだから」と言い換え、王弼⁽¹⁵⁾の言を引く。それによると、馬の安否を問わなかったのは、当時、馬を重んじる連中があったのでそれを矯めようとしたからだという。つまり、孔子は世の風潮を暗に批判するため、馬も気になっていたのだが作為的にわざと馬の安否を問わなかったという解釈である。

『集注』は「馬を愛さないわけではなかったのだが、人間を傷つけることを心配する気持ち（意）が大きくて、まだ馬について問うゆとりがなかったのだ」と解する。古注と同じように見えるが、その意味内容は異なっている。孔子という人物をどう造形するかが違うのだ。王弼の解釈のように作為性を強調するのは対極にある、孔子のその時のありのままの心情からの発言と捉えている。鄭玄の「重人賤畜」は、礼としてそうであったということの意味する。孔子は社会規範どおりの行為をした、それゆえ崇敬されるべきだという論理である。しかし、朱熹は「愛」・「意」という心情語彙をもって孔子の発言を説明する。この点で、朱熹が描く孔子は、いわゆる人間性に溢れている。ただし、朱熹はそのあとに「人を貴び畜を賤しむのは、理としてそうあるべきだ」と付け加えることも忘れない。鄭玄が礼規範から（と彼は明言していないが）あげた「重人賤畜」と同じ内容を、理という朱子学の鍵概念によって説明する。孔子が心情的にまずは使用人たちの負傷を気遣って馬には言い及べなかったのは、孔子という人の単なる個性なのではなく、天地万物の理に沿った行為だったのである。しかも、それが（王弼の解釈のように）作為的に頭のなかで計算してなされたものではなく、自然に心のうちからほとぼしる「意」と解釈される。作為的・意識的にそうするのではなく、心の自然な動きに従う振る舞いでありながら、それが理にかなっている、そこにこそ聖人孔子の聖人たる所以があるのだ。その意味で、朱熹の解釈は、私たちが近代思想の枠内で使っている意味での「孔子の人間愛」を主張しているのではない。孔子は自然に振る舞うことで理にかなってしまう聖人なのだ。

7 学而篇第15章

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。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。

切磋琢磨は四字熟語として、日本で今なお通行している。孔子の私塾において、詩がどのように使われていたかを窺わせる興味深い史料でもある。(この問答が史実を写しているとして。)

話は子貢の質問、貧者・富者の処すべき態度に孔子の批評を求めたことから始まる。孔子は、それも結構だが、より高い境地としてはこのようにすべきだという見解を示す。それに対してすかさず子貢は詩の文言を引用し、孔子の示した境地の自分なりの理解をもって応じた。そして、孔子からお褒めの言葉に預かったというのが結びである。「一緒に詩について語れる者」とは、後述する絵事の章における子夏への褒め言葉と同じである。また、「往くを告げて来たるを知る」は顔回との自己比較で子貢が使った「一を聞いて二を知る」に通じるところがあり、陳祥道『全解』は公冶長篇の当該章で両者を結び付けて解している。

引用されている詩句は『詩経』の衛風にある「淇奥」と呼ばれる詩。原詩のほうでは淇という名の川ぎわに生える竹の様子から詠い起こし、君子の形容としてこの四句が続く。毛伝に載せる詩序によれば、この詩は衛の武公の徳を讃えた内容であるとされ、したがってそれに従えばこの「君子」は武公ということになる。毛伝の訓詁は、切は獣骨を、磋は象牙を、琢は玉（翡翠）を、磨は石を、それぞれ研磨するのに用いる動詞として区別されている。これは『爾雅』に依拠している。臣下の諫言に従って自らの身を修めることの比喩だという。皇疏はこれを引く。

『集解』が引く孔安国は、孔子の「貧しくても道を楽しむ」という発言が往告、子貢がこれを承けて言った切磋琢磨が来答にあたるとする。皇疏は范寧⁽¹⁶⁾の解説を引く。すなわち、子貢は（『史記』仲尼弟子列伝にそう伝承されるように）富んでいたが、しかし吝嗇だった。そこで孔子は礼にかなう振る舞いをするように戒めようとして「富みて礼を好む」と言った。子貢は自分を励ますためにこの詩句を引いて喩えたのである、と。

朱熹『集注』は切磋琢磨について、毛伝や皇疏のように四字に分けるのではなく、二字ずつのペアで取る。骨・角を治めるのが切磋、玉・石を治めるのが琢磨だというのだ。そのうえで、二組それぞれに、切のあとで磋、琢のあとで磨という所為がある。それは一度目の作業で精錬された素材を、さらに精錬するためである。いわば二段階論である。これは最初の子貢の発言とそれに対する孔子の答えとに対応している。「貧しくても諂わない」・「富んでいても驕らない」が最初の段階、切・琢にあたる。そして、「貧しくても楽しむ」・「富んでいても礼を好む」のが二段階目の磋・磨にあたる。「小成に満足してしまつて道の極地に至ろうとしないということがあってはならない」。ただ、その一方で、高踏的な思想に憧れるあまり自分にとって切実な短所を見極めないのもよくない。それが、まず切してのちに磋、まず琢してのちに磨、と

いうこの段階論のもう一面の意味でもあるというのだ。これは朱熹の持論である教育階梯説のひとつの表現であるが、またその教育階梯説はここのような『論語』の文言解釈から編み出されていた。古注では四つの行為がそれぞれに異なる材質に対応する作業として並列されていた。ところが、朱熹はそれを二組に分けることで、子貢の浅い発言と孔子の深い発言との二段階を象徴するものと捉え、しかも、子貢がすぐに孔子の発言の意味するところを的確に掴んでそれにふさわしいこの詩句をあげたがゆえに、孔子から「一緒に詩について語れる者」と褒められたと解したのである。

なお、朱熹のこの解釈変更には前史があった。直接の影響関係は証明できないが、参考までに挙げておく。陳祥道『全解』の説であり、おそらく彼の師であった王安石の解釈を継承していたと想像される。王安石の経学の特徴として、二分法による整理がある。『全解』全般にその傾向が窺え、この章の解釈でも二項対立の図式を用いている。そのなかで、切磋を骨と角を、琢磨を玉と石を治める際の動詞であるとし、前者を「道学(学による)」、後者を「自修」の行為の比喩と解しているのだ⁽¹⁷⁾。陳祥道は、なぜ切磋が道学で琢磨が自修なのかについて、以下のような説明をしている。それによると、切磋は鋭い道具を用いて成形して完成させる行為なので道学、琢磨は不善を見て改める行為なので自修なのだそうだ。論理的に得心がいくものではないけれども、彼はこのように述べることで次の段階に進んでいく。すなわち、切磋と琢磨とは二つの段階でもあって、それが道学してから自修することで人として完成することに対応する。分けて言えば切磋は道学、琢磨は自修であるが、合わせて言うならばどちらも「学問」である。このような統合の論理によって、ここでの子貢の機転が孔子を喜ばせた理由を読み解いていくのだ。ただし、この子貢の応答・理解、「一を聞いて二を知る」ではまだ顔回に及ばないことは、先述のとおり公冶長篇第7章の注解で論じられている。

8 八佾篇第8章

子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以為絢兮、何謂也。子曰、繪事後素。曰、礼後乎。子曰、起予者商也、始可與言詩已矣。

子夏が孔子に詩の一節の意味を質問した。孔子はその質問に直接答えるのではなく、絵を描く順序によって喩えた。すると子夏はただちにその意図を理解し、「礼はあとからということですね」と返す。孔子が感心して「ともに詩について語れるわい」と褒めたという話柄である。経文に「礼後乎」という答えがすでにあるため、子夏の最初の問い、すなわち詩の意味解釈はこの答えを引き出すものとして解読されることになる。

子夏が引用する詩のうちのはじめ二句は、現在の『詩経』で衛風の碩人篇に見える。『集解』が引く馬融がそのことを指摘している。皇疏はさらに、詩序でこの詩は莊姜を哀れんだものと解説していることを紹介する⁽¹⁸⁾。ただし、馬融が指摘するように、『論語』で第三句にあがる「素以為絢兮」は現行の『詩経』には無い。馬融はそれを「逸」とする。すなわち、本来はこ

の一句があった、だからこそ子夏はこの句も引用して孔子に質問しているのだが、孔子が『詩経』を編纂した後なんらかの事情でこの句が欠落したと解している。『論語』や『孟子』などの先秦文献に見える詩の引用で、やはり『詩経』に見えないものを逸詩と呼ぶが、この場合は一句だけが逸したとする解釈である。

孔子はこの子夏の問いに対して絵画製作の手順によって答えた。この問答を『集解』は鄭玄を引くことによって次のように説明する。絵を描く作業は「文」である。絵を描くときには、まず色彩を施し、あとから「素」をそれらの色のあいだに塗り籠めてその「文」を完成させる。美女（詩が描写対象とする莊姜）には「倩」・「盼」という生まれつきの美（美質）があるけれども、それでもやはり礼をまっけてはじめて完成するということを孔子は言おうとしたのだと解する。この鄭玄の解釈は、彼による『詩経』の注解であるいわゆる鄭箋とも、当然のことながら軌を一にする。

さて、孔子のこの答えに子夏が返した語が「礼後乎」であった。『集解』は孔安国を引く。それによると、子夏は孔子の発言を聞いて「素」で礼を喩えていることを悟ったので、「礼があとからだということですね」と返した。

最後の孔子について、『集解』は荀咸の説を引く。子夏が自分の意図を「發明」（明らかに述べる）したことを褒めたとする解である。皇疏は沈居士の説を引いて、孔子の「絵事後素」という言には実はもっと深い政治の要諦を述べる意味があったのに、子夏は単に表面的に孔子の語をなぞっただけであったので、孔子から「予を起こす」とだけ評され、子貢が切磋琢磨の解釈に際して孔子から得た「これに往くを告げて来たるを知る者」という水準の高い評価は得られなかったのであると補足説明をしている。

以上、古注系の解釈をまとめると、ここで引用されている詩の意味は、女性の化粧に際してはまず彩りを施したのちに白粉おしろいで全体を整えて色合いを調和させるという意味。それは絵画で彩色のあとから白い絵の具で絵画全体を整えることと同じであり、さらに礼がひととなり為人をあとから整える作用をするものであると、孔子は解していたということになる。「素」は化粧でも絵画でも為人でも、それらを「文」として完成させるものとして順序としてあとからなされるものと解されていた。

ところが、新注ではこの順序が逆転する。

朱熹は経文の「後素」を「後於素也（素より後なり）」の意味だとする。古注が通常の動賓構造文（他動詞＋目的語）として解する、和風に訓読すれば「素を後にす」と解していたことへの批判であり、先後関係を反対にする解釈である。そもそも、朱熹はここで引用されている詩を古注のように現行『詩経』に見える衛風碩人篇とはしない。引用全体を「逸詩」とであると判断する。そう解することで、この詩が莊姜という美人の形容であるという前提から自由になる。つまり、『論語』でここに引用されている詩の文言が彼女の形容であると捉える必要はなくなる。そうすることで、彼は最初からこの文言が一般論を叙したものであると解釈できるようになった。すなわち、「巧笑倩兮、美目盼兮」は女性の化粧について、そして「素以為絢兮」は詩それ自体においてすでに絵画について述べた部分ということになり、「素、粉地、画之質

也。絢、采色、画之飾也」と解される。すると、孔子の「絵事後素」は子夏の質問へのごく自然な受け答えということになる。つまり、古注が、詩では女性の化粧について述べているのに、孔子は絵を描く順序によってその質問に比喩的に答え、子夏はさらにそこから礼のありかたを導きだすという三段階の展開を経文に見ていたその最初の段階を消去することにしたのだ。孔子の答えは、「(絵画で)白粉を下地(質)としたうえでさまざまな色を施すのは、人間に美質がもともとあって、そのうえで文飾を加えるようなものだ」という意味になるという。そして、「礼後乎」という子夏の発言は、礼という文飾行為はあとからなされるものであり、そのもとは人間本来の資質として忠信があるべきだということを見抜いてなされたもので、それゆえ孔子から高く評されたという理解になる。

つまり、古注系とは全く異なる人間論がここで展開されているのだ。人にはみな善なる資質がある。この見解は孟子の性善説に由来する朱子学の前提である。その善なる性(資質)には忠・信という概念が含まれる。礼はこの忠信なる人間性にもとづいてこそ意味を持つのであり、それゆえ「礼はあとからだ」となる。化粧においてももとの美質を引き出し際立たせるように口元や目元に色づけするように、絵画において全面を白く塗った地に色付けしていくように、人間は善なる資質に社会的規範としての礼が修得されることで完成する。これは「素」(=白粉)を最後の仕上げ(文)と取っていた古注とは逆の解釈である。

古注が「絵事後素」を「絵の事は素を後にす」と読んでいたのに対して、新注は「絵の事は素より後にす」と読んでいたのだが、これは朱熹の創案ではない。すでに朱熹が『論語精義』に引く楊時の説がこう読んでいたし、さらにさかのぼって王安石がそう解していた可能性が高い⁽¹⁹⁾。なぜなら、陳祥道『全解』が当該箇所^{かざ}で質と文の二分法図式でこの章を解説し、「素は質である。素質があつてのち、それを絵によって文^{かざ}る」と述べているからである。『論語』の他の章に登場する文質比較論と関連させながら、人間生来のすがた(素、質)をかざるものとして礼文を位置づける思考である。現在においてはより理解しやすい人間観であるが、逆に言えば、古注が提示していた解釈、素こそが文であるとする論理が何を意味していたのか、彼らの人間観が私たちとは異質のものであることを示す事例としてなお検討すべき章であると言える。

9 子罕篇第29章・第30章

子曰、可與共学、未可與適道。可與適道、未可與立。可與立、未可與權。唐棣之華、偏其反而。豈不爾思、室是遠而。子曰、未之思也。夫何遠之有。

『集解』は続けて一章とし、後半部の詩の引用は前半の引証とする。これに対して、『集注』はそれぞれ独立した章とする。したがって、詩の解釈も大きく異なってくる。吉川幸次郎は両説について懇切な解説を施したうえで、「いずれとも定めにくく感ずる」と言う(『論語』上冊、320~321頁)。詩(吉川は「歌謡」と表現する)の内容はそちらに譲り、ここでは朱熹が二つ

の章に分けることで独立させた後半部をどのように解釈変更したかに論点を絞って述べる⁽²⁰⁾。なお、この詩句は現行『詩経』に見えないため、『集解』・『集注』をはじめ、諸注に逸詩とする。

前半部は三つの文がたたみかける構成になっている。すなわち、「一緒に学んだとしても同じ道を歩めるとはかぎらない」、「同じ道を歩めたとしてもともに事を成し遂げられるとはかぎらない」、「ともに事を成し遂げられたとしても一緒に権できるとはかぎらない」である。何晏は「権」字を「軽重の極を権量す」と解し、「権」を「はかる」という意味に取っている。それゆえ、次に詩の引用が続くわけで、その意味は、通常のありかたに反する「権」においても意見が一致するという関係が心の通じ合う最も親密な仲であるとする。最後の孔子の発言は、したがって、権で一致できないのは思いが深くないからであり、思いさえあれば難しいことではないのだという意味になる。

皇疏は『集解』を承けて、「この章は権道が難しいことを明らかにしている」と説く。「権とは常に反しながらも道に合すること」であるから、この権の次元において一致するのは、詩が述べている「恋する相手の居室が遠いので会えない」という言い訳と同様に、思いがまだ浅いがゆえだというのである。「権道が奥深く遥かであるのは、相手の居室が奥にあって遠いようなものだからだ」。疏でも明言していないが、「室」は一般に家の最奥部にある部屋であり、この解釈もそれを踏まえている。

これに対して、朱熹はこれを二つの章に分けることにより、詩の解釈から権の影を払拭する。『論語或問』における先人の解釈への批評のなかで、程頤が旧来の通説だった「権は経に反するわけではない」とする見解を論難したことを評価する。ただ、程頤は旧説どおりの章分けをしているため、詩の意味解釈で依然として「権」字に引きずられていると指摘する。旧説が全体を一つの章として解釈してきたことについて、「章句の違いは、最初は些細なことのようにだけれども、それによる解釈の誤りという弊害はこれほどになるのであるから、章句の学というのも疎かにするわけにはいかない」と述べる。

朱熹は、詩句以下を別の章であり、学・道・立・権という並びの枠組みから外して解釈することを提唱する。そして、昔の用例から「偏」字を「翩」字で解すべきだとする⁽²¹⁾。それともなって「反」は「翻」の意と解することができ、要するに初めの二句は花が揺れ動くさまの描写である。『詩経』に載る詩でいえば六義の一つの「興」であり、したがって次の二句を解するうえでの内容の連続性は無い⁽²²⁾。朱熹としては、後半の二句についてだけ、以下の孔子の発言と結びつける解釈を施せばよいことになる。そして、『論語』の別の章を引き合いに出し、反語的に「遠くはない」と主張するのが孔子の発言の意図するところであると説く。ただし、「未之思（いまだこれを思わず）」と孔子が言うその対象が何であるのかには触れない。引用されている詩が文言上は恋愛詩のように読めるから、ここでも単に孔子が「この詩の主人公は相手を本当に深くは思っていないのだ」と評しただけなのかもしれないし、朱熹もそう取っていた可能性がある（吉川訳ではそう取っている）が、朱熹自身は明言していない⁽²³⁾。

要するに、朱熹のこの章についての解釈は曖昧模糊としている。ある詩句の引用があり、そこで詠われる作者の心情を孔子が評した発言だけの独立した章にしているものの、この章が

『論語』全体のなかで占める位置、なんらかの孔子の教説を伝達する役割については、何の解釈も施すことがない。『集注』では圈点のあとに程頤の説、「この孔子の発言は含蓄に富んでおり意味深長である」を引く。しかし、程頤は前段（朱熹によれば別章）の「権」に絡めてこう述べているのであり、朱熹はその見解を取らないわけだから、程頤の文意は孔子の権道についての教説をそう述べているのと朱熹の立場は異なるはずである。『集注』に示されている解釈は、孔子が何を思うことについて述べていたのかを明らかにしていない。

このことは、朱熹後学をとまどわせた。門人輔広は「思」の目的語を「理」ではないかと推察する⁽²⁴⁾。理は（朱子学の教義によれば）われわれ人間の中に内在している。つまり、すぐ近くにあるものなのに、思わなければ遠いものに見えるという意味に解しているのである。おそらく、『集注』がこの章の孔子の発言と同趣とする述而篇に見える孔子の発言、「仁遠乎哉（仁遠からんや）」からの類推であろう⁽²⁵⁾。朱熹自身、この章を引き合いに出すことで読者をそう誘導しているようにも見える。輔広説は朱熹の注に対する疏として定着・継承されることで、朱子学の正統解釈となっていく。ただし、それが朱熹自身の意図に沿うものであったかどうかは定かではないし、少なくとも完成形態としての『集注』では、そうは解していない。

おわりに

以上、『論語』から9つの章を選んでその解釈を紹介・分析し、特に『集解』と『集注』とのあいだに相違がある場合にその点を強調した。ただ、本稿ではこの相違が何に由来し、思想的にどういう意義を持つのか等の問題については論じていない。これについての私見は本稿とは別に述べていきたい。

註

- (1) 何晏（190～249）は三国時代の魏で活躍し、玄学の祖にも数えられる思想家。先行する漢代に活躍した儒者たち、孔安国（前2世紀に活躍）・苞咸（前7～後65）・馬融（79～166）・鄭玄（127～200）・王肅（195～256）らの注釈を部分的に引用するかたちで『論語』全篇の注解を著した（『論語集解』）。6世紀頃には『論語』の注釈書として最も権威あるものとして読まれるようになり、皇侃（488～545）がこれに第二次の注釈を意味する義疏を著した。10世紀末には勅命を受けて邢昺（932～1010）らがやはり義疏を作成する。これらに対して、11世紀なかば以降、新しい解釈が行われるようになり、その代表格として朱熹（1130～1200）が『論語集注』を著し、東アジア各地の国家権力から正統の注解として認定されるに至る。以後、本稿ではそれぞれ『集解』・皇疏・邢疏・『集注』と呼ぶ。なお、『集注』には土田健次郎による全文現代日本語訳（書き下し文も併載）がなされており、あわせて各章ごとに伊藤仁齋（1627～1705）・荻生徂徠（1666～1728）の解釈の概要が紹介されている。
- (2) 現代日本語訳版は訳者が諸家による注・訳を比較検討して自身の信ずる「正しい解釈」をおこなっているわけである。朝日選書の中国古典選として刊行された吉川幸次郎の『論語』（上冊は1959年、下冊は1963年）は、古注と新注、それに荻生徂徠の『論語徴』などの解釈を適宜紹介している。本稿では朝日文庫版（全3冊）を利用した。吉川の場合も、注解相互を比較したあと自分が適切と判断する解釈を施している。

- (3) 『論語』の成り立ちと解釈の歴史について扱う本のなかで、橋本秀美『論語——心の鏡』(岩波書店、2009年)をあげておく。また、松川健二は『宋明の論語』(汲古書院、2000年)で、『論語』から十数章を選んで11世紀から17世紀にかけての中国の論語注解を比較紹介している。
- (4) 通常、「うらむ」は文語文法の四段活用動詞だから、その未然形は「うらま(+ず)」となる。ただし、漢文訓読の慣用では上二段で活用させ、「うらみ(+ず)」と読む。
- (5) 殷仲堪(?~399)は、東晋の官僚。権勢を揮うが、のちに桓玄と対立して殺された。高橋均によれば、皇疏は9つの章で彼の説を引いており、この章を含めて『集解』とは対立する別解が多いという(『論語注釈史考(四)』、東京外国語大学論集55号、1997年)。
- (6) 顧愷(420年頃~483年以後)は、南朝の道士で官僚として南斉武帝に仕えた。仏教教理にも造詣が深く、道教こそが中華の思想で仏教は夷狄だとする立場から「夷夏論」を著した。
- (7) 孔門四科は、『論語』先進篇で十名の高弟を德行・言語・政事・文学の四つの部門に分けて列挙していることに由来する。この十名を孔門十哲ともいう。德行の最初にあげられているのが顔回、言語の一番が子貢である。
- (8) 邢疏は『集解』に従うだけで、この説を紹介していない。
- (9) 胡寅(1098~1156)は春秋学者として有名な胡安国(1074~1138)の甥で、その養子。致堂先生と称され、歴史評論たる『讀史管見』で知られる。『論語詳説』を著したが現存しない。朱熹の引用はおそらく『論語詳説』からと思われる。
- (10) 「沈居士」は清の馬国翰の『玉函山房輯佚書』に『論語沈氏訓注』とし、南斉の沈麟士にあてている。沈麟士は沈麟士(419~503)で、官につかなかったため居士と呼ばれたとする。上掲高橋論文もこれによる。
- (11) 「入太廟、毎事問」の六字は、郷党篇にも重出する。なお、郷党篇では「大」を「太」に作るが、同意で通用する。
- (12) 陳祥道(1044~1095)は北宋の儒者。王安石(1021~1086)の門人で礼学に詳しく、『礼書』を編んだほか、王安石『論語注』に倣って『論語全解』を著した。
- (13) 『集解』は郷党篇のみ、全篇を通じて1つの章とする。『集注』は区分はするが、章でなく節と称する。
- (14) 『史記』趙世家によると、北方異民族(夷狄)に倣って中国(中華)に胡服騎射の戦法を導入したのは趙の武靈王(?~前295)である。御は、『周礼』によって礼・楽・射・書・数と並んで君子が修めるべき六芸のひとつとされており、史実としても孔子の時代の士身分の者のたしなみであったろう。『論語』には、職を選ぶとしたら御者をしようと孔子が言った記録を載せる(子罕篇第2章)。
- (15) 王弼(226~249)は三国魏の思想家。『老子』や『周易』に施した注釈が現存し、何晏と並んで玄学の祖とされる。
- (16) 范寧は4世紀、東晋時代の官僚・儒者(生没年不詳)。春秋三伝のひとつでありながら、それまでまとまった注解がなかった穀梁伝に『集解』を著した。
- (17) 道学は、ここでは『中庸』に見える「道問学(問学による)」を典拠とする表現であろう。対として自修という表現が用いられ、これが『中庸』において道問学の対になっている「尊徳性(徳性をたつとぶ)」を意味するからである。ただ、「道学」という字の連結に「道の学」も含意させることにより、(道徳修養と対になる意味で)学業としての性格を巧みに示唆しているかと思われる。あるいは、現存しない王安石の『論語』注解の文言を継承しているだろうか。なお、道問学与尊徳性とは、朱熹によっても対をなし、しかもどちらかに偏ることがあってはならないものとして重視された。
- (18) 詩序とは、古文経である毛伝において各篇冒頭に付けられている、その詩の主題を解説した短文。伝統経学では子夏のものとしてされる。子夏は『論語』のこの章で孔子から「詩のわかるヤツ」とお墨付きを得ており、また先述の四科十哲で「文学」に挙げられており、詩学を継承発展させた人物として定置されていく。莊姜とは、齊(姜姓の国)から輿入れしていた衛の莊公の夫人。

「巧笑倩兮、美目盼兮」は、四章二十八句からなる詩のなかの第二章第六句・第七句（第二章の章末の二句）である。なお、『春秋左氏伝』 隠公三年に経文に見える彼女の興入れについての解説があり、碩人篇への言及がなされている。

(19) 楊時（1053～1135）は程頤（1033～1107）の門人。『論語精義』は、程頤や、楊時を含むその門人たちの注解を引用列記した書物で、『集注』執筆の資料として活用された。

(20) 吉川の、『集注』に従った場合の詩の訳は以下のとおり。

にわざくらの花は、
ひらりひらりとゆれてるげな
おまえ恋しいと思わぬでないが
なにぶん家が遠いでな（『論語』上、320頁）

ここで吉川が「おまえ」と訳しているのは「爾」字であり、男女の恋愛を詠う詩ではたしかに常套表現であるが、朱熹自身は『集注』でこの「爾」が何を指しているのかはわからないとしている。なお、荻生徂徠『論語徴』も『集注』に従って章を分けるべきだとする。

(21) 朱熹は目睹することができなかったものだが、のちに敦煌から発見された鄭玄の『論語』注解ですでにこの字解をしている。暗合ではあるけれども、朱熹の経書解釈がまず自説ありきの独善的なものとは言いきれないことを示す事例である。清朝考証学者や荻生徂徠による朱熹批判は、朱熹の解釈を攻撃するために独善的であるとのレッテル張りを行っている面があることは留意されるべきであろう。

(22) 六義は風・雅・頌・賦・比・興。詩学において風・雅・頌は詩が作られた目的、賦・比・興は詩の表現手法の種類とされる。興は、主題を詠ずる前に、その主題を引き出すための文言が何句か設けられているもの。この逸詩を興であるとするので、『論語』においてなぜこの初めの二句が引用されたかを考察する必要があるが、朱熹には無くなることになる。

(23) 『朱子語類』巻37ではこの章について、蘇軾が「賢を思つて得ざるの詩」とであると解していることを評して、「賢を思うとは確定できない」と述べている。

(24) 趙順孫『論語纂疏』（『四書纂疏』の一部）巻5所引。明の『論語大全』にも引かれる。輔広にも『四書纂疏』と題する注解があったが現存しない。

(25) 『論語』述而の第29章「子曰、仁遠乎哉。我欲仁、斯仁至矣」。『集注』はこちらに程頤の「仁を欲すれば至るのだから、遠いなどということはない」を引く。「遠いなどということはない（何遠之有）」は、明らかに本章の孔子の発言の流用である。繰り返して言うが、程頤は本章を（朱熹によれば）前章の権道の視点から解しているのだから、この述而篇の説明に「何遠之有」を用いるのも腑に落ちる。しかし、朱熹自身はこの解釈を否定しているのである。