

山崎闇齋編『拘幽操』における朱熹説理解について

市来 津由彦

一 江戸儒学における「拘幽操」問題

本稿は、江戸初期朱子学派の山崎闇齋が編んだ『拘幽操』という有名な小冊子に収載された朱熹説に対する闇齋の理解について、中国の視点から検討することを目的とする⁽¹⁾。

山崎闇齋(一六一八～一六八二)は、中国元明以後の朱子後学の編纂物によってではなく、朱熹(一一三〇～一一〇〇)の『文集』『語類』といった朱熹の一次資料を精読することにより原朱子学に復帰しようとし、そこから林羅山(一五八三～一六五七)の林家朱子学が持つ、元明以後の朱子後学の注釈書を科挙参考書向けに集成編纂した『性理大全』『四書大全』等の大全風の学風を批判した。「崎門」と呼ばれるこの学派の門人達が各藩に散らばることにより江戸の武士層に実質的に朱子学が理解され始める。

山崎闇齋の学術は儒学と垂加神道と呼ばれる神道との二本立てとなつているが、儒学については朱熹説の「祖述」を標榜する。朱子学関係の彼の編著作をみると、彼自身の生まの言葉はあまりなく、

ほとんどが朱熹資料で埋め尽くされている。しかしその思想の実質は当時の江戸初期の徳川政治体制の課題に生真面目に対応しようとする性格のものであつて、その学説は武士統治体制にみあつた内容をもつ。その編著作には、もと科挙官僚の儒学として生まれた朱子学を祖述することが、科挙制度とは無縁の武士層という徳川政治体制下の人の生き方を説く儒学として語られるというねじれ現象がみとれるのである。

その学説の一つとして、君臣関係における上下秩序の絶対性を江戸儒学において説くいわゆる大義名分論の学説がある。その出発点となつたのが『拘幽操』である。この『拘幽操』の刊行は寛文末延宝の頃(一六七〇年代)だが、その「拘幽操」論は、闇齋が思想的自立を果たしてからの思想展開初期の万治元年(一六五八)の『大和小学』にもみえ、思想的自立の当初から抱いていた問題だったようである⁽²⁾。その論は、闇齋の儒学面の三傑といわれる高弟の一人、浅見綱斎(一六五二～一七二二)によって発展継承され、彼は『拘幽操附録』を元禄五年(一六九二)に刊行して師の意図を顕彰した。また綱斎の『拘幽操』理解はその門人若林強齋筆録『拘幽操師説』

として目にする事ができる⑩。この綱斎は中国において君臣の節義を全うしたと認定できる八名の士を取りあげてその資料を集めて『靖献遺言』を編集し（二六八七）、その講義も行い、講義録も後には刊行された（二七四八）。他方、綱斎門人三宅観瀾（二六七四〜一七二八）は徳川光圀に招かれ『大日本史』の執筆にあたる。皇統尊重思想が流れるこの水戸藩における儒学の継承の中で、もと徳川政治体制のためのいわゆる大義名分論は天皇を「君」とする尊王論に後にスライドし（後期水戸学）、『靖献遺言』は幕末志士の必読書となっていく。近代に入って明治も半ばを過ぎると、幕末において尊王論を鼓舞したこの『靖献遺言』の機能が、いわゆる国体論や日本精神論といった枠の下で評価され、さらに山崎闇斎や『拘幽操』論もその源流として再発見され、そこから構成された思想がアジアに輸出されることもなる。そのこと自体は、近代におけるナショナリズム主張の素材として『拘幽操』『靖献遺言』を用いた再構成者の側の問題であり、江戸初期儒学の論とは切り離して考えるべきではあるが⑪、非連続の連続として「拘幽操」論の射程がここまですべては明記しておいてよい。この深く長い射程ゆえに、日本江戸期における中国儒学の受容と展開という問題を考えるにあたり、この論は興味深い素材となる。

ただし小稿は、中日におけるこの論の展開を追おうとするものではない⑫。ここでは、闇斎編『拘幽操』の素材となつて文王、幽囚説話や韓愈の詩に対する朱熹の解釈と闇斎の理解とを比較し、闇斎編『拘幽操』冊子というそもそもの出発点における闇斎の理解とその意味について筆者なりの理解を示そうとするものである。日

本学また論旨関連分野の専門家のご批評を仰ぎたい。

二 山崎闇斎編『拘幽操』の内容

周知の資料なので関心ある方や専門家には提示は不要かとも思われるが、行論の都合上、闇斎編『拘幽操』の構成と内容についてまず説明する。そこには以下の四点の文章が載る。

I、唐の韓愈（七六八〜八二四。字は退之）のいわゆる「拘幽操」詩

（『昌黎先生集』巻一「琴操十首」の第五首）。中国古代周王朝を開いた武王の父文王が、まだ殷王朝時代に殷の紂王に謀反の嫌疑をかけられて美里なる所に幽囚されたという、『史記』周本紀等に見られる説話を素材とし、韓愈がそのときの文王の心情を文王に成り代わって詠ったというもの。現代日本語訳で示すと次の通り。

なお、A、B：は本稿の資料通し記号。資料中の、出典提示や文脈理解のためのかっこ補いや傍線は市来による。

A・文王が美里で作る

目はくらく深く、まぶた固まり何もみえない。

耳はしんと静まり、聴こうにも何も聞こえない。

朝は日の出るのも見えず、夜は月も星も見えず。

心が働いているのかいないのか、

死んでいるのか生きているのか。

ああ、臣わたくしの罪は誅殺にあたいするが、

天王は聖明なお方（で処刑を許して下さったのだ）だ。

(文王羨里作)

目昏昏兮、其凝其盲。／耳肅肅兮、聽不聞聲。／朝不日出兮、夜不見月与星。／有知無知兮、為死為生。／嗚呼、臣罪当誅兮、天王聖明。一句読点市来。以下同。)

II、北宋の思想家で後の朱子学の先駆として有名な程頤(死後、伊川先生と称される)による、韓愈詩への評語(『河南程氏遺書』卷一八—二〇一条)。現代日本語訳で示すと次の通り。

B・韓退之が羨里操を作つて、「臣が罪は誅するに当る。天王は聖明なり」といったのは、文王の心をいいつくしている。これが『論語』泰伯篇で孔子が評価する)文王の「至徳」のところだ。

程氏遺書。(韓退之作羨里操云、臣罪当誅兮、天王聖明。道得文王心出来。此文王至徳也。遺書。)

III、韓愈詩と程頤の評語を踏まえつつ君臣関係について論ずる南宋の朱熹の談話(『朱子語類』卷一三—七二条)。現代日本語訳で示すと次の通り。

C・問う、「君臣と父子は、ともに先天の人倫関係なのに、君を愛する心が、結局は父を愛する心に及ばないのはなぜか。」(朱先生が)いう、「(臣下が)離反するということのも庶人のことにすぎない。賢人君子となるとそうではない。韓退之は『臣が罪は誅するに当る、天王は聖明なり』といったが、この言葉は、どう

して『これは好い言葉だ』と程先生がいわれたのか。文王は紂の無道をわかつていなかったのか。なのにこう言うのであれば、人々を欺きたぶらかすものではないか。きつとわけがある。かならずや視点を交えて説いて、まさに文王の心が説明できよう。考えてみるに、臣子には君父の悪い点をあげつらうという道理はない。この(拘幽操の)言葉は、君臣の義という処を看破している。莊子(人間世篇)に、『天下で大いに戒めることは二つ。命であり、義である。子は父との関係ではなくとも命として受け止め、臣は君との関係ではなくとも義として受け止め、天地の間に逃れられるところはない』といい、以前ある文章に題跋して、この言葉を引いて、『莊子のこの説は、かえつて楊朱の君を無みするの説だ』と考えたことがある(『朱文公文集』卷八二、跋宋君忠嘉集一一八五年作)。莊子のこの主張のようであれば、つまりはどうしようもなくなつたところで、まさにこのように義があるということになる。しかしこれは義が自然にある道理だということがわかつていないのだ。(林賜録)朱子語類。「問、君臣父子、同是天倫。愛君之心、終不如愛父何也。曰、離畔也只是庶民。賢人君子便不如也。韓退之云、臣罪当誅兮、天王聖明。此語何故程子道是好。文王豈不知紂之無道。却如此説、是非欺誑衆人。直是有説。須是有轉詞、方説得文王心出。看来、臣子無説君父不是底道理。此便見得是君臣之義処。莊子云、天下之大戒二。命也、義也。子之於父、無適而非命也。臣之於君、無適而非義也。無所逃於天地之間。旧嘗題跋一文字、曾引此語以為莊子此説乃楊氏無君之説。似他道意思、便是沒奈何了、方恁有義、却不知此是自然有底道理。語類。)

IV、山崎闇齋の後跋コメント。現代日本語訳で示すと次の通り。

D・礼（「礼記」郊特性）にいう、「天は地に先んじ、君は臣に先んず。

其の義は一なり」と。（『易』坤卦の六二爻（の文言伝）に、「敬以て内を直くす」と。（章句本）『大学』の至善（を説く伝三章）に、「臣は敬に止まる」と。誠に深旨があることよ。（尚書』の）泰誓にいう、「予れ天に順わされば、厥の罪惟れ鉤し」と。これは泰伯と文王が深くつつしんだこと、伯夷叔斉が敢て諫めたことであつて、孔子が「（武王は）未だ善を尽くさず」（『論語』八佾篇）といわれたことである。わたしはかつて「拘幽操」を読み、程先生の説によつて、このすぐれた文章は漫然とみてはならないことを理解した。その後、朱先生が、程説は（韓愈の文王像の）過大評価だとするのを読み、信疑相半ばとなつた。再度考えると、朱先生は更に視点を變えて説いて、文王の心を説明できた。かくして天下における「君臣」関係というものが定まつたのだ。かくて程朱の説を「拘幽操」の後に付録する。

山崎嘉猷す。（礼曰、天先乎地、君先乎臣。其義一也。坤之六二、敬以直内。大学之至善、臣止於敬。誠有旨哉。泰誓云、予弗順天、厥罪惟鉤。是泰伯文王之所深諱、伯夷叔斉之所敢諫、而孔子所以謂未足善也。吾嘗説拘幽操、因程子之説、而知此好文字不可漫覩。既而見朱子以程説為過、信疑相半。再考之、朱子更転語、説得文王心出。夫然後天下之為君臣者定矣。遂附程朱之説于操後云。 山崎嘉猷。）

Iの韓愈詩は、後漢の蔡邕の作と伝えられる「琴操」という文中の、幽囚中の文王が「拘幽操」という詩を作つたとするという挿話を踏まえる。伝・蔡邕のその文は、「文王は偉大だ」という通念に抛りつつ、紂王の文王幽囚を不当とする立場に立つ。これに対し、韓愈詩は、紂王を称えるという、文王による紂王評価の語を逆転させる操作により、通念の文王像に「偉大さ」の内実を充填する効果をねらつたとみられる^⑥。ただし韓愈の意図はここではこれ以上は問わない。ともあれ中唐期のこの韓愈以後—実質はつまり北宋以降ということになる—は、王朝体制下の官僚の眼からみて、この韓愈詩に描かれた、罪を認め紂王にあくまで臣事するという文王の心情に真実と認められる点があるとも取られるようになった。それとともに、『史記』の記述の限りでは、文王の幽閉は紂王側近の崇侯の「譖（そしる）」によるとされておき、文王が無実なのは『史記』を信ずる読者には明白であり、その結果、韓愈詩の文王像と『史記』の記述との整合をどうはかつたらよいかという論議がなされるようになる。もし韓愈詩の文王の心情を肯定するとすれば、殷朝を倒した武王の革命は父文王の遺志にそむく不孝不忠であり、王朝に出仕する「臣」は「君＝皇帝」の統括下にあるという立場からは、殷周革命は悪事として否定されるべきものにもなりかねない。とすると夏殷周三朝の王朝創成を評価の基軸としつつ王朝政治体制を支える精神文化として機能する儒教の基本理念に重大矛盾が生じかねず、これをどう扱つたらよいか、王朝に出仕する「臣」の進退としては文王が陥つたような場面ではどう対応すべきなのか、ということが問題となるのである。IIの程頤、IIIの朱熹の論も、この問題の延

長で表出された言葉とみることができ。

そして闇齋は、これらⅠⅡⅢの重なりを踏まえて、自らのⅣ後跋「D」において、君臣の上下という関係は不易のものであり、その下で臣下がとるべき「敬」という心の姿勢を説く経書（及びそれに準ずる書）の言葉に依拠し、また武王が選びとった「革命」は最善ではないとしつつ、「C」の、「嗚呼臣罪当誅兮、天王聖明」を解釈した「臣子には君父の悪い点をあげつらうという道理はない。拘幽操は君臣の義という処を看破している」という部分を、君主がどんな者であろうと臣下がとって変わってはならないということを読くものとして了解し、「朱子学」思考の中に君臣の名分を絶対とする思想があることを導き出そうとする。これが、後にいわゆる大義名分論に展開する山崎闇齋編『拘幽操』で提起される主張である⑩。

なお、闇齋のこの後跋に「朱先生が、程説は過大評価だとするのを読み」とあり、この文は「C」以外の朱熹の別発言も踏まえるのがわかる。その発言については「G」として後述する。

三 『拘幽操』における山崎闇齋の朱熹説理解

山崎闇齋編『拘幽操』とはこうしたものだが、以下、この『拘幽操』における闇齋の朱熹説理解について、闇齋が標榜する朱子学理解の基本姿勢である、朱熹の『文集』『語類』という朱熹一次資料に戻って朱子学説を考えるという視点から吟味したい。

朱熹説に戻るといって視点を適用するとなると、もとより「C」条の理解がここでの中心課題となる。こともあろうに紂王を称えるとい

う韓愈詩が描く文王の心情は、朱熹にしてもそのままではまともには理解しにくい。「C」条前半ではこのことが表明されている。そこで「転語」によって打開をはかるのだが、もとの質問との関係、及びややわかりにくい末尾の庄子説批判までを射程に含めてみてみると、その「転語」した言葉は、君臣の上下関係の先験性を説くことに主眼があるのではなく、そうした上下の君臣秩序があることの先在性は前提としたうえで、君臣関係はその当事者がその関係を維持するように努力しなければ保てないということを強調することに眼目があったと考えられる。『朱子語類』の他のいくつかの発言を併せ考えると、「君臣の義」の「義」の中にそうした人為的努力の要請が本来的に含まれると朱熹はみていたらしいことがうかがえるのである。そのような思考は、例えば同じく君に対する心のありようを問う次の問答の中にみることができ。「C」条はそうした思考と呼応する発言とみられる。

E・(劉) 用之が問う、「忠とは実のある心のことにはかならず、日常生活すべての中で發揮すべきものなのに、どうしてただ君に仕えることについてだけ『忠』と説くのか。」

(朱先生が) いう、「父子、兄弟、夫婦は、みな天理自然のつながりであって、人は誰しも愛しみ敬う(『孝経』)ことはわかっている。君臣はこれも天理ではあるが、しかし義による結合である。世の中の人とはかくなおざりにしがちになるので、そこで忠を説く必要があったのだが、これは不足のところを説いたのだ。莊子に『命や、義や、天下の大戒なり』というのなどは、

これを見ると、君臣には已むを得ないという意味があることに
なつてしまふ。」葉賀孫録。（用之間、忠只是衷心、人倫日用皆當
用之、何独只於事君上說忠字。曰、父子兄弟夫婦、皆是天理自然、人
皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理、然是義合。世之人便自易得苟且、
故須於此說忠、却是就不足處說。如莊子說、命也義也、天下之大戒。
看這說、君臣自是有不得已意思。賀孫。）

『朱子語類』卷一三一七一条

前半で父子、兄弟、夫婦は同じく「天理」であり、君臣もそうだと
いう。そのときの「天理」の内容とは、人は五倫と呼ばれる関係の
あり方以外のあり方では存し得ず、またそれは、個々の人からは左
右できないそれぞれなりの秩序を持った関係となつていっていると
ことであろう。ただし問いに対する答えはその次にある。すなわち、
そのような関係の中で、特に「君臣」は、「義」とされる関係、つ
まり本人からは左右できない血縁という先天の関係と対比される後
天の人為的關係なのに、それが「天理」としてあるということに安
住しがちで、しかし後天のものゆえに放つておくと保てないために、
真心を尽くす「忠」という意識的な努力が必要だ、というのである。
「義」は、人の努力によつてこそ維持、実現されるものということ
になる。朱熹はここで君臣のいわゆる「義合」ということの内実を、
宋代の感覚で読み込み解釈する。ただし、放つておくと関係が傾き
がちと説くだけでは、君臣の関係が危機的事態になつていなければ
そのときは努力も不要のようにも受け取られかねない。そこで冒頭
の「天理」論の文脈に戻り、関係それ自体の先在性を固定的にいう

と朱熹にはみえる『莊子』の説を持ち出し、これを批判する語が補
足的に末尾で表出されているとみられる。

その莊子説批判の語は「C」でも言及されているものだが、この
「E」条の「君臣には已むを得ない」という意味があることにな
るか、「C」条でその莊子批判を持ち出す文脈とかは、そのままでは
ささかわかりにくい。

そこで「C」「E」条に関連する類似の発言の有無をみてみると、次
のような語に容易に行きあたる。

F・列子、莊子はもと楊朱の学であり、だからその書物は多く楊
朱の語を引く。莊子はいふ、「子は父との関係では（なにごと）も
命であり、心におこたつてはならない」、君との関係で臣はと
なる、「（なにごと）も義であり、天地の間に逃れる所はない」
と。（これでは）かの君臣の義を莊子が考える場合、逃れられず、
どうしようもなくなつて、かならず君に臣として服属すべきも
のとすようだ。自づと互いに協力して（君臣を）一体のもの
とするというところがまったくない。おかしいことだ。だから
孟子は（楊朱について）君を無みするものとしたが、こうした
類がそれだ。余大雅録。（列在本楊朱之学、故其書多引其語。莊
子説、子之於親也、命也、不可解於心。至臣之於君、則曰、義也、無
所逃於天地之間。是他看得那君臣之義、却似是逃不得、不奈何、須著
臣服他。更無一箇自然相胥為一体處。可怪。故孟子以為無君、此類是
也。大雅。）

『朱子語類』卷一二五—一二四条

前半では、つまりは「逃れられず、どうしようもなくな」る危機に陥ってからようやく臣として働くというものではない、と批判する。そのように言う所には、君臣という関係が秩序あるものとして名分上はいつもあることをもとより前提とする。しかし発言の力点はその前提を主張することにあるのではなく、その関係を現実のものとして維持する君臣相互の不断の努力の必要性が本来的にその関係の中に含まれるという、その後の文脈を強調することにある。

君臣関係には維持の努力が本来的に必要ということを莊子への批判を通して言うというこの点は、先の「E」条の言い方とまさに対応する。そこでこの理解を踏まえて「E」条に戻り、末尾の「已むを得ない」という意味があることにな」という批判的口吻の真意を考えると、莊子説ではどうしようもない危機になって「已むを得ない」く無理な人為を行い、危機にならなければ君臣関係実現の努力は不要になるようにもとれるが、それは誤りであり、

- ・ a、君臣という関係が社会秩序を構成する根本の柱として、「天理」としてもともとあることが前提ではあるが、
- ・ b、しかしそれは後天の関係なので、父子などの血縁関係に比べてそこに関係維持の自覚、努力が必要ということが含まれており、それが「義」ということなのだ、

ということを読んでもとれることができる⑩。

以上の両条における莊子説批判の語から、「君臣」関係というものを持ち出されたときに、朱熹が右の a b 二点を意識することが読みとれる。そのうち a はいわば当然に踏まえらるべきことであり、ことさらに問われた場合は b が強調され、しかし b の強調だけだと

基礎にある a が忘れられかねないので、「E」のように a b をセットでこの問題を説く文脈になるのであろう。

さて「E」「F」両条に、力点のちがいはあれ、この a b が層をなしてみえることを理解した上で、問題となっている「C」条の「転語」した発言に戻ると、その「C」条の末尾で「E」「F」両条と同じ莊子の語に対して批判し、「義が自然にある道理だということがわかっていない」と論ずる結びの箇所は、莊子説だと危機に陥ってから無理に努力することになりかねず不断の努力がないがしろにされるが、君臣の義の関係はこの努力をもともと含んで存するのだという、右の a b の二点を含む関係であることを、a はいわば当然であるから特に b の問題を喚起しつつ言うものとみなせる。そして文脈がこのように莊子説批判で結ばれるのは、「E」「F」両条と同様に、その前で b に触れる問題が表出され、それを受けて二層のものとしてある a b について、そのどちらも欠落させずに重ねて言わねばならないとする意識に引き起こされたものということが予想される。

そのようにみると、「臣子には君父の悪い点をあげつらうという道理はない。この（拘幽操の）言葉は、君臣の義という処を看破している」という、「転語」として言われた発言は、その言葉だけをみると、一見、君臣の名分を固定的に言うもののようにでありながら、その後で右の莊子説批判を持ち出す流れからして、その実、a を言うことを目的とするものではなく、むしろ b に関連することを言うものである。そう考えるとそれは、君臣関係保持のために求められる「義」としての人為的努力を意識し、それが、君への「諫言」といったまずは考えられそうな形ではなく、可能性が多々ある中で、

臣という立場の心情の特殊な純化としてその努力を形象したものと
して韓愈詩を捉え、そうした捉え方からみた詩の解説の語というも
のであることになる。

「C」条後半の文脈の各要素を以上のように検討した上で、この条
の質問との関係をあらためて振り返ると、はじめの質問に対し、
「義」が本来的にこの努力を含むことを強調することにはやはり朱熹
のここでのねらいがあると思われる。その努力が必要なことを効果
的に質問者に伝えるために、極端にも聞こえる拘幽操詩を選び、ま
ずは質問者に合わせて常識の立場ではその詩が理解困難なことを確
認し、その上で心情の特殊な純化という「義」の努力の一つとして
その困難な箇所を解釈することでねらいを際立たせる。それゆえに
「臣子には君父の悪い点をあげつらうという道理はない」という発
言は、あくまで詩の理解の困難箇所の解釈として、質問に対しては
じめからではなく、「転語」するというクッションを置いた後にこ
そ表出されるのである。

「C」条の「転語」の文脈をこのようにみるとすると、それは、a
の君臣関係の秩序があることそれ自体を直接に教条と化そうとする
といったものではないことになる。とすると、『拘幽操』後跋「D」
における山崎闇齋のその受けとめ方は、「C」条の文脈にある、君臣
関係が君（村王）によってくずされていく異常事態における臣（文
王）の側からの一つの努力というbの思考からの解釈という側面を
みないで、aに偏らせたもの、ということになるのではなからうか。
なお、「E」条は『語類』中では「C」条の前にあり、闇齋の意識に触
れないはずはなく、また『文会筆録』における彼の朱熹資料読解密

度からすれば、「F」条を導き出すことは容易に可能と思われる、右に
論じた筆者のような解釈があり得ることを闇齋は了解していたかも
知れない。しかし故意か否かはともあれ、結果的にはbの思考は表
には出さない形で闇齋は『拘幽操』を読者に提示するのである。

ここで顧みる必要があるのは、闇齋の後跋「D」で、「朱先生が、
程説は過大評価だとするのを読んだとして論及しつつ、しかし『拘
幽操』冊子には引かなかった、『朱子語類』における朱熹のもう一
つの発言である。

G・『尚書』の「（釈放された後、文王は殷の西伯に任命され、その資格
で軍事行動を起こし）西伯 黎を戴つ」というのは、つまりはこ
の事柄は判断が難しい。黎を戴つという事態を考えると、きわ
めて紂の都に接近している。いったい諸侯であってあえて天子
の都に兵を出すことをとなえるということがあろうか。考えて
みると、文王は紂を討伐しなかっただけで、黎を戴つとか、（讒
言した）崇侯を（西伯の資格で）討伐するとかの、そのほかのこ
とはすべてやりおわっていた。韓退之の「拘幽操」は、『臣が
罪は誅するに当る、天王は聖明なり』といい、程伊川は、「こ
れは文王の意中のことを言いきっている」といったが、この言
葉は過大に評価するものだ。当時の事態の趨勢に依拠して考え
てみるに、たぶんこうではあるまい。もし文王が最終的に臣節
を守るのであれば、なんの理由があつて崇を討伐するのか。し
かし（こうはみずに）後世の人は「以て殷に殷事す」という孔
子の一句（『論語』泰伯篇）を根拠にして、こと細かに文王を誣

護してよくみせようと説いているが、孔子は文王が紂を討伐しなかつたことをいっただけなのをまったくわかつていない。かつて雑説に、「紂は（殷の三公の）九侯を殺した。（同じく三公の）鄂侯は強く争い、すみやかに弁護したので、あわせて鄂侯も塩漬けにした。西伯はこれを聞いてひそかに嘆いた。崇侯虎は彼を讒言して、『西伯は叛こうとしている』といった。紂は怒って西伯を羑里に幽囚にした。西伯は嘆息して、『父に慈ならざることがあっても、子に不孝であつてはならない。君に不明の行いがあつても、臣下は不忠であつてはならない。どうして主君であるのに叛ける者がいようか』といった。かくして諸侯はこのことを伝え聞き、西伯はよく上を敬い下の面倒をみるとみなし、かくてこもこもこれに帰服した」とあつた。考えてみると、この一段は説き方が平明である。沈憫録。（西伯戡黎、便是這箇事難判斷。觀戡黎、大故逼近紂都。豈有諸侯而敢稱兵於天子之都乎。看來文王只是不伐紂耳、其他事亦都做了、如伐崇戡黎之類。韓退之拘幽操云、臣罪當誅兮、天王聖明。伊川以為此說出文王意中事、嘗疑這箇說得來太過。擬當日事勢觀之、恐不如此。若文王終守臣節、何故伐崇。只是後人因孔子以服事殷一句、遂委曲回護箇文王、說教好看、殊不知孔子只是說文王不伐紂耳。嘗見雜說云、紂殺九侯。鄂侯争之強、弁之疾、併醢鄂侯。西伯聞之切歎。崇侯虎謫之曰、西伯欲叛。紂怒、囚之羑里。西伯歎曰、父有不慈、子不可以不孝。君有不明、臣不可以不忠。豈有君而可叛者乎。於是諸侯聞之、以西伯能敬上而恤下也、遂相率而帰之。看來只這段說得平。 憫。）

『朱子語類』卷七九一六二条

この条は、雑史書の記述にもとづいて「拘幽操」詩をみるという視点から、「C」条とは逆に韓愈が形象する文王像についてきわめて否定的にみる。聞齋はこの「G」条と『拘幽操』冊子「C」条とを矛盾するものとみて、「G」条はあえて排して「C」条から「拘幽操」詩の理解の朱熹定説を導こうとした。ところがその理解は、上述のように、「C」条の問答のねらいとその特に「転語」の文脈にある含みある思考をみない偏りがあるとみられるものであつた。では「C」条に対する以上の考察からみた場合、聞齋が排除した「G」条の言葉は、「C」条とはやはり本質的にまったく矛盾するものなのか。このことが聞齋の「C」条理解を評価する上で問われよう。

このことについて考えると、なるほど韓愈詩の文王像についての見解は、言説上では両条で対立する。しかし、ねらいも趣旨も異なる両条の思考に通底するものがあることも否定できない。すなわち、朱熹はこの「G」条の前半では文王に野心や復讐心があることを憶測し、韓愈「拘幽操」詩への程頤評語は過大に褒めるものだとする。その論調はドライである。しかしその後半で「雑説」を引きながら、所与の状況の中で無理はせずに、嘆息しつつなお臣従するという文王の努力の姿勢を肯定的に受けとめる。末尾の「説き方が平明」という評語は、革命に至る伏線がよくわかるということに主意があると思われるが、文王がなお臣従するという所に文王の義の努力が存在することへの彼の肯定的評価も含まれよう。そのような姿勢による君臣の「義」の発露を、もし心情の側から凝縮し純化して押しつめた場合、「拘幽操」詩に共感する心の動きが表出されても論理的に

不自然ではない。「C」条の論調はまさにそのようなものとして読むことができる。はたして、「G」条で持ち出す「雜説」末尾の文王の語は、「C」条の「転語」としていわれる「臣子には君父の悪い点をあげつらうという道理はない」という語と内容的に重なる言い方もなっている。すなわち、「C」条と「G」条とで「拘幽操」詩それ自体の評価はなるほど逆になってはいる。しかし先に検討した「E」「F」条のような思考があることを前提に、君臣のあり方について朱熹が考える、aその関係自体は天理としてあるということと、bそこには人為の努力が必要ということも含まれるということとの二点のうち、後者に沿って朱熹発言の文脈を吟味すると、「C」「G」両条を結ぶ線が存するのが看取できるのである。それは微妙な線ではあるが、闇斎はその線はみないでこの「G」条の存在を知りつつ拒否する⑩。それは、君臣関係のあり方について朱熹説にaをみたいがために、文脈の主意であるbの側面をあえてみないという選択が働くためではなからうか。

なお、以上の吟味に対しては、本稿の解釈は『朱子語類』の各条が朱熹説として一貫した思考のもとにあるという前提に立つものであり、その前提の妥当性の説明が必要という批判も出てこよう。このことについては、検討した各条が同じ立場に立つという前提は半ば認められ、半ば吟味が必要であるといえる。

『朱子語類』の資料的性格について詳しく説く余裕はここにはないが、簡略にいうと、この『朱子語類』百四十巻は、朱熹とその門人との問答や朱熹の談話の、朱熹門人による記録である朱熹の語録

を、朱熹の没後に門人後学たちが集成して、問題別に分類して編集したものである。条数としては約一万四千条ある。分類編集されたその『語類』以前に何種類かの『語録』が作られており、その原資料として朱熹初伝各門人ごとの記録ノートがあった。その記録者は百余名。登場門人はもとよりさらに多い。その記録者の朱熹師事年代には幅があり、また朱熹発言もおおむね門人である質問者の問いかけに応じたものであり、質問のレベル、質問者の性格、質問の目的、朱熹の気分等により、同じテーマの質問でも異なる応答となったりする。その意味では、朱熹の発言文脈の吟味がいつも求められる。しかし一方、朱熹においていわゆる朱子学の思考法が固まるのはその四十年代半ばであり、その著作により思想家として有名になるのは五十代以降であり、師事者が集まるのはそれ以後である。こうしたわけで『語類』のもとになった各門人ごとの記録ノート各条のおおむねは、朱熹が思想家・学者として有名になったこの朱熹五十代以降のものであり、特に六十代以降の記録が多い。そして五十代以降、七十一歳のその死まで、内容的には充実はしていくが、根本的にはその思想に大きな転換はない。記録時期を吟味しなければならぬが、この六十代の発言であれば、表現はともあれ、持っている思考としてはおよそ同じ立場に立つとみてよい。

以上を踏まえて本稿で問題とした「C」「E」「F」「G」条について、田中謙二「朱門弟子師事年攷」（『東方学報』京都）第四四冊、一九七三年）等の近年の朱熹門人師事年代研究に依拠していうと、「F」条のみが朱熹五十代、その他は六十代、ことに問題となる「C」「G」条はともに六十代の後半の晩年のものとみられる⑪。とすると、「拘

幽操」に對する相反する評価は、そこに年齢が大幅にちがうことにより朱熹の思考が變化したためとみるのは不自然である。表面上は評価が相反するゆえに、逆に兩条の通底面の吟味が求められるのである。兩条以外のものも含め、これらの発言を検討するときには、それぞれが異なる思考から發せられたものとみるよりは、時期も含めて基本的には同じ立場に立つ思考とみたうえで、問答の文脈等を吟味した方が生産的と考えられる。「C」「E」「F」「G」条に對する本稿の解釈はこうした立場からのものである。

四 『拘幽操』における關齋の朱熹說理解の意味

以上、『拘幽操』に引く朱熹語に對する山崎闇齋の理解は、朱熹自身の本旨と本質的な点で微妙にずれがあるものではないかということを論じた。最後にそのずれは偶々のことではなく、その由来は根深いと考えられることを一言述べたい。すなわち、言葉上は同じく周の文王の態度を問題としながらも、論者が具体的に生まの現実として受け止めている君臣關係の内実は、当然のことながら朱熹と山崎闇齋とは大きな相違があることに、やはり触れないわけにはいかないと思われるのである。

朱熹が君臣の「義」の中には人為的努力が含まれるとし、「拘幽操」詩を認めたり（「C」条）認めなかつたり（「G」条）するのも、「拘幽操」詩の心情を絶対的なものとはみずに、可能性が多々ある「義」の努力の一つのあらわれとしてみるからである。それは独裁君主制という宋王朝下、自らの知的能力で科挙試験を通過して皇帝の臣

となる官僚にふさわしい思考である。中国の体制では、「君」は「天命」を受けた皇帝であり、その皇帝が科挙を主宰する。そして「臣」の側についていうと、「庶」人でもその科挙に登第して高官となり、その政治的抱負を実現することが可能性としては許されており、「学んで聖人に至ることが出来る」という新儒教の口号は、実感を持って受けとめることが可能なものであった。彼らは政治的には文官官僚として「君」たる皇帝の下に統括され、地方官としては地方政府を主宰してその地方社会を統治し、中央の官ともなれば全国統治に参画し、また皇帝に意見を述べることができた。「天下」の統治に關して皇帝と意見があわず、なおあくまで自身に道理があるとすれば、「君臣」は「天合」ではなく「義合」なのであり、辞任する、すなわち「去」といったこともありえた。また逆に王朝が傾いたときに、「去」るのもやむを得ないのにも関わらず「去ら」ないという努力も選択としてありえた。朱熹が意識する「義」の人為的努力は、「臣」のこうしたあり方を前提とするものであり、本稿で問題とした各条もすべてこの前提の上で語られたものである⁽⁹⁾。

一方、山崎闇齋の眼前にある江戸初期の武士層にとつての君臣關係は、縷々説くまでもなく世襲身分制を原理とする思考のもとにあるものであった。世襲身分のために、個人の知的能力によつて統治に参加し、民に責任を持つて政治を經營するという意識は武士達には育ちにくい⁽¹⁰⁾。しかし彼らはこの江戸初期中期の状況を所与として生きざるをえず、その生き方を精神的に合理化する説明が求められる。闇齋は、あたかも父、継母らに痛めつけられても孝心を

持続する『孟子』における舜のようなものとして文王の態度を表彰し、「君臣」関係の内実を「天合」のごとくになぞらえ、この江戸初期の武士層のあり方にあった君臣関係像を、朱熹の言葉に依りつつ提示する。これが『拘幽操』である。この課題からすると、韓愈詩の文王の心情は、人為的努力のあらわれとして認められたり認められなかったりするような余地があるものであつてはならない。ここからみれば、資料「C」において「転語」として語られた、「臣子には君父の悪い点をあげつらうという道理はない」という韓愈詩解釈の言葉が持っていた含みが読み込まれないのは、単なる偶然ではなくむしろ必然であつたといえまいか。

『拘幽操』に引く朱熹語に対する山崎闇齋の理解が朱熹自身の本旨とは微妙にずれているということは、以上のように両者が前提とする社会の統治体制、政治体制の中の君臣像が異なることを理解してこそ、その因由が了解できる。そのずれを確認した地平からは、この「拘幽操」論の展開としてのいわゆる大義名分論の展開を砂上の楼閣だと低く見る見解もあり得る。しかしそれはむしろ逆である。闇齋の後のことでは、浅見綱齋以下、この理解が出发点となつて論が展開され、本稿はじめに述べたように闇齋の理解は後世に大きく影響を与える。江戸期の日本社会は闇齋の理解を自らに適合する真実のものとみなすのである^⑧。後の「拘幽操」論の展開をも含む検討により、いわゆる大義名分論が江戸儒学独特のものであることがいわれるが^⑨、その議論のそもそもの出发点である闇齋の朱熹説理解に江戸儒学その独自性につながる偏りがみられるといふこのことの中に、そのような理解を真実のものとみなしていく江

戸期日本社会の枠組の力がそもそもの始まりから働いているのが浮かびあがる。同じ資料が中・日で相当に異なる理解をもつて読まれるのである^⑩。自戒にもなるが、資料が同じ言説だからということと現代日本から前近代中国をイメージしてその像から江戸の日本を安易に類比することも、江戸の日本をイメージしてその像から前近代中国を類比することも、ともに危険なことがみてとれよう。

注

① テキストは『新編山崎闇齋全集』（ベリかん社、一九七八年。一九三六年日本古典学会版の復刊）第四巻による。テキスト問題など、その解題については、『日本思想大系31 山崎闇齋学派』（岩波書店、一九八〇年）阿部隆一「解題」、参照。なお本稿は、東北大学大学院国際文化科学研究プロジェクト経費研究「国際文化としての江戸文化の研究」研究成果報告書（代表者 石川秀巳、一九九八年三月）における報告に加筆増訂を加えたものである。

② 拙稿「山崎闇齋『大和小学』考―中国新儒教の日本的展開管見―」（『国際文化研究科論集』創刊号、東北大学大学院国際文化研究科、一九九三年）三八頁以下、参照。なお、闇齋研究の前提に対する筆者なりの理解についても、この論を参照のこと。

③ 山崎闇齋初伝三傑の幅ある「拘幽操」論については、注①『日本思想大系31 山崎闇齋学派』収録資料、参照。

④ 石黒衛「靖献遺言」像の変容（『江戸の思想』第四号、ベリかん社、一九九六年）は、近代におけるこの再構成の問題を論ずる。なお、「靖献遺言」で選ばれた八名とそこでとりあげられる文章は、屈平（屈原）（離

「憂憤沙賦」、諸葛亮「出師表」、陶潛「讀史述夷齊章」、顏真卿「移蔡帖」、文天祥「衣帶中贊」、謝枋得「初至建寧賦詩」、劉因「燕歌行」、方孝孺「絕命辭」である。

⑤ 中国歴代の「拘幽操」論評については、荒木見悟『「拘幽操」の足跡——韓退之より崎門学まで』、『明清思想論考』研文出版、一九九二年、所収）が、中国近世士人の「拘幽操」論を追跡し、この詩が「朱子学その他の諸学派において教学の中心に置かれたことはほとんどない」（一〇九頁）と結論づけ、江戸儒学との相違を論ずる。また島田虔次「宋学の展開」、『講座世界歴史9 中世3』岩波書店、一九七〇年、所収）も、中国朱子学におけるいわゆる大義名分論の存在について否定的見解を述べる。

⑥ 注⑤荒木論文、八七頁にこの視点の示唆がある。

⑦ 中国、朝鮮、日本の運動という視点から闇齋を検討するときにまず参照されるべき戦後刊行の邦文の研究である阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九七六年複製版。原版一九六五年）は、闇齋の「拘幽操」表彰を「朱子の思想を徹底させたもの」という視点で論述し、『拘幽操』主要資料を訳出する（四一〇頁以下）。ただし氏は、韓愈詩末尾を「転語」とみなし、「嗚呼臣罪当誅分、天王聖明」という転語は、文王の心をよく言い得ている。」と訳解する（四一二頁）が、「須是A方B」の句形のA部分はまた現前していないことをさすことになるので、「転語」がさすものは、続く朱熹の発言ととるのが穏当である。

⑧ 「E」条の「不得已」については、「C」条が言及する「跋宋君忠嘉集」（『朱文公文集』巻八二）に、「父子之仁、君臣之義、莫非天賦之本然、民彝之固有。彼（莊子）乃独以父子為自然、而謂君臣之相属、特出於事勢之不得已。夫豈然哉」とあるのも参考にして理解する。どうしようもなくな

ってから無理な人為として行うものとして「義」を捉えるというのである。「E」条はその記録者の師事年からすると、この「跋」よりも後年の発言である（注⑩後述）。

⑨ 当然のことだが、この延長として、後跋「D」で武王が最善とはされていないように、「革命」というものに対して闇齋は否定的となる。

⑩ 田中謙二「朱門弟子師事年攷」（『東方学報 京都』第四四冊、一九七三年）、同「統」（同、第四八冊、一九七五年）によると、「C」条の記録者林賜の朱熹師事期は、一一九五、七、九年（年攷 統 二九八頁以下）。「E」条記録者葉賀孫の師事期は一一九一年以降（年攷 統 三二六頁以下）。同席の劉礪、字用之の師事は一一九九年（年攷 一六一頁）だから、本条は一一九九年のもの。「F」条の記録者余大雅は一一七九年以降の師事、一一八九年に死去したので、記録は一一八九年以前（年攷 一八九頁以下）。「G」条の記録者沈憫の師事期は一一九八年以降（年攷 一六九頁）。「C」条と「G」条の先後は確定しがたい。なお朱熹の生年は一一三〇年。このように年時を問題にすると、その発言がちやうど慶元の党禁の前後ということになり、党禁の状況の中で君臣の「義」や「忠」などをどう考えていたのか、興味深い所であるが、そうしたことにについては別の機会に論じることとしたい。

⑪ 注④の『靖献遺言』に載せられた諸人の行為は、「去ら」ないというものが、君臣関係が上下としてきまりきったものとしてあることのためではなく、去ることも可能性としてはあり得る中でその主体が積極的に選択した結果のものとして受けとめられるべきである。林羅山の朱子学理解との対比という文脈において朱子学の君臣観を説く溝口雄三・伊東實之・村田雄二郎『中国という視座』（これからの世界史4、平凡社、一九九

五年）は、「E」「F」条の資料にふれつつ（五三頁以下）朱子学の君臣観の「柔軟」さをいうが、柔軟というとなればそれは、君臣上下関係が外枠としてあるからといってその内実も先験的固定的に定まっているというのではなく、その君臣関係を支える者の主体性にその内実がかかるということを意味しよう（この書に引く『語類』が「拘幽操」論に関わるものとしてかねて関心を抱いたものであったことに触発されて小稿を書くに至った。謝意を表したい）。また、その君臣関係の内実を充填する力は、単に君臣がきまり、名分だからというより以上の結果を将来することになる場合もある。「C」条に言及されている「跋宋君忠嘉集」は、宋金戦争時に国家興復の念を忘れずに苦心したその努力を、「豈（荘子がいうように）有所不得已而強為之哉」と評する。ただしこれも、努力の方向性が多々あり得た中でその一つを選択した結果の姿として了解すべきである。

⑫ 中国新儒教の理念およびその理念が前提とする中国近世社会と近世日本社会とのずれについて総合的に検討した有用なものとして、渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）がある。

⑬ 浅見綱斎は『拘幽操附録』において、資料として『朱文公文集』巻三九、答范伯崇第四書を収録するに際し、もとのその書簡が文王の臣服と武王の革命という両面を問題としているのに対して、後者部分を削除し、闇斎の朱熹説理解の方向性をより明確化させる。

⑭ 注⑤の荒木、島田論文、参照。

⑮ 本稿は山崎闇斎を、注⑩『中国という視座』は林羅山を問題とするが、それに先立つ藤原惺窩についても、彼が中国明末の林兆恩の四書解釈を深く参照しながら（金谷治「藤原惺窩の儒学思想」、『日本思想大系』28

藤原惺窩・林羅山』岩波書店、一九七五年、所収）、その内実は林兆恩説とは相当に異なり、慶長頃の社会状況にみあった解釈になっているということが言われている。中村安宏「藤原惺窩と林兆恩―『大学要略』をめぐって―」（『文芸研究』第一三八集、東北大学、一九九五年）、参照。