

学人露伴(五) — 論語 —

関谷 博

はじめに

露伴歿年となった昭和二十二年、それまでに発表されていた『論語』に関する露伴の注釈・エッセイ、とでも言い得る幾篇かの文章がまとめられ、『論語 悦楽／忠恕』として刊行された(昭和22・4。中央公論社)。露伴の死はその刊行から三か月後の、七月三十日である。序に、

予の如きは浅学蕪才、一片字以て実に聖訓を賛揚するにだに堪へざらむとす、又何ぞ前賢註釈の下更に註釈を下すと言はむや。此の数篇、人の需むるによりて三家村里の老翁が心切の労を露はすものなり、幸に譴陋を咎むる勿れ。

丙戌の歳夏日 露伴

とあり、「丙戌の歳」は昭和二十一年であるから、およそ一年前から進められていた企画のようである。ここに収録された全七篇の文章、すなわち「悦」「楽」「不愠」「無益」「一貫章義」「為政篇註」「八佾篇註」は、序文にいうところの「人の需むる」時と、

処に応じて、それぞれ性格が異なり、おおよそ三つのグループに分けることが出来る。

〈I・グループ〉「為政篇註」「八佾篇註」

これは、成功雑誌社の需めにより書かれたもので、同社発行の一般向け論語入門書『新論語』(明治43・6)の一部を担当したのである。講述者は以下の通り。学而篇―島田三郎(二八五二―一九四五。新聞人、政治家。号は沼南)。為政篇・八佾篇―露伴。里仁篇―三宅雄二郎(二八六〇―一九四五。哲学者、評論家。号は雪嶺)。雍也篇―前田慧雲(二八五五―一九三〇。浄土真宗本願寺派の学僧。号は含潤)。述而篇・泰伯篇―高津柏樹(二八三六―一九二五。黄檗宗の学僧。盲啞教育に尽力)。子罕篇・郷党篇―小柳司気太(二八七〇―一九四〇。中国文学者。当時は学習院大学教授。先進篇・顔淵篇―戸川安宅(二八五五―一九二四。詩人、評論家。号は残花)。子路篇・憲問篇―遠藤隆吉(二八七四―一九四六。教育者、社会学者。当時は東京高等師範学校教授)。衛霊公篇・季氏篇―松村介石(二八五九―一九三九。宗教家。戸川残花と共に雑誌「三籟」を創刊)。陽貨篇・微子篇―南條文雄(二八四九―一九二七。浄土真宗大谷派の学僧。仏教学者)。子張篇・堯日篇―児島献吉郎(二八六六―

一九三二。中国文学者。当時は第五高等学校または東京高等師範学校教授。

〈IIグループ〉「悦」「楽」「不愠」「無益」

「悦」の初出は雑誌「新修養」(大4・3)、「楽」の初出は雑誌「向上」(大4・3)。両作品は同年の七月、至誠堂書店刊行の単行本「悦楽」といった考証・研究的作品を含み、また明治四十年代から大正にかけて書かれた、他人の著作に与えた序文・識語や、その他のいわゆる小品群を数の上では多く含んだ著書である。これに、巻頭を飾る「悦」「楽」と同性格(つまりは論語に関わる文章)である、「不愠」「無益」が、刊行時に新たに書き下ろしの形で追加されて、成った。「悦」「楽」「不愠」は、学而篇の冒頭の章句、

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

の傍点部分の語の注釈、或いはそれを含んだ、或いはそれを中心としたエッセイといえようか。そして「無益」は、衛霊公篇の章句の、

子曰、吾嘗終日不食、終夜不寢、以思、無益、不如学也

傍点部分の注釈を含む、同様の文章である。四作品、いずれも学ぶことの大切さを説くエッセイである。

〈IIIグループ〉「一貫章義」

教学局の需めに応じて成ったもの。同局から昭和十三年六月教養叢書第三輯として刊行された、書き下ろし単行本である。一冊すべてを費やして、里仁篇の章句、

子曰、參乎、吾道一以貫之哉、曾子曰、唯、子出、門人問曰、何謂也、曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣

の全体を詳細に註釈している。

以下、順を追って三つのグループの作品を見てゆきたい。

1

〈Iグループ〉「為政篇註」「八佾篇註」について。

この註釈を引き受けるにあたっての露伴の姿勢は、「八佾篇註」の文末に次のように記されている。少々長いが、全文を引用する。

論語一書、漢唐の註家既に其の外を尽す、多く論すべき無し。

たゞ漢唐の註家の論語を註する、之を数百年前の書として談ず、対岸の山水を談ずるが如く然り。宋に至り程朱一たび出づるに及んで、之を身に取り、之を心に証し、年処遙に距たるの書によりて以て此の肉動き血温なるの我を読み、此の肉動き血温なるの我によりて以て年処遙に距たるの書を読み、手夫子の手に接し、眼夫子の眼を視て、直に其の教を得んとするの勢をなし、文字の書遂に血肉の書となる。程朱の吾人に恵む抑々亦大なり。予の論語を読む、実に程朱に負ふところ多く、解悟また既に其の指示に依る。古書を解するに当りて、標新立異、我を高しとして他を卑しとするが如きは、抑々亦我が堪へざるところなるのみ。

右の文章は、この〈Iグループ〉における論語註釈の態度を表明するにとどまらず、露伴の儒教に対する姿勢そのものの核心を表明するもの、と捉えて間違いない。論語を「数百年前の書」として註した古註作者たちに対し、それから更に歳月の隔たった二程（程顥「二〇三三—一〇八五」、程頤「一〇三三—一一〇七」）、朱熹（一一三〇—一二〇〇）らが論語を「血肉の書」として読んだのだ、と露伴が述べる、その語気から、程朱の学に対する露伴の深い敬意が伝わってくるだろう。「為政篇註」「八佾篇註」は、朱熹『論語集注』の該当箇所の、ほぼ忠実な祖述である。

今そのありさまを、一例だけ挙げて、具体的に確認してみよう。

為政篇の第十六章、

子曰、攻乎異端、斯害也已

の、先ずは朱熹『論語集注』の注釈を、土田健次郎氏による書き下して引く。

范氏曰わく、攻は、専ら治むるなり。故に木石金玉を治むるの工を攻と曰う。異端は、聖人の道に非ずして、別に一端を為すなり。楊墨の如きは是れなり。其の天下を率いるや、父を無みし君を無みするに至る。専ら治めて之に精ならんと欲すれば、害を為すこと甚だし、と。○程子曰わく、仏氏の言、之を楊墨に比すれば、尤も理に近きと為す。其の害尤も甚だしと為す所以なり。学者当に淫声美色の如くにして以て之を遠ざくべし。爾らざれば、即ち駸駸然として其の中に入らんと。

この章句について、朱熹は自身の見解を直接記すのではなく、先達、すなわち「范氏」≡范祖禹（一〇四一—一〇九八。司馬光「二〇一九—一〇八六」の門人。晩年、程頤に師事した）と、「程子」≡程顥または程頤の註を引くのみとしている。後半、程子からの引用は、内容が少々複雑なので土田氏による現代語訳と注記

— (一) 部分—を、さらに付記する。

○程子が言われた。「仏氏の言説は、楊朱や墨子に比べれば、とりわけ理に近いと言える。これがその害が極めて大きいとする理由である（ここまでが程頤の語）。学ぶ者は淫らな音楽や女性のように遠ざけなければならぬ。そうでないと徐々に心の中に染みこんでくる（程頤か程頤の語）」。

さて、当該章句の露伴注釈は、以下の通りである。その前半、露伴はまず「異端」から注している。

異端とは天下古今の中正公明の大道路以外に別に一端をなすものをいふ。他の利福を保持し、人情のおのづから然るところと、道理の枉ぐ可からざるところとを、俱存共融して戻らざる古聖先王の大道以外に、傍門小径を開いて別頭路をなすものを異端といふ。楊子の自己を重んずるに過ぎ、墨子の平等を愛尚するに過ぐる類は皆異端の例とすべし。孔夫子の時、蓋し異端漸く競ひ起り、争つて其の高きを為し、其の功を誇らんとするの勢有りしならむ。今詳しく之を知ることを得ざるも、士大夫の時に或は異端を攻むるもの有り、故に夫子是の如きの言をなすか。

後半は、「攻」の注から。

攻は攻撃の攻にあらず、攻玉の攻にして、治むるをいふ。異端を攻むる、畢竟何の贏ち得る無し、斯害あるのみ。如何となれば、大道を捨て、小径に就くとも、危に陥るにあらずんば窮して返るに止まらんのみ。併し益無きは猶可なり、甚しきに至つては父を無みし君を無みして憚らざるに至る。たゞに無益のみならず実有害なり、故に聖人深く警戒す。おもふに世乱れて俗黠なるに及んでは、人各々異を立て奇を為し、所謂坦々たる大道を歩むを欲せざるの状を呈するに至る。夫子の此言深く味はふ可し。

前半「異端」については、「別に一端を為す」という解釈そのままに従い、それを敷衍している。具体的に何を指すかは「今詳しく之を知ることを得ざるも」と言いながらも、「楊墨の如き」を例示する范氏に、露伴はやはりそのまま従っている。さすがに、仏教を引き合いに出す程子の言からは距離をとっている。しかし、「楊墨の如き」のみならず、「異端を攻むる」こと一般の弊害として「父を無みし君を無みするに至る」という范氏の語を、あえて後半部分に、ほぼそのまま用いている点で、露伴の解も、仏教を標的にしている程子の立場に近似し、それを包含している、と見做すべきだろう（「仏教は父子、夫婦、君臣の道を破る」という

語が、次にふれる（Ⅱグループ）の、「悦」注釈に見える）。

後半「攻」の解も、古註以来の説、すなわち『論語集解』の何晏（二九〇―二四九）の注と、それに従う范氏・朱熹の立場を、露伴は踏襲している。これに対して、荻生徂徠（一六六一―一七二八）が「攻」は「治める」ではなく、「攻める」、「攻撃する」だ、と解釈しているそうである。これまた、土田氏によるその現代語訳（土田訳『論語集注』）には、各章句に伊藤仁齋と荻生徂徠の注解を【補説】として載せているのである）を引こう。

「攻」は「攻める」の意である。謀反の心を持つ者を急に攻め立てれば、混乱するのは必至であるので、孔子はそれを戒めたのである。ちなみに『論語集解』は何晏の個人的著作ではなく、何晏の序文によれば魏の皇帝の勅を受けて制作された公的な注釈書である。魏はそれこそ漢の帝位を奪い異端を攻め立てていたのであつて、そこであえて「異端を治める」と解釈する新説を立てざるをえなかつた。それが後世の朱子たちを誤らせたのである。

「極めて個人的な解釈」（土田氏）であり、素人目には興味深く思われるけれども、もちろん露伴の採るところではない。

2

（Ⅱグループ）「悦」「楽」「不愠」「無益」について。

露伴は明治四十年代から大正の最初の五年間にかけて、『修養書』と呼ばれる作品を書き続けた。それらは『努力論』（明45・7）、『修省論』（大3・4）に集成されて今に伝わる。前者は雑誌「成功」の明治43年1月から45年7月までに連載されたもの（例外は「静光動光」のみ明治41年3・5月掲載）を、後者は雑誌「実業之世界」大正元年11月から3年4月の間に連載された論文を、それぞれまとめたものである。そして後者に取められた論文の連載が終了した後、明るる大正4年1月から5年4月まで、同じく雑誌「実業之世界」に、「快樂論」の副題を持つ十五篇の論文が連載された。これは生前に単行本化されることはなかつたが、露伴歿後の岩波新全集第二十八巻（昭29年10月刊）で『快樂論』の名でまとめられた。

これら露伴の『修養書』群の、いわばモラル・バックボーンとなるものとして読まれるべきなのが、大正四年三月から七月にかけて発表された、（Ⅱグループ）の「論語」注釈である。

このグループ最初の「悦」は

子曰、学而時習之、不亦説乎

をめぐる注釈的なエッセイである。その冒頭の一節を引こう。

人は誰しも志をば立つるものなり。身分賤しく、家貧しく、智慧も鈍く、氣も弱くして、まことに甲斐無きやうの者にて、或は機に触れ、或は胸の底より萌出で、我かくてのみ已む可きやと奮ひ起ちて、志を立てることはあるものなり。されども折角志を立てたるは宜しけれども、たゞ志を立てたりといふまでにて、学ぶといふことを為さざれば、心の指す方は間違無く定り、氣の張も十分に強くとも、さらに何の効もある可からず。必ず学ぶといふ一段を経ねば、志を立てたるは殊勝ながら、或は無益に苦み、倦み疲れて崩折れ屈し、或は傍路へ逸れて入り込み、終には志をも取り失ひて、悲しき結果を見るものなり。

そうならぬためには、学問というものが大事だ。露伴は『孔子家語』から、孔子との会話を通して、子路が「成程学問を為せば、学問を為るに及ばぬほどの善き者も、愈善くなるべく、悪しくて役立つたぬほどの者も少しは世の用にもなるに至るべし」と納得し、「それより夫子に従つて学を励みし」というエピソードを引く。そして、折角立てた志が途中で崩れ折れたりせず、実を結ぶためには、学ぶことが不可欠である、ということを力説するのである。

これは、『努力論』「初刊自序」で表明される主張に、ほぼ等しい。「人は誰しも志をば立つるものなり」と述べる「悦」に対して『努力論』では、「努力はよしや其の効果が無いにせよ、人の性の本然が、人の生命ある間は、おのづからにして敢てせんとするのである」と主張している。志を立てることも、何かに向かつて努力することも、どちらも誰もがする行為、誰もが shouldn't ではないられない行為、「人の性の本然」なのだ、と露伴は主張する。

そのうえで露伴は、「悦」においては「されども折角志を立てたるは宜しけれども、……学ぶといふことを為さざれば、……さらに何の効もある可からず」云々と、学ぶことの重要性を強調し、『努力論』では、「たゞ時あつて努力の生ずる果が佳良ならざることもある。それは努力の方向が悪いからであるか、然らざれば間接の努力が欠けて、直接の努力のみが用ゐらるゝ為である。……当面の努力のみで必らず努力の好果が得らるゝならば、下手の横好といふ諺は世に存せぬであらう」と、「間接の努力」の必要を説いている。「悦」と『努力論』は共に、「立志」は人の性の本然である、だが、その実現には「学問」が必要だ、「努力」は人の性の本然である、だが、その成果を得るには努力の仕方についての「論」が必要だ、という理路を執るわけである。

「悦」では、後半に入つて、かなりの分量を費やしてキリスト教や仏教と、儒教との違いに言及している。先に引いた「仏教は父子、夫婦、君臣の道を破る」という語は、この文脈で登場して

いるのだが、要するに、仏教・キリスト教と異なり、儒教というのは「これ是人間の事、是是実の事、是是日々の事、是是平夷の明白の事」を論ずるにすぎない、と露伴は強調する。キリスト教・仏教の教説のような「幽玄高遠に驚はするが如く」、或いは「莊嚴神異を極むるが如く」、といった趣は、儒教には、ない。「此の故に夫子の教を二家の教に比すれば、夫子の教は卑ひくして二家の教は高し。」とも評しうる。しかし、儒教Ⅱ「我が聖賢伝来の道」は、「畢竟人の本然の素直うらまに美しきとを以て、素直に美しく事物に応じ行くまでにて、仏教の如くに人を超え、基督教の如くに人を卑ひくとするにあらず、強ひて言へば人を全うせんとするの教なり。」——こう、露伴は述べている。

その性の本然として、人は、志を立てざるを得ない存在である。努力せざるを得ない存在である。その持つて生まれた性を全うするためには、毎日の日常生活における知恵・工夫が欠かせない。それら「是是平夷の明白」で、「卑ひく」とも言い得る、具体的な知恵・工夫は、経験豊富な、信頼のおける先人から学ぶべきである。先人の言葉（論）を聞くべきである。それこそが「人を全うせんとする」ための、賢い道なのだ。——「悦」、及び「努力論」をはじめとする修養書群とに一貫する、露伴の動かぬ思想的かまえ・人間観である。

『努力論』は大いに売れた。大正十五年には「再刊序」が付されて新版が出たが、そこで露伴は「此の小冊子の言語が人々の本

然の美を発するところの機縁ともなり得ることが有れば、それは実に此上も無い慶福である」と述べている。これは彼の修養書群が、すべて「我が聖賢伝来の道」より出でて、読む者の「本然の美」を発揮するための機縁となることを目指したものであることを如実に語っている。

さて、「学而時習之、不亦説乎」（「学びて時に之を習ぬ、亦説ばしからずや」）についての、露伴の長い注釈的文章である「悦」の内容を、かいつまんで一瞥しよう。この章句のポイントは「学を為すの中に楽しく悦ばしき境地の有るを知ること」だ、と露伴はいう。何故学ぶことが「楽しく悦ばし」いかというと、「学ぶといふは本来前賢古聖の道を学ぶにせよ、射御書数の芸を学ぶにせよ、吾が心にも上らず、吾が手にも入らぬことを学ぶ」ものだからである。

「学」の中心・対象は、確かに本来の意味においては「先王古聖の道」であって、「雑芸小技など」ではない。が、しかし「移して今の世の所謂学芸の学を為すものの上に当つるも、亦よく通じて阻礙するところ無し」、つまり特に限定する必要はない、と露伴は主張する。学ぶ対象は何でもかまわない、今まで自分が意識したこともなく、ゆえにそれを欲したこともなく、勿論自分が手に入れたこともなかった、そんな知識や技芸等がこの世にあったことに気づき、そのすばらしさに魅せられ、それを手に入れた

いと欲すること。それを身に着けようと努力すること。その結果として、少しずつ、それらを獲得し、それに応じて少しずつ、自分の可能性が押し広げられる。そして気がつく、何時の間にか、自分が今までの自分ではない、新しい自分になっている。——これが学ぶことの悦びである。だから、楽しい。「学ぶ」ということは、そんな悦びなのである。

「学びて」、それから「時に之を習ぬ」の「習」とは、どういふことだろうか。「習は、鳥の数々飛ぶなり。之を学びて已まざること、鳥の数々飛ぶが如くするなり」という朱熹注を敷衍して、露伴はいふ。

習は皆重ぬるの義なり。鳥の雛のハタ／＼ハタ／＼と幾度と無く飛習ふを習といふ。……学習の二字の禽の事に用ゐられたる例は、礼記に見えて、月令季夏之月の条に、鷹乃ち学習すとあり。又人の事に学習の二字の用ゐられたる例は、同じ月令孟春の月の条に、是月や楽正に命じ、入つて舞を学習せしむと見えたるあり。鷹の搏つも人の舞ふも、皆数々して後に漸く之を得るなり。習の字の味あぢはひ おもひ知るべし。

前賢古聖の所行に倣ひて、此をまね履みても、さて一日とは真似を倣なし遂げ得ぬが常なり。されども時習といふ工夫を怠らずして、飛べねども飛べねども、はた／＼と羽たゞきして

已まぬ幼禽わかどりの如くに、能せねども能せねども、此を能せんとする時は、幼禽の何時しか一尺飛び二尺飛び三尺飛び得て、終に梢にも遷り雲にも沖り得るやうに、少しづつ、少しづつ、能し得るやうになる其の光景ありさまの悦ばしきは言ふ可くも無し。これを亦説ばしからずやとは云へるなり。

生あるものの本然の美・生命の可能性を開花させる試み、その試みの過程そのものを悦びとして享受する様を、実にみごとに表現した譬えであると思う。

この悦びは、仏教の「所謂法喜禅悦」ともキリスト教の「所謂精霊の降るといふこと」とも違う、という話題に文章後半は進んでゆくのだが、それはもう触れる必要はないだろう。

次に（IIグループ）の「楽」。
これは、

有朋自遠方来、不亦樂乎

についての注釈的文章である。

冒頭、やはり人の性の本然から、話は始まる。

人の世に在るや、孑然げぜんとして永久とこしほに孤独なる能はず。……人

の自然おのづからにして友あらむことを欲する、これまた已み難きの情ならずんばあらず、然らざるは能はざるの理あらずんばあざざる也。

たまたま見ず知らずの人と、同じ車に乗ったり、同じ船に乗ったり、或いはしばし同じ道を歩いたり、同じ旅館に泊まつたりしても、人はおのづから伴侶となることがあるだろう。ましてや同じ志を持つ者同士が、互いに深い友情を抱き合うのは、理の当然だろう。

古いにしへより異教を奉じ妖神に事ふる者等の、やゝもすれば一団を為して、王に反き国を乱り、世と相争ひ、敢然として断金の誓に同心の身を捨つるあるを見て、其の道友相得るの喜の大にして、而して相愛し相譲るの念の深きを知る可し。道に於て朋友相得る、実まことに人生の一楽といふべし。

そんな、同じ道に志す者の中に、「我を目して以て一日の長ありとなし、百千里を遠しとせずして来りて我に就き、我に質し、我に問ひ、我が所伝によりて益を受くる者あり、我吾が所得を以て彼を啓発する有るに於ては、其の楽しさ亦言ふ可からざるものあらんとす」——この消息を説いたのが、本章句である、と露伴は述べる。

続いて、主に易を参照しながらの説明の後、更に「大智度論」卷十五から次の一節が引用される。

譬へば井を穿つに、已に湿泥を見て、転増進うたなを加ふ、必ず水を得るを望むが如し。又火を鑽きるに、已に烟を見るを得、倍復力たがひを励み、必ず火を得るを望むが如し

これは「仏者の言」だが、「甚巧はなはだたくみに為学の光景を説けり」といい、以下の様に露伴はこれを敷衍する。井戸を掘れば水が得られる、摩擦熱からは火を得られる（鑽）は、きりもみして火を得ることと知つて、井戸を掘ろう、摩擦をしようとするのが、「是学これに志す」の喩。それらを実際にし始めれば、「これ学を為すの途」の喩。湿泥を見、烟を見たら、「是多少の進解あるの象」。不断に井戸を掘り続け、摩擦を続けるところは、「これ時に之を習ふ」の喩。そして、やっと水を見、火を見た時、「これ時習裏じしふりより功を得るところ」の喩である。そして、

人ありて来てつて水に就き、我此の水を他ひとに与へ頒つて、其の清涼あはれひの味を施し、又人ありて来てつて火に就き、我此の火を他に伝へ与へて、其の温暖の恵めぐみを習ふところは、これ朋あり遠方より来る、亦樂しからずやの光景ありさまなり。

学ぶことは悦ばしい。その学んだことを、渴いた人に水を施す様に、凍えた人に暖を与える様に、朋友に施すことは、この上なく楽しい。なぜなら、「人の自然にして友あらむことを欲する、これまた已み難きの情ならずんばあらず」であるから。

「悦」では、儒教の目的の本来と対比するかたちで、仏教およびキリスト教との本質的差異が触れられた。しかしこの「楽」では、(宗派の違いとは、また別の問題として) 教えに従う者同士のあり方、彼らのつながりの純粹さ・強固さに、目が向けられている。だからここでは、論語の言葉が、仏者の言葉や「異教」や「妖神」と、一緒くたにされている、——と、いうのでは勿論ないけれども、道を信ずる者たちには、強力な精神的な紐帯が、等しく提供される²⁾という、宗派を超えた共通性が強調されているのは、確かである。露伴の意図には反するかも知れないが、ここで「仏者」どころではない、あえて「異教」「妖神」等を奉ずる謀叛人集団までが持ち出されている点を、筆者は興味深く感ずる。

拙稿「学人露伴(四)——仏教・その三」³⁾で、筆者は大正期の露伴が、婦人向け雑誌にいわれる「華厳経三部作」を連載したことの意義を論じた。露伴は、当時の婦人に対して日本の風土・伝統からの思想的解放を促そうとしていたのではないか、というのが、そこで筆者が出した仮説であった。生まれ落ちた共同体社会、閉鎖的「サークル」から、思想の力で一旦、自らを引き剥がすこと。

この課題を達成する上で、本来脱世間的な仏教が適合的であったことは、同じく拙稿「学人露伴(二)——仏教。その一」³⁾で既に論じたところであった。それと同時に、仏教とは異なり、儒教の場合は、明治政府によって天皇制国家建設のための思想的素材とされたことも原因して、この共同体的思想風土からの脱出という課題達成の契機としては、かならずしも適当ではなかった、とそこで指摘したのであった。

とはいえ、日清戦争開戦前夜、露伴は儒教的観点に立ち、当時の好戦的世論から自らを引き剥がして、戦争に対する批判を敢行していた。露伴にとつては誠に当然すぎるほど当然なのだが、仏教やキリスト教と同様に、儒教にも自分が属する共同体社会を相対化し、その社会を外から批判する機能(それが無ければ、思想の名に値いしないだろう)を認めているのである。(「Iグループ」で確認したように、露伴の程朱の学に対する忠実度は高かった。朱子学への、この原理主義的忠実さこそが、同時代の風潮に抗して、露伴に日清戦争批判を敢行させた、と考えられるのである(朱子学が徳川時代、体制イデオロギーであった云々の誤解は、もはや昔語りになったと言つてよからうけれども、しかし本来的に儒学が、武家社会にとつて相容れない要素を数多く含む、異文化であったという問題については、本稿の最後で再び触れる)。

(「IIグループ」の三番目・「不愠」は、

人不知而不愠、不亦君子乎

の注釈である。

「桃李言はねども下おのづから蹊を成す」……深海に棲む大きい蚌も、堅い殻を人にこじ開けられて、身内に隠し持った明珠を見つけられる。どんなに険しい山や僻地に埋もれていても、人は金塊を探し出し、掘り起こす。されば、有徳の人がどうして世間に知られず、埋もれたままであることが出来ようか。世は有道有徳の土の出現を希い望んでいるはずである！ 嗚呼、それなのに、夏にも冷しい日があるように、「君子も必ずしも順境にのみは居り難」い。何故だろうか。

一。その人の徳が、まだ世間に知られるまでには至っていない場合、知られない。

二。住むところが地方ならば、やはりなかなか人に知られない。

三。世間の流行と合わなければ知られない（乱世に文徳は顧みられず、世治まれば武徳は顧みられない）。

四。世間に君子が少なく、小人だらけの時、知られない。そもそも小人は他人の能力を嫉み、誇るものだから。

五。世間の人に人を見る目がない時、知られない（いつの世も、「能く千里の馬を知る者は少し」）。

六。徳が高くなるにつれて、凡人にはその真価がいよいよ理解で

きなくなるから、知られない（「まことに道高き者は薄馬鹿な
んどの如く思はるゝが、世の常の状なり。」）

七。人には皆、「私」（えこひいきの心）があるから、知られない。
誰しも、他人の子より、自分の子が可愛い。

……このように、君子が世に知られない事情は、山ほど、ある。

別段、大した徳があるわけでもない凡人でも、他人に親切を施して知られず、主人に忠誠を尽くして知られず、同僚より早出
晩退して知られず、同輩に比べて得意のことがあつて知られず、
……知られず、……知られず、となれば「人も怨めしく世も味気
無く、腹立たしきやうの心地」がするだろう。まして他人を慮つ
て為した善事を逆に悪くとられてもしたら、「不平は変じて憤怒
ともなるべく、怨嗟は更に悲恨ともなるべし」。

学の成り徳の進めることの外に知られて、朋あり遠方より来
るも、時なり命なり。内に積むこと多けれども外に知らるゝ
こと無くして、或は用ゐられず、或は信ぜられず、簞々とし
て友無く、子然として孤居し、或は才有りて却つて無能とせ
られ、行有つて却つて薄徳とせられ、蹇困し鬱屈して、告ぐ
るに処無きも、蓋し又時なり命なり

逆境にあつて、なお愠らず怨嗟しなければ、確かに君子といえる
だろう。

この前半部分、君子がなかなか世に認められない事情が列挙される部分は、いささか砕けた調子があるようで、せつかくの君子でさえ人に知られず、残念な結果となりうる所以が、これでもか、これでもか、と畳み込むように並べ立てられるのを読んでみると、思わずニンマリしたくなってくる。

続いて「慍」の字解が行われる。

「慍は怒の外に発するに至らざるをいふ」。そもそも「慍」の字のつくりは、「すべて、ふくまれ、つつまれ、むくみ、こもり、萌えむとして屯るやうな意有り」と考へらる。それにりつしんべんがついたわけだから、「鄙しき語（こぼれごと）にて、ふくれるといふ程なる腹立加減が慍に近し」と、いうことであるようだ。

残りは、老子的処世術と孔子のそれとの違いの確認がされる。優れた人材は世に知られれば、酷使され、その果ては或いは捨てられ、或いは殺されることもあるだろう。ゆえに老子は、「聖人は褐（せき）を被て玉を懷（かか）」に納めておけ、と言う（「褐」は、あらい粗末な服）。君子は人に知られないからといって慍らず、どころではない、むしろ世から身を晦ますべきである。そして「各々自得を貴ぶのみ」である。

これに対して、露伴はいう。国に道が無いのであれば、それも可である。だが、道が行われている限りは、君子は己の得たところの徳を世に示し、世のために尽くそうとすべきである。そうしたら誠の心が世間の無理解に遭ったとしても、慍らない。これが孔

子の道である、と。老子は「善く身を保ち己を全うするを以て道」とするが、「やゝ冷淡」、そして「終に是齋（いそ）」（「齋」は、ものおしみ、けち）といわざるをえない、というのが露伴の診断である。更には言えば、「人の己を知らざるを患へず」にとどまらないで、そういう時こそ「己が人に知らるゝに足るほどの徳業を積まんとを思ふ」べきだ、己の行いを省みるべきだ。「君子は己を責め、小人は人を責む」ものである。

ゆめ／＼漫然と看過（かんくわ）して、老仏の徒の恬淡寂靜三昧と此章の意と相近似すと為す勿れ。

道を習得した君子が、社会と如何なる関係を結ぶべきか、納得できない境遇に甘んじざるを得ない時、君子はどうあるべきか、を論じて、学而篇第一章への注解は閉じられる。どんな時にも自分を責め、反省するのが君子！——その終りは、いささか説教臭が強いようである。

3

〈IIグループ〉の最後、「無益」は四作品のうち最も長い。一応、衛霊公篇の章句、

子曰、吾嘗終日不食、終夜不寢、以思、無益、不如學也

傍点部分の注釈を含む文章で、学ぶことの意義（すなわち学而篇第一章についてこれまで縷々敷衍・力説してきた、学ぶことの悦びやら何やら）を、蔑ろにし、ひたすら自分の「思」にのみ捉われる者たちの、「無益」さを訴えている。しかし、ただそれだけでなく、彼等に対する、露伴自身の抑えがたい嫌悪感を吐露することの方が、むしろ主眼であるかのように読めてしまうところに、この文章の特徴があるようだ。無暗にただ「思」い悩み、無駄に「煩悶」などする連中を、痛烈に批判・罵倒して已まない、露伴のその熱量が、凄まじいのである。

人は生まれてしばらくは、ただ笑つたり泣いたりしながら、他愛なく日を過ごし成長するのみだが、そのうちに「天地如何の状にして始まり、如何の状にして終る歟」やら、「人間如何の処より来り、如何の処に去る歟」やら、何やら、あれこれと考え出し、疑問を抱くようになり、そうなたときは、誰しも茫然自失し、「遣る方も無き煩悶に陥るが常なり」。しかし、当たり前の話だが、「吾が思ふほどのことは古人も亦かつて思ひ、吾が疑ふほどのことは他人も亦かつて疑へることなり。されば不世出の偉器大才ならばいざ知らず、大抵の人の左右の物思に答ふるほどの事は、苟も經典と名のつき、師匠と世の呼ぶほどのもの得能せぬといふことは有るべからず。」だから、疑問に遭遇した時、人は安んじて先

賢の遺した「經典」に就いて、それを真摯に学ぶがよい、師匠を求めて真摯に問えばよいのである。それなのに、である。

然るを今に於て、凡常の才を抱き、浅小の器を有せる者、其の学は密ならず深からず、其の識は精ならず遠からず、其の思惟考索し得るところ測知る可きのみなるに閑らず、敢然として自から問題を解かんとす。此猶蚍蜉の大樹を撼し、小兒の巨巖を排せんとするが如し、其の能せざるべきや論無きのみ。

論理の道をも知らず、数理の頤をも探らず、生理の知をも欠き、物理の識にも乏しく、哲理も教理も未だ其の門牆をだに窺ふに及ばざるほどの分際にて、畢竟は其の大なること一切を容れて余ある問題に關連するところのものを思ひ得んとす。是猶溝澮を濟るに堪へずして江海を濟らんことを思ひ、狸狗を制する能はずして虎豹を制せんとするがごとき也、其の能し難きや論ずるを須めず。

凡庸の分際にて、いさゝかばかりの苦を敢てし、而して功益あらんことを欲すとも、それ何の道理ありてか、功を遂げ益を得べけんや。

無知な、青二才の分際で、凡庸の分際で……。露伴の怒りは覆うべくもない。

この怒りが、明治三十六年五月二十二日に華嚴の滝に投身自殺した第一高等学校生徒・藤村操と、彼が遺した「巖頭之感」を有難がる世論・風潮に端を發したものであることは、明らかである。

巖頭之感

悠々たる哉天壤、遼々たる哉古今、五尺の小軀を以て此大をはからむとす。ホレーシヨの哲学竟に何等のオーソリチーを備するものぞ、万有の真相は唯一言にして悉す。曰く「不可解」。我この恨を懐いて煩悶終に死を決するに至る。既に巖頭に立つに及んで、胸中何等の不安あるなし。始めて知る、大なる悲観は大なる樂觀に一致するを。

藤村操の事件に関して、露伴はすでに「青年時代と娯楽」(明39・8)で次のように述べていた。

大体が人生の意義だの宇宙の真理だのといふは千古の大疑問であつて、哲学始まつて数千百年以来といふもの、解決又た転覆、転覆又た解決といふやうに、幾多の大学者が脳漿を搾つて居る次第、それにも係らず未だ普通学の知識さへ十分ならぬ青年学生が、同じやうに口を揃へて云々し煩悶するとい

ふ事は、順序から言つても甚だ僭越の沙汰である。大危険に遭逢せねば僥倖とは実に此の事だ。

「青年学生」の分際で……、という言葉が喉まで出かかつている風情であろう。この怒りはさらに後年、「華嚴瀧」(昭2・7)では、次のように語られる。立木観音を本尊とする御堂に参り、日光の開山者・勝道上人を偲んでから、

堂を出て心づくのは、華嚴の瀧に飛び込んだ馬鹿者どものために供養塔が建てられたり、地藏尊がぎざまれたりしてゐることである。これは死者をかなしむ美しい人情のあらはれであるが、死者は真に人をわづらはし地を汚したものである。死にたくなるには何れそれだけの事由があつてだらうから、一概に罵倒したくも無いことでは有るが、同胞の一人が飛び込んだとすると、さあ大変だ、大騒ぎをしてその死骸を捜し出す、それ／＼の公私手続きを取る、その面倒さは一通りのもので無い。死んだ人は彼の恐ろしい瀧の中へ飛込んだら一切この世とは連絡が絶えてしまふ位に考へても有らうが、何様してそんなに容易に一切が水の泡となるものではない。瀧壺は三十何尺の深さが有つても、死骸を食つて消化するのでも何でも無いから、必ず之を吐き出す。大勢の土地の人々は必ず之を見付け出す。見るも物憂い醜い屍は、煩雜

な手続きを経て後に適法に処理される。その厄介を人々に掛けることは一通りや二通りで無い。死者もその間は死恥しじをきらさぬ訳にはゆかぬし、死者の遺族などは重々困難の立場に立つ訳だ。自殺は人の勝手のやうなものだが、華厳飛び込くらぬ智慧の無い、後腐れの多い、下らない死方は無い。

バイオフィラスな作家としての面目躍如と言いたいところだが、それ以上に、露伴という人は自身の思想信条のすべてにおいて、藤村操型「煩悶」を、寸分たりとも許容しないだろうことを、この文章から確と記憶しておくべきであろう。彼にとつて、藤村型「煩悶」を抱く者は、「学而不思則罔、思而不学則殆（学びて而して思はざれば則罔し、思ひて而して学ばざれば則殆し）」（為政篇）にいうところの、煩悶・苦悩するのみで学ばざる者、すなわち「大危険に遭逢せねば僥倖」、「則殆し」の事態に陥った、度し難い愚か者なのである。

露伴は、この藤村型「煩悶」の兆候が、一部の青年にとどまらない、全般的な拡がりを見せていることを、幾つかの流行の言い回しの裡に嗅ぎ取る。すなわち、「我は吾が個人性を尊む」とか、学び・習うことを「形式に囚はるゝなり」と断じ、忌避しようとする言い方。或いは、「自己の自由の流露、自己の精神の展開などいふことを、此上も無き好き事」とする態度。或いは、前号に寄せた拙稿（「学人露伴（四）―仏教・その三―」）でも触れた例

だが、「自ら欺くのは厭だ」（「処女の誇り」大2・4）といった言い草も、この類である。

「無益」後半は、論語からの章句を、これでもか、これでもか、という程引用して、右の如き藤村的「煩悶」とその兆候的言説の、有害にして無益なる所以を切論して已まない。その様相を一例だけ紹介しよう。露伴「為政篇」注（明43・6）の時にも一瞥した「異端」が、ここでも登場する。

心を師として妄思すれば、或は流れて異端を攻むるに至る。

自分の「心を師として妄思すれば」、すなわち「思ひて而して学ばざれば」、結局は「異端」に墮す、という断案である。「異端」について、明治四十三年の注では、朱子『集注』に忠実に「楊墨の如き」を「異端」の例としていたが、ここでは「楊墨の如き」を「異端」の例とするのは、「また必ずしも的当せず」として、陸象山（一一三九―一一九二）を引いた上で、「異端」とはただ、「夫子の道」に「往聖先王相伝ふるの道」と「其端緒を異にするもの是也」とする。そして、もし「異端」を治めるようになれば、

其の性の卑き者は功利を重んずるに陥り、剛き者は刑名の道を悦び、智多き者は苦楽の説を思ひ、癡愚の者は神鬼を奉じ、聡明の者は理に馳せ、才識精妙の者は玄怪幽秘の旨を探るに

至る。此等皆大道に遠ざかりて異端を攻むる者にして、人生の実に於けるや、益無く害有り。刻薄これより生じ、驕情これより生じ、怯弱これより生じ、迷妄これより生じ、頹敗これより生じ、騷乱これより生じ、倫常を破壊し、自然を毀傷し、天理人情と背反して顧みざるものこれより生ず。

「刻薄」、「驕情」、「怯弱」、「迷妄」、「頹敗」、「騷乱」……あたかもこの世の諸悪のすべての根源は、「夫子の道」を学ぼうといふところにある、とでも言いたげである。否、まさにそう主張しているのである。

しかし、周知のとおり、藤村操の投身自殺は、まず第一高等学校の先輩同輩後輩たちに深甚の影響を与え、その後社会の全体に流行現象として広まった。これを機に、例えば岩波茂雄の岩波書店立ち上げがあり、またそれと連動しつつ大正教養主義の成立が見られもしたはずである。こうした社会の動向と、露伴の右にみたような見解との間には、おおきなズレがある。時代の知的風潮とこれほどまでに隔絶する、その意味は見過ごすことの出来ない問題であるように思われる。

B・アンダーソンは、西欧中世教会のレリーフやステンドグラス等においては、キリスト生誕の甌を訪れる羊飼いたちの姿が、たとえば「ブルゴーニュ地方の農民そのまま」で描かれている点

に注目し、中世においては、「聖なる沈黙の言語」に支えられた「普遍的宇宙」(つまり『聖書』に示された真理としてのキリスト教世界像)が、信徒たちの「個別的世界」(フランスの一寒村の暮らし)と併存^⑥。「同時性」の関係にあった、と主張している。これは明治社会の諸問題のすべての根源を「夫子の道」から外れた「異端」に帰せようとする、右の露伴「論語」注釈に窺われる思想態度に通ずるだろう。アンダーソン言うところの「聖なる沈黙の言語」によつて、宇宙と歴史の真理を知的に体系化したものが、露伴にとつての儒教であり、そこに含まれる知恵は、過去と現代、地域の別を問わず、常に適用可能、すなわち「同時性」を持つものと観念されているからである(仏教は、その構成には関わっていない)。

そして、「個別的世界」と「普遍的宇宙」とが併存するという、この「同時性」が、別の「同時性」に置き換えられた時、はじめて近代世界は開示する、とアンダーソンはいう。それは、「聖なる沈黙の言語」ではなく、「出版語」(新聞雑誌などに用いられる、言文一致体の文章)によつて可能となる。すなわち、「がつちりと安定した現実性を持つ社会的実体」としての均質的空間と、それを全知の読者が「同時に眺める」ことの出来る均質的で空虚な時間の世界を生きる、「たがいに知り合うこともなく通りですれ違い、それでもなお、たがいに関連しあっている」人々―同じ新聞や雑誌を読み、同じ記事に、同じように「一喜一憂する存在―出版資本主義」が作り出す、新たな「同時性」を共有する人々こそ、

近代世界の住人である。

アンダーソンは、この新たな「同時性」を共有する人々を、植民地国家の独立運動の過程（支配者層に属しながら本土人から差別的待遇を受けていたクレオール知識人と、被支配者に属する植民地住人とが、宗主国の言語で書かれた新聞・政治的パンフレット等でひとつにつながる事態）の中に発見し、彼らを「ネイション」と命名した。アンダーソンは彼らを、いわば**政治的文脈**において発見したわけである。

これに対し、夏目漱石は社会の産業化に伴う諸個人のアトム化、という**社会的文脈**の中で、こうした人々の発生とそれがもたらすであろう社会的混乱を問題化したのであった。「道楽と職業」(明44・8。明石での講演)の中で、漱石は次のように述べている。産業化＝分業化は、人々を「内部の生活は寧ろバラバラ」で何の連鎖もない、丁度乾固びた糞のやうなもので一粒々々に孤立してゐるんだから面白くない」境地に追い込む。この「面白くない」事態を、消費者にサービス提供をする社交機関等(例えば「酒や女や待合」のよゝなもの)で取り繕うことができるならば、それだつて出来ないよりは、マシである。だが、そうした社交機関は一部の消費者に媚びる(他人本位の)仕事だから、一部の人々を客として一時的に満足させることが出来るだけである。然るに文学は、(作家が自分の満足のためにだけ制作する)そもそもが「自己本位」の道楽のよゝなものである。だから、もし多くの人が文学によつ

て結び付けられたならば、様々な立場を超えた、より多くの、より深い、社会的連帯を可能にするだろう、と。アンダーソン同様、漱石も出版語による人々との結びつきが、新しい社会の共同体想像の鍵だ、と考えていたのである。

では、**思想的文脈**において、彼らの誕生という事態は、どう意味づけられるだろうか。

まず前提的事実として確認しなくてはならないが、「聖なる沈黙の言語」と、それに支えられた普遍的宇宙(の体系化された思想)は、近代社会に相応しい、何か別の普遍性を誇示する思想体系に置き換えられたのではなかった。かつて置かれていたその場を空白にしたまま、「聖なる沈黙の言語」に支えられた普遍的思想体系は、過去の知的遺産・近代的学問の対象として、大学制度の中に取り込まれ、新たな分類法の下に、整理され、管理され、保存された。或いは支那歴史・支那古文学、或いは東洋哲学等々の名のもとに、他の西洋哲学・論理学等と併記されるかたちで、学科課程表の中に収められたのである。その結果、たとえば儒教に対して、人々が唯一の人生指針として出会い、享受する、という条件自体が、なかば失われた。

その上で、例の、均質空間・均質時間を共有する人々が、登場する(そこで育つ、というべきか)。その最も純粋な形態は、大学の学生たちである。彼らは、過去の知的遺産として整理された思想体系を、信条としてではなく、教養として、或いは、もつと

端的に言えば、単位取得のための科目選択のひとつ、として享受することとなる。だから、どんなに真面目に懸命に勉強しても、その「学び」「習い」は、将来的に学歴というかたちで、立身出世するための条件には関与しうるとしても、自己の思想信条の形成と関わるかどうかは、また別の話となる。そこでの学習によって、雛が羽ばたき巣立つように、自己の本然の美が開示されるかどうかは、わからない。心が満たされるとは限らないのだ。

藤村操「巖頭之感」の、あのいささか尊大な調子は、露伴をいだだたせた原因のひとつだったに違いない。だが、あれを僭越であるとか、書生風情の分際で、と反発するのは、いささかの外れであつたらう。あれは、かつての漢文訓読体（「聖なる沈黙の言語」とつながる文体。『本源』オリジンとつながっている）、という意味での、「オリジナル」な文体）が体現していた、思想的権威・知的特権性（つまり、「普遍的宇宙」と「個別的世界」とが「同時性」として、重なり合い、関連していた状態）への、哀しい郷愁なのだ。もはや自分たちの世代には決して得ることの出来ない、確たる精神的抛り所といったものに対する、永遠の喪失感を、あの尊大な調子の裡に聞き取るべきなのである。

藤村操の後継者たちは、もはや思想信条として扱われなくなつてしまった過去の知的遺産を、せめて大学制度の桎梏から解放してやろうとした。自分たち自身の精神の糧として、純粹にそれらを個別に享受しようと望んだ。岩波茂雄の志すところの「永遠の

生命をつかみ人生の根本義に徹するため」(安倍能成『岩波茂雄伝』昭32。その61頁からの重引用)に、彼らは彼らだけの知的共同体の創設を目論むことになる。大正教養主義(白樺派にも、この傾向が見られる)が、こうして形成されていった。彼ら大正教養主義者たちと露伴との間には、まもなく——大正九年ころから——主に芭蕉の共同研究というかたちで緊密な関係が生じてゆく。その内実の如何は、藤村操問題を考慮すれば、なかなか興味深く思われる。この点に関しては、別稿を期すこととしたい。

4

〈IIIグループ〉「一貫章義」について。

教学局の需めに応じて昭和十三年六月教学叢書第三輯として刊行され、里仁篇の章句、

子曰、参乎、吾道一以貫之哉、曾子曰、唯、子出、門人問曰、何謂也、曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣

の全体を詳細に註釈したものであることは、冒頭で述べたとおりである。

まず、露伴に執筆を依頼した教学局⁸⁾についてだが、その前身は、文部省専門学務局内に新設された学生課にまで遡ることがで

きる。

学生課は、学生に対する思想統制を主要な任務として、昭和三年十月に発足した。新設のきつかけとなったのは同年三月と四月に行われた日本共産党大檢舉（三・一五、四・一六事件）の際、檢舉者の中に多数の学生がいたことである。この学生課が翌・昭和四年七月、専門学務局から独立して学生部となり、更に昭和九年五月、思想局に昇格し、単に学生生徒ばかりでなく、学校および社会教育団体その他の、思想上の指導、監督、調査を担当することになった。そして更に、この思想局が昭和十二年七月、文部省の外局としての教学局にまで発展したのである。

教学局官制（勅令第三百四十七号）の第一条には「教学局ハ文部大臣ノ管理ニ属シ国体ノ本義ニ基ク教学ノ刷新振興ニ関スル事務ヲ掌ル」とある。所掌事項は、（一）学会、（二）思想情報の収集ならびに対策、（三）教員・教育関係者の再教育、（四）日本文化講義、（五）諸印刷物の刊行・頒布、（六）良書の推薦等で、これらを通じ同局は、国民精神文化研究所と「車の両輪のような協力態勢のもとに」、戦時体制下の学問・教育・文化に関する思想行政―学生や教育者への、国体論の注入と再教育―を強力に推進したわけである。当然、敗戦後（昭和二十年十月十三日）、教学局は廃止され、その後、教学局長官・教学局長、有力部課長は公職追放、教学局に二年以上在職した勅任官・奏任官は教職追放となった。

教学叢書はかなり盛んに刊行されたようで、全国の図書館等に、今日でも、相当数が所蔵されていると思しい。ひとまず国立国会図書館デジタルコレクションにアップされている分だけでも一瞥し、そのたまたまを察することとしよう。

第一輯・橋田邦彦「自然の観方」（昭12・12）。

第一輯・藤澤親雄「欧州最近の政治動向」（昭12・12）。

第二輯・（この輯は、複数の著者の論文を収録しているので、頁数も加える）

西田幾多郎「学問の方法」1〜14頁、高橋順次郎「仏教の全体性原理」15〜34頁、佐々木信綱「万葉学先哲の苦心に就いて」35〜53頁（昭13・2）。

第二輯・小西重直「天地の大道と親心」（昭13・2）。

第三輯・幸田露伴「一貫章義」（昭13・6）。

第三輯・本多光太郎「鉄と文明」（昭13・6）。

第三輯・問宮英宗「随处真の説」（昭13・6）。

第三輯・友枝高彦「日独文化交渉史」（昭13・6）。

特輯四・田辺元「特性としての科学」（昭13・8）。

特輯五・中村清二「事変と自然科学」（昭13・8）。

特輯七・橋田邦彦「自然科学者の態度」（昭13・10）。

特輯八・木村増太郎「財政経済より観たる支那」（昭13・10）。

特輯九・常盤大定「支那仏教概説及び道仏二教の交渉」（昭

13・12)。

第五輯・田辺元「日本哲学の先蹤」(昭14・3)。

第五輯・栗田元次「国史より見たる国民性」(昭14・3)。

第五輯・鈴木大拙「近代生活に於ける禪堂の意義」(昭14・3)。

第五輯・伍堂卓雄「時局と産業人」(昭14・3)。

特輯十一・石本巳四雄「地震学より見たる日本の文化」(昭

14・3)。

特輯十二・加藤武夫「日滿支に於ける鉱物資源と其の開発」

(昭14・3)。

執筆者の多くは帝国大学教授または名誉教授の肩書を持ち、この叢書が刊行を開始した昭和十二年時点での平均年齢は、おおよそ五十七歳に達している。一番年が若いのは藤澤親雄と石本巳四雄の四十四歳であるが(いずれも一八九三年生)、藤沢親雄は少壮政治学者、というよりは、当時すでに国民精神文化研究所の政治学研究嘱託ともなっている、いわば教学局にとつてお誂え向きの国体論イデオログとして、ここに加えられていると思しい。これは他と比べていささか異色、といつてよい。石本巳四雄の方は、地震計測に関する研究で帝国学士院賞を受賞している(昭8)、まさに地震学の若きホープであつたがゆえの起用に違いなく、その他の、いわば「斯界の第一人者」とでもいふべき人選に一致する。つまり、その専門分野の知見を披露してもらうのに最も相応しい

権威を備えた学者、というのが、恐らくこの叢書の——少なくとも、その出発点における、執筆者の選考基準であろう(露伴の場合、前年四月に第一回文化勲章受章者に選ばれたことが、彼に白羽の矢が立てられた理由に違いない)。叢書の権威化が何よりの目的であつて、教学局が老大家たちの執筆内容にまで容喙するということは、多分なかつたであろうと思われる。露伴の「一貫章義」を考える上で、まずは押さえておきたい点である。

露伴に執筆依頼がきた時の雰囲気、小林勇が次のように伝えている。^⑩「昭和十三年 三月四日 午前」の条(この日付は、その日に小林が露伴宅を訪れた時に聞いた話、という意味である)。

「文部省の教学局の役人が、たびたびやつて来て、本を書けという。わけのわからぬ人で、閉口だ。なんでも役人はこのごろむやみに威ばるから、わたしの前などでは、言葉は丁寧だけれども、なに、やつぱり威ばつた調子が出てくる。はじめは百枚書いてくれなんていつたが、このごろは何枚でもいいなどというようになった。その教学局の役人が、左翼ばかりをやつつけるわけではないなどいつていたが、それだから一層いけないので、なんでも少し気に入らないのはやつつけようとすることになるのだ。」

表面的には中立性を保つた組織であるかのように言明しているこ

とが窺われる。もちろん露伴はその本性、思想統制的性格を見抜いているけれども。

「一貫章義」は、里仁篇の第十五章、全三十六文字についての、詳細を極める注釈である。ほとんど一字ずつについて、古註から清朝考証学派まで、それぞれ多数の先学の説を参照しつつ自己の見解を示してゆく、というスタイルで貫かれている。この註釈態度について、露伴は次のように述べる。

古人の学を為すのは、今人に比しては甚だ異なつてゐる。今人の為すところはただ是れ記誦の学か、又は生吞、電覽さいだんの学であつて、小学だけにさへ骨を折らない。学について今人は今人の主張が有つて、古人の如く鄭重な態度を取つては居られない、学芸といふも畢竟衣食を得るの道である、といふやうに取つて居られては如何とも致しかたは無いが、是の如き世にあつて、古人の読書の仕方、解経の扱ひ方などが何様なものであつたかといふことを示すのも、甚だ迂濶ではあるが又全く益無きばかりでも有るまいと、しばらく古風な態度を取つて解を下すのである。……我今敢て経師となつて経を講じようといふのではない。経を説く、古風の扱ひかたを、聊か今人の全く是の如くなる事あるをも知らぬものに此実例をもて示さうとするのである。

右の説明に従えば、「一貫章義」という『論語』注釈には、先の〈Iグループ〉や〈IIグループ〉の執筆目的との間に、多少の違い、或いはウエイトの置き方の違いがあることを認めねばならぬことになる。忠恕の意義、『論語』の精神は、もとより重要である。しかしここでは、「記誦の学」、「生吞」、「電覽」、——必要などころだけを一夜漬け的に丸暗記し、実践など論外、内容もろくに理解しようとなし、単位を取るためだけのような、「今人」＝当時の、或いは近代日本人の学習態度と対比されるべき、忠恕の意義と精神を、究明したい、体得したい、と切実に願つた古人たちの誠実な努力のプロセス（「古人の読書の仕方」への着目が、強調されている。そして、本文で扱われている、「古人」とは、中国の儒者たちだけである（荻生徂徠の名が冒頭近くで出るが、それは小学の大切さを説く文脈で触れられているに過ぎず、里仁篇第十五章、全三十六文字の解釈には関わっていない）。従つて本書はおのずと、中国文明の精髓を成すものとしての、連綿たる学的営為の精華を伝える結果になるのである。その結論が、常に朱子学的解釈の範疇に収斂するのは、先の二グループと同様である。

注釈の内容について、ざつと見よう。

まず「參乎」の注解のところ、「道統」という考え方があれこれ取沙汰されてきた（この章句に関わつて特に荻生徂徠が、宋

学に対する道統論批判を行っている) ことについて、自己の見解が記されている。

道統などといふことは姑く擱いて言はずとも、孔夫子の道は夫子が数々自ら言はれたるが如く先王の道であることは明らかで、曾子がこれを伝承し、子思がまた曾子より伝へ承け、孟子がまた子思より伝へ承けたことは、それは確実な史上事実であるから、曾子が夫子の道に於て如何なる地位に在ったかは、自然に分明なのである。

「一以貫之」云々に關しては、朱子からの長い引用があり、そこで朱子が「萬殊の一本たる所以」、「一本の萬殊たる所以」、つまりは「理一分殊」の説を展開していることについて、

朱子は孔子の吾道一貫と云はれた其道を元々本々の余り大きなものと為し過ぎたため、曾子が直接にはその旨を説明し得ぬにより、忠恕といふ目を持つて来て人の曉り易きを欲したのであると説かざるを得なくなつた気味がある。

と、いささか苦言を呈しているようだ(「甚解を求めずして可なりである」と)。「一」に「理」を添えた点について、「決して非とすべきでは無いが、酒は水を加へざるを可なりとする、好んで

理字を加ふるには当らない」という。

その他、朱子学派に「天道性理にかけて心象的に緻密な工夫を」着ける傾向過多のところがあることを認め、清朝考証学派の全祖望(一七〇五—一七五五)の説を紹介したりしている。それでも、「全氏の此章の解は別に前人に加ふるところは無いに近い」と付記することも忘れない。程朱の学に、やはり露伴は優しいのである。

さて、「忠恕」についてである。

朱子は「己を尽くすを之れ忠と謂い、己を推すを之れ恕と謂う」と註し、程顥の「己を以て物に及ぼすは仁なり。己を推して物に及ぼすは恕なり」を引く。これを受けて、露伴の見解は次の通り。

忠恕は忠と恕との二字である。忠は是れ忠、恕は是れ恕である。忠は邢疏に、「中心を尽すなり」とある。恕は同疏に、「己を付り物を度る也」とある。正に二つの徳である。

如心が恕である。皇侃の疏に、「付度して以て人を度る也」とあるので知らるゝが、己の心、人の心、人我を兼ねて、我を彼の如く、彼を我の如くするより、如心の二字を合して恕となり、邦語の「おもひやり」となるのである。仁も亦人が耦する、二人の義から生ずるのであつて、孟子も然様いふ意に取つてゐらるゝ。二獸相会ふや多くは相暱り相争ふが、

人は獸ならざるの徳を存してゐる。それを展開したものが仁である。其己の心の如くするを恕といふ。仁恕の二字は同じやうに成立つてゐる。夫子は恕を挙げ、曾子は忠恕を挙げられたが、夫子の恕と云はれた恕の中には忠の含まれ有るは勿論で、忠は中心である、邦語の「まごころ」で、一毫の真でないものの錯在せぬのが忠なのであるのである。

誠にごもつともな解で、何の疑問も湧いてこないようだ。だが、実は伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）が、右の如き朱子学の正統的見解に反論していたのであつた。

仁斎の批判の要点は「恕」の解にある。仁斎はいう¹⁾。

おのれの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を付り度るを恕とす。按ずるに集註引く程子「おのれを尽くすこれを忠と謂う」、当れり。ただ恕の字の訓いまだ当らざることを覚ゆ。註疏「おのれを付り人を付るの義」に作る。付^えの字をもつてこれを訓ずるの得たりとするに如かず。言うところは人を待^たつること必ずその心思苦楽いかんを付り度るなり。おのれを付る二字いまだ穩やかならず。故にこれを改めて「人の心を付り度る」と曰うなり。

（『語孟字義』巻の下）

朱子学は、「己を推すを之れ恕と」する。つまり、まず「己を推す」が良く自分自身の心を推察し、それを以て他人の心を付度するところが恕だ、とする。「邢疏」然り、また露伴の引く皇侃（四八八—五四五）の疏も、そうである。少なくとも露伴は、そう解釈して「己の心、人の心、人我を兼ねて、我を彼の如く、彼を我の如くするより、如心の二字を合して恕となり」としている。己と人は、等しく「理」を分有しているから（「人の性の本然」！）、自己を経由して他人を理解することが、可能である、寧ろそうすることが不可欠なプロセスなのである。

これに対して仁斎は、「おのれを付る二字いまだ穩やかならず」という。そして、ただ「人の心を付り度るを恕とす」と主張している（続く「註疏」とは、露伴も引く「邢疏」すなわち邢昺「九三二—一〇一〇」の『論語義疏』のことで、わずかに異同があるが、露伴の引用の方が正しいようである）。儒教の伝統的解釈とそれを受け継いだ朱子学派の解に対して提出された、この仁斎の異議は、何を意味するか。尾藤正英氏は、

自己の心を顧み、それをもとにして、という条件をはずして、専ら他人の心のあり方を推測しようとするのは、自己と他人とを結ぶ共通の理性という觀念が、仁斎の思想にはないからであつた。しかし自己の心を基準にしないで、どうして他人の心を推し測ることができるのであろうか。

と疑問を呈する¹²⁾。そしてその原因を、仁齋が「人の生き方を専ら社会の中での役割に即して考えようとした」点に求めている。真に他人を理解するためには、「その人の負っている役割にもとづいて判断しなければならぬから、自己の心を基準として推測するだけでは不十分」だ、というのが、尾藤氏の仁齋理解である。仁齋の「おのれを付る二字いまだ穩やかならず」とすることの理由を説明して、説得力があると思う。

だが、もしそうだとするならば、仁齋のこの主張は、他者を理解しようとする主体性の、思想的基盤、その所在を危うくする危険を招き寄せる。他者を理解するためには、自己の心を基準にしないうで、相手の所屬している社会における、その役割・事情を専ら付度しなければならぬ、とするこの主張は明らかに、文化相対主義の見解と親和的だからである。

極端な例を挙げよう。異なる社会に所屬する或る者が、悪逆非道の行為を犯したとする。しかし、傍觀者としての我々は、どんなにその行為の残虐さに嫌悪の情を抱いたとしても、それ（「己を推す」）を、他者理解に直結させてはならない。彼の属する社会において、その行為がどう判断されているものなのか、を斟酌しなくてはならない。そして、もしその社会がその行為を「是としている」（たとえば「愛国心の発露であり、立派である」などという風に）のであるならば、それを外から非難することは慎ま

ねばならない。——そんな事態を、この主張は内包しているだろうからである。

また仁齋のこの主張は、個人の出入進退においては、自己の所屬する社会の慣習や常識に逆らって考え、行動する生き方を、著しく阻害しかねない主張でもある。「立場をわきまえろ」という声に抗する論理を、この主張は内包していないからである。仁齋の思想は「現実実践された場合には、社会の大勢に順応する生き方に傾き易いことが見逃されはならないと思われる」と、尾藤氏は指摘している。

氏は、「自己と他人とを結ぶ共通の理性という觀念が、仁齋の思想にはない」と指摘していたわけだが、実はこれは、仁齋に限らないようである。

高山大毅氏が、江戸前半期の儒者たちは、二つの課題を抱えていたと述べている¹³⁾。一つ目の課題は、儒学の「道」が、当時の他の諸道に優越した、万人がしたがうべき「道」であることを明らかにすること（当時儒者は、医者や俳諧師、目利、耳垢取などと並んで「諸師諸芸」のひとつととされていたに過ぎなかつた、という）。二つ目の課題は、宋学の説く、万人の心には誰でも「理」が備わり、根源的に同一である、という主張に対する、日本人の違和感を解決すること（当時の日本社会には、「職分」的思考が非常に顕著であつた、と高山氏はいう。してみれば、先の「恕」に関する宋学的解釈に対する仁齋の反発も、「職分」的思考と無

縁ではあるまい)。当時の日本の儒者たちは、この二つの課題を、如何に解決するかという「競技」を行っていたと見做そう、というのが高山氏の提案である。儒学の「道」の卓越性を証明しようとする課題と、何であれ「道」の超越的な在り方そのものに対して日本人の抱きがちな違和感をどう克服するかという課題は、確かに相矛盾する性格を持つており、なかなか難しい「競技」であろう。日本の儒者は、こうした特殊な条件の下で思索を凝らしていた、と考えること。そうすることで、同じカード(経典・古典中国語)を使っているがために見えにくくなっていた、日本の儒者と同時代の東アジアの儒者たちとの間の差異を、正確に測定できる、というわけである。

刺激的な提案である。そして、この「競技」において卓越した回答を寄せたのが荻生徂徠だったと、氏は述べる。

徂徠学は、明快な論理によつて、二つの条件を同時に満たすことに成功した。徂徠は、「職分」論的な発想を取り込み、「聖人」を建てた「道」こそが、天下の安定を長期的に維持できる理想の分業体制を実現すると説くことで、この難題を解決したのである。人々は根源的同一性などへ回帰せずとも、その分業体制の中で自己の役割を全うすれば十分であり(いわゆる「気質不変化」論)、「聖人」の建てた「道」が夏・殷・周に四百年以上の治世をもたらしたことから、「聖人の道」

の諸「道」に対する優位は証明される。江戸前半期の儒学の競技規則の中で、多くの競技者・観覧者をあつと言わせた妙手、それが徂徠学といえよう。

しかし、もしそうだとすれば、伊藤仁斎に対して抱いた筆者の疑念を、徂徠学に対しても向けなくてはならなくなる。人間の「根源的同一性」などチャラにすることで知的競技を勝ち抜いた(?)ことのツケは、日本社会の他者認識に、何らかの支障をきたすことはなかつたか?

高山氏は、東アジアの儒者たちを理解するためには、どんなに同じカードを用いていたとしても彼等は各々が生きた社会の、異なる「競技規則」に従つて思索を重ねていたことを忘れるな、と主張し、だから仮令、日本の「競技規則」に従つていた日本の儒学に、本場中国の儒学の原則からの逸脱があつたとしても、「かかる思想を非『儒学』的と断じる『儒学』観」は、一面的に過ぎる、その「平板さ」を避けねばならない、と注意喚起する。それは、その通りであろう。しかし筆者は、その先に、或る危惧の念を抱く。

中国や朝鮮の儒者と同じカード、儒教的言説を振り回しながら、日本の儒者はただ日本社会の「競技規則」に従つていただけだ、何が悪い——と、そこまで高山氏は述べておられないが、その事実を、氏はただ「儒学」観の問題(本場の基準にあわせて、非「儒学」

のレットルを張つたりするのは、「平板」だ云々)に留めてはいないか。だが、日本社会の「競技規則」に従うということ、それは要するに、「儒学」を学ぶことが、日本的風土の桎梏から自由になることと、少しも関係しない、ということに帰着してゆくことにはならないだろうか。或いは、むしろ逆に儒学の「日本化」が、日本的なるものを助長・強化する機能を果たす危険はないのか——筆者の危惧するのは、ここである。

もし、そうだったとすれば、そんな思想的営為に、一体どのような意味があるのか、そしてそんな思想的営為は、長期的に当該社会にとんだ災いをもたらすことにつながってはゆかないだろうか。

露伴「一貫章義」を巡つて、本稿が最後に着目したいのは、その末尾である。

実に即き心を用ゐる孔夫子の道は、幽玄高遠のものと思ふ要は無い。今こゝに一枝の鉛筆ありて之を削りて用ゐんとするとせよ。是の如き瑣事、もとより言ふに足らずと雖も、学を為す者、思をこゝに致すときは、こゝに於ても亦忠恕の一端を見るを得るであらう。

とあつて、そして、段落を改め、

忠恕の乏しき世界を觀よ、如何に悦ばしからず楽しからざるものであるか。外国の今の民を率ゐる者の、哀しいかな道を知らざるや。好んで小慧を行ひて、自苦して而して民を苦む。彼等は未だ一枝の鉛筆を削るをだに解せざるものである。忠恕の一端にだに触れたること無きもの歟。殃わざはひなるかな彼等を偉ならしめし民や。

この一節を以つて、「一貫章義」は締め括られる。

一読、直ちに理解しうる、という態の文章ではないだろう。何やら曖昧模糊とした、不思議な文章である。

分かりづらさの原因は、三度出て来る「民」(私に傍点を付した)が、誰を指しているのか、曖昧だからであると思われる。

全体の要旨は、「外国の今の民を率ゐる者」が、忠恕の心を欠き、小賢しい真似ばかりして、自ら苦しみながら民を苦しめていくと、その愚を非難しているのである。それは、分かる。しかし、それが誰を指すのか、まずハッキリしていない。その彼等と、「外国の今の民」とは、支配者と被支配者の関係にあるのだろうか、彼等の正体がかめていないから、当然ながら、被支配者たるその「民」(二度目に登場したので「民(一)」とする)が誰であるかも、よく分からない。「外国の民を率ゐる者」の正体と、「民(一)」の正体は、対の疑問になつてゐるわけである。

次に、「自苦して而して民を苦む」の「民」（同じく「民（2）」とする）は、恐らく「外国の今の民」、つまり「民（1）」と同じであろう。では、末尾の「殃なるかな彼等を偉ならしめし民や」の「民」（同じく「民（3）」とする）は、何だろうか？

「彼等」とは「外国の今の民を率ゐる者」であろうから、「外国の今の民」（「民（1）」）は「彼等」に率いられる存在ではあつても、「彼等を偉ならしめ」たりはしないだろう。また「民（2）」も「彼等」に苦しめられる側なのだから、「彼等を偉ならしめ」たりは、しまい。しかも、「民（1）」ないし「民（2）」は、共に「彼等」（誰か）の被害者のようだが、「民（3）」に対して、露伴は「殃なるかな」（「殃」は、禍、災い、人をおさえつけて邪魔をし、死なせること。または、死臭を意味することもある）と言っている。どう考えても、「民（3）」は加害者側であるようだ。だとすれば、この「民（3）」は、「民（1）」 || 「民（2）」とはどうしても別の存在となるはず……。

「忠恕の乏しき世界を觀よ」と、露伴は言う。この一節を世界情勢レベルで読め。そう、露伴は読者に促していると解釈しても、そう突飛でも奇矯な事でもないだろう。そこで、当時の日本が深く関わる世界情勢を列挙すれば、

昭和六年九月、満州事変勃発。

昭和七年三月、満州国建国宣言。

昭和八年三月、国際連盟脱退。

昭和九年十二月、ワシントン軍縮条約破棄をアメリカに通告。
昭和十一年一月、ロンドン軍縮会議脱退。十一月、日独防共協定調印。

昭和十二年七月、日中戦争始まる。

昭和十三年一月、国民政府（蒋介石）を相手にせずの近衛声明となる。どれも、韓国併合（明43）以来の対外方針の延長上にある、中国大陸への侵略の意志を漲らせた、一連のプロセスである。筆者は、末尾のこの一節を、次のように解釈したい。

・「外国の今の民を率ゐる者」は、日本政府であろう。そして「外国の今の民」、すなわち「民（1）」および「民（2）」は、朝鮮の民、および「満州国」に併呑された中国の民である、と考える。

・「殃なるかな彼等を偉ならしめし民や」の「民（3）」は、「彼等」すなわち日本政府・その要人たちを、普通選挙法（大正15年公布）の下で選び、「彼等」に権力を与えた有権者、大日本帝国の二十五歳以上の男子である、と考える。

大陸侵略が着々と進む中で、教学局の需めに応じ、中国儒教の思想の精髓、それを大切に受け継いできた知的伝統のありさまを、露伴は書いた。そして、その最後の二節に、隣国への忠恕の念を欠いた日本社会に対する、自己の痛烈な思いを記したのだ、というのが筆者の想像である。

忠恕は、まごころと思いやり、のことであるそうである。

仁は人である、人の大徳である、人の天に受けて人たるに至る所以のものである。他の動物の天に受けて他の動物たる所以のものとは大に異なるものである。夫子の道は人の人たる所以のものに率ふの道である。即ち人道である、即ち仁である、即ち忠恕である。

「忠恕の乏しき世界を觀よ」以下の部分についての筆者の解釈が、當を得たものであるかどうか、確たる自信はない。しかし、「外国の今の民を率ゐる者」が、その中の「民」が、また、その後二回登場する「民」が、それぞれ誰を指すのであるにしても、露伴が「忠恕の一端にだに触れたること無き」ものたちのことを、「人たるに至る所以のもの」から隔たつた存在、いわば、人でなし、と見做しているのは確かのようにである。さらに、それが誰を指すのであれ、「彼等を偉ならしめし民」なる存在に対して、露伴が「殃なるかな」との言葉を吐きかけ、切つて捨てているところに、筆者は戦慄に近いものを感じる。

注

(1) 土田健次郎・訳注『論語集注 1』(平25。平凡社東洋文庫)。

(2) 拙稿『学人露伴(四)——仏教・その三』(藤女子大学『国文学雑誌』令4・1)。

(3) 拙稿『学人露伴(二)——仏教・その一』(藤女子大学『国文学雑誌』令2・12)。

(4) 拙著『幸田露伴の非戦思想』(平23。平凡社)。その第六章、特に「問ふことの価値」「憤ることの価値」に関する一節を参照。

(5) 注(2)に同じ。

(6) B・アンダーソン『定本 想像の共同体』(書籍工房早山。平19)。その「II 文化的根源」参照。

(7) 中世英語のオリジナルの語義は、元はこのように「本源」オリジンとつながっている」という意味であったが、それが「独創的な、それ自体を起源とする」という意味に転換したのは近代になってからである、とレイモンド・ウィリアムズが記している(権名美智・他訳『完訳キーワード辞典』平14。平凡社)。

(8) 教学局についての以下の記述は、『国史大辞典 4』『教学局』の項(昭59。吉川弘文館)、『国史大辞典 13』『文部省』の項(平4。同右、および『現代史資料 42 思想統制』(資料解説・掛川トミ子。昭51。みず書房)を参照。

(9) 注(8)の掛川トミ子氏の資料解説に拠る。

(10) 小林勇『蝸牛庵訪問記』(昭31。岩波書店)。

- (11) 『岩波日本思想大系33 伊藤仁斎・伊藤東涯』(清水茂・校注。昭46。岩波書店)。
- (12) 尾藤正英「江戸時代の社会と政治思想の特質」(『思想』昭56・7)。のち『江戸時代とは何か』(平4。岩波書店)に収録された。
- (13) 高山大毅『近世日本の「礼楽」と「修辭」』(平28。東京大学出版会)。その序章を参照。
- (14) 尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」(『日本の名著16 荻生徂徠』解説。昭49。中央公論社)、同「本居宣長における宗教と国家」(『思想』昭57・4)、同「水戸学の特質」(『岩波日本思想大系53 水戸学』(解説。昭48。岩波書店)の三論文は、のちに『日本の国家主義』(平26。岩波書店)に収録された。徂徠学の本質とその影響を追った、尾藤氏の右の三論文を通読すると、朱子学的超越性の喪失・放棄のプロセスから、幕末期「国体」概念の創出までの間には、明らかな論理的展開上の必然性が窺えるように思われる。
- 『日本の国家主義』解説(鈴木暎一)に拠れば、しかし、こうした「儒学の日本化」に対して、尾藤氏はその思想的評価を後に変更したという。「本居宣長の思想における「道」」(『大倉山文化会議研究年報』平9)、「伊藤仁斎の思想における「道」」(同、平10)を境に、尾藤氏は「役の体系」を軸とする近世日本の共同体的国家観を支える思想家たちの営為

を、積極的かつ肯定的に評価するようになった、と鈴木氏が指摘しておられる(ように、読める)。この変化を筆者は、尾藤氏の思想的転向であると感ずる(例えば、仁斎の「恕」の解釈に対して、尾藤氏が注12の論文で提示していた疑義は、「伊藤仁斎の思想における「道」」では、ただ消失しているのである)。

〈せきやひろし／本学教授〉