

## 太宰春臺の思想における詩文論の意義

白石眞子

### はじめに

尾藤正英は「太宰春臺の人と思想」において、春臺が『經濟録』で老子の無為の積極的意義を強調したことを挙げ、「現実社会の中で聖人の道が行われる可能性をみずから否定した」と論ずる。そしてこう続ける。

もともと春臺の政治論では、「經濟総論」において、政治の要諦として「時」と「理」と「勢」と「人情」とを知るべきであることが説かれていた通り、現実には与えられた客観的諸条件を考慮し、それに順応することが基本とされていたから、この立場では、普遍的原理よりも現実主義的な配慮の方が優先するのは当然であり、その意味では春臺自身が「聖人ノ道」を必ずしも深くは信じていなかったのである。<sup>1)</sup>

尾藤論文は、春臺の経世論や道徳論―『經濟録』『聖学問答』『弁道書』などを検討の中心に据えて春臺思想を明らかにしようとするものである。しかしその検討材料は、春臺の著作の中でも初期のごく一部に限られている。<sup>2)</sup> 護園学派において詩文の継承者は服部南郭とされ、春臺

は経学の担い手とされてきたためか、詩文論をふまえた春臺の思想研究はほとんどされてこなかった。尾藤論文も同様である。<sup>3)</sup>

しかし、後述するとおり、詩文は経学に至るための階梯であり、経学を修めるうえは天下国家にそれを行うことが肝要であると、春臺は考えていた。春臺の思想を総体として論ずるのであれば、春臺が「聖人の道」を信じていたか否かの検討を含め、詩文論をふまえてなされるべきではなからうか。老子の無為に対する評価も同様であろう。

本稿では、詩文論の検討をふまえて、春臺の思想の特性を明らかにすることを試みたい。<sup>4)</sup>

### 一 徂徠詩文論の継承 ― 『倭読要領』

春臺の詩文論は、『倭読要領』(春臺四十九歳)に見えるものと、『文論』『詩論』(六十歳)とでは、大きく異なる。前者は、徂徠古文辞に則った詩文論であるのに対して、後者は、その克服の上に、更なる独自の復古を提出している。詩文論とは、多様な内容をもつが、ここでは、経学(經典解釈と、その先にある経世論)の視点からみた際に、春臺の特徴であると考えられる、詩文を「読む」ことと「書く」

ことについて述べた箇所を見ておきたい。

『倭読要領』巻下「学則」には、明代古文辞の諸子が唱する「文は秦漢、詩は漢魏盛唐」のもと、汪道昆の主張する六經十三家を「読む」べき書として挙げている。これは全て、六經に見える「聖人の道」を理解する（「読む」）ための方法、即ち古文辞に達するための勉強法である。

春臺は、古文辞学の修辞法を端的に次のように言う。

サテ古詩ニテモ、近体ニテモ、辞ニ出処モ無ク、来歴モ無ク、自己ノ口ヨリ出スヲ杜撰トイフ。是詩ノ大禁ナリ。慎テ犯スコトナカレ。必一言一字モ、古人ノ口ヨリ出、古人ノ手ヲ経タルヲ取用フベシ。此諸子（李夢陽、何大復、李攀龍、王世貞）ハ、皆能古ヲ学テ、古人ノ旨ヲ得タル者ナリ。サレバ今ノ学者ハ、明ノ諸子ノ古ヲ学タルヲ見テ法則トスベシ。明ノ諸子ノ詩ハ、直ニ古人ノ詩ニ異ナラズト知ルベシ。

（『倭読要領』巻下「学則」第七則…○筆者注）

詩を「書く」際には必ず、明代古文辞の諸子のように、古文辞を用いて「書く」ことが不可欠であると春臺は主張する。古文辞を用いて詩を「書く」ことは、直ちに、今に在りながら古詩を「書く」ことを可能にする。この擬古こそ、護園の詩文における復古であった。これは、詩を言った箇所だが、「只書ヲ読タルノミニテ、自己ニ文ヲ作ラザレバ、其奥妙ニ造ルコト難シ」（同第九則）と考える春臺は、文においても、「西漢以上ノ人ノ語ヲ用テ辞ヲ属テ、一字モ東漢以後ノ語ヲ用ヒサル」（同第十則）という明代古文辞の在り方に賛同している。

古文辞を徹底して用い詩文を「書く」とは、徂徠の主張する「真似び」の学びである。春臺はその手本となる先人の四人を挙げる。

大宰春臺の思想における詩文論の意義

今ノ学者ハ、必シモ八大家ヲ学バズシテ、只韓柳ヲ以テ文学ノ入門トスベシ。韓柳ヲ学テ、文法ニ通達セバ、明ノ李滄溟・王弇州ガ集ヲ読テ、修辞ヲ学ブベシ。修辞トハ、辞ヲ揀ブナリ。昌黎・柳州ハ、古文ノ名家ニテ、法度ノ森嚴ナルコトハ、諸家ニ卓絶ナレドモ、陳言ヲ厭テ新奇ヲ好メル故ニ、其文辞古調ニ入ラザル処アリ。

（『倭読要領』巻下「学則」第十則）

文法を韓愈、柳宗元に学び、修辞を李攀龍、王世貞に学ぶ。この主張も、徂徠が『四家雋』という、唐の韓・柳、明の李・王、四人の文選集を編纂し、学ぶべきはこの四人の古文として推奨したことに基づく。春臺は、韓・柳の文法、李・王の修辞を学ぶべきと言い、特記して、韓愈の陳言を去った修辞に苦言を呈するが、これもまた、徂徠と同じ評価である（『四家雋』『雋例第二・三則』）。入門として韓・柳の文を学ぶべきも、最も肝要な修辞については、それを真似ることなく、李・王の修辞に学ぶべきと春臺は言うのである。

## 二 徂徠詩文論の克服 — 『文論』『詩論』

『倭読要領』から十一年、春臺は兼ねての主張を翻した。その著作が『文論』『詩論』である。

春臺は、文の三要として「体」「法」「辞」を挙げる。「体」とは文の体裁のことで、経伝子史といった大分と、誓誥訓命序記銘誄などの細分があるという。「法」には、字法、句法、章法、篇法の四法があり、「辞」とは言をおりなす文、具体的には、言の古今や短長などのことであると春臺は説明する（『文論』第五篇）。

文における「体」「法」「辞」の関係を、春臺は次のように言う。

苟得古人之体与法以修辞、雖今言、猶古言也。是謂自我作古。

(苟しくも古人の体と法とを得て以て辞を修むれば、今言と雖も、猶ほ古言のごときなり。是れ我より古を作すと謂ふ。『文論』第二篇)

先ず体得すべきは、古人の「体」「法」であり、その上で「辞を修め」たならば、たとえ「今言」であっても「古言」と同じであるとする。この主張は、徂徠の教えである「修辞」重視から、「体」「法」重視へ転換したことを意味している。春臺は「文は理属に在り」とし、古文辞学派の修辞を「糞雜衣」(古文辞を綴り合わせただけのもの)とまで言うのである(『文論』第二篇)。嘗て自らが主張した方法では、今にあって古文を「書く」ことにはならないと考えるに至ったのだ。

さらに、かつて推奨した四人(唐の韓愈・柳宗元、明の李攀龍・王世貞)の内、韓愈のみを推奨することで、古文辞批判をより明確にする。

大抵古文中、有奇辞奇語難読、後儒不得其解者。彼豈必有所本哉。恐亦多出其自撰耳。韓文公蓋窺此秘。故務去陳言而折新言。豈不可哉。要在不失法耳。

(大抵、古文中に奇辞奇語の読み難く、後儒、其の解を得ざる者有り。彼豈に必ずしも本づく所有らんや。恐らくはまた多く其の自撰に出づるのみ。韓文公蓋し此の秘を窺ふ。故に務めて陳言を去りて新言を択ぶ。豈に不可ならんや。要は法を失はざるに在るのみ。『文論』第四篇)

ここで言う「古文」とは、前漢以前の書を指す。後の儒者からすれば、遙か遠く理解できないそれらの言葉は、そもそも決まって典故があると言えるのか、恐らくは自分の言葉で書いたものであり、だからこそ、韓愈が陳言を去り新言を用いたことは、古えの修辞の秘奥に達したも

のであると春臺は考える。但し、韓愈の文が、今に古文を書いたものであると春臺が推奨するのは、何をおいても「法」を失していないところにある。

この「法」とは、どのようなものであろうか。春臺は『左伝』と『史記』とを引き合いに出して「法」を説明する。

近時為古文辞者、必以左氏司馬為口実。吾謂左氏司馬、文不同辞。左氏之辞、周人之語也。司馬之辞、戰國秦漢人之語也。

(近時の古文辞を為る者、必ず左氏司馬を以て口実と為す。吾謂へらく、左氏司馬、文、辞を同じうせず。左氏の辞は、周人の語なり。司馬の辞は戰國秦漢人の語なり。『文論』第六八篇)

古文辞学派が、『左伝』と『史記』を一括りに古文とみなし、そこから古文辞を学ぶべきであると主張していることを批判し、『左伝』には『左伝』の、『史記』には『史記』の辞があるとしている。古文である『左伝』や『史記』が、それぞれの時代の辞を用いていることこそ、春臺のいう「法」であり、韓愈の文の法に繋がるものである。

(司馬の文) 雖採摭經伝及諸家遺文、然於其中頗隱括原文、而行之以其家法。此子長所以能成一家也。夫子長之所以能成一家而高於百世者、以其能變化也。後子長而能變化者、千載唯一韓退之而已。……吾謂後子長而能行古法者、其唯退之乎。其去陳言、不必古也。其為新辞而行之以古法、能古也。

(經伝及び諸家の遺文を採摭すと雖も、然れども其の中に於て、頗る原文を隱括し、之を行ふに其の家法を以てす。此れ子長が能く一家を成す所以なり。夫れ子長が能く一家を成して百世に高き所以の者は、其の能く變化するを以てなり。子長より後にして能く變化する者は、千載唯だ一韓退之有るのみ。……吾謂へらく、

子長より後にして能く古法を行ふ者は、其れ唯だ退之のみか。其の陳言を去るは、古を必とせざるなり。其の新辭を爲して之を行ふに古法を以てすれば、能く古なるなり。『文論』第六篇：（○筆者注）

『史記』は、『左伝』をはじめ多くの遺文を拾い綴り合わせながらも、司馬遷独自の手法で、内容はそのままに、自分の言葉で綴られている。春臺はこれこそ古文の在り方であるとして「古法」と評し、韓愈こそ司馬遷の後に続くものであるという。韓愈の修辭法（陳言を去るということ）は、「古法」と相俟って初めて古えたり得ると春臺は言うが、ここから推せば、「法」とは、古えの内容はそのままに自分の言葉（辭）を用いて書くことを意味しているといえる。つまり、春臺の言う「法」とは、自ずと「辭」の問題と重なっていると言えるのではないか。今に古文を「書く」ために必須の「法」、春臺はこの「法」を詩文論の中心に据えることで、明代古文辭の「辭」を批判し、韓愈の「辭」を推奨しているのである。

『詩論』においてもまた春臺は、明詩（古文辭学派の詩）を否定する。詩には、文と異なる固有の問題―樂府・歌謠等、体そのものの擬作や、断章取義といった在り方を孕むが、春臺はその点に留意しながら、詩辭には「独用の辭」「通用の辭」という別を設けるべきであって、明詩がそれらを無頓着に模倣することを批判するなど（『文論』第三篇）、明詩を排斥する一方、唐詩を推奨する。

凡唐詩工拙皆有生色、出乎自然也。明詩則不然、強作也。夫周人有事賦詩者、歌三百篇詩也。未有臨事新作者。魏晉以後之人有事則作、異於古人也。古者造士進士必於學。唐以詩取士、異於古人也。唐人雖有事則作、猶未多作。明人則務多作、又異於唐人也。

大宰春臺の思想における詩文論の意義

（凡そ唐詩は工拙みな生色有り、自然に出づればなり。明詩は則ち然らず、強ひて作ればなり。夫れ周人事有りて詩を賦する者は、三百篇の詩を歌ふ。未だ事に臨んで新に作る者あらず。魏晉以後の人、事有れば則ち作る、古人に異なるなり。古へは造士進士必ず學に於てす。唐は詩を以て士を取る、古人に異なるなり。唐人、事有れば則ち作ると雖も、猶ほ未だ多作せず。明人は則ち多作を務む、また唐人に異なるなり。『詩論』）

そもそも詩は「思ひに出る者」（『詩論』）であると、春臺は定義する。「思」がなければ詩を作らないのであるから、古代の人の詩の数は限られているというのが春臺の持論であった。よって、周人は詩を賦すべき場面では『詩』から引き歌う。一方、魏晉以降の人々は自作の詩を歌うようになったとして、「思」がなくとも「事」に臨んで詩を作るようになったと言う。ここでは、「思」「事」「士」「務多作」という言葉で、作詩の有り様が時とともに徐々に推移したことをいうが、唐詩は、出来の良し悪しにかかわらず「生色」があるのに対して、明詩にはそれが無いと評する春臺は、その理由として、明人が多作を務めたためであると言う。時代を降り、詩は変化しながらも、なお唐詩までは詩の自然が存在していたというのである。ちなみに、「生色」は、詩文に共通して春臺が必須と考える要素の一つである。「文は理属に在り」（前出）と、古文辭を綴り合わせて「書く」ことを否定したことを合わせて考えれば、「生色」のある詩文とは、思いが達する詩文ということになるうか。

以上のように春臺は、『文論』『詩論』において、明代古文辭の詩文を否定し、一方で身近な手本として、韓愈の文と唐詩を推奨しているのだが、それらは全て、次の枠組みの中で捉えられている。

○先王之道之謂文也。文也者非他也。六藝之謂也。孔子以文為道、且以為教。

(先王の道之れを文と謂ふ。文とは他に非ざるなり。六藝の謂ひなり。孔子、文を以て道と為し、且つ以て教と為す。『文論』第一篇)

○夫詩何為者也。詩出於思者也。人不能無思。既有思則必發於言。既有言則言之所不能盡、必不能不詠歌呻吟以舒其壹鬱。故古者謂之歌詩。言可歌也。

(夫れ詩は何為る者ぞや。詩は思ひに出る者なり。人思ひ無きこと能はず。既に思ひ有れば則ち必ず言に発す。既に言有れば則ち言の尽くすこと能はざる所、必ず詠歌呻吟して以て其の壹鬱を舒べざる能はず。故に古へは之を歌詩と謂ふ。歌ふ可きを言ふなり。『詩論』)

文とは「先王の道」であり、六芸であり、孔子の教えもまた、文に帰着すると規定する。また詩は、「思」から発せられたものであるといひ、詩の在り方を古の歌詩に求めている。つまり、春臺が『文論』『詩論』に展開した詩文論とは、今に「先王の道」を「書く」ことを目指すものであり、韓文の「法」、唐詩までは存在していた「生色」を体得することで、その復古が遂げられるという主張であった。

前節で述べた通り、『文論』『詩論』から遡ること十一年、春臺は「読む」「書く」ともに、徂徠の主張の上に立っていた。『倭読要領』の後、春臺は古文辞を用いて「読む」ということを積極的に行う。『詩』『孝経』『孔子家語』『論語』に関する校定や注釈を執筆刊行し、古訓の理解を進めている。その一つ『論語古訓外伝』(以下『外伝』と略す)は、徂徠『論語微』にもまして古文辞の考証を誠実に行うも

ので、まさしく、徂徠が「不佞天の寵靈に藉り、王季二家の書を得て以てこれを読み、始めて古文辞あるを識る。是に於いて稍稍六經を取りて之を読む。年を歴るの久しき、稍稍物と名との合するを得たり。物と名と合して、而る後、訓詁始めて明らかになり、六經得て言ふべし」(『弁道』)と言ったことを専一考究したものであった。

『文論』『詩論』の執筆は、『外伝』と同時期である。徂徠の詩文論が、古文辞で「読む」ことにより経典が理解でき、古文辞で「書く」ことにより、今に古詩文を再現できるというものであったのに対し、春臺は、「読む」ことについては大いに賛成するが、「書く」ことは決してそうでないと主張しているのである。

### 三 「先王の道」を「書く」ということ

古文辞で「読む」ことは「先王の道」の理解となるが、古文辞で「書く」ことは、今に「先王の道」を書くことにはならない。春臺のこの主張は、次の言葉の中に位置づけ解せられる。

孔子曰、志於道、拠於徳、依於仁、游於藝。此君子之学之序也。故君子之所学者、先王之道也。所行者、先王之道也。所以成徳者、先王之道也。夫然後見諸文辞、施諸事業。

(孔子曰く、道に志し、徳に拠り、仁に依り、藝に遊ぶと。此れ君子の学の序なり。故に君子の学ぶ所の者は、先王の道なり。行ふ所の者は、先王の道なり。徳を成す所以の者は、先王の道なり。夫れ然る後、諸を文辞に見はし、諸を事業に施す。『文論』第一篇)

『論語』述而篇の孔子の言葉を、君子の学問の順序と解した春臺は、「先王の道」を学び、行い、徳を成し、そうして初めて「先王の道」

を文辭に著し、事業に施すことができるという。

これは、『外伝』当該章と併せて理解するべきである。

道者先王之道也。志於先王之道、非攻乎異端者也。……夫君子苟志於道、輒於德、依於仁、可以為君子矣。至是可以已。而又游於藝、何也。人不可以徒無事也。

(道とは先王の道なり。先王の道を志すは、異端を攻むる者に非ざるなり。……夫れ君子苟しくも道に志し、徳に拠り、仁に依らば、以て君子為るべし。是に至りて以て已むべし。而してまた藝に遊ぶとは、何ぞや。人は以て徒だに事無かるべからざればなり。) 道とは、「先王の道」であり、異端の道を專一にすることではないとは、「子曰く、異端を攻むるは、斯れ害のみ」(『論語』為政篇)をふまえる。注目すべきは、春臺が君子の学問の順序として「道に志し、徳に拠り、仁に依る」と、「芸に遊ぶ」とに分節して孔子の教えを理解しようとしていることである。先の三つの事を終えて君子の学問は完成する。しかし、人は何事かをなさなくてはならず、それが「芸に遊ぶ」という孔子の言葉の意図であると春臺は解している。この理解を先の『文論』の一文に照らせば、「芸に遊ぶ」とは、「諸を文辭に見はし、諸を事業に施す」とと解せられよう。

さらに春臺は「太上は徳を立つ、其の次は功を立つ、其の次は言を立つ」(『左伝』襄公二十四年)をふまえ、「諸を文辭に見はし、諸を事業に施す」視点から、孔子の六経編纂に言及している。

古之人有所著述者、彼皆失其志、而不得施行于時故也。若仲尼之修六経、是其最大者也。

(古の人著述する所の者有るは、彼みな其の志を失ひて、時に施行するを得ざるが故なり。仲尼の六経を修むるが若き、是れ其の

最も大なる者なり。『文論』第一篇)

古人の著述とは、政治に生かすことの出来なかつた遺志の集積であると言うのである。

以上の理解を春臺の学問の形成過程に重ねて理解してみると次のようになる。春臺は自らの読書や勉強の過程を顧みて次のように言っている。

総ジテ少キ時ヨリ、老荘ノ書、又ハ釈氏諸家ノ説マデヲモ講究シ、又其後博ク諸子百家ノ書ヲ読テ、取捨斟酌シ、三十年ノ歲月ヲ歴テ、年五十二近クナリテ、従来ノ学問、融通貫通シ、天下ノ道、胸中ニ醞釀シテ、堯舜禹湯文武周公孔子ノ道、吾ガ眼ニコレヲ視ルコト、青天ニ白日ヲ懸タルガ如ク、今ニ至テハ、毫末ノ疑モ無し。サレバ純ガ眼ニハ、老荘楊墨ヨリ以下、諸子百家ノ道術ハイフニ及バズ、後世ノ釈氏ノ道マデモ、皆先王ノ道ノ中ノ一端ト見ユルナリ。『聖学問答』

幼い頃より博学を心懸けたことが窺われる。それによって「堯舜禹湯文武周公孔子ノ道」に立脚しながら、諸子百家も「先王ノ道ノ中ノ一端」と位置づけられるほどになったと春臺は自負している。ちなみにこの考えは、徂徠の「諸子百家九流の言より、以て仏・老の頗に及ぶまで、みな道の裂のみ」(『学則』六)という言葉にその端緒を見出すことができよう。『聖学問答』は春臺五十三歳の執筆である。春臺の言う五十に垂んとする時とは『経済録』執筆の頃に当たるとは「融通貫通」、すなわち、自らの学問が成ったと春臺は意識して言っているのである。

総じて言えば、学問が成った後、春臺は「先王の道」を「事業に施す」機会に恵まれなかつたからこそ、「先王の道」を「文辭に見はし」

たということになる。具体的には、『親族正名』『倭詠要領』を除き、春臺の著作の殆どは『經濟録』以降のものであり、それらの著作の向かう方向は、常に「先王の道」の理解を示すことと、「先王の道」を今に問ひかけることであつた。これこそ、春臺が經学の担い手であると目される理由であると考えが、春臺の詩文論からすれば、これらの著作は全て、「先王の道」を「書く」という営みの成果として理解できるものでもある。

ところで、春臺は「聖人の道」について次のように論じる。

儒者の道は、聖人の道にて候。聖人の道は聖人の開きたまへる道にて候得共、天地自然の道かくあらで叶はぬことを知しめして、かく定置きたまひし故に、是すなはち天地の道にて、聖人少しも私意を加へたまふことは無く候。道を開くといふは、道なき野山に始て道を開く様な物にて候。譬へば日本の名山に昔役小角が道を開たりといふを、今の人其道を履て其山に往来し候。別に近き道も有り易き様な道も候へども、其近き道易き道を行候へば、何かは知らずよからぬ事有て害にあひ候。只昔の達人の開たる道を行候へば、迂遠なる様なれ共危きこと無く迷ふことも無く安穩に往来し候。何故ぞなれば役小角は天性の靈智にて山路を知り、後人の為に宜き道を開置たる故にて候。聖人も其如く聰明叡智を以て天地万物の理を知て天下の為に常行不易の道を開きたまひ候。

〔辯道書〕

「聖人の道」とは、天地自然の道とは本来こうであらうという場所を聖人が「開いた」ものであると、役小角が天性の靈智で山路を知り得、後の人々のために道を「開いた」ことを例にとり言う。そこに聖

人の私意はない。天地万物の理を具現化したものが「聖人の道」であると、春臺は言うのである。

徂徠は、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」〔弁道〕と定義する。黒任真は、徂徠の考える道、すなわち聖人の作為について考証し「徂徠の作為は、自然（活物としての天地の働き）に対して身を委ねた者の作為であり、徂徠の道は、その底が自然に接しているという意味で相対的に人為的な道なのである」と述べている。黒任の理解が妥当ならば、道の定義における徂徠と春臺の違いを強調すべきではないことにならうが、それにしても、春臺が徂徠の定義を敢えて用いず、『辯道書』を著し、「天地自然の道」を肯定したことは、春臺自身に、自らの考える「道」が徂徠とは異なるという認識があつたと考えるべきであらう。「道」の自然を強調することは、詩文における自然性と共通すると言えるのではないか。

#### 四 「先王の道」と老子理解

春臺には『老子特解』（以下「特解」と略す）という書がある。延享四年（一七四七）に書かれたもので、春臺絶筆となるこの書は、『老子』第三十一章の途中で解釈が終つてゐる。『特解』には、春臺「老子特解序」（以下、「特解序」と略す）を収めるが、ここに春臺は、衰世という同じ時代を生きた二人として孔子と老子を論じている。

春臺は『孟子』の説に拠りながら、その「衰世」を説明する。

夫周自文武至於仲尼之時五百有餘歲。世之衰乱、俗之頹廢、殆乎極矣。自明者觀之、若宜有王者起焉。然于時天子非桀紂、諸侯非湯武。文武之沢未斬、周公之典猶存。天命未革、上下因循故俗。（夫れ周の文武より仲尼の時に至るまで五百有餘歲。世の衰乱、

俗の頹廢、殆ど極まれり。明者より之を觀れば、宜しく王者の起ること有るべきがごとし。然れども時に天子は桀紂に非ず、諸侯は湯武に非ず。文武の沢未だ斬たず、周公の典猶ほ存す。天命未だ革まらず、上下故俗に因循す。「特解序」

五百年に一度王者が興るといふ孟子の説をふまえるのは、嘗て『經濟録』卷十易道で述べた、周期的に國家が衰退するという考えと符合する。人力では抗しがたい陰陽消長によつて孔子・老子の時代は衰世であつたと春臺は言うが、その時は過去の事例にあるような、決定的な暴君がいたわけでもなく、次代を担う有徳の諸侯もおらず、一方で文武の道、周公の典がまだ存在しており、革新的氣運の高まりを見ない時代であつたと評する。

このような時代に生きていることを孔子も老子も認識していたと、春臺は分析するが、これは、孔子が「鳳鳥至らず、河凶を出さず、吾れ已んぬるかな」(『論語』子罕篇)と絶望の辭を發したこと、そして、老子が「無為」を説いたことに由る(後述)。

特記すべきは、春臺が「特解序」において、老子を語るより先に、孔子が「先王の道」を「書く」ということから書き起している点である。

仲尼視天下之人、猶赤子也。赤子匍匐將近水火、不可不救也。…及其晚年、道竟不行。於是絶望於当世、而俟來者於無窮。乃刪詩書、正禮樂、贊易、修春秋、以伝先王之道於後世。其功亦大矣。(仲尼天下の人を視るに、猶ほ赤子のごときなり。赤子匍匐して將に水火に近づかんとすれば、救はざる可からざるなり。…其の晩年に及んで、道竟に行はれず。是に於いて望みを当世に絶ち、來者を無窮に俟つ。乃ち詩書を刪り、禮樂を正し、易に贊し、春

秋を修し、以て先王の道を後世に伝ふ。其の功もまた大なり。

「特解序」

孔子は、衰世にあつて、赤子のような存在である民衆を救うべく奔走したものの、地位を得られず、道を世に行う機會を持てなかつた。世に絶望した孔子は、六經を編纂することで「先王の道」を後世に伝えたとする。また簡潔に、「仲尼当世に志を得ずと雖も、然れども先王の道を修むる所、六經に存す」(「特解序」)とも繰り返す。『老子』解の書である「特解」の序文において、老子からではなく、孔子の著述の有り様から書き起こした春臺は、そうしてはじめて、『老子』の筆法に言及する。

老子について、春臺は先ず『史記』老子伝に拠りながら、人となりや、孔子との繋がり述べる。しかし、時が違えばと仮定して次のように言う。

嗟夫嚮使老聃生於文武成康之世、必在乱「臣」十人之列、而立功業於天下。又何暇著五千言乎。然則老聃之著五千言、憤激之為耳。非其本心也。

(ああもし老聃、文武成康の世に生るれば、必ず乱「臣」十人の列に在り、功業を天下に立つ。又何ぞ五千言を著はすに暇あらんや。然らば則ち老聃の五千言を著はす、憤激を之れ為すのみ。其の本心に非ざるなり。「特解序」…□筆者補)

もし、老子が文武の世に生まれたならば、必ずや武王の功臣と称される程の人物であつたらうし、『老子』を著す暇もなかつたであらうと、老子を「先王の道」の実践者と想定する。春臺の「衰世」における老子の無為の肯定は、『老子』が老子の本心ではないという理解に立つたものである。



『老子』が逆説的な内容を持たざるを得なかつた理由を、春臺はこう述べている。

老聃以為今天下如斯。愈治愈乱。不若無治之安。区々仁賢之力、何能為乎。勞而無功、不若措之、故著文辭五千言、以據其憤懣。  
 (老聃以為へらく、今の天下斯くの如し。愈よ治むれば、愈よ乱る。無治の安きに若かず。区々たる仁賢の力、何ぞ能く為さんや。勞して功無ければ、之を措くに若かず。故に文辭五千言を著はし、以て其の憤懣を據ぶ。「特解序」)

衰世において世の中は、治めようとすればするほど、乱れていくものだと思つた老子は、今の世は敢えて治めようとしない方がよいと思へるに至つたという。「仁賢の力」で対処できないのであれば、それを措くほうがよい。『老子』は、「衰世」である現在に對する「憤懣」の書なのだと言ふ。

これに関連して、当時流行した林希逸『老子膚齋口義』には次のようにある。

若老子所謂無為而自化、不爭而善勝、皆不畔於吾書。其所異者、特矯世憤俗之辭、時有太過。

(老子の所謂る無為にして自ら化し、争はずして善く勝つが若きは、みな吾が書に畔むかず。其の異なる所の者は、特に世を矯め俗を憤るの辭、時に太過有るのみ。「老子膚齋口義発題」)

林希逸は、『老子』には、世を矯正しようとするための極端な発憤の辭があるが、その他においては「吾が道」(儒)に立つた解釈が可能であると言ふ。一方、春臺の門人・渡邊蒙庵は『老子膚齋口義』を批判の對象とした『老子愚読』において、『老子』は「一時の憤激にして、時を救ふの薬言」(第三十三章)であり、先王の典に照らせば通

論とは言い難いが、時代の応急処置のようなものであると評する(『老子愚読序』)。「老子愚読」の特性からして、蒙庵は林希逸と考えを同じくするものではないが、『老子』が憤激の辭をもつという観点においては近い。

『老子膚齋口義』『老子愚読』は、『特解』に先立つものであり、春臺はこれらを読んでいる。また、同様の視点からすれば、春臺もまた憤激の辭を『老子』に認めている。しかし、自分もまた衰世を生きているのだと言ひ切る春臺は、衰世に生きる同時代の人々に對してもの言う老子に深く共感しており、これが、林希逸、蒙庵と異なる『老子』へのアプローチである。

今年近七十、而疾且日至。吾志未衰而氣體漸憊。坐觀世之變態、衰敝日滋甚。雖有聖者、莫能救之。是誠老聃著五千言之秋也。

(今年七十に近くして、疾ひ且に日び至らんとす。吾が志、未だ衰へざれども、氣體、漸や憊す。世の變態を坐して觀るに、衰敝すること日び滋す甚だし。聖者有りとも雖も、能く之を救ふ能はず。是れ誠に老聃五千言を著はすの秋なり。「特解序」)

自分の生きている時代を見るにつれ、今は「老聃五千言を著はすの秋」であると、春臺は言うのである。

だからこそ、『老子』第十七章は春臺にとって興味深いのである。大上不知有之。其次親之譽之。其次畏之。其次侮之。信不足、有不信。猶兮其貴言、功成名遂、百姓皆謂我自然。

(大上は之れ有るを知らず。其の次は之れを親しんで之れを譽む。其の次は之れを畏る。其の次は之れを侮る。信なること足らざれば、信ぜられざること有り。猶兮として其の言を貴べば、巧は成り名は遂げて、百姓みな我れ自然なりと謂ふ。「特解」)

この老子の言葉は他章に比べて奥深いとして、春臺は次のように言うのである。

此章言自上古至徳之世、至於老子之時、上下数千載、世変如是、以傷當時衰乱之甚也。其意譏切当世。故其辞比他章為微

(此の章、上古の至徳の世より、老子の時に至るまで、上下数千載、世変是くの如きを言ひ、以て当時の衰乱の甚だしきを傷むなり。其の意当世を譏切す。故に其の辞、他章に比して微と為す。

『特解』

第十七章は、上古の至徳の世から徐々に變じて、衰え乱れていく世の中を、治世者と民衆との関係性をもって老子が説いた章である。春臺は、「自然」を、「上の教化を待たざる」(同章) 状態と注する。

詳細にみれば、「大上は之れ有るを知らず」という世の中を「上古の至徳の世」と解した春臺は、「言ふところは、上古の至徳の世、民、君上有るを知らざるなり」(同章) と注して、君上という存在がありながらも、民衆が治められている、すなわち、教化されているという意識を持たない世の中こそ「至徳の世」であると「読む」。至徳の世はすでに遠く、老子は衰世にある。衰世に対する已むにやまれぬ思い、憤激・憤激を『老子』に読み取った春臺は、衰世に生きた老子への限りない共感を抱いている。

「読む」ことと、「書く」こととは違うという春臺の発想から、老子が「憤激」の書として『老子』を「書いた」という春臺の理解を推せば、衰世の極まった時代にあつて「先王の道」を「書く」ことが、果たして「先王の道」を現代に施すことになるのかという論点が生じ得るであろう。これは古文辞で詩文を「書く」ことは、古詩文の「生色」を回復することにはならないという問題と同じ論点である。以上のと

おり、詩文論をふまえると、老子への共感をもつ思想的意味を汲み取ることができよう。経世論において、「衰世」に老子の無為は有用であると春臺は主張した。しかし、詩文論の観点から春臺の思想を総体として語るならば、「衰世」における春臺の老子への共感が、果たして普遍的な「先王の道」を軽視するということになるのか。少なくとも、春臺が『老子』に依拠したことを以て「先王の道」を放棄したと解釈することは、春臺の思想の固有性を見失うことになると考える。

### おわりに — 護園に於ける詩文と「先王の道」

冒頭に述べたように、春臺は経学の担い手とされる、そのためか詩文論をふまえた思想研究があまりなされてこなかった。対して、南郭もまた「予ハ決シテ経済ノコトヲ云ハズ」(『文会雜記』卷一上)と語ったことで、護園における詩文の後継者とされるが、「先王の道」と詩文とを次のように捉えていることを示しておきたい。

士君子所學、則先王之道。布在方策者昭昭焉。苟知其本而由之、今猶古也。夫道匪他、在治人而已。欲正人者、必先正己。有為者固如是、亦將有莅之也。孔子之徒、雖乏遭遇、然德行文学、固成其具、乃其志也、未嘗不在於政。

(士君子の学ぶ所は、則ち先王の道なり。布て方策に在る者、昭昭たり。苟も其の本を知りて之に由らば、今は猶ほ古のごときなり。夫れ道は他に匪ず、人を治むるに在るのみ。人を正さんと欲する者は、必ず先づ己を正す。有為の者、固より是くの如くするは、また將に之に莅むこと有らんとすればなり。孔子の徒、遭遇に乏しと雖も、然れども德行文学、固よりその具へを成す。乃ち其の志や、未だ嘗て政に在らざんばあらず。「送矢子復序」)

南郭は、士君子の学びは、「先王の道」にあり、勿論、經世濟民、政治に生かされることを目指すものであると言うのである。注目すべきは、孔門の徒が「德行」「文学」を学ぶのは、いつの日か政治に生かすための備えであると、「德行」「文学」を「先王の道」の具体的な学びに挙げていることである。つまり、南郭もまた「文学」が「先王の道」と不可分であることを認識しているのである。

なればこそ、南郭は次のように言う。

夫文者言之修也。修焉而後載之簡牘。終亦不能舍典籍而為言。典籍雖多、以古為至。而物固有至不至、則焉可誣也。若不因古、必因後世、韓邪柳邪、歐蘇諸名家邪。孰非陳言。孰非既朽之古人。

(夫れ文は言を之れ修むるなり。焉を修めて而る後之を簡牘に載す。終にまた典籍を含きて言を為すこと能はず。典籍多しと雖も、古を以て至と為す。而れども物は固より至ると至らざると有れば、則ち焉くんぞ誣ふ可けんや。若し古に因らざれば、必ず後世に因る。韓か柳か、歐蘇諸名家か。孰れか陳言に非ざる。孰れか既に朽ちたるの古人に非ざる。〔答筑前井土生〕<sup>⑧</sup>)

言辞を習得する上は、何らかの書籍に拠らないわけにはいかず、古書によるのでなければ、後世の文によることになる。いずれにせよ「陳言」に拠るのであって、それならば古書の方が優れており、それに拠ればよいと、南郭は、古文辞で「書く」ことの正当性を主張している。徂徠にも南郭にも、そして春臺にも、詩文を「書く」とは、「先王の道」を「書く」ことであるという共通の認識があった。彼らが何を「読み」「書く」ことで、各々の復古の方向性を見出していったのか、また、中国における明清の文学思想の流れとどのように関わっていくのかについては、今後の課題としたい。

## 注

※本稿で用いた春臺関連の底本は次の通りである。

- 『倭読要領』享保十三年刊本影印版(勉誠社文庫六六、一九七九年)、  
『経済録』(龍本誠一編『日本経済叢書第六卷』日本経済叢書刊行会、一九一四年)、  
『聖学問答』享保二十一年刊本、『辯道書』享保二十年刊本、  
『文論』『詩論』元本寛延元年、新刻安永二年刊本(内閣文庫蔵)、  
『論語古訓外伝』延享二年刊本、『老子特解』天明三年刊本、『春臺先生紫芝園稿』(近世儒家文集集成六、べりかん社、一九八六年)
- (1) 尾藤正英『太宰春臺の人と思想』(岩波思想大系三七 徂徠学派)(岩波書店、一九七二年)。
- (2) 春臺の著作を年代順に並べ、ここに挙げておきたい。

『親族正名』四六歳 『倭読要領』四九歳 『経済録』五〇歳 『朱子詩伝膏肓』五一歳 『古文孝経孔伝』五七歳 『聖学問答』五三歳 『辯道書』五六歳 『孔子家語増注』五七歳 『詩書古伝』論語古訓』五九歳 『文論』『詩論』六〇歳 『論語古訓外伝』六二歳 『倭漢帝王年表』六四歳 『易占要略』『六経略説』六五歳 『斥非』『新選唐詩六体集』六六歳 『周易反正』六七歳 『易道撥乱』『老子特解』(第三一章まで)六八歳

※『春臺先生紫芝園稿』『独語』『産語』を除く主たる春臺の著作を挙げた。なお、序の成った年を成稿年とした。但し、『辯道書』は刊行年。

- (3) 春臺の経世論について、尾藤論文を検証したものに、上安祥子『経世論の近世』(青木書店、二〇〇五年)がある。

- (4) 本稿「一、徂徠詩文論の継承」「二、徂徠詩文論の克服」は、拙稿『太宰春臺「文論」考』(上智大学『国文学論集』三三、一九九九年)、  
『太宰春臺の「詩論」』(『東方学』第一一四輯、二〇〇七年)などで考究

したことを、本稿の論旨に沿って再構成し、その上で問題提起するものである。詳細は、前記拙稿を参照されたい。

- (5) 「十三家」とは、「左氏」(左伝、国語)『戦国策』『老子』『荘子』『列子』『呂氏春秋』『淮南子』『屈原』『宋玉』『荀子』『司馬遷』『班固』『文選』と、汪道昆『太函集』李維楨序に見える。

- (6) この点に関して、徂徠が堀景山と交わした書簡がある(屈物書翰)。徂徠は、「学問の道は、倣效を本とす」(答屈景山)第一書「徂徠集」巻二十七、詩集日本漢詩三、汲古書院、一九八六年)とし、古文辞を用い、古文を模倣した文を書くことを肯定する。

- (7) 拙稿「太宰春臺の『詩論』」(前掲注4)九一―九四頁を参照されたい。

(8) 文においても「生色」が大切として次のように言う。「夫辞固不可以不修也。辞而不修、不可以為辞。然辞達而已矣。辞而不達、不可以済用。凡古人文辞、必有所当。辞有所当、故文有生色。文有生色、故千載之下、誦之使人拊髀爵躍。豈在多言哉。」(『論文戯語』『春臺先生紫芝園後稿』卷十五)

- (9) 『論語古訓外伝』為政「子曰攻乎異端」章から、(異端)〈攻〉に対する解釈を引用しておきたい。(異端)∴皇侃曰、異端、謂雜書也。邢昺曰、異端、謂諸子百家之書也。二説皆是也。唯其以異端指書而言。未必然也。蓋古之時、亦有百家衆技、豈可專指書策而言哉。∴純按、指楊墨老莊之等為異端、漢時未有其語。後儒謬説也已。(攻)∴攻之為專治也明矣。故韓昌黎有云、術業有專攻、是也。夫君子学欲博而攻欲專、若所攻多端、非徒無益、必害於我道也、故孔子惡之。

- (10) 徂徠は『論語徴』で、「志於道」「拠於徳」「依於仁、游於芸」と三つに分節し、「志於道」を「学とは先王の道を学ぶなり、先王の道を学ぶとは、先王の道、諸を己に得て以て世に行ふことを志すなり」として、春臺の言う「芸に遊ぶ」の意までをここに内包させ、春臺のような君子の学問の順序や段階といった理解は示さない。

太宰春臺の思想における詩文論の意義

- (11) 黒住真『近世日本社会と儒教』「第3部 荻生徂徠」(ベリかん社、二〇〇三年)三五四―三六九頁。なお黒住は、徂徠の道とは、「聖人∥先王の作為定立によって聖人自らをも含む人々の行為の仕方として示されたもの」と規定する。

- (12) 『老子特解』は、第三十一章半ばより門人宮田明が解する。野村公臺序(天明二年)、宮田明跋(同年)、翌天明三年刊。

- (13) 『経済録』巻十易道に、『易経』以外の五経をもって政治を行えば、百世の末までも太平であるとしながら、「先王ノ天下モ、末世ニ及デハ政ニ弊生ジ、人間ニ乱臣賊子モ出デ、国家危フシテ、卒ニハ禍乱起リテ滅亡スルニ至ル。是則陰陽消長ノ理ニテ、物極リテハ変ズル天地ノ常数アル故也。是則易道也」と、『易経』の役割を論じている。

- (14) 『老子愚説』寛保三年序、延享五年刊。蒙庵とその著作については、拙稿「渡邊蒙庵『詩伝悪石』考―徂徠、春臺「読詩」の系譜」二六一―二八頁(『和漢比較文学』第三十九号、二〇〇七年)を参照されたい。

- (15) 「与友節」(『春臺先生文集後稿』卷十四)

- (16) 『老子特解』は、春臺による返り点送りがなが附されており、原則としてそれに従って訓読した。但、春臺がどの『老子』テキストを用いたかについては考察の必要がある。少なくとも同門の宇佐美瀧水(『王注老子道德経』)、渡邊蒙庵(『老子愚説』)の用いたものとは異なる。今後の課題としたい。

- (17) 『南郭先生文集』二編卷六所収(詩集日本漢詩四、汲古書院、一九八五年)。日野龍夫『服部南郭伝攷』(ベリかん社、一九九九年)に、享保十一年の作と推定される。

- (18) 『南郭先生文集』二編卷十所収(前掲注17)。日野(前掲注17)に、享保二十年の作と推定される。なお、日野龍夫「擬古主義とナルシズム」に、南郭は、先王の制度をイメージにおいて把握しており、徂徠学の制度重視の主張から表現論としての性格を抽出し、師の思想を関心のむか

うところを逆転する形で継承したのであり、彼にとつての形式とは、古代の礼樂の整齊美—文—のイメージであり、それを表象しうる古語であったと言う（『日野龍夫著作集 江戸の儒学』ペリかん社、二〇〇五年、二〇一—二〇三頁）。

※本稿は、日本中国学会第五十九回大会（二〇〇七年一〇月六日、於名古屋大学）において「太宰春臺の経学における詩文論の意義」と題して口頭発表したものが基になっている。発表にあたり多くのご意見を頂戴したことに對して、ここに感謝申し上げます。