



Title	『論語筆解』「子張問善人之道」章の解釈
Author(s)	佐藤, 一好
Citation	中国研究集刊. 1988, 6, p. 20-28
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/60918">https://doi.org/10.18910/60918</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 『論語筆解』「子張問善人之道」章の解釈

佐藤 一好

『論語』先進篇に「子張問善人之道。子曰、不踐迹、亦不入於室」という問答がある。<sup>(1)</sup>短文ではあるが、難解な問答である。本稿では、この問答に対する唐代の韓愈・李翱の『論語筆解』の解釈の特色を考察する。

(一)

この問答には、次の甲乙二系統の解釈がある。

甲系統の解釈は、孔子の発言、すなわち「不踐迹」「亦不入於室」両句の間に飛躍を認めて、その間に補足説明を加える立場である。何晏の『論語集解』、朱熹の『論語集注』はこの立場を採る。

何晏は、孔安国の説を採用して次のように述べる。

孔曰く、「踐とは循なり。言うところは、善人は但に旧迹に循追するのみならず、亦た少しく能く業を創む。然れども亦た聖人の奥室に入らず」と。

すなわち、古注に準拠すれば、この問答は次のような解釈となる。

子張が善人（素質は好いが学問の足らないのが善人）の道についてお尋ねした。先生「跡をあまず（昔からのしきたりどおりにはせぬが、）「別に悪いことをするわけでなく」といって「聖人の」室に入りもしない。」（倉石武四郎訳

子張が善人の生き方について尋ねた。先生は言われた、「先人の」跡を踐んでゆくだけではなく、「少しほは独創的なところがあるが、」といつていぢばん奥深いところまでは到達していない。」（字佐美一博訳『論語』角川書店、二七六頁）

『論語・孟子・大學・中庸』筑摩書房、五〇頁)

以上のように、古注・新注は、「不踐迹」「亦不入於室」兩句の間に「然」という助字を補うことによって、孔子の発言を理解するのである。愈穂は、この古注・新注の解釈を批判して次のように述べている(『統論語駢枝』)。

兩家の説並びに經旨にあらず。その説のごとくんば、則ち下句總べて須らく「然」字有りて一転すべし。

一方、乙系統の解釈は、「不踐迹」「亦不入於室」兩句の間に飛躍を認めず、「迹を踐まざれば、亦た室に入らず」と兩句を連続的に把握する立場である。劉宝楠の『論語正義』は基本的にこの立場を採る。

劉宝楠は、孔広森の説<sup>(1)</sup>を採用して次のように述べる。

孔氏広森『經學卮言』に「言う、」「善人の道を問うとは、則ち何如にして善人と為るべきかを問うたあらざるなり。

乃ち善人は當に何の道以て自ら處すべきかを問うなり。故に子告ぐるに善人の行う所の道を以てす。當に前言往行に效いて、以てその徳を成すべし、と。これを室に入るに譬うれば、必ず陳涂<sup>(2)</sup>堂戸の跡を踐み、而る後循循然として至るなり」と。

すなわち、『正義』に準拠すれば、この問答は次のような解釈となる。

子張が善人の生き方についておたずねした。先生はいわれた。「生まれつきの善人は、古人の歩んだ道の跡を追つて

修行しなければならない。そうでないと堂にのぼるだけで、

室にはいり、奥義に達することはできない」(貝塚茂樹訳『論語』中央公論社、三〇七頁)

ところで、以上の諸説は、「善人」をいわゆる「善行の人」と解釈する点において共通している。しかしながら、この「善人」に対する解釈にも実は異説がある。たとえば、劉宝楠は「案するに孔「広森」説 是なり」と述べながらも、『漢書』刑法志に基づく別解として、「善人」を「諸侯」とする解釈も挙げている。

また、周乾灘「釈善人之道章」(『孔子研究』一九八七—三)のような独自の解釈もある。周氏は、この問答に対する從來の解釈を否定して、「善」字を動詞とする次のような解釈を提起している。

子張が、他人が過失を改めるのを手助けする方法を尋ねた。

孔子は言った。「他人の過失をあばくことに熱心になつてはいけない。また、「たとえ過失が見つかったとしても、

その過失を」言いたてはいけない。」

すなわち、周氏の解釈によれば、子張の質問は「人を善たらしむるの道」、それに対する孔子の解答は「迹を踐まざれ、亦た室に入らざれ」ということになる。

しかし、たとえば、明の智旭は次のように述べている(『論語点睛補注』)。

これ須らく四句もて料據すべし。一、迹を踐みて室に入る

は君子なり。二、述を践まずして室に入るは聖人なり。三、述を践まずして室に入らざるは善人なり。四、述を践みて室に入らざるは有恒なり。

智旭の解釈では、「述」と「室」との相互関係の中に、「善人」を含む四種の人格が位置づけられている。智旭が「善人」とともに、「聖人」「君子」「有恒」を挙げているのには理由がある。「論語」述而篇に、「子曰く、聖人は吾れ得てこれを見ず。君子なる者を見るを得ば、斯ち可なり。子曰く、善人は吾れ得てこれを見ず。恒有る者を見るを得ば、斯ち可なり」とあるからである。とすれば、このように、「善人」を人格とする解釈がやはり穩當であろう。

なお、この「善人」について、韓愈は「聖人の異名」と解釈している。もっとも、皇侃の『論語義疏』は『論語』本文が「問善人之道」となっているのに、あえて「これ善人を問う。聖人にあらざるなり」と注している。また皇侃は「善人」を「聖人」と密接に関連する「賢人」（子路篇「善人為邦百年」章・「善人教民七年」章）と注している。すなわち、皇侃によれば、「善人」は解釈上、すでに一種の問題点であったようを見える。そこで、さらに遠く溯ってみると、董仲舒の『春秋繁露』深察名号篇に、この問題の発端があるよう見える。董仲舒は次のように述べている。

三綱五紀に循い、八端（蘇興注「未詳」）の理に通じ、忠信にして博愛、敦厚にして礼を好む。乃ち善と謂うべし。

これ聖人の善なり。この故に孔子曰く、「善人は吾れ得て、これを見ず。常有る者を見るを得ば、斯ち可なり」（『論語』述而篇）と。これに由りてこれを観れば、聖人のいわゆる善は未だ當るに易からず。

董仲舒は、行論上『論語』を引くのであるから、その「善人」とは、文義に従えば「聖人が指す善を身につけた人」という解釈であろう。とすれば、そのような善人は、ほぼ聖人の境地に達した者、いわば「聖人の異名」に近いとも言えるであろう。あるいは「善人」を「聖人」と解釈する流れがあつたのかもしれない。

しかしながら、「吾れ謂えらく、善人は即ち聖人の異名なるのみ」と述べる韓愈の解釈は、やはり独自なものであると考えられる。そこで次に、この韓愈ならびに弟子の李翱の合作と伝えられる『論語筆解』が、「子張問善人之道」章をどのように解釈しているのか、それを検討してみることにする。

## (二)

『論語筆解』にはテキスト上、種々問題がある。その点については、すでに田中利明氏が「韓愈・李翱の『論語筆解』についての考察」（『日本中國學會報』三〇集）において論じている。

また、このテキスト問題と並行して、『論語筆解』所引の古注にも問題がある。すなわち、今日に伝えられている古注との間に異同が見られるのである。とりわけ、本稿が取りあげてい

る「子張問善人之道」章における孔注には問題がある。

いわゆる十三經注疏本では次のとくである。

孔曰……善人不但循舊迹而已亦少能創業……

この孔注に対して、『論語筆解』所引の孔注はどうであろうか。テキストについて、私の見るところを述べる。

古注に関して、時間的にではなく形体的に言えば、『論語筆解』のテキストは次の三種に大別できる。

(甲) 范氏本。これは宋代の許勃の序を前に付した、明代の范欽が訂したテキストで、『范氏二十一種奇書』所収の嘉靖中刊本である。最近では『叢書集成』が景印しており入手しやすい。この范氏本でさしあたり代表させておくが、百二十巻本のいわゆる重編説郛本・藝海珠塵本(天啓四年「一六二四年」)鄭鄧の『論語筆解小序』がある。古經解彙函本はこれを用いてい

る)等もその孔注は同じで、次のとくである。

孔曰善人不但循舊迹亦少創業……  
(乙) 墨海金壺本。この孔注は次のとくであり、「循」に「不」が加わり、(甲)類と大きく異なる。

周中孚『鄭堂讀書記』「論語筆解」の項がすでに「墨海金壺本載する所の序、「許勃の」名氏これを失す」と指摘しているように、(甲)類の前付である許勃の序の始めには「秘書丞許勃」とあるのに、その部分を削って序の本文だけを載せている。しかし、この墨海金壺本は(甲)類を用いたのではないと考え

る。なぜなら、古注について、たとえば范氏本と次のような異同があり、明らかに系統が異なっているからである。

〔古注の異同〕

『論語』の本文 墨海金壺本

范氏本 范氏本

子曰詩三百	帰于正也	帰於正也
子曰君子博学	不逆道也	不違道也
冉有曰夫子為衛君乎	惡行也	惡□也
子所雅言	正言也鄭曰	正言也□鄭曰
子絕四	無任意	不任意
子曰鳳鳥不至	鳳鳥至	鳳凰至
吉月必朝服	朝服	吉服
鄉人儻朝服	立于廟之阼階	立於廟之□階
子曰山梁雌雉	子路共之	矛路共之
子張問善人之道	不但不循旧迹	不但□循旧迹
子曰善人教民	包曰即就	□□即就
子曰作者七人矣	晨門	石門
子張問行	衡輶也	衡輶也
孔子曰礼樂征伐	諸侯自作	諸侯自作
微子去之	以其憂亂	□其憂亂
齊景公待孔子	魯三卿	魯二卿
子曰不教而殺	咨當於出納者	咨當於出納者

恐らく、（甲）類と異なるテキストを用い、前付に許勤の序を取り、その名氏を削ったのであろう。すなわち、（乙）類は、テキストとして実質的には（甲）類と異なると考える。

（丙）百陵学山本。隆慶二年「一五六八年」王完の題跋があり、目録末尾には万曆十二年「一五八四年」と記されている。民国二十七年商務印書館（長沙）が隆慶本を影印している。このテキストは『論語』の本文のみで注がすべてない。

なお『四庫全書総目提要』によれば、王存本なるテキストから刊本となつたようであるが、『提要』の筆者自身「未見」と述べている。

さて、孔注は十三經注疏本のものが通行であり、「善人は但に旧迹に循追するのみならず、亦た少しく能く業を創む」と述べている。皇侃『論語義疏』「言うところは、善人の道 亦た當に別に宜しく善事を創建すべし。唯だ前人の旧迹に依循するのみを得ず」、邢昺『論語正義』「善人は但に旧迹に循追するのみならず、當に自ら功を立て業を立つべし。善人は謙を好めば、亦た少しく能く業を創む」と兩者が敷衍するとおりである。

（甲）類はこの通行の孔注と同じ解釈であるが、（乙）類の場合、「善人は但に旧迹に循わざるのみならず、亦た少しく業を創む」であり、意味が相當に變つてくる。だから、一般的には、ただちに孔注として誤りであると言えるであろう。しかし、韓愈が使つたテキスト中の孔注としてはどうだったのであろう

か。

というのは、韓愈が「孔説 非なり」として反論した「豈不循舊迹而又不入聖人之室哉」という文中の「不循舊迹」ということばと（乙）類とが一致しているからである。韓愈の発言、すなわち「豈不循舊迹……」の「不」を「循」の否定語としてではなく（甲）類の場合と同様に「不但」として考えてみたが、それではどうも十分に解釈しきれない。韓愈が使つたテキスト中の孔注が果してどういうものであったのか問題である。

たとえば、「子張問善人之道」章の次章「子曰論篤……」（「子張問善人之道」章と合せて一章とする説もある）の注には「孔曰」の二字を冠しているが、阮元『論語注疏校勘記』は「『筆解』 この節の注「孔曰」に作る」と述べて、『論語筆解』所引の古注がやや特異であることを指摘している。

このような特異性を臧琳『經義雜記』「論語筆解好改字」（『皇清經解』卷二百）も指摘している。すなわち、臧琳はまず『論語筆解』をすべて李翱の手に成るものとし、「唐の李習之（翱）の『論語筆解』 好んで『『論語』の』本文を改む」と述べる。そして『論語』の文字に対しても「某当作（または「為」）某」とする例をすべて抜き出している。

その中で、述而篇「子所雅言……」章の孔注を取りあげている。臧琳の書きかたが分りにくいで、その意図を『論語筆解』に基づいて言えれば次のとくである。

まず、『論語筆解』（墨海金壺本）所引の『論語』本文には

「子所雅言詩書執礼皆雅音也」とある。この「雅音」に特色がある。(甲)類では、『論語』のよつうの文字どおり「雅言」となつてゐるが、それではそのあとの『筆解』の意味が通じない。というのは、『筆解』には「「音」「當に」「言」に作る「べし」。字、伝写の誤りなり。注に「雅音正言」と云うに因り、遂に誤てり」とあるから、明らかに、「雅音」という本文に対して述べていると言える。(『筆解』の「音作言」を「「音」「言」に作る」と読んでは意味が通じない。臧琳自身が抜き書きした用例は、一例以外すべて「某當に某に作るべし」の型となつてゐる。唯一ここだけが「音作言」となつてゐるが、それは「音當作言」の「當」の脱字と考える。)

さて、この『論語筆解』に対して、臧琳は「いま孔注」「雅言正言」を作る。疑うらくは李の見し所の本誤てりとわざわざ注している。

この臧琳の指摘から言えは、『筆解』が用いた『論語』ならばに古注は、墨海金壺本系のものであつたのではなかろうかと思われる。

このように、『論語筆解』が基づいたテキスト(未詳)の古注には、相當に問題があつたようである。とすれば、「子張問善人之道」章における墨海金壺本の孔注「不但不循」をすぐさま「不但循」の誤り、さらには『論語筆解』が使つたテキスト中の孔注も、ただちに「不但循」であつたであらうとするには、まだなお慎重な検討を要するのではなかろうか。

そこで、本稿では、この問題部分については疑いを残しておき、さしあたり『論語筆解』の「子張問善人之道」章に対する全体的解釈の特色について検討する。『論語筆解』は次のように述べる。

蓋し仲尼 子張に誨えて言う、「善人 迹に循いて心室に至るべからず」と。聖人の心室は、これ奥これ微、形の観るべき無く、迹の践むべき無し。子張の能く至る所にあらず。

さらに、李翱は、「室とはこれ心地なり」と師説を敷衍した上で次のように述べてゐる。

聖人 心有り、迹有り。造形有り、無形有り。堂堂たるかな子張 誠に未だこれに至らず。

韓愈・李翱の解釈の特色は、「善人」を「聖人」と規定した上で、「迹」「室」という関係を「迹」「心」という新たな関係に置換してゐる点である。さらに「心」は、「形」も「迹」も、もう目に見えない微妙な存在であると意識されている。韓愈・李翱は、このような「心」こそが「聖人」の本質であるというのであろう。

すなわち、『筆解』は、子張の質問を「聖人の道」、それに対する孔子の解答を「迹を践まず(践む能わず)」、「故に」亦た「心」室に入らず(入る能わず)」と解釈するのである。侯外廬氏は、以上のような韓愈・李翱の解釈を「神秘的」であるとし、それを「子思・孟子の唯心論学派」に連なるもので

あると述べる。また、「心室」という用語は、『莊子』人間世篇の「虚なる者は心斎なり」の「心斎」に由来するものであると指摘している（『中国思想通史』四卷上、人民出版社、一九五九年、三四七頁）。

侯氏が指摘するように、この韓愈・李翱の解釈は、その淵源を求めれば、遠く『莊子』に由来するであろう。「迹」と「心」とを対比する立場も、すでに『莊子』天運篇に「迹」と「迹する所以」として提起されているからである。<sup>13)</sup>しかし、それ以外にも、韓愈・李翱の解釈には、その当時、もつと直接的な背景が存在していたのではなかろうか。それは、王通（文中子）『中説』の心迹論である。

### （三）

王通の心迹論については、拙稿「心迹論—王通から二程へ」（『中国研究集刊』字号・一九八八年）が論じている。その中心となるのは、『中説』問易篇の議論である。すなわち、王通は、「聖人」を「心」「迹」二側面から把握する議論を展開しているのである。

さて、韓愈・李翱は、『論語筆解』を著すに際して、この『中説』を参照していたと考えられる。たとえば、『論語筆解』里仁篇の中には、『中説』事君篇からの引用である「王通云う、可不可は天下の共に存する所なり」という記載が見える。また、『中説』は、周知のように、『論語』を模擬した王通の言行録である。その『中説』天地篇に、韓愈・李翱が「善人

を「聖人」と規定する直接的な背景になったと考えられる次のような議論がある。

李靖 聖人の道を問う。子（王通）曰く、「由る所無し、亦た彼に至らず」と。門人曰く、「〔魏〕徵や至れり」と。或ひと曰く、「未だし」と。門人惑えり。子曰く、「徵や此を去るも未だ彼に至らず（阮逸注「已に中賢の見を離る。然れども未だ上哲の性に至らず」）」と。或ひと彼の説を問う。子曰く、「彼は道の方なり。必ずや至る無からんか」と。董常これを聴きて悦ぶ。門人達せず。

ここでは、李靖という門人が「聖人の道」を尋ねたのに対し、師の王通が「由る所無し、「故に」彼に至らず」と述べている。それは、いま問題としている『論語』先進篇の議論と密接に関連すると考えられる。

では、先述のような「善人」を「聖人」とする韓愈・李翱の解釈は『筆解』において突然提起されたのであろうか。私は、その先駆として、右の『中説』天地篇「李靖 聖人の道を問う」という発言があつたと考へる。

もつとも、『論語』の「不践迹」「亦不入於室」それぞれが『中説』を参照していたと考えられる。たとえば、『論語筆解』里仁篇の中には、『中説』事君篇からの引用である「王通云う、可不可は天下の共に存する所なり」という記載が見える。

しかし、『中説』の注者である阮逸は、『中説』天地篇の「李靖問聖人之道」の一節と『中説』問易篇の「魏徵問聖人要

疑」の一節とを並挙して、「この深趣を擧ぐれば、「『中説』の大略は」類を以て知るべし」（「中説序」）と述べている。すなわち、阮逸は、両者を『中説』における代表的議論としているのである。<sup>(28)</sup> とすれば、『中説』天地篇の議論には、「魏徵問う所の者は迹なり。吾汝（董常）に告ぐる者は心なり」という心迹論を展開する『中説』問易篇の議論と結合する可能性があつたと言えるであろう。

また、附言すれば『中説』において、魏徵は『論語』における子張と同様に、外面的な威儀に気をとられる門人として描かれている。一方、董常は『論語』における顏回と同様に、内面的な徳性の涵養に努める門人として描かれている。だからこそ、『中説』天地篇においても、魏徵は「未だ彼に至らず」とされ、董常は「これを聞きて悦ぶ」とされているのである。

ちなみに、『論語』先進篇の問答を心迹論という視角から解釈する韓愈・李翱の立場は、宋代の『論語』解釈史上に一つの影響を与えている。たとえば、陳祥道の『論語全解』（卷六）は、「善人」を「聖人」と同一視こそしないけれども、子張と孔子との問答を心迹論という視角から解釈している。<sup>(29)</sup>

以上のように、韓愈・李翱の『論語全解』は、当時の思想史上における一つのテーマであつたと考えられる心迹論という立場を『論語』解釈史上に反映しているという点において、特色ある解釈であると考えられよう。

注

(1) 「子張問善人之道」章は、古注では「子曰、論篤是与、君子者乎、色莊者乎」と合わせて一章とする。本稿では『論語筆解』の分章に従う。

(2) 「言善人不但循追旧迹而已」について、太宰純は次のようく述べている。「純按、注疏本孔注「言善人不」下衍「但」字」（『論語古訓外傳』）。すなわち、「不但」の「但」を衍字と解釈している。ただし、荻生徂徠『論語徵』にもこの説は見えず、その根拠は未詳である。

(3) 皇侃『論語義疏』の引用では、「亦多少能創業。然亦不能入於聖人之奧室也。」を作る。

(4) 『程氏遺書』（卷八）に、「践迹如言循途守轍。善人雖不循守旧迹、亦不能入聖人之室」とある。

(5) 朱子は、次のような張載の発言をも併記する。「善人欲仁而未志於学者也。欲仁、故雖不踐成法、亦不蹈於惡、有諸己也。由不學、故無自而入聖人之室也。」

(6) 俞樾は、さらに次のように述べる。「愚謂、此章之意、蓋勉善人以效法聖人也。不踐迹、亦不入於室、言不踐聖人之陳迹、則亦不能入聖人之奧室也。語意明白、詞費何為」。

(7) 『經學卮言』では、さらに次のように述べる。「蓋有不踐迹而自入於室者。唯聖人能之。……若善人、上不及聖、而又非中賢以下所及。故苟踐迹、斯必入於室。若其

不踐迹、則亦不能入於室耳」。

(8)

『漢書』刑法志は、「善人為邦百年、亦可以勝残去殺矣」・「如有王者、必世而後仁」(『論語』子路篇)といふ孔子の発言を引いて、「至於善人、不入於室、然猶百年勝残去殺矣」と述べている。

(9)

もとも、劉宝楠『論語正義』は、「疾世無明君」という古注について、次のように述べる。「注以聖人・君子・善人・有恒、皆指當時天子諸侯言之」。

(10)

また、田中利明氏は「韓愈の『論語筆解』についての研究」(本文篇、その一一)(『大阪教育大学紀要』二六一三)以下の論考において、「『論語筆解』所引の古注の問題点についても指摘している。ただし、それは雍也篇までの古注に対する言及である。それ以後の諸篇に対する研究は、田中氏が故人となつたため、中絶のやむなきに至っている。

- (11) ただし、范氏本では「音作言、字之誤也。伝写、因注云雅音正言、遂誤爾」となっている。墨海金壺本と范氏本とでは、『論語筆解』本文の字句にも異同が見られるのである。
- (12) 『論語』子張篇に、「曾子曰、堂堂乎張也、難与并為仁矣」とある。
- (13) 老子は、「迹」に固執する孔子を批判して次のように

述べる。「夫六經、先王之陳迹也。豈其所以迹哉。今子之所言、猶迹也。夫迹、履之所出、而迹豈履哉」。なお、この「迹」と「所以迹」とを区別する立場は、『淮南子』說山訓「故循迹者、非能生迹者也」などを経て、郭象の『莊子注』に繼承されている。

(14)

李翱には、「中說」に対する次のような言及がある。「其理往往有是者、而詞章不能工者有之矣。劉氏人物表、王氏中說、俗傳太公家教、是也」(『唐李文公集』卷六、答朱載言書)。

(15)

『中說』事君篇(四部叢刊本)には「天下所共存也」「共」字がない。

(16)

司馬光もまた、この両者を併挙する。「如通對李靖聖人之道曰、無所由、亦不至于彼、彼道之方也、必無至乎。又對魏徵以聖人有憂疑、退語董常以聖人無憂疑、曰心迹之判久矣。皆流入于积老者也」(「文中子補伝」)。

(17)

『論語全解』に、「所存者在心、所行者在迹。過心於迹、則於君子為有餘。迹過於心、則於善人為不足。蓋善人之道、未能有諸己者也。未能有諸己、則必以心踐迹。然後能入於室」とある。ただし、本稿で用いた「無求備斎論語集成」所収本は、明の謝氏小草斎鈔本に依る排印本であり、傍点部分は恐らく「迹。心過」の誤写あるいは誤排であるかと思われる。