

『日知録集釋』註釈〔第四回〕上

宮内保
玉城要

通行本の『日知録』、すなわち潘耒（一六四四—一七〇八）の編に係る三十二卷本および黄汝成（一七九九—一八三七）撰『集釋』、の巻十九から巻二十一にかけての三巻八十七条は、さながら「藝文」論争集とでも命ず可き趣きをもつ。文章（巻十九）・史事（巻二十）・風雅（巻二十一）に関する論議が、論者顧炎武（一六一三—一八二二）の狷志もあらわに、積み重ねられて行くからである。そうして、この論争集の劈頭に配された《文須有益於天下》《文不貴多》两条こそは、当代「文學（文章および學問）」に対する顧炎武の態度表明なのである。

通行本『日知録』（即是潘耒編輯的三十二卷本以及黄汝成撰著『集釋』本）中之自从第十九卷至到第二十一卷起部分、乃可称为一部“艺文”论争集”。因为它是由于文章论（第十九卷）・史事论（第二十卷）・风雅论（第二十一卷）构成的、而且它的冒头两条《文須有益於天下》《文不貴多》就是顾炎武对于当代「文學」界表明的自我态度罢了。
キーワード：明道救人、經世濟民、益天下後世、崇重經術、文有枝葉

卷十九 第一条 文須有益於天下（^{補1}文字は必ずや天下を益すべきの事）

【本文とその古語訳（^{補2}訓詁）】

文之不可絶於天地之間者、曰、明道也、紀政事也、
察民隱也、樂道人之善也、若此者、有益於天下、有益

於將來、多一篇、多一篇之益矣、若夫怪力亂神之事、無稽之言、勦襲之說、諛佞之文、若此者、有損於己、無益於人、多一篇、多一篇之損矣。

文の天地の間に絶ゆる可からざる者は、曰く、道を明らむればなり、政事を紀せばなり、民隱を察らむればなり、人の善を道ぶを樂しめばなり。此の如ければ、天下を益する有り、將來を益する有りて、一篇多ければ、一篇の益多し（矣）。若し夫れ怪力亂神の事、無稽の言、勦襲の說、諛佞の文、此の若き者、己を損なふ有りて、人を益する無く、一篇多ければ、一篇の損なひ多し（矣）。

【集釋とその古語訳（＝訓読）】

（一）錢氏曰、處難難者、勿爲怨天尤人之言、處貴顯者、勿爲矜己傲物之言、論學術、勿爲非聖悖道之言、評人物、勿爲黨同醜正之言、

錢（大昕）氏曰く、艱難に處る者は、天を怨み人を尤むるの言を爲す勿かれ。貴顯に處る者は、己を矜り物に傲るの言を爲す勿かれ。學術を論じ

ては、聖を非り道に悖るの言を爲す勿かれ。人物を評しては、同じきに党し正しきを醜むる勿かれと。

（二）（汝成曰）先生與友人書曰、孔子之刪述六經、即伊尹太公救民於水火之心、而今之注蟲魚命草木者、皆不足以語此也、故曰、載之空言、不如見之行事、夫春秋之作、言焉而已、而謂之行事者、天下後世用以治人之書、將欲謂之空言而不可也、愚不揣、有見於此、故凡文之不關於六經之指當世之務者、一切不爲、而既以明道求人、則於當今之所通患而未嘗專指其人者、亦遂不敢以避也、

（黃汝成曰く、亭林）先生、友人に与ふるの書に曰く、「孔子の六經を刪述せしは、即ち伊尹太公が民を水火より救はんとの心なり。而れば今の虫魚を注し草木に命くる者、皆な以て此を語るに足らざるなり。故に、之を空言に載するは之を行事に見はずに如かず、とは曰へり。夫れ春秋の作は言のみなるを、而も之を行事と謂ふは、天下と後世と用ふるに人を治むるの書を以てすれば、之を空言と謂はんと將欲るも、可ならざればなり。

愚、揣らざれども、此に見有り。故に凡そ文の六經の旨・当世の務に關はらざる者は、一切為らざるなり。而るに（文）既に以て道を明らめ人を救ふ、（しからば）則ち当今の通患する所にして、而も未だ嘗て専ら其の人を指さざる者に於ても、亦た遂に敢て以て避けざるなり」と。

【註釈者による補注】

1、文 かの地（「いわゆる中国大陸」）における「文」の語は、古来 文明 文章 の両義を含み、すぐれて政治との関わりを強くもつのが普通である。だから、例えば杜甫なども「文章千古事、得失寸心知」（「偶題」詩）と、政治の功罪を認知するための媒体、という点に「文」（この場合はむろん詩歌の意だが）の価値を認めていた。その杜甫からはるか降った時代の人とはいえ、顧炎武の場合も例外ではなくて、例えば『日知錄集釋』巻七《博學於文》条などのように、一篇の文中に両義が分明しがたく混在しているといった例が珍しくないのである。

さて、本条の「文」が 文章 の意であるのは自明のこととして、いま顧炎武自身の 文章 觀を聴くなら、例えば【集釋】（二）の引用を通じてすでに見たように、『亭林文集』（以下、文集）巻四所収の《與人書三》では「凡そ文の六經の旨・当世の務に關はらざる者は、一切為らざるなり」と述べていた。文章は經書の趣意を祖述し時事の問題に言及してこそ価値（存在理由）がある、と言っているのである。

更に、またこうも言う、「君子之爲學、以明道也、以救世也、徒以詩文而已、所謂雕蟲篆刻、亦何益哉」「世の指導者が学問するのは、そうすることで道を明らめ、そうすることで世を救うためなのです。ただ詩文を綴るためだけに学問をする」なら、それは例の彫虫篆刻（の作業）にすぎないのでありまして、（そのような文字に）いったいどんな価値がありましよう」（《與人書二十五》）と。

顧炎武の 文章 觀はかく、かつて周作人氏が下した定義に擬して言うなら、明らかに「載道派」のそれに外ならず、言語表現そのものに価値を認めることのない、きわめて禁欲的な立場からのそれである。

る（『中國新文學之源流』第二講、参照。もつとも周氏が謂う所の「載道派」「言志派」は、その境界自体はつきりしない、かなり曖昧な概念なのだが）。

思つに、かの地では古来、「辞は達するのみ（而已矣）」（『論語』衛靈公篇）などとは言い条、他方、言語表現の あそび すなわち「雕蟲篆刻」のおもしろさを認める発言も決して少なくはなかつた。例えば、「言以足志、文以足言、不言誰知其志、言之無文、行而不遠」（『左傳』襄公二十五年）なるあまりに著名な言を始めて、「智術之子、博雅之人、藻溢於辭、辭盈乎氣、苑囿文情、故曰新殊致。……凡此三者（『對問』七・連珠の三種）、文章之支派、暇豫之末造也」（『文心雕龍』雜文篇）なども、言語がとかく実用の方面にばかり偏しがちであることへの警告であつた、と見なしてよからう。『文心雕龍』には、ほかに、「夫書記廣大、……並述理於心、著言於翰、雖藝文之末品、而政事之先務也」（『書記篇』）といった言も見えており、他に裴子野の「雕蟲論」などを挙げつらうまでもあるまい。而して揚雄の「雕蟲篆刻」論や魏文帝「論文」、はては李漢の「貴

道之器」説においてすら、言語表現の あそび を容認する寛容さを兼備していた、と言つてよい。

他方、顧炎武および後來のいわゆる浙西派（『吳派』、皖派）考証学に属する人々の文章にはそのような寛容さが乏しいばかりか、「文人」に対する仮借なさが目立つように思われる（顧炎武の『與友人論門人書』《文人之多》等参照）。われわれはこのことを如何に解すればよいのであろう。顧炎武自身の資質に起因するに違ひはないのだが、事柄はさほどに単純でもなからう。

2、天下 『詩』小雅《北山》の「溥天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣」四句は、人が「天下」なる語を口にする時、必ず思い浮べる十六文字である。「天下」とは、いかにも 天が下 なる廣大無辺な境界、帝王の統治権が及ぶかぎりの地域のことと違ひはない。が、この時その帝王とは、天が下に唯一無二なる存在なのであり、これらの条件が整つてこそが「天下」概念は可能だったのである。ところで、清初のいわゆる漢人にとつては、さよ

うな「天下」概念など事実上破綻してしまっていた。彼らにとつての「天下」はもはや歴史上の概念、言い換えれば過去の遺影のようなものでしかなかった、と言つてよい。

顧炎武が大著『天下郡國利病書』のいわばダイジエスト版に『肇域論』と銘打つたのも、実はそのような「天下」概念の変化への自覚に基づきはしないか。あるいは本条において、「文須有益於天下」なる題目を本文では「文之不可絶於天地之間」と言い換えているが、この時の顧炎武の心理は、例えば『正始』（『日知録集釋』卷十三）の中であます所なく語られている。そう言えば、帝王が唯一無二の存在でなくなる歴史の実質的な起点は紛れもなく「正始」年間にこそあつたのだつた。

このことと併せて、本文中に「有益於天下、有益於將來」と「天下（＝空間）」「將來（＝時間）」が対になって用いられていることを見落としてはなるまい。すなわち、天下という空間（＝緯^{よこい}）がすでに「天下」でなくなつたいま、顧炎武が読者に期待できるのは、かつて孔子や司馬遷がそうしたように、

百年か五百年かの将来という時間（＝経^{たていと}）以外ではない。だから《初刻日知録自序》にも「須絶筆之後、藏之名山、以待撫世宰物者之求」と言つのである。

3、文之……天地間 『荀子』勸學篇に、「書者政事之紀也、詩者中聲之所止也、禮者法之大分類之綱紀也、……禮之敬文也、樂之中和也、詩書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣、（＝『書』は政（教）に係る諸事の中から善）事を取り出して書き留めたもの、『詩』は（さまざまな音律の中から）和音だけを集めたもの、『禮』は法規・規範の大本をなすものである。……、『禮』の慎しみ深さ典雅さ、『樂』の調和、『詩』『書』の該博さ、『春秋』の隱微さ、これらの文章によつてこの世の森羅万象は網羅されている」と言つ。すなわち「天地之間」にあつての至文、従つて「不可絶」の文章は六経（もつとも、ここでは『易』を欠くが）なのであり、就中『禮』『詩』『書』は絶対的価値を有する、というのが荀況の主張である。

こうした議論が漢の賈誼・董仲舒らに引継がれること周知の通りであるが、さて、顧炎武および後のとりわけ浙西派考証学の面々による「文」論の根底をなすものも、亦たこの議論であった。例えば錢大昕（一七二八―一八〇四）は、「秦漢以下、經與道分、文又與經分、史家至區道學・儒林・文苑而三之、夫道之顯者謂之文、六經史子皆至文也、後世傳文苑、徒取工於詞翰者列之、而或不加察、輒嗤文章小技、以爲壯夫不爲、是恥鑿斲之繡而忘布帛之利天下、執糠粃之細而訾菽粟之活萬世也」〔秦漢以降、經（典）が道（理）と分れ、さらに文（章）が經（典）と分れると、史家は（正史などを著わすに当って）道學と儒林と文苑を区分するようになってしまった。いったい道（理）が顕現してこそ文（章）なのだから、經（書）子（書）史（書）はいずれも至文なのである。それなのに後世の文苑では、措辞用語の工夫にばかりかまけて程を弁えなかつたために、文章は小技なりなどと嘲られ、一端の男子が手を染めることではないとさえ言われたのだ。が、これは、派手な晴れ着ばかりに気をとられて布帛の価値を見

落とすのたぐいであり、糟糠にかまけるあまりに菽粟まで見限るようなものである〕（『潛研堂文集』卷二十六《味經窩類稿序》）と言う。つまりは、經（典）・道（理）・文（章）が三位一体の關係を保ちつつけることこそが肝腰なのだ、と言うのである。それ故に亦た、「我國家崇尚實學、儒教振興、一洗明季空疎之陋」〔わが朝では（前明と違って）実學を重んじる故に、儒學が大いに振い、明末の學の空疎を一掃できた〕（同前卷二十四《經籍纂詁序》）と手放しの喜びを表明してみせる。

4、明道 「道の何為るかを明らめる」とは具体的に何をどうするということなのか。顧炎武は《與友人論學書》（文集卷三）に「愚所謂聖人之道者如之何、曰博學於文、曰行己有恥、自一身以至於天下國家、皆學之事也、……恥之於人大矣、不恥惡衣惡食、而恥匹夫匹婦之不被其澤、」〔私が言つ聖人の道とはどのようなことであるかといえは、まずは「博く文獻（『六經』）に學ぶ」ということであり、次には「行動するに當っては恥を弁える」ということであ

ります。(つまり)おのれ個人のことから一族・地域・全世界に至るまで、みな学びの対象となるのであります。……(つぎに)恥らひは、人にとって重大なものであつて、粗末な衣服や粗末な食物など恥じることはありませんが、身分賤しい夫婦に学問の恩恵を与えられないとしたら、それは恥ずかしいことなのであります」と言い、また《與潘次耕札》(『亭林餘集』)に、「君子之爲學也、非利己而已也、有明道淑人之心、有撥亂反正之事、知天下之勢之何

以流極而至於此、則思起而有以救之、(「世の指導者が学問をするのは、自分一人のためだけではないのです。(聖人によつて経書に示された)道の何たるかを明らかにして人類を善導しようという心を持つにつづけ、乱世を匡し治世を復興しようとする)ことなのです。世界の動きがどのように行き詰まつて今日の情況にたち至つたのかを理解したならば、立ち上がつてこの情況を復活に向わせることを考えることでもあるのです」と言つ。なお、「撥亂反正」とは『公羊傳』哀公十四年の条に見える語。

かくて見てくれば、顧炎武が「明道」を口頭に上

せる時、おそらくは「論語」泰伯篇に見える曾參の覚悟「士不可以不弘毅」云々を強く意識していたであろうことが想像される。また、『與友人論學書』の「恥惡衣惡食、而恥匹夫匹婦之不被其澤」は「孟子」萬章上篇の「(伊尹)思天下之民匹夫匹婦、有不被堯舜之澤者、若己推而内之溝中、其任以天下之重如此」に拠つてゐるであろう。

5、紀政事 「政事」の語は《文人之多》(『日知錄集釋』卷十九)の第二則にも、『宋史』歐陽脩傳を引いて「歐陽永叔與學者言、未嘗及文章、惟談史事、謂文章止於潤身、政事可以及物(「歐陽脩は、勉学途中の若者たちと語る際に、文章(「文芸」)に言及することがなく、政治実務に関する議論ばかりをした。文章はわが身独りを豊かにするだけのことだが、政事は他者にも影響を与えることができる、というのがその持論であつた。)」と見えている。この語は、古来、政治上・教学上の善事 といった意味で用いられることが多い。例えば『書』皋陶謨に「天命有徳、五服五章哉、天討有罪、五刑五用哉、政事懋

哉懋哉」とあり、『史記』周本紀に「乃罷兵西歸行狩、記政事、作武成」とあり、『文心雕龍』程器篇に「安有丈夫學文而不達於政事哉、彼揚馬之徒、有文無質、所以終乎下位也」とあるのなど、いづれも政治上・教学上の善事、といったニュアンスを含んでいよう。

6、察民隱　ここの「隱」は『孟子』公孫丑篇および告子篇にいわゆる「惻隱」の「隱」と同じく、「困窮」「憂傷」「痛苦」の意であり、「民隱」＝「民の苦惱」への配慮こそは為政の根本とされて来た。すなわち、『國語』周語上に、穆王が犬戎を征伐しようとしたのに対する蔡公謀父の諫言として、「是先王非務武也、勤恤民隱而除其害也」とあり、後世これを承けて、例えば『後漢書』張衡傳には「故能同心戮力、勤恤人隱、奄受區夏、以定帝位」＝「かくて心を合せ力をあわせて、民草の苦悩に対して謙虚に心配りができるなら、天下を安堵し、帝位を盤石にできる」と言い（李賢注にも「隱、病也、國語曰、勤恤人隱、而除其害也」とある）、『春秋胡氏傳』莊

公中・十有一年・秋宋大水の条にも、「凡志災、見春秋有勤天戒恤民隱之心、王者之事也」と言つ。蓋し顧炎武は、このような過去の発言を承けて、王者たる者（満清皇帝の如き霸者には非ざる者）の特権・責務として「恤民隱」という「政事」がある以上、その「民隱」の所在を明「察」し提示するのは王臣の任務であらねばならぬ、と主張しようとしているのである。

7、樂道人善　『論語』季子篇に「孔子曰、益者三樂、損者三樂、樂節禮樂、樂道人之善、樂多賢友、益矣、樂驕樂、樂佚遊、樂宴樂、損矣」とあるのに由る。その「樂道人之善」＝「人の善を道ふを楽しむ」について、清儒の劉寶楠（一七九一～一八五五）は「道猶説也、若舜隱惡揚善也」（『論語正義』卷十九）と注する。すなわち『禮記』中庸篇に「子曰、舜其大知也與、舜愛問、而好察邇言、隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民」という、帝舜の王道政治のありように準拠して解すべし、と言つのである。そうして『禮記』中庸のこの部分に対して、例えば鄭玄

(二二七〜二〇〇)は次のような注を加えていた。いわく、「邇は近なり。近言にして善く、以て人に進め易ければ、察して之を行ふなり。両端は過と不及となり。其中(＝中庸)を民に用ふれば、賢と不肖と皆な能く之を行ふなり」云云、と。

ここまで来れば、誰しも『孟子』盡心篇のいわゆる「三樂」のこと、さらには性善・性惡のいわゆる性説のことを連想するに違いない。我々としてもここでそれらのことに論及すべき所ながら、今は徒に煩瑣となることを厭つて、敢て省筆に従つ。すなわち、韓愈(七六八〜八二四)の《原性》に始まり宋学のいわゆる理氣二元論を経て戴震(一七二三〜七七)の《原善》《孟子字義疏證》に至る系譜を通観した上で、では顧炎武はこの系譜の中でどのような位置を占めるのかという興味深い問題があるのだが、その吟味は稿を改めて行いたい。

8、怪力亂神 言うまでもなく、『論語』述而篇の「子不語怪力亂神」にもとづいている。この条の頭三字「子不語」をとって自作の文言小説の書名とし

たのは、周知のように、清末の大儒俞樾による洒落であったが、こつした洒落を生んだことの代償は大きかったと言わねばなるまい。何故なら、「怪力亂神」への拒絶は空想虚構への興味を禁じて、やがて「未能事人、焉能事鬼、……未知生、焉知死」(先進篇)として生死の問題を粗略にし、終には宗教の門を閉す所となつてしまつたからである。

よく知られるように、明末清初における漢学家たちの禁欲主義リキスムは、道家や釈家に対して呵責なかつたばかりか、道・釈とはややもすれば密接な関係にあつた虚構世界に対しても厳しい禁遏を加えた。明代の奔放さとりわけ王学左派に属する人々の野放図さに対する反撥に出ていること断るまでもなく、顧炎武の《與友人論門人書》(文集、卷三)、錢大昕の《正俗》(『潛研堂文集』卷十七)などいづれもその典型である。《正俗》文に言つ、「古有儒釋道三教、自明以來又多一教、曰小説、小説演義之書、未嘗自以爲教也、而士大夫農工商賈無不習聞之、以至兒童婦女不識字者、亦皆聞而如見之、……釋道猶勸人以善、小説專導人以惡(＝昔は儒・仏・道の三

教が共存していたが、前明（五）になるとさらに一教が増えた。それは小説教である。小説・演義のたぐいが教を自称しているわけではないが、土農工商のどれをとつても小説・演義にとつぷりと浸りきつており、女子供の字も読めない者ともまでがこれに取り憑かれていた有様である。……仏教や道教ならまだしも人を善導しもするが、小説ときたひにはひたすら悪の道に引きずり込むだけだ」云云、と恰も後世民国初年のころの保守頑迷の面々（例えば葉德輝や林紓ら）の言辞を彷彿させさえる。

加之、段玉裁（一七三五―一八一五）の如きに至つては、外孫翼自珍（一七九二―一八四一）に対して詩作をさえ禁じている（《與外孫翼自珍札》《懷人館詞序》。ともに『經韻樓集』巻九所収）。精神の純正を保たんがためというのがその理由であった。

9、無稽之言 根拠のないことは 当てにならぬ
 発言 の意で、『書』大禹謨に、帝舜が禹に向つてする諭旨として、「天之曆數在汝躬、汝終陟元后、人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中、無稽之

言勿聽、弗詢之謀勿庸」天命は其方に降つておるゆえ、其方は天子の位に上ることになるが、ただ人心というものはひどく不安定なものであり、また道心はひどく拘えにくいものである。それで知能を精細にめぐらし道義を専一にまもつて、過不及なく中道を守らなければならない。その為には根拠のない言葉は聞き入れないこと、衆議にかけていない事柄は取り入れないことである」云云とあり、また『荀子』正名篇の末尾に、その前とは文脈として繋がるの悪い一文「無稽之言、不見之行、不聞之謀、君子慎之」というのがある（うち前者はいわゆる『偽古文尚書』として文献的な価値なきものとされるのが普通だが、ここではそのことに拘泥する必要を認めない）。

さて、これらは何方にせよ、王者の場合であれ君子の場合であれ、為政に当たっては巷間の風聞の類を盲信すべきでない、と言っているのであって、詰まる所は先引補注7の『禮記』中庸の言と対応ないし表裏の関係にあると言つて可からう。

10、勸襲之説・諛佞之文 文章の存在理由は経書の祖述にこそある、すなわち「凡そ文の六経の旨・当世の務めに関はらざる者、一切為らざるなり」という顧炎武の決意についてはすでに【補注1 文】に見ておいた。そのような立場をとるのである以上、「怪力亂神」「無稽之言」について「勸襲」「諛佞」の語を「文章」から排斥するのは当然である。

その昔、荀況は学問の目的を士となり聖人を目指すことに定めた（『荀子』勸學篇）。韓愈（七六八～八二五）は、その荀況のことを孟子と並称して、「昔者孟軻好辯、孔道以明、……荀卿守正、大論是弘（＝むかし、孟子は議論を好み、おかげで孔子の道は世に明らかになった。……荀子は正義を守り、おかげで儒家の主張は世に広まった）」と賞賛した。学問はかような反「勸襲」反「諛佞」の態度を貫くことで始めて精華を得る、というのが恐らくは韓愈の、そうして顧炎武を始めとする明末清初の儒者たちの、確信ないし願望だったに違いない。韓愈の《上宰相書》に言う、「今有人生二十八年矣、……其業則讀書著文、歌頌堯舜之道、鷄鳴而起、孜孜焉、

亦不爲利、其所讀皆聖人之書、揚墨釋老之學、無所入於其心、其所著皆約六經之旨而成文、抑邪興正、辨時俗之所惑、……亦不恃於教化、妖淫諛佞躑張之説、無所出於其中（＝ここに今年二十八歳になる壮年があります。……（彼の）仕事は読書と文筆で、堯舜の道を称えるために、鷄の鳴き声とともに起きだし孜孜として励んでおりますが、しかしそれによつて利益を得ようというではありません。その読書は聖人の書に限られておりますから、楊朱・墨子・仏教・道教などの学が心に入りこむ余地はありません。その著作はと言いますと、みな六経の要旨を踏まえて、邪悪を制し正義を掲げること、世俗の惑いを解いております……が、決して教化に背くことはなく、でたらめ・おもねり・たぶらかしの言葉など、その文中に含まれてはおりません」（『韓昌黎文集』巻十六）と。学問・思想はかかる純粹専一な敵格主義に立つてはじめて深められる、というのが恐らくは韓愈の確信だったのである。

では、顧炎武や錢大昕の場合はどうか。宋学（＝程朱学）に始まり明学（＝陸王学）に引き継がれた、

聖人・六經の輕視と就中いわゆる語録の盛行とは、例えば顧炎武に《與人書十八》のような発言をさせることになる。すなわち、「君詩之病在於有杜、君文之病在於有韓歐、有此蹊徑於胸中、便終身不脫依傍」二字、斷不能登峰造極（「あなたの詩の欠点は杜甫（の臭氣）が露わなことです。あなたの文の欠点は韓愈・歐陽脩（の臭氣）が露わなことです。こうした先人の心の軌跡があなたの心を拘えているかぎり、あなたは依存という二文字から抜け出すことはできないでしょうし、それでは最高の極地に達することもありませんまい」）（文集卷四）と言い、「有明一代之人、其所著書、無非竊盜而已（「明の国の人々の場合、彼らの著書と言えは、剽竊ばかりだった」）」（『日知錄』卷十八著書之難）と言つ。なお、後の【補注14 非聖悖道之言】に引く《與友人論門人書》をも参照されたい。

『詩』や『書』、『春秋』の精神を墨守するのはよい。だが、これら經典の旨よりもその旨を汲んだ杜甫や韓愈・歐陽脩のほうに傾倒するのは間違いだ、こつした認識が、やがて例えば、『尚書』の校書

作業における次のような成果をもたらすことになるのである。「至本朝閻惠兩徵君所著之書、乃能發其作偽之跡、勦竊之原、若刊正經文、疏明古注、則皆未之及也」（『國朝漢字師承記』卷二、江良庭先生）。

11、錢氏 錢大昕のこと。「ここに引かれているのは『十駕齋養新錄』卷十八所収《文字不苟作》第二段の文章で、全二段から成る文の第一段に、『日知錄』本条の後半部を引き、それを承けてこの文章が続く。

12、怨天尤人之言 『論語』憲問篇の語を踏まえる。その第三十五条に、「子曰、莫我知也夫、……不怨天、不尤人、下學而上達、知我者其天乎（「先生はこう言われた、私のことを理解してくれている人はいないのだなあ。……（だが私は）天（の無情）を怨んだり、人（の無理解）を尤めたりしないで、身近の具体的な事柄を大事にすることによって普遍抽象へと認識を拡大していくことにしよう。そうすればやがて（他人からの理解が得られるだけでなく）天からも理解してもらえらるであろうから）」とあるのを

踏まえる。司馬遷の解釈によれば、『論語』のこの条は、孔子が顔淵の夭折に遭遇して深い絶望に打ちめされ、ついで西狩獲麟の瑞兆という本来あり得可からざる不吉に戦きながら発した歎息である（『史記』孔子世家）。つまり、甚だしい逆境に在つてなお絶望しない孔子の強韌さを伝える条文である、という。

しからば錢大昕は、逆境にあつた顧炎武の「文」論に孔子の歎息を重ね合わせた、ということになるうか。少なくとも、『集釋』の撰者黃汝成は、錢大昕の《文字不苟作》文を『史記』孔子世家の文脈で解したのであろう。

なお、「下學而上達」がああ、「之を空言に載するは、之を行事に見はずに如かず」とともに、いわゆる『春秋』学の有力な定立でありつづけたことは、周知の如くである。

13、矜己傲物之言 後漢末の禰衡（一七三〜一九八）や西晉初の潘岳（？〜三〇〇）のような人物の言動を指して言つか。禰・潘はいずれも、優れた文才に

恵まれて世にもてはやされたが、矜傲な性格の故に不幸な死を遂げてしまった。『舊唐書』文苑上、張昌齡傳に「昔禰衡潘岳皆恃才傲物、以至非命（「むかし禰衡や潘岳といった人々は、己が文才を恃んで他に對して傲慢であつたために、非業の最期を遂げた」）云々とあり、「恃才傲物」を一本「矜己傲物」に作っている。

14、非聖恃道之言 顧炎武の《與友人論門人書》に言う、「今之爲祿利者、其無藉於經術也審矣、窮年所習、不過應試之文、而問以本經、猶茫然不知爲何語、……語之以五經、則不願學、語之以白沙陽明之語錄、則欣然矣（「今日、官界を目指す人々が經術、すなわち經義を実用に活かすこと、に無関心なのはよく知られております。彼らが来る年来る年学んでおりますものは、科挙試験の模範答案に他なりません。ですから、答案の原典とも言うべき經書を示しましても、ただばかんとするばかりなのであります。……彼らに五經を与えても学ぼうとはしません。……白沙や王守仁の語録を与えようものなら、大喜びを

致します」(文集卷三)と。明末清初の当時における「非聖悖道」ぶりが活写された文である。

錢大昕もまた、「夫儒者之學、在乎明體以致用、詩書執禮、皆經世之言也、論語二十篇孟子七篇、論政者居其半、……而性與天道、雖大賢猶不得而聞、儒者之務實用而不尚空談如此(『そもそも儒者にとつての学問とは、典籍の実体を把握したうえでこれを実用に役立てることである。』詩』書』および『禮』はどれも経世のことを記した書であり、『論語』二十篇と『孟子』七篇は政治むきの議論がそのなかばを占めている、といった具合である。……本性論や天道論といった抽象の議論は、『論語』公冶長篇に記してあるように)過去の賢者ですら聞き及ぶことがなかった。(宋・明の儒学と違って、これが本来の)儒者が実務に精出した姿なのである」(『潛研堂文集』卷二十五、《世緯序》)。

15、黨同醜正之言「黨同醜正」とは、いわゆる身内同族意識が昂じて正義をも排斥してしまふ、一種の狂気の沙汰のことで、ここではもちろん明末におけ

る王学諸派や書院諸党派の抗争を指す。なお、「黨同伐異」とも言つて、漢代のかの白虎閣会議・石渠閣会議における儒者の党派争いのさまを言つた語である(『後漢書』黨錮傳序、参照)。

16、先生與友人書 顧炎武《與人書》二十五首其三(文集卷四所収)を指している。すなわち黄汝成は、本条と《與人書》三とは合せ読まるべきもの、と考へていたことになる。

17、伊尹太公……水火之心 『孟子』萬章上篇に「湯(殷湯王)三使往聘之(『伊尹』)、既而幡然改曰、與我處畝畝之中、由是以樂堯舜之道哉、吾豈若使是民爲堯舜之民哉、吾豈若於吾身親見之哉、天之生此民也、使先知覺後知、使先覺覺後覺也、予天民之先覺者也、予將以斯道覺斯民也、非予覺之而誰也」と、伊尹の口を借りて、先覺者の意志と責任とが語られている(【補注4】に引いた「匹夫匹婦」の条りはこの引用文に後続する)。また滕文公下篇には、「有攸不惟臣、東征綏厥子女、匪厥玄黃、紹我周王

見休、惟臣附大邑周、……救民於水火之中、取其殘而已矣」と、周武王の創業に事寄せて、いわゆる王道政治の根本を説いている。

18、今之注……草木者 例えば『論語』陽貨篇の「詩可以興、可以觀、可以羣、可以怨、邇之事父母、遠之事君、多識於鳥獸草木之名」とあるうち、その最後に挙げられた「鳥獸草木之名」のような些末な事項に関する注釈を施すことこそが「文學（＝文献および學問）」と心得ているような人々、すなわち後続の「凡文之不關於六經之指當世之務者、一切不爲」といった精神に無縁な人々を指す。

とはいえ、青年期の顧炎武自身も明末の世にあつては「博學於文」の真意への自覚に乏しく、やみくもに「注蟲魚命草木」および軟「文學」たる賦詩を能事とする時期をもつたと言つ。『與黃太沖書』にはそのことが「伏念炎武自中年以前、不過從諸文士之後、注蟲魚、吟風月而已」（『亭林佚文輯補』所収）と告白されている。

かような精神風土は後年、清末・民国初の卓越し

たジャーナリストにして学者でもあつた梁啓超（一八七三—一九二九）によって、「束書不觀、游談無根」と痛烈に寸評されることなる（『清代學術概論』二）。

19、載之空言……見諸行事 『史記』太史公自序に見える。

20、將欲、しばしば「まさに」（せんと）「ほつす」などと訳されるが、「將欲」「欲將」は連綿語として「將」の軽い意味に用いられる。よつて「」（せん）と「す」と訳するのがよい。「君之危若朝露、尚將欲延年益壽乎」（『史記』商君傳）、また「李白乘舟將欲行、忽聞岸上踏歌聲」（李白「贈汪倫」詩）参照。

【現代語訳】

《本文》

文章がこの世から絶えてしまわないわけは、（聖人によって指示された）道の何たるかが明らかにさ

れ、政治上の（善）事が書き留められ、庶民の隱憂くもりしみが察あきらかにされ、人の善意善行が楽しく語り伝えられるからである。文章がこのよう（な内容をもつ）であれば、天下（同時代）が堯舜の王道に近づき、将来（の天下）が王道に到達することになるわけであるから、（そのような内容を含む文章が）一篇でも多くあれば、それだけ王道が近くなる。

だが反対に、あの怪力乱神といった事柄だの、根拠のない言葉だの、受け売りの弁舌だの、おもねりへつらいの表現だからなる文章となると、筆者自身を道徳の上で墮落させるだけでなく、他者にも益することはないのでから、（そうした文章が）一篇でも多ければ、それだけ多く王道社会への道が阻害されることになってしまう。

《集釋》

〔一〕 錢大昕氏は、『十駕齋養新錄』卷十八《文字不苟作》「文はかりそめには作らざれ」《の条でこう述べている、》（顧寧人は、文は須く天下に益有るべきで

あつて、怪力乱神のこと、……などのようなのは云々、と言われたが）逆境に身を置く者は天を怨恨する言を吐いてはならない。高い地位にある者は傲慢な言を吐いてはならない。學術を論じる者は誹謗の言を吐いてはならない。人物を論評するに当ってはえこ鼻腹の言を吐いてはならない」と。

〔二〕 顧先生は（《人に与えた手紙》其三で）以下のように述べて居られる、「孔子が（詩・書・易・春秋・礼・楽のいわゆる）六経を整理編纂なさつたは、（殷の）伊尹や（周の）太公望呂尚（といった名補佐役たち）が水火の中に身をおくような苦しみから民を救いだそうとした精神と根を一つにしていることだったのでありまして、今日、動植物について分類解説しているだけの人々には、六経について云々する資格などありません。そういう訳から、孔子は「眞実は、抽象的な言葉で語るよりも、具体的な事実として示すのがよい」と言っているのです。いったい『春秋』なる書は「言葉」に外なりませんのに、これを 具体的な事実 などと称しているの

は、これが天下（＝空間）後世（＝時間）のいずれにあつても民を治めていくための書だから、これを抽象的な言葉 と呼びたくてもそれは許されないようにしたい、と（孔子ご自身が）思われたからなのであります。私は身のほど知らずではありますが、こうしたことについての見識だけは持ちわせております。それで私と致しましては、およそ経典の趣意や時事の問題に関わらない文章は金輪際書きません。反対に道理を明らかにし人民を救うのであれば、現代の通弊であつてしかも特定の人々だけをとりあげるのでないかぎり、そのような文章を書くことを避けるつもりはありません」と。

【追記】

昔、孟浩然は一介の処士として天下を汗漫遠遊し、随所で諸名士と唱和を繰り返した末に、郷里襄陽で潜かに生涯を終えた。つまりは、現世でのいわゆる立功をも立言をもはかばかしくしないままに長逝してしまつたわけだが、彼のような人物ですら、士たる者の本

分を頌して、「已救田家旱、仍移俗化訛。文章推後輩、風雅激類波」すでに田家を旱より救ひ、なほ俗化の訛を移さんとす。文章は後輩を推し、風雅は類波を激まさん」陪廬明府泛舟迴山作詩と唱つた。ここに「文章」と言つのは、「夫子之文章、可得而聞矣」（論語）公治長）あるいは「君子博学於文、約之以禮」（同、雍也）の「文章」や「文」と同義、すなわち六経を根底する文献を指すでろう。「風雅」は、もちろん今日のいわゆる文学すなわち文芸、より具体的には詩歌一般や紀行文の類を指して言つ。

孟浩然においてすら、すでにこうである。後世、いわゆる「国粹」意識が高揚しつつあつたいわゆる中唐の頃、時代の申し子ともいうべき韓愈の発言ともなる「君子居其位、則思死其官、未得位、則思修其辭以明道、我將以明道、非以爲直而加人也」君子は、しかるべき地位に就いたら、その官職を全うしようと思つものである。また、もししかるべき地位が得られない場合は、言葉を琢いて道を明らかにしようとするものである。私は道を明らかにしようと思つてはいるが、だからといって私のやり方を正しいとして他に押

しつけようなどとしてゐるわけではない」)(《爭臣論》・『韓昌黎文集』卷十四)と、はるかに政治的な色合いを濃くする。「修(其)辞」とは言い条、それはあくまでも「明道」のための文辞・作文なのである。さて、ここに顧炎武が四十五歳の年(清、順治十四年丁酉)、いまだ白面の王士禛の《秋柳》詩四首に和したとおぼしい一首《賦得秋柳》詩がある。

昔日金枝間白花、只今搖落向天涯。

條空不繫長征馬、葉少難藏覓宿鴉。

老去桓公重出塞、罷官陶令乍歸家。

先皇玉座靈和殿、淅瀟西風夕日斜。

昔日金枝に白花間なりしを、

只今揺落して天涯に向ふ。

葉空しくして長征の馬を繫がず、

葉少なくて覓宿の鴉を蔵し難し。

老去つて桓公重た塞を出で、

官を罷て陶令乍家に帰る。

先皇の玉座靈和殿にあり、

淅瀟西風に洒げば夕日斜めなり。

王士禛の原作は、周知のように、恰もモザイク模様

のような典故の多用ゆえに、作品主題の所在が定かでないとの非難を今日なお浴びがちである。一幅の風景画でありながら、焦点の判然しない遠近画を見せられたような苛立ちを人々に覚えさせる、と言つたのであつて、それが王士禛のいわゆる「興(＝神韻)」詩の持味であつた。対するに、顧炎武のこの「和詩」は、典故の多用という共通点はもつものの、いちいちの用事に露わな寓意が潜ませてあること、一目瞭然である。従つて主題の何たるかを見誤る恐れはまったくない。それだけ達意と言へば達意の作たることに間違いはないだが、同時に味わい風氣に欠ける所が大きい。数ある《秋柳》和詩の中で最も風味に乏しい部類に属す、と言つて過言でない。

顧炎武は幾ばくかの和詩をものしているけれども、それらの殆どはこの《賦得秋柳》と同曲である。原因はもとより彼の「文」論「文章」観に在るであらう。要するに「明道求人」「經世濟民」の称揚こそが「文」の使命だとする立場であり、この限りで言えば、その精神は例の《在延安文藝座談會上の講話》の如き非文学理論と選ぶ所がない。韓愈を経て孟子・荀子に遡及

し、終に経書そのものを祖述することへと向った以上、その篇什もまた刻露の方向に傾くのは当然である。だが、われわれに残された問題は、顧炎武の「文」論がかかる傾向をおびるに至った、その原因を追求することである。次回はそのことについて、少しく考えてみたい。