

# 堀景山『不尽言』

## — 〈自然〉の再出現の意義—

吉川宜時

### 1 問題の所在

- ・堀景山\*1（元禄元年（一六八八年）—宝暦七年（一七五七年））の思想史的意義
- ・従来研究における位置づけ  
直接的な影響：宣長の初期の業績への一点に係わる  
「近世思想史を見た時、契沖・徂徠と宣長は不可欠であるが、景山はいなくても済む」\*2  
→従来研究動向：景山の主著『不尽言』は宣長への影響面について語られることが多い\*3  
初期宣長「ものものあはれ」論への影響、景山の文芸的側面の受容、等々

- ・小林秀雄の批判

#### 小林秀雄『本居宣長』（1977）

景山に「不盡言」といふ著作がある。宣長が、これを讀んでみた事には確證があり、研究者によつては、宣長の思想の種本はこゝにあるといふ風に、その宣長への影響を強調する向きもあるが、私は、「不盡言」を讀んでみて、むしろ、さういふ考へ方、影響といふ便利な言葉を亂用する空しさを思つた。…(中略)…「不盡言」が現してゐるのは、景山といふ人間である。

- ・丸山真男『日本政治思想史研究』における景山観

---

\*1 諱、正超、字、君燕、俗称、禎助。曾祖父は林道春門人・堀正意（杏庵）。父は蘭阜。代々、芸州（広島）浅野家の儒官であつたが京都住を許され、京都綾小路室町西に住む。儒学と医術を父に学び、後に曾祖父ゆかりの広島藩に仕える。朱子学者であつたが、古文辞派や国学にも精通しており、荻生徂徠と親しく、また樋口宗武とともに契沖の著書の刊行にも尽力した。京都に遊学していた本居宣長に儒学を教えた事でも知られており、宝暦2年(1752)に宣長は入門し、同4年まで寄宿する。

著書は随筆『不尽言』、岩波書店「新日本古典文学大系」でひろく行われるようになる。【参考文献】

「堀景山略年譜」高橋俊和・『秋桜』第13号。

\*2 (一) 日野龍夫「『不尽言』解説」（新日本古典文学大系 九九『仁齋日札 たはれ草 不尽言 筆のすさび』所収、岩波書店、二〇〇〇年）。

\*3 徂徠からの影響を論じたものに西尾陽太郎「不尽言と徂徠派」（『史淵』四〇号、一九四九年）がある。宣長への影響を論じたものに高橋俊和『本居宣長の歌学』（和泉書院、一九九六年）、岡田千昭『本居宣長の研究』（吉川弘文館、二〇〇五年）がある。また『不尽言』の成立については高橋俊和「『不尽言』考——側儒としての自負(上)、(下)」（『金沢大学国語国文』三四号、二〇〇九年、三六号、二〇一一年）が詳しい。

丸山真男『日本政治思想史研究』(1952、傍点は原文)

(景山の一引用者) その立論の仕方から表現まで徂徠学の影響なしには考えられない。  
…(中略)…徂徠から景山へと伝えられた芸術観がいかに宣長の「物のあはれ」論に  
流れ込んで行つたかを知りうるであらう。しかしかうした徂徠学と国学との直接間接  
の人的交渉は以下述べる様な両者の実質的連関性をヨリ強める契機でこそあれ基礎づ  
けるものではない。

小林：『不尽言』を一個の著作として読め

丸山：「自然」と「作為」という枠組から徂徠学と宣長・昌益を把握\*4

→「自然」と「作為」の枠組を構築したにも係わらず、景山の位置は不当に見える

- ・今日流通している宣長観：景山もまた「自然」の高唱者であった
- ・『不尽言』における「自然」の語の頻出

→岩波書店「新日本古典文学大系」110ページの分量に「自然」の語が60ヶ所

### 『不尽言』

発生の気が内に鬱して、それと自然にずと生へ出るもの也。

その思ふとほり我しらず内から自然にずと真すぐに出て、実情を吐露したところを  
「無邪」と云意なるべし。

欲は天性自然に具足したるものなれば、人と生れて欲のなきものは一人もなき也。欲  
のなきは木石の類也。その天性自然の欲にあしき事はなけれども、人と云もの天性自  
然のとほりにしては居ぬものにて、云々

五倫の内にては夫婦の間の思慕深切なる実情は、いち大事なる重き事なれば、我朝和  
歌の道も、自然とこゝを以て大切とする所以也。

- ・直ちに初期宣長「自然之神道」における「自然」との関連性を性急に説くことはしない
- ・景山の説く「自然」が何かを探求することが先決
- ・そのためには「自然」の語を鍵として、『不尽言』の構造を一瞥する

## 2 『不尽言』の構造

---

\*4 丸山真男『日本政治思想史研究』(1952)

「人間の「作為」した規範に対する「自然」の高唱者として出発した国学は、「自然」自体の規範化を防止すべく、それを神の作為に依拠せしめることによつて、結局、主体的作為の論理的帰結をまた自らのものとしなければならなかつたのである。」

・『不尽言』は広島藩重役の岡本貞喬<sup>さだたか</sup>からの質疑に応じて、君臣の心構えを論じた書

〔第一章 儒学方法論・言語論〕

一、文字論 二、和訓論 三、語勢論 四、字義第一論 五、道理否定論

〔第二章 史書論〕

一、経史併存論 二、事実重視論 三、学習論 四、資治通鑑論 五、諫諍論 六、武家専断論 七、神道否定論

〔第三章 武家政治否定論〕

一、武士本質論 二、士（さふらひ）の論 三、武治否定論

〔第四章 徳治重視論〕

一、徳治論 二、日本聖人国論 三、「神道」否定論

〔第五章 人情論〕

一、儒者論 二、詩歌論 三、「思無邪字」解 四、恋愛論 五、音楽論 六、和歌論

〔第六章 和歌伝授論〕

一、秘伝否定論 二、堂上地下平等論

〔七 学問論〕

一、高慢の難 二、武士と学問

- ・宣長の抜き書きがあった箇所<sup>の</sup>章題には下線（第四・五・六章に集中：従来研究）
- ・日野龍夫「力を込めて論じたは、第三章の武家政治否定論と第四章の徳治重視論」  
→宣長へ与えた影響は抜き書きしなかった「武の徹底的な否定」：  
→「物の哀れを知るの説」とは、「武を徹底的に否定しなければ成立し得ない」
- ・日野の見解は、宣長の抜き書き版『不尽言』からの解放という意味では重要な指摘  
→ただし、日野の見解も従来の宣長研究に引きずられている\*5
- ・『不尽言』の死角に光を当てたのに、来研究の景山観（宣長観）で以て遮断  
→光が当たっていた面が別のものに見える（思想の可能性）切り捨てた
- ・分断された「武家政治否定論」と「恋愛肯定論」の部分をつなぐ（読み）の必要

### 3 『不尽言』にみられる諫諍論

・第一章 儒学方法論・言語論：学問の基本は漢字・漢文の習得である

---

\*5 日野龍夫『『不尽言』解説』（2000）

「物の哀れを知るの説」の萌芽と見るからこそ、好もしくもあり面白くもあるが、視点を変えて、その説自体として眺めるならば、『不尽言』の恋愛肯定論は、「物の哀れを知るの説」と比べて、はなはだ食い足りない中途半端な議論と評されても仕方がないものではないだろうか。…（中略）…所詮景山は朱子学者だったのだと思いきらされて、興奮めさせられるところである。」

### 『不尽言』

中華は天性文字の国なるゆへ、文字の音をきけば、人々その意味は自然と心に徹する事、天性也。

書を読には日本人の心持をとんとはなれて、中華人の心持になりかはつて見ねば、正真の事にてはなき也。日本人の心持でいる内は、書を読に反り点なしに直読しては、どうしてその義理が通ずる事ぞと、いつまでも疑は晴る事あるまじき也。亦中華人の心持になってからは、日本人のやうに下から上へ反り、倒読の義理を合点する事は、どうじやぞと疑ひ惑ふべし。何程にいふてきかしても、とんと日本人の心持になりきらねば、いつまでも得心はせまじき也。亦是各その天性習慣の自然なれば也。

**文字＝漢字と音は中国のもの。中国人は天性漢字の習得が速い。和訓に頼れば字義を誤る**

- ・景山の主張：「中国崇拜の論理は荻生徂徠の影響」（日野龍夫『『不尽言』解説』）  
→重きが置かれているのは、〈読み〉の自然性
- ・中華崇拜に見えるもの→学問上の精確性からの要請

### 『不尽言』

それを文盲なる者は、只理屈を聞事ばかりを学問じやと心得るが多き也。字義語勢を弁ぜずして、初心の内からはや高妙なる経書の理義ばかりを、日本人の講釈の上にて聞き習ひ、私意を以て書を読むゆへに、我知らずと大きに理義をとりそこなふ云々

**経書の字義語勢をゆるがせにして勝手に「理」を論ずる風潮：学問は理屈より漢文理解**

「私意」、「我意」は、「自然」と対する→宣長の「漢意」と同じ：人為性作為性を批判\*6

- ・第二章 史書論：君主の学問は経書よりも史書を重視せよ

### 『不尽言』

人君の学文には、資治通鑑よりは貞観政要の方が実用なるべく思召候やうに、御書面に相見へ申候。これは一途にたゞ諫を容れ用らるる事を勧進し奉らる御趣向と相聞へ、

\*6「意と事と言」とは、みな相稱へる物にして、上代は、意も事も言も上代、後代は、意も事も言も後代、漢國は、意も事も言も漢國なるを、書紀は、後代の意をもて、上代の事を記し、漢國の言を以、皇國の意を記されたる故に、あひかなはざること多かるを、此記は、いさゝかもさかしらを加へずて、古より云傳たるまゝに記されれば、その意も事も言も相稱て、皆上代の實なり、是もはら古の語言を主としたるが故ぞかし、すべて意も事も、言を以て傳るものなれば、書はその記せる言辭ぞ主には有ける」（本居宣長『古事記傳一之卷』総論部「古記典等總論」、『本居宣長全集 第九卷』所収、筑摩書房、1968）

中国人が「中華人の心持」（景山）で中国の事を中国語で書くことは、至極当たり前のことであり、それを宣長は否定しているわけではないのだ。

至極の思召、御尤に存候。さりながら古来経と史とは、車の両輪、鳥の両翼の如きものとか申伝へたり。凡経は皆、左様なふて叶はぬはずの定まりたる道理を説いて、兼々に人に教訓しおきたるもの也。史は皆、古より近代迄の代々の時勢風俗、事に因り時に臨んでの人の言行、善悪ともにありのまゝに記録し、代々の君臣の政治、行跡、人情の変態を、ことごとく知らしむるもの也。

別して人君と立ち、国家を支配する人は、先づ古今の事実、時勢の成敗をとくと考へ知らいでは叶はぬ事也。史は古来の事実成敗をありのまゝに記録したるものなれば、人君の学文には、史を学ぶがいちはやく用に立つ事ありて、切要なるものなり。史を覽る内より、自然と世上の人情にも通ずるはずありて、臣下の内に姦佞にして上に諂ふ者もあり、正直にして諫諍する者もあり、或は事の得失に決断しがたき墨で詮議する時に、臣下のさまぐなる面々の意見を言上するところを考へみれば、その理非もよくみゆるもの也。

**人君の学問は経書(道理)より史書(事実):古今の事実を知れば道理もよく理解できる**

**歴史書の解説から「人情」に通じ、上に諂う者や、上に正直に諫める者の言説が見える**

- ・藩重役 岡本貞番：人君には史書『資治通鑑』より政治論『貞観政要』の方が有益\*7
- ・景山：臣下の諫言を用いられることを君主に勧めするなら経書と同様に史書も重要  
→人君には経書より史書：「徂徠の影響がある」（日野龍夫『不尽言』脚注）  
→「自然と世上の人情にも通ずる」ということも徂徠や宣長の詩歌論にもみられる  
→史書から「正直に諫諍する者」の言説を紐解こうとする意志が景山の思想の根本\*8
- ・第三章 武家政治否定論：武家政治が君主を「偏急狭迫」な人物にする

### 『不尽言』

\*7『資治通鑑』は宋の司馬光撰の史書。戦国時代から五代まで1362年間の史実を編年体で記す。紀伝体の史記に対して、編年体史書の代表とされる。『貞観政要』は唐の呉兢撰。唐の太宗が群臣と政治について交わした問答を四十部門に分けて編集した書。「貞観の治」をもたらした名君の心構えを伝える書として、中国でも日本でも為政者に有益とされた。

\*8 景山『不尽言』の議論の相手である藩の重役、岡本貞番は広島藩第四代当主浅野綱長の庶子として生まれ、晩年に至るまで藩政改革を推進した長男である広島藩第五代藩主の吉長を補佐した。寛保二年、三十九歳の執政岡本貞番は、民の飢渴に策を講じ、藩の財政を立て直すべく奔走する一方で景山に七箇条の質問状をしたためていたのである。同年、京住みの広島藩側儒である景山が五十五歳の時に応答した書が『不尽言』である。『不尽言』の書物としての性格を検討するとき、貞番と景山が念頭に置いている「人君」は、吉長の長男で後に第六代藩主となる宗恒（当時は部屋住みの身で二十六歳）への教育的関係性がまず見える。しかし、貞番と景山における関係性もある。大事なものは吉長・宗恒と貞番・景山における君主と助言者との関係性によって開示された場所についても見ておかなければならない。なぜなら貞番・景山が吉長・宗恒へ「諫を容れ用らるる事を勧進」すること自体もまた、一つの諫言であるからである。参考文献：高橋俊和『『不尽言』考（上・下）』

中華に、臣下の言上して人君を諫る事は、平生の風俗なれども、人君のよく諫を容れ用る事は、甚だ希有なる事と見へたり。さてこそ唐の太宗を古来称美したる事也。愚拙は幸に資治通鑑も二十一史も所持したれば、年来に徧く一覽せしに、古来よく諫を用る人君は甚だ少き事也。上としては下のいふことに従ひにくきものと見へたり。殊更に日本の武家の風として、すべて人に智恵をつけられた事をそのとをりに受て用ひ、自分の仕損、あやまりを改めなをす事を、人の卑下恥辱とする習はせと成り来れり。況や上様の人は猶以て下から智恵をつけられ、其いふやうにすれば、上の威光が落ると覚え、下として上のする事をとやかふ云ことを、甚だ無礼慮外な事と立てゝあるゆへに、たとひみすくシツコナヒの仕損過りがあつてなをすことを、いかい上の恥辱とし、そのやうにすれば後には下からあなどらるゝやうになるものと思ひ込む也。

**日本の武家政治は偏狭酷薄な君主を生む: 中国の古代に臣下の諫めを受け容れる慣習**  
**君主は威光を守り諫言を容れない: 自己の過失に責任を果たさず、他人に責任転嫁する**

- ・丸山眞男：江戸時代は戦国時代の武士階級の mobility〔流動性〕がミニマムにされる  
→主人を選択する自由がない

『丸山眞男講義録 第六冊 政治思想史 1967』(2000)

こうしたモビリティ—非在の状況下で、自分の仕える君主が道に外れ、諫めが聴かれぬときはどうするかが深刻な問題となる。諫めて聴かれないときは「去る」自由がなければ、道を実現していく方途は、不断にその君に諫言しつづけ、そのためには死をも覚悟するという絶体絶命の境地に行かざるをえない。

- ・荻生徂徠のリアリズムが出てくる

『徂徠先生答問書 中』

諫は大形は申さぬがよく御座候。しばくすれば辱らるゝと申事御座候。其故は。言語を以て人を喩さんとする事大形はならぬ事にて候。…(中略)…孔子も諷諫をよしと被成。易にもいること納約をよりすまど自牖と御座候は。先のをのづからにひらけ候をよしと致し候事に候。其事となしに外の事より申候へば得道まいる事も有物に候。…(中略)…諫は大形は君の悪を激する事に罷成り。身も死し諫も行はれず。只諫臣というふ名を取り候事に止り候。然れば忠臣にてはなく名聞の甚敷にて候。

**君主を諫めることはしない方がよい: (孔子)できるだけ遠回しに諫める「諷諫」がよい**

**諫めた者は死罪: 諫臣という名前が残るだけ: 名を残したいだけで本当の忠臣ではない**

- ・景山と徂徠が、作為性あるいは不自然性を見出した視線の先は異なる  
→景山：「下として上のする事をとやかふ云ことを、甚だ無礼慮外な事」の根本原因

『不尽言』

武家はその武力を以て天下を取得たるものなれば、ひたすらに武威を張り耀やかし、

下民をおどし、推しつけへしつけ帰服させて、国家を治むるにも、只もの威光と格式との両つを恃みとして政をしたるものなれば、只もの威を大事にかけたる事ゆへ、自然とその風に移りたるもの也。

古来の史をあまねく覽るに、百年も治りたる世は、どのやうにしても大体の事にて乱るゝものにてなければ、かの武威に人を懼れ服して治り来れるを見て、日本は武にて治りたる国也と心得て、武国といひ、いよく武威を自負する事になりぬ。日本も王代の時分には、今のやうに武威を張りし様子にてはなし。唐の政治を慕ひ、使を通じ、万事を唐の典故に擬して、文物甚盛んなりし事なれば、左のみ武国とは称しがたからん事也。

**武家は武力で天下を取ったので、ひたすら人民を脅し押さえつけ帰服させた**

**武威を振りかざす過酷な政治な時代でも、人々の不満が爆発して世が乱れなかった**

**それを日本は武力(「武」)によって統治された国と認識して「武国」と自負している**

**日本の天皇が治めていた奈良平安時代は、「武威」を前面に出すことはなかった**

- ・景山と徂徠：諫言という言表行為の批判に対する考え方の違い  
徂徠：諫めるならできるだけ遠回しにほのめかす「諷諫」を勧める  
→むしろ正面から諫言する主体に対しては「諫臣」という名声を得る利己心を見る  
景山：「武威」によって「下民をおどしつけ」る国家の在り方に歪みを見る。
- ・赤穂義士の事件について：両者の差異が顕著にあらわれる

### 『不尽言』

元禄の頃、赤穂の忠臣四十七人、一時にことごとく殺されし事なども、まのあたりその本原を尋ぬれば、公義の御裁許に片落なるさばきありしより事起れり。左あればとて、忠臣共を褒賞すれば、公義の始の下知が無になり、上のあやまりになるゆへ、仕置立たず、上の威光の落ん事を恐れ、忠臣なれども勸賞を加ふこともならず、公義にも忠臣義士を殺す事は非義なる事とは知りながら、是非なく古今希有なる忠臣共に、言を飾り罪をいひおほせて、天も残さず殺されし也。比時に於ては天下の万民、心あるも心なきも、憤怒してこれを冤とし、涙を落さぬものは一人もなかりき。是只その本を考ふれば、武威を張つて我慢に好勝の心、且つは又威光の落ん事を恐るゝ心より起る事也。

世に忠臣孝子一人でもあれば、即ち勸賞を加へ、天下に旌表する事は、古代より政なるに、いかなる事のあればとて、かゝる四十七人の忠臣に罪をいひかけ、一人も残さず一時に殺さるゝ事はいかなる政ぞや。唐にもついに聞かぬ事也。

**赤穂浪士たちの処罰の誤りは浅野内匠頭に対する幕府の最初の処置の不公平にあった**

**浪士たちを忠臣とすれば、幕府の過失となり、言葉巧みに浪士たちに罪を着せて殺した幕府は威光を落とすことを恐れて、我意を通して人を押さえつける**

- ・徂徠：浪士たちの切腹を主君の柳沢吉保に進言：景山も知っていた

→丸山眞男『日本政治思想史研究』：徂徠が浪士の行動を「義」と認めながら、「私の論」であり公論を害するとして否認したことに、「政治的思惟の優位」を見出す  
・田口嗣郎『赤穂四十六士論』（1978）：  
佐藤直方から徂徠、太宰春台までの議論：処罰の当否を別にして、たとえ幕府に非はあったという指摘があっても、結論的には大石らの行動への批判に行き着く議論  
→儒者は、おおむね「幕府＝将軍に対決する姿勢はありえない」  
→儒者は、「幕藩制的秩序をあくまでも第一であると考えていたからである」いう限界

#### 田口嗣郎『赤穂四十六士論』（1978）

殿中松之廊下に突発した刃傷事件から、四十六士および吉良家の処分に至るまでの全過程において幕府がとった行為は終始一貫して処罰ばかりであった。

#### 『不尽言』

凡常の人君は、大形が我が手にあひ、自由に下知にまはる者ばかりを臣とし使ふ事をすきて、下さまの人の方から此の方へ智恵をつけられ、我が自由にならぬ者、我より分別のよき者を使ふ事を忌みそねみて、すき好まぬ事、孟子のいはれしに違はず。只もの我慢にして、罪<sup>ミスルヲ</sup>人ばかりの料見なるゆへ、それに仕ふる臣下も、先づ己れが身がかわいさに何事もおしだまり、智恵のある者も智恵をかくし、悪ると見ゆる事があつても、面々に機嫌をそこなはん事を恐れて、いはぬやうにする也。

凡庸な君主は命令をよく聞く臣下を好み、勝手をきかず自分より分別がつく臣下を嫌う

その臣下も君主の言動に欠点が見えても、機嫌を損ねないように押し黙ってしまう

→景山の批判の対象：「凡常の人君」と「処罰ばかり」する幕府だけでなく、保身のために沈黙をする徂徠のような学者・知識人\*9

#### ・徂徠の詩文観と諫言論

「詩文章之學」は人情に通じ、高位の人のことも賤しい人のこともわかり、男も女の心持ちもわかり、賢者が愚者の心持ちを察することもでき、有益なのだと述べた上でこう言う。

#### 『徂徠先生答問書 中』

---

\*9 西尾陽太郎「不盡言と徂徠派」（1949）：景山に徂徠派の影を大きく認める。赤穂義士の事件に「景山の知識階級的意識や自由主義的な一とは云つてもそれは儒教的文治主義・徳治主義を意味するにであるが一立場が相當はつきりしたものであつた。」「義士の處置については徂徠の言も加はつてみると云はれ、その點景山と徂徠との立場の相違が見えて来る。即ち幕政に携はる一人としての徂徠と京都における市井の儒者としての景山とは、同じ學的傾向にある知識階級的意識においては共通な面のあつた事は後述の如くであるが、亦一面その對武家意識は徂徠の方が麻痺している事も考へられる。」

景山自身が史書を繙き歴史上、「人君のよく諫を容れ用る事は、甚だ希有なる事」を十分に自覚的であつた。ここは「立場の相違」ではなく、明確な徂徠との主張の対立点である。



又詞の巧なる物なるゆへ。其事をいふとなしに自然と其心を人に會得さする益ありて。人を教へ諭し諷諫するに益多く候。

**詩文は多義的な言葉であるゆえ、直接言及しなくても、間接的に自然と人を納得させる**

**人を教え諭すには、詩文を使ってできるだけほめかして諷める「諷諫」が有効である**

→遠回しにほめかす「諷諫」：文学的の言葉として隠喩や暗示の効果を狙え（後述）

- ・景山の諫諍論：諫言の言表行為を阻む根幹をどこに見ていたか

### 『不尽言』

我朝の武家は武威を護する為に、治世に成てもやはり一向に軍中の心を以て政をしたるもの也。少しでも武威が落つれば、人に天下をつい取られうかと安い心もなく、平生に気をくばり、用心をしたるもの也。それゆへ司馬法に「天下雖<sup>ドモ</sup>安<sup>トル</sup>忘<sup>レバ</sup>武<sup>ラ</sup>必<sup>ズ</sup>危<sup>シ</sup>」と云事を口実とし、軍学を以て吾道也と心得、これを尊信するゆへ、ついにいつとなく我知らず人の心術を悪ふし、只もの人に卑下をとらじとし、何事にてても人に勝つ事を専とする気に移り、人に智恵をつけらるゝ事を大きな恥辱と思ひ込み、現在に悪るふても我を立てとほすやうに皆人の心がなれるは、軍学の失也。是又かの人の諫を拒む根本となり来れり。

**『天下が治まっても、戦争の備えを怠れば必ず危機に見舞われる』\*10と尊信する**

**こうした軍学を重んずる武家の風潮が偏狭な心持ちを生み、それが諫言を拒む根本となる**

- ・日野龍夫：景山が「武の徹底的な否定」という点において、宣長に絶対的に信頼\*11

\*10 司馬法は兵書の名。「天下雖<sup>ドモ</sup>安<sup>トル</sup>忘<sup>レバ</sup>武<sup>ラ</sup>必<sup>ズ</sup>危<sup>シ</sup>」天下が治まっても、戦争の備えを怠れば必ず危機に見舞われるという意味。

\*11 「物の哀れを知るの説」とは、人の心の弱さ、愚かさを全面的に擁護する思想で、武を徹底的に否定しなければ成立し得ないものだからである（日野龍夫『『不尽言』解説』）というが、影響は「物の哀れを知るの説」には止まらなかった。『古事記傳』総論部の『直毘靈』では聖人批判が行われている。

「たとへば、亂れたる世に、戦ひにならふゆゑに、おのづから名<sup>ヨキイクサノキミ</sup>將おほくいでくるが如く、國の風俗<sup>ナラハシ</sup>あしくして、治まりがたきをあながちに治めむとするから、世々にそのすべをさまぐ思ひめぐらし、爲ならひたるゆゑに、しかかしこき人どももいできつるなりけり、然るをこの聖人といふものは神のごとよにすぐれて、おのづからに奇しき<sup>クス</sup>徳<sup>イキホヒ</sup>あるものと思ふは、ひがことなり、さて、其聖人どもの作りかまへて、定めおきつることをなも、道とはいふなる、かゝれば、からくにして道といふ物も、其旨<sup>ノムネ</sup>をきはむれば、たゞ人の國をうばはむがためと、人に奪はるまじきかまへとの、二には過ぎずなもある」

徂徠は聖人たちが作爲したものを道の内実とは宣長によれば、國の略奪と略奪からの防御の二つにつきる。朱子学者の景山と国学者の宣長の立場の違いから聖人や中国に対する批判は正反対に見える。しかし両者の当代への批判性に注視するならば、景山における「武国」「武威」「武家（の威）」とは、宣長（『直毘靈』）における「漢國」「漢意」「聖人」に対応させて検討するべきである。

### 『不尽言』

しかれば「忘<sup>レ</sup>武<sup>ヲ</sup>必<sup>ズ</sup>危<sup>シ</sup>」と云ことを口実にして、武士の道と云ものを立てたる事ゆへに、我国は元来武国ゆへ、武を用ひて治りたる事なれば、武士は武士の道ありて済みたる事なれば、学文は本は唐山の事、唐流孔子流にしようとして、青表紙の分には中々国家は治るものならず、唐流<sup>カラ</sup>だてをせうとする間には、つい人に国を取られて仕舞ふなどと、かの「武を忘<sup>ス</sup>れば必<sup>ズ</sup>危<sup>シ</sup>」と云事をわるく心得て、民を治る処へまで急迫<sup>ケン</sup>なる見をつけたるもの也。

『天下が治まっても、戦争の備えを怠れば必ず危機に見舞われる』を悪く解釈

→日本は元来「武国」であり、武力で統治されているので武士は武士道があれば十分だ

→学問など中国の事柄で、儒学で国家は治まらない、中国流では国家が篡奪されてしまう

というような心得違いで、人民を統治しようという過激な物の考え方をしている

・景山の武威批判や諫諍論は、その文学観にどう反映しているのか

→「徂徠から景山へと伝えられた芸術観がいかにかに宣長の「物のあはれ」論に流れ込んで行つた」(丸山眞男)という見方で事が足りるのか。

## 4 「思無邪」解釈における〈自然性〉

・朱子学者の景山が朱子と最も対立する点が、詩論(文学観)をめぐるところ\*12

・朱子の勸善懲悪的な詩文解釈を否定：『詩経』の一節にある「思無邪」の語の解釈

### 『不尽言』

詩は三百言篇あれど、詩と云ものはことごとく、只一言の「思無<sup>おもいよこしまなし</sup>レ邪」の三字より出来ぬ詩と云ものは一篇もなき也。孔子、「思無<sup>レ</sup>邪」の三字借つて、詩と云もの出来<sup>ツク</sup>る訳を解釈し玉ふ也。此の「邪」の字を、朱子は人の邪悪の心と見られたれども、それにては味なきこと也。人の邪念より出ぬ詩をよしとする事は勿論なれども、詩三百篇の内には、邪念より出る詩も多くある事也。心の内に安排工夫をめぐらし、邪念を吟味して、邪念より出ぬやうにと一<sup>ヒト</sup>しらべして出来たるものは、詩にてはあるまじきと思はるゝなり。只その邪念は邪念也、正念は正念也、我しらずふつと思ふとおりを云出すが詩と云ものなるべし。その詩を見て、邪念より出ると、正念より出ると云事を知り分つは、それは詩を見る人の上にこそあるべけれ、詩と云ものゝ本体にてはなき事也。詩を作り出す人は、邪正はかつて覚へぬ也。

#### \*12 『不尽言』

「愚拙、経学は朱学を主とする事なれども、詩と云ものふ見やうは、朱子の註その意を得ざる事也。…「思無<sup>レ</sup>邪」と云を、朱子は人の詩を学ぶ法をのたまへると見られたるゆへに、論語の此所の註に、勸善懲悪の事とせられたるなり。しかれども勸善懲悪と云は、春秋の教にてこそあれ、詩の教にてはなき也。」

それゆへ詩と云ものは恥かしきものにて、人の実情の鏡にかけたるやうに見ゆる事なれば、善悪邪正ともに、人の内にひそめたる実情のかくされぬものは、詩にある事也。聖人、人に人情の色々様々なるを知らさん為めに、詩を集め書として読せらるゝに付て、「思無<sup>レ</sup>邪」の一を借つて、元来の詩と云ものゝ本義を解釈なされ、三百篇ある詩は只此の一言で以て、詩の義は此の内に蔽<sup>フ</sup>籠<sup>ト</sup>のたまひし事なるべし。(『不尽言』)

『詩経』三百篇の詩の特徴は、気持ちに邪なものがない(「思無<sup>レ</sup>邪」)、ということ

朱子は「邪」の字を人の邪悪の心と解釈したが、『詩経』には邪念から出た詩も多くある

心の中で適切な工夫を凝らし、邪念があるか検討して調整して制作したのでは詩ではない

邪念は邪念として、正念は正念として、無意識にわき出てきた直接的な発露が詩である

邪念からか、正念からかを判断するのは、詩を読む人に在るのであって、詩自体にはない

- ・詩は自然の発露：善（正念）からも、悪（邪念）からもなされる
- 景山の朱子に対する反駁：詩が発生する以前に予め倫理的規範が存在するのではない → 詩の意義はそこに相応する状況によって根拠付けられて判断し、受容されるべき\*13
  - 景山には作品性（虚構性）への言及があった：作品の真実性は、読み手の内面に在る
  - 作品制作する行為は彼の内部：善悪邪正を判断する理論的要素や意義は入らない
  - 詩それ自体で意義を持つ道徳的規範は存在しない
  - 「正念」か「邪念」か知ることは読み手の判断：その意味で道徳的主体は存在する
  - 「我しらずふつと思ふとおりを云出すが詩と云もの」の直接性・直線性が諫言へ
  - 諫言も出来合いの道徳で捉えきれない言表行為
    - この主体の営む一回的な生というコンテクストにおいて自発性が発揮される
- ・徂徠（「諫は大形は申さぬがよく」）にとって諫言＝詩（文学）的効用
  - 「一命をすつる心ならでは上を諫る」（景山）主体の身代わりに提供する隠喩の働き
    - －文学的意義：詩文は美的な存在で誘惑的であり、その存在に没入することもできる
    - －詩文に没入する存在とは「一命をすつる」〈わたし〉のことではなく観照された他者・
  - 景山の諫言：諫言として行う主体の現実の生のコンテクストにおける言表行為
    - 景山の文学論では詩歌は「正念」とともに「邪念」も湧き出す〈自然〉の源泉
      - －この自然の基盤は共感の本能的な傾向に在るように見えるが、自己決定の能力に在る
    - これを関連して：徂徠のように諫言を不可能な事柄として場所を閉じていない

## 『不尽言』

\*13 ここで引用した部分は、宣長が抜き書きしている。先行研究においても宣長は「もののはれを知る」論へ摂取していると指摘されてきた。しかしながら、宣長の受容云々をする以前に、宣長の「もののはれを知る」論を「作為」から「自然」に転換させた感性主義、実情主義、自然主義、没主体性といったレッテルを貼ってきた宣長論に見落とされているのは、上述の第三に指摘した価値判断の主体の存在であると思われる。宣長は文学の自律を説く際に、価値判断を宙づりにしてしまったわけではない。

しかるに武風に只もの過りたる事を跡から改めかゆる事を卑下恥辱と覚る事、大きなはきちがへ也。我が過を飾り繕ひ、過りながらあやまらぬ顔をして、まぎらかして仕舞ふ事は、却て卑怯な弱き事と思はるゝ也。これ亦唯前にいへる如く、只々威の落る事を恐るゝから起る事と見へたり。(『不尽言』)

**『武風』とは過失を後から改めることを恥辱としているが、大きな考え違いである**

**過失を取繕って悪びれもせず誤魔化すことは卑怯で弱いのだ、威光が落ちるのを恐れてる**

- ・景山は人間の過失性に自然を見出す
- 僭称者としての自己でなく全一的な人間として過失を恐れず「諫むる事」の責を任ずる
- 詩歌に美的な存在に没入することなく、美的な責任は作品を判断する主体が果たす
- 詩歌論から人情論・倫理的関係へ展開：「人情の最も重く大事なるものは男女の欲也」

『不尽言』

夫婦の間に樂むと淫するは、どうやら似たやうなもので、わるうしたらば踏みそこないような危なひ場にして、然もその情思の邪正相判るゝ事は氷炭の違ひ、こゝこそ聖人と凡人との境め也。

**男女夫婦の楽しむ気持ちに淫らな方へ迷いこんだとき、欲に淫しないのが聖人凡人の境目**

- ・受動的な感情や単なる感覚を超えて、判断・態度決定という能動性を取り込む

『不尽言』

しかるに男女の欲は、人たるもの誰にてもこれには溺れ惑ひよきものにて、何程の静明なる人も、大英雄の士でも、必ずこれには惑ひ溺れて、平生の心を取り失ふ事なるゆへ、人の最も第一にこれを大事とし、慎み畏るべき事、甚はだ危なき場にして、これに於て克念へば聖ともなり、念はざれば狂ともなる分れめの所と知るべし。

樂むと云意味は、天性自然のなりにて一物のわだかまりなく、互の心、物ずき、ゆきあひ打くつろぎ、琴瑟鐘鼓の調子拍子よくあひ、少しも違ふことなく、相共に和樂して、溫柔敦厚に、春風の中に坐する如き情思をいへる也。淫すと云は、私愛に溺れ、淫欲染しつこく、何も角も打忘れ、昏迷流蕩して、自ら女私愛の昏惑によつては云々

**人間みな男女の欲に溺れ惑う存在で静明な人も大英雄も平常心を失い、聖とも狂ともなる**

**樂むとは、天性自然でわだかまりなく、自他相互の心が通い合い調和している情感にある事**

**淫すとは、私愛に溺れ、淫欲がしつこく、理性を失って男女の欲に迷い流された状態の事**

- ・「(天性) 自然」は受動的な感情に流され自他未分の没主体的な状態を意味しない
- 「互の心、物ずき、ゆきあひ打くつろぎ」相互の関係性に自己と他者へ配慮をする主体
- 「聖」か「狂」か、「樂」か「淫」か、これは漫然と選択されたものではない
- 「分れめの所と知る」自律的な主体による態度決定

『不尽言』

富といへば、金銀財宝を沢山にたくはへ、万事自由にする事なれば、人欲の最も目あ

てにする事也。是れ誰にてもいやな事にてなければ、富を欲し願ふが人情なり。…(中略) …なれども富貴は在天ものにて、求め得たいと無理に是非ともと思ひ込み、急にもがきたればとても、何程でも叶わぬ事、人力の及ばざる事也。貧賤なりとも是非に及ばぬ事、何とぞして逃れたきもの、いやなる事なれども、兎角にたゞ天命と云ものあれば、一向あなた次第にしておき、逆てもならぬ事をとやかうと思ほふよりは、そこを早く悟り、我が心の真実に面白ひと思ひ好む事は、古聖人の書を読み、学文をし、義理を分別し、心を清浄にする方がはるか安樂にして増したる事、此真実の楽しみは、又何にもかへられたものではないと、かの富にて自由なる楽みと両方をくらべて、逆もならぬ事を辛苦して求めうとするよりは、はるか此方の楽みがましときわめて「從=吾所=好」と宣ひし事也。

富は人欲の最たるも：貧富は、求めたくても逃れたくても、人の力ではどうしようもない

むしろ、自分の心底好きな事(古典を読み、学問をし、物事の道理を判断し、私欲・罪悪なく清潔に生活する)をし続ける方が、富(を求める事)の自由な楽しみより、好ましい

・景山の見解のまとめ：

- 人間が社会形成に上から途方もない力：超自然的な力に依存することはできない
- 人は自他未分の自然や感官世界に浸かっているわけではないという認識を得る
- 自覚的な主体の判断から、自分自身に法則を与える（「從=吾所=好」）ことにより、自然を基盤とした「真実の楽み」を享受する個の確立：一層深い「自由」の問題へ帰着

## 5 結語

・三枝博音の荻生徂徠『弁道』についての見解：戦前（1936）

三枝博音「辨道」解説（1936）

「道」は始めから自然に存在するものではなく、先王の造つたものであり、即ち歴史的な過程に形成されたものである所以を力説してゐる。これは甚だ注目すべき思想である。何故といふに、人間の倫理的関係を自然の諸関係から完全なアナロジーでもって規定することが、易以来、儒教の不動の思想であつたからである。徂徠がこの思想を破つて、歴史の立場に立つたことは特異な現象である。

・丸山眞男の『日本政治思想史研究』（1952）に収められる戦前の論文以前の発言

- 「近世儒教の発展における徂徠学の特質並びにその国学との関連」（1940年）
- 「近世日本思想史における「自然」と「作為」—制度観の対立としての」（1941年）

→すでに「自然」と「作為」の問題は丸山に先立ち三枝が言及していたと見てよい\*14  
→さらに大事な点は三枝が徂徠の限界も指摘している点にある

### 三枝博音「辨道」解説(1936)

徂徠は、「先王の道」が自然から云はゞ先天的に與へられたものではなく、歴史の中に形成されたものと説いたが、「先王の道」といふ以上、それは歴史の或る一點に於て完結さるべき原理たらざるを得なかつたのである。…(中略)…徂徠の與へた方向は、權威に固執することを教へたに過ぎない。

・徂徠と比べると景山の聖人の方は間口が広がる

### 『不尽言』

人君となつたりとも、能く合点し、心を死なして勤めて、下の諫を容るゝ事は、なりやすさうな事と思はるれども、聖人の氣量なければなりにくき事…(中略)…聖凡公私のわかれめは、外の事はなく、此やうな所にて、その氣量の大小、こゝにて知るゝ事也。…(中略)…聖人と云はやはり常の世人人並の人なれば云々

**君主は自分の心を抑えて部下の諫めを聞く事は容易だ思うが、聖人の器量がなければ困難**  
**聖人凡人の分け目は器量の大小:道徳的に優れた人や仏や仙人を意味しない、普通の人間**

・聖人の間口を「人並」まで拡張:「世人」の聖人化、聖人の通俗化→聖人の通人化\*15  
→景山の聖人が通人化して市民性を獲得:知の巨人の徂徠に処世術にたけた官僚の顔

・景山の自然の再出現の意義

—徂徠的作為の限界から、生き生きとした自己存在の認識とその高揚が目指されていた  
—感情の直接性では自他未分化する能力が働く:自然への道が開かれる:詩歌論で強調

---

\*14 丸山はこの三枝の議論を読み、「自然」と「作為」の論文を書く上で大いに着想を得たのではあるまいか。『日本政治思想史研究』の後書きにおいて、「日本思想史の分野において日本のマルクス主義学者が、学問的功績を出すようになるのは、すでに日本が破滅的なミリタリズムの坂を一直線にすべり降りようしていた、一九三四年以降のことである。永田広志、鳥居博郎、三枝博音、羽仁五郎などによる「伝統」思想—儒学・国学・神道—の研究がこれである」(丸山眞男『日本政治思想史研究』英語版への著者序文、『日本政治思想史研究』新装版所収、同前、三八九頁)と言及されている。また丸山は講義録の中でも三枝博音「辨道」解説が収められた戦後の『日本哲學思想全書／三枝博音、清水幾太郎編』(平凡社、一九五五—一九五七年)が、参考文献として常に掲げられている(『丸山眞男講義録』政治思想史 1964、1965、1966、1967)。

\*15 「徂徠のいふ「仁」の思想にもとづく人間解放の運動がおこつたのちにこそ、その俗化のおよぶところ、打てばひびいて、市井の間に通人がむらがつて出たのは必然の成行でした。」(石川淳『江戸文學について』、『石川淳全集 第十六巻』所収、筑摩書房、1991年、初出は1972年)。

- 受動的な感覚論に埋没することはない：詩歌論および諫諍論
- 自覚的主体の判断や「人間の倫理的関係」の洞察の直接性
  - 言語の使用で学問的精確さを要請→歴史書の読解から自己批判の契機
  - 詩歌の発生・発話における自然性の発見：自他未分に溺れず現実への生きた関与
  - 自律した主体が立上がり、為政者に諫言という言表行為を通して大胆に真理を語る
- ・景山にとって「人間の倫理的関係」：
  - 朱子学の道学主義的な規範が予め存在し、それを全てに割り付けるという意味ではない
  - 主体が責任もって、それに相応する学問（言語、歴史、文学、等々）について根拠付け
  - 能動性を開示する場所：自然の基盤を切り落としたところに主体は立ち上がらない
  - 自然の再出現は、宣長や昌益の自然の思想史的意義の検証へ改めて向かわせる契機

### 『不尽言』

総じて何によらず、物の臭気のするはわるきものにて、味噌のみそくさき、鯉節のかつをくさき、人で学者の学者くさき、武士の武士くさきが、大方は胸のわるい気味がするもの也。…（中略）…只々心を公けに平かにして、少しにても我を立て私意を指し出さぬやうにせねば、真実に聖人の道は見つけられまじき事也。

**何事も臭気(自分の存在を不自然なまでに外に見せる、あざとい、わざとらしい)は悪い**

**味噌の味噌臭さ、鯉節の鯉臭さ、学者の学者ぶっている、大名武士の高慢で威圧的な態度**

**心を公平・公正にして我意を捨てなければ、聖人の道を探求はできないであろう**

- ・『不尽言』は広島藩重役の岡本貞喬の七箇条の質疑に応じて、君臣の心構えを論じた書
  - 景山にとって課せられた問題とは、もはや岡本だけの課題でなくなっていた
  - 人間が個として責任を課されている問題の全範囲を見渡すことへの関与的思考が働く
- ・『不尽言』という表題：『易経』下・繫辞上傳の「子曰、書不尽言、言不尽意」に拠る
  - 書は思うところを言葉で総て書き尽してはおらず、言葉は表すとことまで尽くしてない
  - それゆえに景山は言葉を尽くせる限り、言葉について、真理について、総てを語った

註 『不尽言』のテキストは『仁斎日札 たはれ草 不尽言 筆のすさび』（新日本古典文学大系 99、岩波書店、日野龍夫校注、2000年）による。