



Title	江戸時代の『莊子』研究の評価：中井履軒撰『莊子 雕題』を題材に（続）
Author(s)	藤居，岳人
Citation	懷徳堂研究. 2024, 15, p. 21-36
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/100554
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

江戸時代の『莊子』研究の評価 ―― 中井履軒撰『莊子雕題』を題材に――(続)

藤 居 岳 人

はじめに

道家思想の書の中で、『莊子』は『老子』と並んで最もよく読まれ、研究されているといつてよい。現在の日本でも『莊子』に関する研究書や訳注書は非常に多い。ただ、それら研究書や訳注書には、従来、江戸時代の『莊子』研究の成果が十分に反映されているとはいえないのではないだろうか。

江戸時代は、初代将軍の徳川家康に登用され、第四代将軍の家綱まで重用された林羅山に象徴されるように、儒者が一定の社会的地位を占めることを承認されるようになった時期である。それにともなつて、漢文に対する高い能力を有する儒者も輩出するようになった。彼ら儒者たちは、経書のみならず史書や諸子の書などの、中国

の古典に対する高い読解能力を有しており、多くの研究書を著わしてその水準の高さを示していた。それは『莊子』研究にも十分に該当する。たとえば、現在、『莊子』の主要な研究書をほぼ網羅しているといつても過言ではない。嚴靈峯編輯の『無求備齋莊子集成初編』(台湾 文印書館、一九七二年)、『無求備齋莊子集成統編』(台湾 芸文印書館、一九七四年)、『無求備齋老列莊三子集成補編』(台北 成文出版社、一九八二年)のシリーズがある。その中の『無求備齋老列莊三子集成補編』は全五六冊で、そのうち第四二―五一冊に日本の『莊子』研究書が収められており、江戸時代の『莊子』研究も多く取り上げられている。

なかでも注目すべきなのは第四七冊に収められている中井履軒撰『莊子雕題』である。中井履軒は江戸時代中期の大坂に存した漢学塾懷徳堂の儒者で、『論語逢原』

や『孟子逢原』に代表される経書の注釈のみならず、『史記雕題』や『古文真宝雕題』などの史書や詩文集に対する注釈も執筆しており、中国の古典に対する深い造詣を有していた。そして、履軒は『莊子』に対しても『莊子雕題』を書き残して、『莊子』全編にわたって彼独自の見解を披瀝している。

筆者はすでに別稿において、『莊子雕題』に見える本文批判の事例を中心に取り上げて、履軒の『莊子』解釈の独自性を明らかにした。^①本稿は、先の拙稿で言及できなかった、『莊子』本文の解釈に関する履軒独自の注釈を取り上げて、『莊子雕題』の独自性をより一層明確に示すことを目的とする。

一、解釈の分かれる箇所に対する 『莊子雕題』の注釈

『莊子』には解釈の難しい文章が多数存在しており、いわゆる通説と呼べる解釈のない箇所も多い。それらの箇所に対して『莊子雕題』（以下、『雕題』と称する）も独自の解釈を展開している。以下、一例を挙げる。

① 天下篇二七〇頁

鏃矢之疾而有不行不止之時。（鏃矢の疾きも行かず

止まらざるの時有り。）⁽²⁾

①は、恵施を代表とする論理学派の命題の一つである。直訳すれば、矢がすばやく飛んでいても進みもせず止まってもいない時間がある、となる。ただ、この文章の解釈は諸説紛々である。まず、江戸時代に広く読まれた南宋の林希逸撰『莊子膚廓口義』（以下、『口義』と称する）の説を紹介する。『口義』を取り上げるのは、そもそも履軒の『雕題』が、この『口義』の刊本の余白に書きこまれた履軒の注釈であり、その書きこみの内容が主に『口義』の解釈に対する批判を中心としているからである。

① a 『口義』

矢鏃之去雖疾、其在弦也、則謂之止、其射侯也、則謂之行。離弦而未至、射侯而未中、則是不行不止之時。（矢鏃の去ること疾しと雖も、其の弦に在るや、則ち之を止と謂い、其の侯を射るや、則ち之を行と謂う。弦を離れて未だ至らず、侯を射て未だ中たらざれば、則ち是れ行かず止まらざるの時なり。）⁽³⁾

『口義』では、矢が飛ぶのは速いが、まだ弦にあるうちは「止」といい、的に当たって初めて「行」というと述べる。そして、弦を離れてはいるが、まだ的に当たっていない状態を「行かず止まらざるの時」というのだと解する。つまり、矢が弦から放たれて的に当たるま

での、矢が飛んでいる状態を「行かず止まらざるの時」と解釈している。では、『雕題』はどのように解釈するのだろうか。

①b 『雕題』

鏃矢之飛雖疾、非一直即達、亦有逍遙低昂。類乎燕受風而飛、舟乘濤而行、則其間必应有亦非行亦非止之頃。是指其逍遙徐遲之處。然疾中之徐、至精細、人目所不及、惟掬說其理而已。（鏃矢の飛ぶこと疾しと雖も、一直に即達するに非ずして、亦た逍遙して低昂すること有り。燕風を受けて飛び、舟濤に乗りて行くに類すれば、則ち其の間に必ず応に亦た行くに非ず亦た止まるに非ざるの頃有るべし。是れ其の逍遙徐遲の処を指す。然れども疾中の徐は、精細に至れば、人目の及ばざる所にして、惟だ其の理を掬説するのみ。）

『雕題』では、矢が放たれてからのに当たるまでにまっすぐに飛ぶのではなく、高くなったり低くなったりして揺れながら飛ぶのだという。あたかも燕が風を受けて揺れながら飛んだり、舟が波に揺れながら進んだりするように。そのうえでその揺れている間に「行かず止まらざるの時」があるとしたうえで、そのような動きの詳細は人の目では見ることができないと解する。上述の『口義』

の解釈が、矢が放たれて的に当たるまでの状態を「行かず止まらざるの時」とのみ解しているのに比べれば、より詳細な解釈を『雕題』は展開しているといえよう。

①については、他にもさまざまな解釈がある。たとえば、現在の日本において、中国や日本の主要な研究書はほぼ網羅した最も詳細な訳注書だといえる池田知久『莊子 全訳注』（上・下）（講談社学術文庫、二〇一四年）（以下、池田『莊子』と称する）を取り上げる。そこでは、民国期の蔣錫昌の説に基づいて、「大意は、鏃矢の飛ぶ時間を無限に分割すれば、その一瞬一瞬は止まっているとも飛んでいるとも言える、ということ」（同著下巻一〇八八―一〇八九頁）と述べる。蔣錫昌の説は彼自身の著である『莊子哲学』に見えており、もう少し詳細にその内容を検討してみる。

①c 蔣錫昌『莊子哲学』

錫昌按、時由分秒幾分之幾之最小單位之連續而成。鏃矢自最初一個單位（最初之止）進至下一個單位為行。亦即不止。其至下一單位也、必有一個止（過程之止）之時間。止即不行。其在最初單位与下一單位之中也、必有一個行止間之過程。此過程即不行不止之時。故鏃矢之疾、必經此行不行不止与止三種時間之更統、而後可達其目的地（最後之止）。此文僅言

三者之一、以其他二者可推而知也。其実嚴格言之、不行不止与止（過程之止）相同、皆為時之最最小單位。因行止已為時之最最小單位、於二者之中、不容再有其他單位如不行不止之時也。唯辯者欲玩琦辭、乃故為此種怪說而已。（錫昌按ずるに、時は分秒幾分の幾の最小單位の連続に由りて成る。鏃矢は最初の一個單位（最初の止）自り進みて下一個單位の行為に至る。亦た即ち不止なり。其の下一單位に至るや、必ず一個の止（過程の止）の時間有り。止は即ち不行なり。其の最初單位と下一單位との中に在るや、必ず一個の行止間の過程有り。此の過程は即ち不行不止の時なり。故に鏃矢の疾は、必ず此の行・不行不止と止との三種の時間の更続を経て、而る後に其の目的地（最後の止）に達す可し。此の文は僅かに三者の一を言いて、以て其の他の二者は推して知る可きなり。其の实 嚴格に之を言え、不行不止と止（過程の止）と相同にして、皆な時の最小單位為り。因りて行止は已に時の最小單位為りて、二者の中に於いて、再びは不行不止の時の如く其の他の單位有るを容れざるなり。唯だ辯者は琦辭を玩ばんと欲して、乃ち故に此の種の怪說を為すのみ。）

①cの蔣錫昌説はややわかりにくい、矢が放たれて

からの的に当たるまでの時間を分割すると、「止」↓「不行不止」↓「行」↓「不行不止」↓「止」↓「不行不止」↓「行」↓「不行不止」↓「止」のサイクルが無限にくり返されて、最後は「止」の瞬間が来る、と解する。蔣氏はまた「行」を「不止」とも称して、「止」を「不行」とも称する。そして、矢が放たれて的に当たるまでの時間例えば、最初の「止」が矢を放つ瞬間で、それを蔣氏は「最初之止」と称する。その後、無限に同様のサイクルがくり返されるが、途中に見える「止」が蔣氏のいう「過程之止」で、矢が的に当たった最後の瞬間を蔣氏は「最後之止」と称している。その意を汲んで池田氏は「大意は云々」といつているのであろう。

一例を挙げたのみだが、上述のように諸説紛々で解釈の分かれる箇所に対しても、履軒はみずからの高い漢文読解能力に基づいて『雕題』において独自の立場から注釈を加えている。

二、通説のある箇所に対する『莊子雕題』の注釈（通説と同系統の解釈）

『雕題』において履軒が独自の注釈を展開する箇所は多い。それら独自の注釈はどの程度の水準にあるの

うか。すでに述べたように、『雕題』は『口義』刊本の余白に記された注釈であり、当然のことながら『口義』の注釈に対する批判の言が多い。ただ、『雕題』の批判の中には、現在、通説として認められている説と同様の内容の注釈も少なからず存在する。そのような例を一例紹介する。

② 知北遊篇一八四頁

夫知遇而不知所不遇、知能而不能所不能。無知無能者、固人之所不免也。夫務免乎人之所不免者、豈不亦悲哉。(夫れ遇^あを知るも遇わざる所を知らず、能くするを能くするを知るも能くせざる所を能くせず。無知無能なる者は、固より人の免れざる所なり。夫れ人の免がれざる所を免がれんと務むる者は、豈に亦た悲しからずや。)

この箇所「遇^あを知るも遇わざる所を知らず、能くするを能くするを知るも能くせざる所を能くせず」は、通説では、自分が遭遇したことはわかるが、遭遇していないことはわからない。自分ができることはできるが、できないことはできない、という解釈である。^⑦そして、知らないことやできないことがあるのは、人として避けることができないにもかかわらず、それらを避けようと強いて務める者は無理をしているのだという莊子の冷徹

な視線が感じられる箇所である。このように通説は至って自然な解釈だが、この箇所の『口義』はややうがった解釈を展開する。

② a 『口義』

遇、可見者也。不遇、不可見者也。可見者人也。不可見者天也。能其所能人也。其所不能天也。举世之人、皆有不自知不能者。既謂之人、皆不免此、故曰無知無能者、固人所不免也。唯其知人而不知天、故嘗用心用智、欲以免其所不可免者、豈不可悲也哉。(遇は、見る可き者なり。不遇は、見る可からざる者なり。見る可き者は人なり。見る可からざる者は天なり。其の能くする所を能くするは人なり。其の能くせざる所は天なり。举世の人は、皆な自らは知らず自らは能くせざる者有り。既に之を人と謂いて、皆な此れを免れざるが故に無知無能なる者は、固より人の免れざる所を曰うなり。唯だ其れ人を知りて天を知らざるが故に嘗て心を用い智を用いて、以て其の免がる可からざる所の者を免れんと欲するは、豈に悲しむ可からざらんや。)

『口義』は、「遇」を見ることができると、「不遇」を見ることのできないものとして、前者を「人」の範疇、後者を「天」の範疇に関わるものと解釈する。また、で

きることを「人」の範疇、できないことを「天」の範疇に關することとする。このように「人」と「天」というやや抽象的な概念を使用しているが、これは少々うがつた解釈だといわざるを得ない。また、「人」と「天」との対比でいえば、『荀子』解蔽篇「莊子蔽於天而不知人（莊子は天に蔽わる。而れども人を知らず）」が思い起こされるが、そちらとも主張がややそぐわない。ともあれ通説とはやや相違した立場からの解釈であることは疑いない。では、『雕題』の解釈はどうだろうか。

②b 『雕題』

嘗所經歷遭遇者知之、未經歷遭遇者則無知之。是通情也。有所能有不能、亦通情也。是両無者、通人所不免。然人皆欲免于此、務求知強求能、是惑也。故大人無強求焉。舍其不可知不可能者而不費力、是真大知也、真大能也。（嘗て經歷遭遇する所の者は之を知り、未だ經歷遭遇せざる者は則ち之を知ること無し。是れ通情なり。能くする所有り能くせざるのと有るも、亦た通情なり。是の両つながらの無は、通人の免れざる所なり。然れども人は皆な此れを免れんと欲して、務めて知を求め強いて能を求む、是れ惑いなり。故に大人は強いて焉れを求むること無し。其の知る可からず能くす可からざる者を捨てて

力を費やさざるは、是れ真の大知なり、真の大能力なり。）

『雕題』の解釈の立場は、ほぼ通説の通りである。すなわち、みづからが経験し遭遇したことは知ることができ、そうでないことは知ることができないというのが世間一般の人情である。それは、できることできないことについても同様である。そのような知らないこととできないことに対して、あえてそれらを求めるところに一般の人々の迷いが生じる。それに対して、人格の優れた人物は、知らないことやできないことに対して無理にそれらを求めようとしない。それが真の知であり、真の能力なのだと解釈している。この『雕題』の解釈は、通説の立場をより一層詳細に述べているといつてよいだろう。

履軒自身、『口義』の刊本への書きこみによってみづからの解釈を展開しているのは、当時、『莊子』の刊本として『口義』が最も手に入りやすい刊本の一つだったからであつて、必ずしも『口義』の学説が最もよいと考えてのことではなかったはずである。実際に『口義』の解釈を見て、その首肯できない箇所に対する自説を欄外に書き記したものが『雕題』だから、それはいわば当然であろう。履軒が活躍していた頃の江戸時代には、『口義』

の他に焦竑撰『莊子翼』の刊本なども流布しており、また、履軒の師だった五井蘭洲には『莊子郭注紀聞』の著も存在する。^⑧つまり、当時存在した『莊子』注を比較参照して最も優れた『莊子』の注釈を作成しようという意図を必ずしも履軒は有しておらず、むしろ『雕題』において自由に自身の解釈を展開することのみを履軒は考えていたのではないだろうか。したがって、『雕題』の解釈には時としてかなり特異に見えるような解釈も含まれている。ただし、その解釈の端々に履軒の高い漢文読解能力を垣間見ることができる。以下、そのような例を紹介する。

三、通説のある箇所に対する『莊子雕題』の注釈（通説と相違する解釈）

A・独自の立場を示す『雕題』の解釈（その1）

履軒は儒者である。その履軒の立場から見れば、聖人とは理想的な人格者であり、また理想的統治者でもあった。したがって、たとい「聖人」の語が『莊子』や『老子』などの道家の書に見えていたとしても、基本的に「聖人」の語は、儒者から見た理想像の意味であった。それに対して、儒者である履軒の立場から見れば莊子や老子は異

端である。たとえば、履軒は『雕題』において、莊子を「異端之魁」（在宥篇九二頁）や「異端家」（至楽篇一四七頁）などと評しており、老子に対しても『老子雕題』において「異端真面目」と述べている。^⑨このように儒者の立場から見て異端の書である『莊子』は、経書に比べてやや格下の書ということになる。そのような履軒の立場を反映している箇所が『雕題』にも見えるのである。

③ 庚桑楚篇一九三頁

羿工乎中微而拙於使人無己譽。聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而俟乎人者、唯全人能之。（羿は微に中つるに工にして、人をして己を譽むること無から使むるに拙し。聖人は天に工にして人に拙し。夫れ天に工にして人に俟き者は、唯だ全人のみ之を能くす。）
羿は伝説上の弓の名。その羿は小さい弓を当てることは巧みだが、人に自分を褒めさせないことは下手だった、という文章からこの節は始まる。問題はその後、聖人は天に関することには巧みだが、人の世に関することは下手で、天に関することにも人の世に関することにも両方ともに巧みなのは全人だけだ、という文章である。この文章を素直に読めば、天に関することのみに巧みな聖人よりも、天に関することにも人の世に関することにも巧みな全人の方が格上の人物として描かれていると解

釈でき、これが通説である。たとえば、以下の成玄英疏でもそのように説いている。

③a 『莊子』成玄英疏

俚、善也。全人、神人也。夫巧合天然、善能晦迹、沢及万世而日用不知者、其神人之謂乎。神人無功、故能之耳。(俚は、善なり。全人は、神人なり。夫れ巧みに天然に合し、善く能く迹を晦まし、沢は万世に及ぶも日に用いて知らざるは、其れ神人の謂いか。神人は功無く、故に之を能くするのみ。)

成玄英疏によれば、全人とは神人であり、天の自然によく合致しつつ、その痕跡はうまく隠し、その恩沢は永遠に続き、人々は日々その恩恵を受けていながら気づいていない、というのが神人だという。つまり、神人は最高の人間だということである。このような神人は、まぎれもなく聖人よりも格上の人物だといってよいだろう。それに対して、履軒は『雕題』で以下のように述べる。

③b 『雕題』

莊子蔑聖人而称全人。俚乎人、其意何在。俚人与能人不同。蓋俚字含多少意味、而其実不免乎姦巧智数也。異端之言往々皆然。(莊子は聖人を蔑みて全人を称す。人に俚しとは、其の意は何くに在らん。人に俚しと人に能くすとは同じからず。蓋し俚字は多

少の意味を含めて、其の実は姦巧智数を免れざるなり。異端の言は往々にして皆然なり。)

この箇所解釈として、聖人よりも全人の方が格上の人物だという点は履軒も同様である。ただ、莊子が聖人に対して「人に能くす」と評することはせずに「人に俚し」と評する点に履軒は莊子の悪意を感じると述べる。それは「俚」字に「姦巧智数」、すなわち、うまく立ち回るために悪賢く知恵を働かせるというニュアンスがあるからだという。そして、なぜ莊子がこのように聖人をおとしめるのかといえば、それは莊子が異端だからだと履軒はいう。履軒から見れば、たとい『莊子』の中に見える語であったとしても「聖人」の語はあくまでも儒家における理想像の意味であり、決して道家における理想像の意味ではない。したがって、異端の莊子にしてみれば儒家的理想像たる聖人はおとしめるべき対象になるのだと履軒は解釈するのである。この履軒の解釈のように、『莊子』に見える「聖人」の語について、あくまでも儒家的理想像の意味に解する立場は他の注釈書には見られない。したがって、履軒のこの解釈はやや偏った特異な解釈になっていることは否めないが、儒者の立場に忠実であろうとする履軒なりの筋の通った解釈ではある。このような解釈も『雕題』には数多く見られるのである。

B. 独自の立場を示す『雕題』の解釈(その2)

前節のように、儒者としての履軒の立場が色濃く反映されている解釈も『雕題』に見ることが出来る。ただ、『雕題』に見える注釈の多くは、履軒の高い漢文読解能力を示す解釈であり、通説と相違していたとしても説得力を有する注釈も多い。たとえば、次の例である。

④ 大宗師篇六八頁

孔子曰、彼遊方之外者也。而丘遊方之内者也。……彼方且与造物者為人、而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣、以死為決疣潰癰。(孔子曰く、彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり。……彼は方に且に造物者と人と為りて、天地の一氣に遊ぶ。彼は生を以て附贅縣疣と為し、死を以て決疣潰癰と為す。)

④ はいわゆる「莫逆の友」の典故として著名な箇所である。この引用は、子桑戸・孟子反・子琴張の三名の道家風人物のうち、友人である子桑戸が亡くなった後に、残る兩名がそれほど悲しむ風ではない様子を見た孔子の弟子の子貢が孔子にその様子を報告した箇所である。問題はこの兩名に対して孔子が述べた「与造物者為人」の語である。通説は、以下の『莊子集釈』の解釈である。

④ a 『莊子集釈』

王引之曰、……人、偶也。為人、猶為偶。(王引之曰く、……人とは、偶なり。人と為るとは、猶偶と為るがごとし。)(同著二六九頁)

郭慶藩は『讀書雜誌』に見える王引之の説を引いて、「人」をつれあい、あるいは友の意とする¹²⁾。この説は『口義』も同様であり、参考までに以下に引く。

④ b 『口義』

与造物者為人、只是与造物為友。(「与造物者為人」、只だ是れ造物と友と為る。)

このように『口義』も本文の「人」字を友人の意に解しており、『莊子集釈』と同様の解釈だといえる。それに対して、『雕題』は次のように述べる。

④ c 『雕題』

与造物者為人、言為造物所役、且得人身。(「与造物者為人」、言うところは造物の役する所と為り、且く人身を得るなり。)

履軒はこの箇所の「人」字はまさしく人身の意味だとして、「方の外に遊ぶ」彼ら道家風人物たちは、造物者によつて人の形にさせられた者たちだと解釈する。つまり、この箇所を履軒は「造物者の与に人と為る」と訓んでいるのである。これも履軒独自の解釈で、他の注釈書にあまり例を見ないが、これはこれで筋の通った解釈を

しているといえる。

もう一例を取り上げる。

⑤ 駢拇篇七八頁

彼正者、不失其性命之情。……長者不為有余、短者不為不足。是故鳧脰雖短、続之則憂、鶴脰雖長、断之則悲。故性長非所断、性短非所続。無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。(彼の正の正なる者は、其の性命の情を失わず。……長き者も余り有りと為さず、短き者も足らずと為さず。是の故に鳧の脰は短しと雖も、之を続がは則ち憂え、鶴の脰は長しと雖も、之を断たば則ち悲しむ。故に性の長きも断つ所に非ず、性の短きも続く所に非ず。憂えを去る所無ければなり。意うに仁義は其れ人の情に非ざるか。彼の仁人は何ぞ其れ憂え多きや。)

この箇所は、生来もって生まれたものに對して、無理に増減すべきではないことを述べる。長いものは長いままで、短いものは短いままでよい。したがって、野鴨の足は短いけれども、それに継ぎ足して長くしようとすれば苦痛を感じるし、鶴の足は長いけれども、それを断ち切って短くしようとすれば嘆き悲しむ。だから生まれつきのものを増減しても苦痛を取り去ることにはならないから、そのようなことをする必要はないのだと莊子はい

う。この箇所で問題となるのは、野鴨の足を長くしたり鶴の足を断ち切ったりしたときに、苦痛を感じたり嘆き悲しんだりする主体は誰なのかということである。通説では、苦痛を感じるのは野鴨自身であり、嘆き悲しむのは鶴自身だとする。通説の一例として、『口義』を取り上げる。

⑤ a 『口義』

性長性短、言長短出於本然之性也。長短、性所安、無憂可去也。鳧鶴之喙最佳。(性長しと性短しと、言うところは長短は本然の性より出づるなり。長短は、性の安んずる所にして、憂えの去る可きこと無きなり。鳧鶴の喙は最も佳し。)

『口義』の文章は、「憂」の主語を明確に記しているわけではないが、素直に読めば主語が野鴨や鶴であることは強く推定される。他にも、池田『莊子』では、「鳧の脰が短いからといって、無理に継ぎ足して長くしようとすれば、鳧は苦しむし、鶴の脰が長いからといって、無理に切り取って短くしようとすれば、鶴は苦しむ」(同著上巻五三五頁)とあり、赤塚『莊子』は、「野鴨のすねは短いけれども、これに継ぎ足して長くしようとすれば、野鴨は心を悩ますであらうし、鶴のすねは長いけれども、これを切断して短くしようとすれば、鶴は悲しむ

であろう」(同著下巻三五三頁)と述べる。上述のごとき通説の解釈に対して、『雕題』は次のようにいう。

⑤b 『雕題』

去憂之憂、是人之憂也。非鳧鶴之自憂。觀鳧脛以為短而欲統、觀鶴脛以為長而欲斷。是人之憂也。雖然統之而鳧憂、斷之而鶴悲、則終不可統斷之。是吾之憂、終不可除也。(憂えを去るの憂え、是れ人の憂えなり。鳧鶴の自ら憂うるに非ず。鳧の脛を觀て以て短しと為して統がんと欲し、鶴の脛を觀て以て長しと為して断たんと欲す。是れ人の憂えなり。然りと雖も之を統ぎて鳧憂え、之を断ちて鶴悲めば、則ち終に之を統断す可からず。是れ吾の憂えにして、終に除くべ可からざるなり。)

『雕題』は通説と相違して、憂えているのは野鴨や鶴ではなく、明確に人が憂えているのだと述べる。人とは誰か。『雕題』は鳧鶴の喩えに続いて「彼の仁人は何ぞ其れ憂え多きや」に見える「仁人」だという。先の引用に続く『雕題』に次のように履軒はいう。

以喩仁義之人設教欲化人、而終不可化、所以多憂也。(以て喩うるに仁義の人 教えを設けて人を化せんと欲して、終に化する可からず、憂え多き所以なり。)履軒は『莊子』本文の「仁人」を「仁義之人」と解す

る。いうまでもなくこれは「仁人」を儒家的立場から見た理想像と解しているのだらう。儒家的理想像とは、上述した儒家的「聖人」と同様に、理想的人格者でかつ理想的統治者を意味している。その儒家的理想像たる「仁人」が、民衆を教化しようと思図しながらそれを果たせないときに苦痛を感じるのだと履軒は解釈する。野鴨の足を長くすることができなかったり、鶴の足を切ることでできなかったりするように、民衆の生まれつき持った性質を変化させることは実は難しい。それに気づいたときに「仁人」の苦痛が引き起こされるのである。

確かに通説の通りに解することも可能である。そして、それが素直な解釈だともいえる。ただ、「仁人」の語に注目して「憂」の主体を野鴨や鶴ではなく人だと解してもそれほど不自然な解釈にはならない。このように興味深い独自の解釈も『雕題』には数多く見ることができるのである。それはつまり履軒の高い漢文読解能力を示していることになる。

以上のように、通説と相違しながらも履軒なりに筋の通った解釈をしている箇所をさらに一例紹介する。

⑥ 知北遊篇 一七九頁

不形之形、形之不形、是人之所同知也。非将至之所務也。此衆人之所同論也。彼至則不論、論則不至。

明・見・無・値・、辯不若默。道不可聞、聞不若塞。此之謂大得。(形あらざるより形あるに之^ゆき、形あるより形あらざるに之^ゆく、是れ人の同じく知る所なり。將に至らんとするものの務むる所に非ざるなり。此れ衆人の同じく論ずる所なり。彼至れば則ち論ぜず、論ずれば則ち至らず。明見は値^あう無く、辯ずるは黙するに若^しかず。道は聞く可からず、聞くは塞^{ふさ}ぐに若^しかず。此れを之^{これ}大得と謂う。)

⑥は、形のないものから形あるものとなり、逆に形あるものから形のないものとなるというこの世の流れについて、普通の人々はあれこれ議論するが、道に至ろうとする人はあえてそのようなことは議論しない、という趣旨の段である。

ここで問題となるのは「明見無値」の語である。通説では、成玄英疏の「値、会遇也。……若顕明聞見、則不会真也(値は、会遇なり。……若し顕明に聞見すれば、則ち真に会わざるなり)」(『莊子集釈』七四九頁)という説に従って、はつきりと見ようすれば、かえつて真理、すなわち道家のいう最高の「道」に遭遇することはできないの意だとする。これは以下の『口義』も同様の立場である。

⑥a 『口義』

見而有所遇曰値。此有迹之見也。道不可以形迹見、則無値矣。故曰明見無値。(見て遇う所有るを値と曰う。此れ迹^{あと}有るの見なり。道は形迹を以て見る可からざれば、則ち値^あう無し。故に曰く、明見は値う無し、と。)

「見而有所遇曰値」という最初の文章に、通説と同じ『口義』の立場が表われている。それに対して、履軒は「雕題」で以下のように述べている。

⑥b 『雕題』

値、猶対当也。凡有見於道理者、皆不能明浄也。我若明浄矣、世間無能対当焉者、則雖辨之將不聴。故曰辨不若默也。(値は、猶^{なほ}対当なり。凡そ道理に見有る者は、皆な明浄すること能わざるなり。我若し明浄して、世間に能く焉^{こゝ}に対当する者無くんば、則ち之を辨ずると雖も將に聴かざらんとす。故に曰く、辨ずるは黙するに若かざるなり、と。)

履軒の解釈は、以下の通り。「道理に見有る者」すなわち、道家の「道」に通達した者は「道」を明らかにすることはむしろできない。仮に「道」を明らかにして普通の人々に「対当」すなわち、相對すること(対応すること)のできる者がいなければ、「道」について語っても普通の人々は聞こうとはしないだろう。したがって、

「道」について語ることは、語らないことに及ばないのだ、と。この履軒の解釈は通説とは相違した独自の解釈だが、非常に得心のゆく解釈だといえる。そして、この履軒の解釈と同系統の解釈をする現代の学者もいる。それが赤塚『莊子』である。赤塚『莊子』では語注の「明見無値」の項で以下のように説いている。

⑥c 赤塚『莊子』

「明見」は、「将至」を論ずるいわゆる前識を指すであらう。「値」は相当たる意。つまり実体に当たるのである。(赤塚『莊子』下巻二七八頁)

「値」を相当たるの意だとする赤塚『莊子』の解釈が、『雕題』の解釈と同方向にあることは疑いないだろう。現代の訳注書における解釈と同様の解釈をしていることから、これは履軒の漢文読解能力の水準の高さを示す一例だともいえるが、実は問題もはらんでいる。前稿でも述べたが、赤塚『莊子』では、「解説」の項で「この時代(江戸時代―筆者注)のものは、中国の郭象・林希逸・焦竑らの解釈を紹介することを主とし、これに短評を加える程度のもが多い。その中で杜多秀峰の『郭注莊子覈玄』、中井履軒の『莊子雕題』、宇津木益夫の『解莊』などは独自の見解を示しているものである」という(赤塚『莊子』上巻二二頁)。このように述べながら、赤塚『莊

子』では、『雕題』と同じ方向の解釈をするときでも『雕題』の名前を挙げてはいない。せっかく「解説」の項で『雕題』に触れながら、『雕題』の解釈に言及しないのはなぜなのだろうか。実際のところ、赤塚氏は『雕題』を十分に読みこんではいなかった可能性が高い^⑬。赤塚氏に悪意はなかったものと考えられるが、『雕題』の名前を挙げながら、その内容に深く踏みこんでいないことは遺憾である。

おわりに

以上、中井履軒撰『莊子雕題』の特徴を考察してきた。前稿でも述べたように、『雕題』には、他の注釈には見られない履軒独自の解釈が少なからず見受けられる。それらの解釈は必ずしも恣意的な解釈ではなく、一定の根拠に基づいた合理的解釈であり、現在、通説として認められている学説と暗合する内容も多い。これは『雕題』による注釈が高い水準に達していたことを示している。

ただし、従来、諸訳注書において、江戸時代の『莊子』研究書として『雕題』の名前が取り上げられることは、上述の赤塚『莊子』を除けばほぼなかった。その他の『莊子』研究書についても、たとえば、福永光司『莊子内

篇』（講談社学術文庫、講談社、二〇一一年。もと新訂中国古典選、朝日新聞出版、一九六六年）の「解説」では、「徳川時代には……『莊子』は広く読まれながらも、この書に関する研究は、ほとんど見るべきものがなく、岡松薈谷の『莊子考』、杜多秀峰の『莊子覈玄』、宇津木益夫の『解莊』、帆足万里『莊子解』などが数えられる程度である」（同著三九五頁）と述べる。再三述べたように、江戸時代の儒者の漢文読解能力は非常に高い水準にあった。その読解能力を用いて『莊子』も多くの儒者に読まれ、『莊子』に関する業績も蓄積されている可能性は高い。ただ、赤塚『莊子』の例からもうかがえるように、実際に江戸時代の『莊子』研究書を深く読みこんだ業績は実は多くない。

中国の古典は、儒家の経書だけでなく、『莊子』などの道家の書も、今後も引き続き読まれてゆくことだろう。特に『莊子』などは、読解するにしても難解な箇所が多く、解釈において諸説紛々となっている箇所は、今回取り上げた箇所以外にも非常に多い。これらの箇所の解釈を一層明瞭にするためには、多くの研究書を利用することが必須であり、江戸時代の『莊子』研究も必ず『莊子』の理解を助ける一助となるはずである。今後、江戸時代の『莊子』研究を読みこみ、その高い水準の『莊子』研

究を紹介することによって、『莊子』読解の水準を向上させることが筆者の課題である。

また、江戸時代当時の儒者たちは、経書を始め諸子の書や史書など、中国古典の読解のみに専心していた者ばかりではない。たとえば、履軒の兄の中井竹山は漢学塾懷德堂の第四代学主を務めつつ、寛政改革を推し進めた当時の老中首座松平定信に『草茅危言』を提出して、学問をより一層盛んにするための政策を建言していた。具体的には、自身の懷德堂の拡充や、その他の政策に関する建言である。他にも、彼は京都に学校を設置するために公家の高辻胤長たかつし ねながに『建学私議』を提出していた。このように当時のさまざまな現実的問題に対処するべく竹山は活動が続けていたが、実際のところ、履軒にしても胤長に学問の師として京都に招かれて活動している。このような実学志向の懷德堂の気風の中で、彼らの合理的精神が磨かれてゆき、その精神が履軒撰『莊子雕題』からもうかがえるような諸子に対する注釈にも反映しているといつてよいのである。

注

(1) 拙稿「江戸時代の『莊子』研究の評価―中井履軒撰『莊子雕題』を題材に―」(『中国研究集刊』湯浅邦弘教授退休記念号〔総六九号〕、二〇一三年)を参照。

(2) 本稿における『莊子』本文、『雕題』、後述の『莊子處齋口義』の引用は、懷徳堂記念会編『莊子雕題』(吉川弘文館、一九九八年)を底本とする。現在、『雕題』の履軒自筆本は大阪大学附属図書館懷徳堂文庫に所蔵されており、底本はその履軒自筆本を影印した書である。ちなみに、上述の『無求備齋老列莊三子集成補編』第四七冊に収められている『雕題』のテキストは、明治期の漢学者近藤南州の門下生だった寺町雅文が『雕題』の文章のみを抜き出して記した写本である。なお、引用は、文字の問題にかかわるもの以外は旧字体を新字体に改め、俗字や略字等の異体字も適宜改めて句読点を附した。以下、引用するテキストも同様である。引用時は、原文冒頭に篇名と引用する懷徳堂記念会編『莊子雕題』の頁数とを表記したうえで、原文を主として、後部の(一)内に書き下し文を記す。

(3) 以後、『莊子』本文の引用を①②などのアラビア数字の番号で取り上げ、『雕題』や『口義』などの、本文に対する注釈を①aや①bなどとアラビア数字の後部にアルファベットを附加して示すことにする。

(4) 蔣錫昌『莊子哲学』は、上述した嚴靈峯編『無求備齋莊子集成初編』所収の民国二十六年排印本のテキストを使用する。ただし、標点符号の多くは省略した。

(5) 「不行不止之時」の語には他にもさまざまな解釈がある。たとえば、赤塚忠『莊子』(上・下)(全釈漢文大系第一六・一七巻、集英社、上巻は一九七四年、下巻は一九七七年に刊行)(以下、赤塚『莊子』と称する)において、赤塚氏は諸説を紹介したうえで、『荀子』正名篇に見える命題を基にして、矢が疾飛するという抽象的判断と、矢が疾飛するときに「不行」でありかつ「不止」の瞬間が存在するという具体的事実とが異なることを指摘する詭弁だという自説を述べている(同著下巻七八五―七八六頁)。他にも上述の池田『莊子』に①に関する諸説が紹介されており、この文章の解釈が簡単ではないことを示している。

(6) 本文で紹介した例は、天下篇の最後部にある論理学派の諸命題に対する『雕題』である。『莊子』は長編であり、その『莊子』全体にわたる注釈を加えている江戸時代の研究書は実は多くない。そのなかで履軒は『莊子』冒頭の逍遙遊篇から最後部の天下篇に至る『莊子』全三篇にわたって詳細な注釈を加えている。この点も『雕題』の特徴の一つといっていよう。

(7) 代表的な『莊子』注である郭象注は、「知之所遇者即知之、

知之所不遇者即不知也（知の遇う所の者は即ち之を知り、知の遇わざる所の者は即ち知らざるなり）」と述べる（底本は郭慶藩撰『莊子集釈』新編諸子集成、中華書局、一九六一年）。以下、同じ。引用は同著七八頁）。また、本文の「知能能」の「知」は衍文だという指摘も他の注釈書に見えるが、後述の「口義」も『雕題』も特に触れてはいないことからそのままとしておく。

(8) 長澤規矩也『和刻本漢籍分類目録』（汲古書院、一九七六年）によれば、江戸時代には「口義」以外にも『莊子翼』や林雲銘撰『莊子因』、郭象注と成玄英疏からなる『南華真經注疏解経』などの和刻本が存した。その他、陸西星撰『南華真經副墨』などの中国舶来の刊本も多く流布していた。

(9) 『老子雕題』の原文は「老子之意、只是如此。勿深求其詭於大道者。乃異端真面目矣（老子の意、只だ是れ此くの如し。深く其れ大道に詭く者を求むること勿れ。乃ち異端の真面目あり）」とある。底本は、関儀一郎編『日本儒林叢書』第六卷（東洋図書刊行会、一九二九年）所収。引用は同著四頁。同著一頁に「据林註」とあるから、履軒自筆本は林希逸撰『老子膚斎口義』の余白に記された注解だったようであるが、現在ですでに失われている。なお、引用箇所は天地不仁章に見える。

(10) 『莊子』成玄英疏の底本は、上述の郭慶藩撰『莊子集釈』を

使用。引用は同著八一―八三頁。

(11) 『雕題』に見える履軒独自の聖人観については、拙稿「『莊子雕題』にみえる中井履軒の聖人観」〔『中国研究集刊』呂号（総三一号）、二〇〇二年）を参照。

(12) 『読書雑誌』余編上第一六冊一六頁（北京市中国書店、一九八五年）。底本では「為人、猶為偶也」とある。なお、『読書雑誌』は王引之の父王念孫の著だが、余編は父の死後に王引之が編纂したものである。

(13) ちなみに、この赤塚『莊子』の解釈について、池田『莊子』も語注で、「値は、成疏の「会遇也」が通説。これでも悪くないが、赤塚忠の「相当たる意。つまり実体に当たる。」が優れる」と述べる（池田『莊子』下巻二九〇頁）。赤塚『莊子』の解釈、引いては『雕題』の解釈が高い水準にあることを示す例の一つだろう。

（本論考は、令和五年度科学研究費補助金・基盤研究C「懷德堂学派に始まる実学思想の展開に関する研究」（研究代表者・藤居岳人、課題番号二三K〇〇一一〇）による研究成果の一部である）