



Title	中井履軒『論語逢原』に見える聖人観
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	懐徳堂センター報. 2005, 2005, p. 3-16
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/24372">https://hdl.handle.net/11094/24372</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## 中井履軒撰『論語逢原』に見える聖人観

藤居 岳人

### はじめに

江戸中期大坂の儒者中井履軒は懷徳堂の儒者の中でも、その經学研究において最も優れた成果を挙げている。彼の經学研究の精髓は、『七経逢原』『七経雕題』などの著述に凝縮される。従来、筆者は中井履軒の『老子雕題』『莊子雕題』について研究を進めてきた。そして、これら老莊関係の著述に見える履軒の聖人観に関心をもつようになった。

一般的に「聖人」の語は、中国では人間として至高の存在を意味する。ただ、その意味する内容は、それぞれの立場によつて相違している。例えば、儒家では統治者としての理想像、道徳的に優れた理想的人格者像といった性格が一般的である(後述)。それに対して、道家では、例えば、『莊子』に「聖人之を和するに是非を以てして、天鈞に休やすう」(齊物論篇)あるいは「聖人は將に物の邀むかゆるを得ざる所に遊びてみな存せんとす」(大宗師篇)とあるように、現実世界の事象を超越した理想像として描かれることが多い。

このように聖人といつても、例えば、儒家と道家とではその意味合いが相違する。しかし、履軒は『老子雕題』『莊子雕題』において「聖人」の語を解するとき、道家的理想像としてではなく、儒教的理想像として聖人をとらえている。

履軒は儒者である。従つて、たとい『老子』『莊子』に対する注釈であろうと、儒者としての基本的立場から離れて「聖人」の語を解することはなかつた。とするならば、履軒の經学研究に見える「聖人」の語に、儒者としての彼自身の立場が最も濃厚に反映されていると考えてよいだろう。本稿は、履軒の『論語逢原』(以下、『逢原』と称する)に見える聖人観の特徴を探り、儒者としての履軒の基本的立場を窺うことを目的とする。

履軒の、經書に対する数ある注解の中で、なぜ『論語』の注解を取り上げるのか。それは、履軒が『論語』を「天地間第一の文章」と述べ、經書の中で『論語』を最も重視することが理由として挙げられる。また、『逢原』については、『論語雕題』『論語雕題略』『逢原』という彼の『論語』関係の著述の中で最も最後に成立し、『論語』に対する履軒の考えの集大成が『逢原』だと考えるからである。

### 一、儒教における聖人

『逢原』中の聖人の性格を検討する前提として、まず、儒教における聖人の性格を明確にする必要がある。上述したように、人間として至高の存在を意味する聖人は、それぞれの立場によつてその意味する具体的性格が相違している。理想的な統治者として言及される場合もあれば、また、現

実世界から超越した立場に立つ理想像として描かれる場合もある。当然、諸子百家の学派間において相違するだけでなく、儒教の中においても様々な意味での至高の存在として「聖人」の語がとらえられている。本稿において中井履軒の聖人観を検討するうえで、ある程度、「聖人」の語の意味を事前に分類しておく必要がある。以下、先学の業績に従いつつ、儒教における聖人の性格を概観し、その意味を分類しておきたい。

白川静『字統』（平凡社・一九八四年）によれば、聖の字は耳と王と口とに従い、耳と王とは耳を強調した人の形で、聖は祝禱して祈り、耳をすませて神の応答するところ、啓示するところを聴くことを示す字だと言う。

例えば、『詩経』小雅・正月篇に「彼の故老を招き、之に占夢を訊ぬれば、具予を聖なりと曰うも、誰か鳥の雌雄を知らんや」とある。占いを為す古老は耳目明察で、未来の予知が可能だと言われているけれど、実は何も知らないという意味である。ここでは聖人を未来予知能力をもった者としてとらえている。また、『書経』説命篇中には「惟だ天聰明、惟だ聖時に憲る」などと見え、聖人が聡明なる天の意思に適った人格者だと述べる。

さらに、『春秋左伝』哀公十八年に「志に曰く、聖人は卜筮を煩わさず」とある。これは、楚に攻め入った巴人を楚が迎え撃つときに、一度占卜で決定した指揮官を二度の占卜で変更しなかった楚の恵王に対して評された言葉である。ただ、この「志に曰く……」の語は、元来、聖人自身に占卜を担う能力、すなわち未来予知能力があったことを示す語だと考える。

以上のことから、元来、聖人は未来予知などの人知を超えた神秘的な能力をもった存在と考えられていたことが理解できる。このような性格を受け継ぎつつ、儒教ではさらに具体的に聖人の性格を規定している。

まず、第一は『礼記』楽記篇「作者之を聖と謂う」の語に代表されるように、礼楽などの諸制度の制作者としての性格である。同じく、『礼記』

楽記篇では「先王の礼楽を制するや、人に之が節を為す」とあるから、作者とは先王、すなわち王者である。従って、聖人には王者、すなわち統治者としての性格がある。これが聖人の特徴の第一である。「作者之を聖と謂う」の箇所『礼記正義』には、「聖は物理に通達す、故に『作者之を聖と謂う』なり。則ち堯舜禹湯是れなり」とあり、礼楽の制作者である聖人の代表として、堯・舜などの中国古代の王者を挙げている。このように、古代において聖人は礼楽を制作する資格のある統治者として規定される。また、この統治者は、上述の神秘的能力を備える性格も併せもつことは当然であろう。

この統治者としての聖人が制作する礼楽とは何か。それは人間の文化である。例えば、『礼記』郷飲酒義篇に「万物を産する者は聖なり」とある。これは聖人が万物、すなわち人間の文化全ての創造者だという意味である。従って、王者たる聖人は文化の創造者である。逆に言えば、文化を創造する資格をもつのは王者だけだとも言えよう。

このような文化の創造者としての聖人像は、時代は下るけれど、韓愈の『原道』においても言及される。

古の時、人の害多し。聖人なる者立つこと有りて、然る後に之に教うるに相生養する道を以てし、之が君と為り、之が師と為る。

このように韓愈は聖人が民衆のために王となり、教育者となったと述べた後で、その具体的方策として、聖人が民衆のために蟲蛇禽獸を駆逐し、寒さに凍えないように衣服を發明し、飢えて困らないように食物を用意したと言う。さらにまた「礼」「楽」「政」「刑」などを整えて、民衆が安心して暮らせるようにしたと言う。要するに、『原道』に見える聖人も民衆のために文化を創造した人格者として描かれている。

次に、聖人の特徴の第二として、道徳的に優れた理想的な人格者像としての性格が挙げられる。上述の韓愈の『原道』に、また、次のような文章が見える。

夫れいわゆる先王の教えとは、何ぞや。博く愛するを之仁と謂い、行ないて之を宜しくするを之義と謂い、是れに由りて之を之道と謂い、己に足りて外に待つこと無きを之徳と謂う。…其の道為るは明らかに易くして、其の教え為るは行ない易し。

韓愈は先王、すなわち聖人の教えとは、人を愛する気持ちである仁と時宜に適った適切な行動をとる義といった人間の倫理として最も根本的なものを教えることだと言う。そして、仁義道徳を実践し、また、これらの仁義道徳を自分の身に体得することが聖人によって求められる。当然、そのようなことを求める聖人自身は仁義道徳の体得者である。

このような道徳的人格者としての聖人の性格は、宋学に至って特に強調されるようになる。有名な「聖人は学んで至る可し」の主題は、聖人が理想的統治者ではなく、道徳的人格者と考えられていたからこそ成立するものである。

周敦頤・程頤などの宋学の先駆者に影響を受けた朱子は、いわゆる天人欲説を以て理論的な整備を進め、誰もが道徳的人格者としての聖人をめざすべきだという説を確立した。例えば、「若し是の上智、聖人の資質ならば、著力を用いざれども、自然に天理を存して行ない、人欲に流れず」(『朱子語類』巻百十六、朱子十三訓門人四)とは、聖人であったなら、無理をしなくても自然に天理に従い、人欲に流れることはないことを言う。朱子は、聖人を天理に則った道徳的人格者と考えている。

ただ、宋学以降に上記のような道徳的人格者としての聖人の性格が強調

されたのは確かだけれど、このような聖人のとらえ方は宋学以前にも存在していた。例えば、『孟子』離婁章句上に「規矩は方員えんの至りなり。聖人は人倫の至りなり」、同じく『孟子』万章章句下に「伯夷は聖の清なる者、伊尹は聖の任なる者、柳下恵は聖の和なる者、孔子は聖の時なる者なり」とある。前者はまさに聖人が人倫、すなわち道徳の面から見て至高の存在であることを言ったものであり、後者は聖人を道徳的人格者と見なしたうえで、誰がその意味での聖人に当たるか、その具体例を挙げている。この中では、特に孔子が聖人の範疇に属していることが注目される。『孟子』においては、当然、堯・舜などの理想的王者が聖人とされている。ただ、彼らはまた同時に道徳的人格者でもあった。そして、王者の位に就いてはいないけれど、孔子は道徳的人格者としての聖人と見なされていた。

このように全般的に言えば、聖人は、古代においては統治者としての性格が強調され、宋学以降、道徳的人格者としての性格が強調されるようになる。そのような相違点はあるものの、ほぼ、儒教において上述の二つの特徴をもつ聖人像が説かれてきたことは確かであろう。では、以上に述べたような儒教の聖人の性格を履軒はどのようにとらえていたのだろうか。以下、上述の二つの特徴に沿って『逢原』に見える履軒の聖人観を検討してゆきたい。履軒が活躍していた当時、懷徳堂の儒者の立場は、履軒の師五井蘭洲、履軒の兄竹山に代表されるように朱子学を奉じる立場であった。従って、履軒の聖人観も朱子学の影響が大きいことが考えられる。そのような観点から、まず、朱子学の聖人観の特徴と同じ道徳的人格者としての性格について検討し、その後、理想的統治者としての性格を検討する。

## 二、『逢原』中の聖人の性格——道徳的に優れた理想的な人格者像——

『逢原』は『論語』学而篇（以下、出拠が『論語』の場合、篇名のみを記す）冒頭に「朱子集註に拠る」とあることからわかる通り、朱子の『論語集註』（以下、『集註』と称する）に基づいた注解である。この『逢原』は、大体は『集註』に拠りながら、『集註』を逐条的に批判した書だと言う説が多い。当然、『逢原』は『集註』の内容を踏んだ注釈が多い。従って、以下に『逢原』の注解を検討するときには、『集註』の内容を考慮する必要がある。

### ・聖人とは誰か

儒教において代表的な聖人は孔子であり、また、堯・舜などの中国古代の王者である。履軒も当然、この儒教の伝統的な立場を踏んでいる。孔子・堯・舜らを聖人と見なす例は『逢原』中に数多い。一例を挙げれば、述而篇「子曰く、我（孔子）は生まれながらにして之を知る者に非ず」の箇所の『逢原』に次のように言う。

①孔子は「生まれながらにして知」り、自らは処らず。唯だ学を好むを以て自ら標す。是れ孔子為る所以なり。抑堯舜以来、歴世の聖人、みな自らは我は生まれながらにして知る、我は聖人なりと謂わず。即ち自ら聖とする者は、必ず聖人に非ず。

②群の聖人、大抵「生まれながらにして知る」。然れども孔子独り集めて大成する者なるは、其れ学を好むことの篤きを以てなり。孔子学を好むを以て自ら標す者とするも、亦た甚だ理有り。当に特に謙辞を以て之を断すべからず。

『逢原』において、生まれながらものごとの道理をわきまえていることが聖人の特徴とされていることは朱子学との関連で興味深い。しかし、それはさておき、この箇所では中国古代の王者たる堯・舜らのみならず、孔子も聖人とされていることが重要である。特に『孟子』万章章句下の言を踏んで、孔子を聖人の中でも「集大成」する者として称揚していることは注目される。『孟子』が孔子を「集大成」する者としているのは、孟子が孔子を聖人の中でも高く評価していることの表われであり、その「集大成」の語を履軒が使用していることは、履軒も孟子の考えを踏襲していることを示している。

以上のように、『逢原』においても孔子・堯・舜らが聖人とされていることが窺える。では、実際に履軒は聖人をどのような性格だととらえているのだろうか。

### ・聖人の徳——盛徳——

聖人は道徳的人格者であるから、当然、高い徳を備えている。『逢原』において、徳はどのように定義されているのだろうか。為政篇冒頭の「子曰く、政を為すは徳を以てす」の箇所の『逢原』に、履軒は「徳は義理の己に得る者を謂う」と述べる。義理の解釈は難解だけれど、ここでは道理、人として行なうべき道の意に解しておく。すなわち、履軒の考える徳とは、道理を自らの一身に体得することである。

では、聖人はどの程度、その徳を体得しているのか。それは子罕篇の『逢原』に見える。子罕篇「大宰（国の首相）子貢に問いて曰く、夫子（孔子）は聖者か。何ぞ其れ多能なるや」と。子貢曰く、固より天之将ど聖なること、又た多能なることを縦す」との箇所の『逢原』に、「『聖』、是

れ盛徳極至の称なり。『多能』と異なり」とある。『論語』本文は、ある大宰が孔子は聖人でありながら、どうして細々とした才能をもっているのかと弟子の子貢に聞き、それに対して、子貢が孔子はまさしく聖人でありながら、多能なのだと答えている。履軒はその聖人に対して、「盛徳極至」、すなわち徳が盛んで極限にまで至っているという最大級の賛辞を与えている。このように、履軒の考える聖人は徳を極限にまで体得した人格者である。

盛徳とされるのは孔子ばかりではない。例えば、泰伯篇「子曰く、大なるかな、堯の君爲るや、巍巍乎（高く大きい様子）たり。…巍巍乎として其れ成功有り。煥乎として其れ文章有り」の箇所の『逢原』に「堯の盛徳と雖も、孔子之を名言す。何ぞ『不可』なること之有らん」とある。これは『集註』に「堯の徳名づく可からず」と言うのに対する履軒の批判である。『集註』では堯の徳はあまりに偉大であり、名状できない程のものだとする。それに対して、堯の徳の偉大さを民衆が名状できないのは理解できるとしても、孔子も堯と同じく聖人であり、堯の徳の偉大さについて、孔子は明言できると履軒は言う。そして、その堯の徳の偉大さを履軒は盛徳と称している。因みに「盛徳極至」「盛徳」の語は『孟子』尽心章句下「動容周旋 礼に中るは、盛徳の至りなり」に基づく語である。

以上のように『逢原』では、孔子・堯・舜などの聖人が盛徳の理想的人格者とされている。では、盛徳、すなわち盛んなる徳とは具体的にどのような内容をさすのだろうか。一般的に、儒教では仁・義・礼・智など、様々の徳が重視される。その中で最も重視される徳目を挙げるとすれば、それは仁であろう。従って、代表的な徳として仁を取り上げて、以下に『逢原』に見える聖人と仁との関連について検討してゆきたい。

## ・ 聖人の徳の内容 — 至仁 —

聖人は道徳的人格者であるから、儒教の徳目において最も重視される仁を体得していることとされることはむしろ当然であろう。では、聖人と仁とについて、『逢原』ではどのように説いているのだろうか。例えば、雍也篇に「子貢曰く、如し博く民に施して能く衆を救う有らば、何如。仁と謂う可きか、と。子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶諸を病む」とある。民衆を豊かにして救うことができたなら、それは仁と言えるでしょうかと弟子の子貢が尋ねた。それに対して、そのようなことができるならば、それは仁者であるにとどまらず、さらに上位の人格者たる聖人だと言えると孔子は答えた。この箇所の『逢原』に次のように言う。

「仁」は徳なり。「聖」は人品なり。元もと以て差等為し難し。但だ此の言是れ聖者の極功にして、仁の至盛なり。一の仁字、未だ此れを称するに足らざるのみ。

この箇所において、仁は徳目、聖は人間の品格の上下を表わす語で、仁と聖とは別の範疇の概念であるから、本来、『論語』のように差をつけることは難しいと履軒は述べつつ、『論語』にあるように、民衆本位の政治を行なう統治者は「聖者の極功」であり、その徳は「仁の至盛」だと述べる。すなわち、民衆本位の政治を行なう聖人は、最高の仁の徳を体得していると言っている。

また、述而篇「子曰く、仁遠からんや。我仁を欲すれば、斯に仁至る」の『逢原』に「仁を欲して至るとは、盛徳の妙用なり」と言う。盛徳は聖人の徳を表わす。従って、仁の徳をめざし、その最高の状態を達成することは、まさに聖人の徳の実現だと履軒は言うのである。

このように、聖人は仁の徳を体得した人格者である。盛徳とは、すなわち仁の徳を盛んに有することである。『論語』では、このような聖人の例として堯・舜らの中国古代の王者が挙げられる。その中で舜と殷の湯王とに關する内容を検討してみる。例えば、顔淵篇「樊遲 仁を問う」章で、弟子の樊遲が孔子に知とは何かと問うたときに、孔子が「人を知るなり」と答えた。樊遲はその言葉がよく理解できず、別の弟子の子夏に孔子の語の意を聞いたところ、子夏は「富めるかな言や。舜の天下を有つや、衆より選びて皐陶を挙げ、不仁者遠ざかる。湯の天下を有つや、衆より選びて伊尹を挙げ、不仁者遠ざかる」と答えた。すなわち、子夏は孔子の語を解説して、舜や湯が天下をよく治めることができたのは皐陶や伊尹といった優秀な人材を登用して、仁ならざる者を遠ざけたからだと説く。その箇所『逢原』は次のように言う。

「不仁者遠ざかる」とは、仁者の圧いんとう所と為るが故なり。而れども仁者を挙ぐるは、是れ舜湯の智徳なり。舜湯は聖人にして、仁智兼完なり。

この箇所の『逢原』において注目すべきなのは、「舜湯は聖人にして、仁智兼完なり」の文章であらう。これは聖人が仁徳と智徳とを兼備しているということである。この「仁智兼完」の語は『孟子』公孫丑章句上の文章に基づく。『孟子』では「昔者子貢ひやし孔子に問いて曰く、夫子は聖なるかと。孔子曰く、聖は則ち吾能わず。我学びて厭わず、教えて倦まざるなり、と。子貢曰く、学びて厭わざるは智なり。教えて倦まざるは仁なり。仁にして且つ智ならば、夫子は既に聖なり、と」とあり、この『論語』の箇所と同様に、聖人が仁と智とを兼備すると言まよう。顔淵篇の同箇所の『集註』においても「子夏は蓋し以て夫子の仁知を兼ねて言うを知ることに有り」

と述べており、朱子は『孟子』公孫丑章句上の同箇所を踏んで注釈を施している。

以上述べたように、聖人は仁の徳を体得した人格者である。では、聖人の体得する仁の具体的性格は、どのようなものであろうか。

### ・ 仁徳の具体的性格

言うまでもなく、仁は儒教で重視される最高の徳目である。仁とは、一般的には思いやりの精神と考えられている。履軒は仁をどのようにとらえているのだろうか。例えば、衛靈公篇で、弟子の子貢が孔子に生涯かけて行なうべきことを一字で表わすと何だと言えるかと聞いたのに対して、孔子が「其れ恕か。己の欲せざる所は、人に施すこと勿れ」と答えている。その箇所の『集註』に尹焞いんとの言を引いて、「推して之(恕)を極むるは、聖人の無我と雖も、此れを出でず」と述べる。これは、思いやりの精神たる恕を推し極めることは無我、すなわち全く私利私欲のない最高の理想の徳を会得した聖人にしてはじめて可能だとの意である。それに対して、同箇所の『逢原』に次のように言う。

唯だ恕のみならば推極す可からざる者なり。蓋し之を推極すれば、則ち仁に入る。恕は言うに足らざるなり。聖人の無我は、是れ仁以上の事なり。

履軒は同じ思いやりの精神であっても、恕と仁とを比べれば、仁の水準を上位に置いている。恕は、「推し極めること」、すなわち努力して追求する必要はない。誰もがもつ一般的水準の思いやりの精神である。しかし、仁は「之(恕)を推極すれば、則ち仁に入る」と言うように、努力して追求してはじめて到達できる。従って、仁は恕よりも高い水準の思いやりの精

神ということになる。ただ、無我は私利私欲のない最高の理想の境地であるから、それと比べるならば、仁の境地は、まだその最高の理想的境地にまでは至っていないと履軒は考えた。

また、仁を高い水準の思いやりの境地だと言つても、それは仏教で重視される慈悲心とは相違すると履軒は考える。述而篇「子釣して綱せず。弋して宿を射ず」の箇所『集註』に洪興祖の言を引いて、孔子が本当は無益な殺生をすべきではないと考えていたけれど、「生活のために」已むを得ずして釣弋(魚や鳥を捕つて殺生する、いわゆる狩猟をする)したことに孔子の「仁人の本心」を窺うことができると述べる。それに対して、『逢原』では以下のように言う。

①「釣」「弋」はみな男子の事にして、亦た娛樂なるのみ。聖人と雖も、時有りて之を為す。

②浮屠(仏教)の慈悲心殺生戒、民の骨髓に淪む。然れども彼は輪廻を以て人を嚇す。輪廻を信する者は、之に従うも可なり。輪廻を信ぜざる者は、何為れぞ之に従わん。蓋し慈悲の仁に近似するを以てが故に惑う。是を以て殺生の一事、毎に已むを得ざるの説有り。儒者と雖も、往往にして此れを脱洒すること能わざるは、悲しきかな。

慈悲は、仏教において最も重視される概念の一つで、「慈悲の仁に近似する」とあることからこれも仁と同様に思いやりの精神を意味する。ただ、履軒は、仁と慈悲とは相違していると言ひ、仏教の慈悲を批判する。それはどのように相違しているのか。まず、履軒は①において、聖人であつても時として娛樂のために狩猟をすることはかまわないと言ひ、生活のために「已むを得ず」殺生するのではない。そのうえで、②において、どのよ

うな場合でも慈悲心から殺生をしてはならないという仏教の考えは、輪廻説(永遠に生死を繰り返すこと。現世の業が来世の結果の善悪に対応するという因果応報的な考えの基となる)に基づくものと言ひ、そして、そのような考えで人を脅すことによつて成立する仏教の「慈悲心殺生戒」を批判する。恐らく、履軒は、仏教の慈悲が因果応報説を前提として来世の善果を期待して善業を行なうことに不純な動機を感じて批判するのである。また、仏教が輪廻説のような架空の説を根拠とするのに対して、儒教の仁が現実世界のみの人間の自然な感情に基づくものだと考えていたことから、仏教の慈悲と儒教の仁とは相違すると履軒は考えたのであろう。ただ、慈悲と仁とが類似していることから、当時一般の儒者までもが往往にしてこの仏教の説に惑わせられていることは遺憾だと履軒は言う。懷徳堂の儒者の仏教批判は有名である。この箇所の履軒の説からも懷徳堂儒者の基本的傾向を窺うことができよう。換言すれば、履軒をはじめ、懷徳堂の儒者らは、自らが儒者だという高い自負を抱いており、また、仁を中心とする儒教の諸概念に対しても、それらを尊重してゆこうとする強い意識をもっていたことが窺える。

以上、検討してきたように『逢原』で言及される聖人は、仁などの儒教的徳目を十分に体得した人格者像、すなわちほぼ伝統的な儒教の概念を踏んだ道徳的人格者像としてとらえられていることが理解された。しかし、『論語』自体もそうだけれど、『逢原』に見える聖人像には、上述したような道徳的人格者の性格のものばかりではない。実際のところ、理想的な統治者としての聖人についてもしばしば言及されている。以下にその点についての検討を進めてゆきたい。

### 三、『逢原』中の聖人の性格―統治者としての理想像―

#### ・ 礼楽制度の制作

上述したように、堯・舜などの中国古代の王者も聖人と見なされているから、聖人に統治者の性格を認めることは自然である。では、統治者たる王者は、具体的にどのような任務を果たさなければならないのだろうか。例えば、季氏篇に「孔子曰く、天下道有れば、則ち礼楽征伐は、天子自ら出づ」とある。天下に道が行なわれている時には、国家の定める規範や国家の秩序を維持するための戦争は、全て統治者たる天子が最終責任をもって実行することを言う。すなわち、礼楽の制定や戦争の遂行などが統治者の任務と考えられている。ここでは礼楽の制定に論点を当てて、検討してゆきたい。

履軒は『逢原』において、礼楽の制定が統治者の任務だという『論語』の立場を踏襲する。例えば、述而篇「述べて作らず、信じて古を好む」の箇所の『逢原』に、上述した『礼記』楽記篇を引いて「いわゆる『作者之を聖と謂う』とは、礼楽制度を指して言うなり」と述べる。このように、礼楽制度を制作できるのは、統治者たる聖人であつてこそだと履軒は言う。このように礼楽制度を整えるのは、先に検討した韓愈の『原道』でも述べられていたように、民衆に対して安定した生活を保障することが目的である。そのような意味において、統治者たる聖人は民衆本位でなければならぬ。以下、その点について検討する。

#### ・ 民衆本位の統治者

統治者としての聖人が礼楽制度を制作するのは、誰のためか。言うまでもなく、それは民衆のためである。従つて、統治者たる聖人が民衆本位の

政治を行なうべきだと強調する箇所は『逢原』中に数多く見られる。

例えば、雍也篇「子貢曰く、如し博く民に施して能く衆を救う有らば、何如」の箇所の『逢原』に「但だ此の言、是れ聖者の極功にして、仁の至盛なり。一の仁字、未だ此れを称するに足らざるのみ」とあることは上述した。『論語』にあるように民衆本位の政治を行なう統治者に対して、履軒は「聖者の極功」「仁の至盛」と最大級の賛辞を与える。特に、仁について、ただ「仁」と言うだけでなく、「仁の至盛」と述べていることは、履軒が統治者たる聖人の民衆本位の政治を重視していることを表わすものである。

また、子路篇「善人邦を為むること百年ならば、亦た以て残に勝ち殺を去る可し」の箇所の『逢原』では、以下のように言う。

「残に勝ち殺を去る」、元来聖賢の天下に王たる者の功業なり。…此れ言うところは、「善人」の品は下なりと雖も、「同箇所の『集註』に言うように」「相継ぐの久しき」を得ば、則ち亦た以て是れ功業と成す可し、と。「亦」の字暗に王者を伏せて言う。

『論語』本文の「残に勝ち殺を去る」とは、残酷な人間を感化して、死刑などの刑罰を用いる必要のない政治状況を言う。このような良い治世は、聖賢が天下の王者たるにふさわしい政治をしてはじめて実現できることである。聖賢とは、聖人と賢人とを併称した語である。その聖人や賢人よりも人間としての品格で劣る善人であったとしても、百年もの時間があれば、聖人や賢人が成し得るような功績を挙げることができる。以上のように履軒は言う。履軒は、聖人や賢人が本来、王者の位置にあるべきだと考えていた。従つて、この箇所も民衆本位の政治を行なうことを聖人の任務だと履軒が考えていることを示している。

以上のように、履軒は聖人に統治者としての性格を認めている。上述の箇所の他にも、例えば、先進篇篇末の有名な「吾は点に与せん」章の『逢原』に孔子の考えを解説して、履軒は「夫子（孔子）は世を化し民を救うを以て念と為す」と述べる。「民を救う」の語は、『孟子』滕文公章句下に、周の武王が殷の紂王を討ったとき、殷の人民が武王を大いに歓迎した理由として、「民を水火の中より救いて、其の残（紂王）を取つのみなればなり」とある部分を踏んだものであろう。履軒は孔子を聖人と見なしている。その孔子が世の人々を感化し、民衆を救うことを常に考えているということは、すなわち、この箇所においても履軒が聖人に民衆本位の統治者の性格を認めていることを示している。このような民衆本位の立場は、儒教の基本的立場である。そして、この立場は、「民を貴しと為す」という『孟子』尽心章句下に見える考えに代表される。とするならば、履軒の思想には『孟子』と同じ系統の考えが存在していると言つてよからう。

このような統治者としての聖人像は、『論語』において、孔子よりもむしろ堯・舜などの中国古代の王者にその典型を見ることができると、以下、理想の統治者としての中国古代の王者に対する『逢原』の記述について検討してゆきたい。

### ・ 理想の統治者たる古代の王者

泰伯篇には、孔子が中国古代の王者の統治を「巍巍乎たり」と称揚する箇所がある。

子曰く、巍巍乎たり、舜禹の天下を有つや。与らず。

この箇所は、舜や禹の統治ぶりが偉大であることを言っており、同部分の『逢原』も「夫の巍巍の成功あり。而れども自らは功に処らず。其れ矜

伐（誇る）こと）無きの至りなり。殆ど我其の事において干渉する無き者の如きなり」と述べる。舜や禹の統治が偉大であるのは、平和な統治という成果を実際に挙げていながら、その功を誇る点がない点にあると履軒は言う。

上記の泰伯篇の引用箇所に続いて、「聖人の徳——盛徳——」の項で取り上げた「子曰く、大なるかな、堯の君為るや、巍巍乎たり。……」の文章がある。上述したように、この箇所も中国古代の聖人は、民衆が平和な治世であることを自覚できないほど、完璧に平和な治世を実現していることを述べる。

平和な治世を実現した堯・舜などの古代の王者は、民衆からは目立つた政策を何も実施していないかのように見える。従つて、「民能く名づくる無し」（上述の泰伯篇の引用箇所に見える『集註』の語）と言われる状況になる。それが例えば、衛霊公篇「子曰く、無為にして治まる者は、其れ舜か。夫れ何をか為さんや。己を恭しくして正しく南面するのみ」のように言われる治世となる。ここに見える「無為」の語は、例えば、『老子』五十七章に「聖人云わく、我無為にして民自ら化す」と述べられるような道家風の「無為」の語と同じ意ではない。ただ、表面的には同じ語であるから混同される恐れがある。それに対して、履軒は、衛霊公篇の同箇所の『逢原』において、以下のように両者の相違する点について述べる。

舜の「無為」は、老聃の無為と、猶天淵なり。老聃は凡そ当に為すべき者も、みな禁じて為す弗し。舜は其れ当に為すべき者は、数を尽くして之を為す。天下復た当に為すべき者無し。又た賢才を挙げて之を任用す。然る後に無為なり。

舜の無為と老子の無為とは、「天淵」、すなわち天地ほどの差があると履

軒は言う。老子の方は為すべきことがあっても全く何もしない無為であり、舜の方は為すべきことを全て実践した後の無為である。従って、同じ無為であってもその内容に大きな差が生じる。このように履軒は聖人たる統治者の無為を理解していた。

以上のように、理想の統治者たる堯・舜などの中国古代の王者について『逢原』は言及する。このように聖人を理想の統治者と見なすとき、障害となるのは孔子の存在である。孔子は聖人でありながら、王者の位に就くことはなかった。この問題を如何に考えるかは儒教史上、大いに議論されてきた。履軒の拠った『集註』の著者朱子も、また、履軒も、その問題を論じている。以下、その問題について朱子と履軒との立場を比較し、その立場の異同について検討する。

#### ・ 孔子は理想的統治者たる聖人か

聖人を理想的統治者と考えるならば、王者の位に就かなかった孔子は聖人とは言えない。しかし、伝統的儒教の立場では、孔子は本来、王者の位に就くべきであったにもかかわらず、その地位に就くことができなかつたとする。例えば、『朱子語類』巻十四 大学一 序において、朱子とその弟子による次のような問答が見える。

〔弟子〕問う『天 必ず之に命ずるに以て億兆(人民)の君師と為す』と、天如何にして之に命ずるや」と。〔朱子〕曰く「只だ人心之に帰す、便ち是れ命なり」と。問う「孔子如何にして命を得ざるや」と。曰く『中庸』に云わく『大徳は必ず其の位を得』と。孔子卻つて得ず。気数の差 此の極に至るが故に反すこと能わず」と。(可学)

このように、本来、孔子は天命を受けて王者の地位に就くべきであった

けれど、気数、すなわちその当時の時勢の流れが良くなかつたから、王者の地位に就くことができなかつたと朱子は言う。

それに対して、履軒の考えはどのようなものであろうか。例えば、上述した述而篇「述べて作らず、信じて古を好む」の箇所の『逢原』では、「設令孔子尊位を得ば、豈に謙して作らざらんや」とある。この箇所において、「作」というのは礼楽制度を制作する意であることは上述した。そして、それができるのは「尊位」、すなわち王者の位に在る者のみである。しかし、聖人たる孔子は王者の位に就いてはいなかつた。従って、孔子は十分に礼楽制度を制作する能力を有しながらも、へりくだってそれをしなかつたのだと履軒は言う。本来、王者の位に就くべきであった孔子がそれを果たせなかつた理由は、ここでは述べられていない。しかし、別の箇所の『逢原』に参考とすべき一節がある。

憲問篇に、子路が石門に宿泊したときに、ある門番と会話する箇所がある。その門番は孔子を「是れ其の不可を知りて之を為す者か」と述べる。その箇所の『集註』に胡寅の言として、「晨門(門番)世の不可を知りて為さず。故に是れを以て孔子を譏る。然れども聖人の天下を視ること、為す可からざるの時無きを知らず」と言う。『集註』では、とてもできないとわかっていることを敢えてしようとする孔子を門番がそしっているとする。しかし、朱子は聖人孔子には為すことのできない時勢などないのだと門番の言を批判する。以上の『集註』の解釈に対して、『逢原』では次のように言う。

『集註』に言うように「為す可からざるの時無し」、以て聖人の徳を語らば、則ち是なり。以て時勢を論ぜば、則ち非なり。蓋し孔子の徳、不可の時無し。而れども満天下の君臣、みな不可の人なり。孔子

と雖も、其れ之を如何せん。晨門のいわゆる不可は、是れなり。

孔子は聖人であり、その徳を以てすれば不可の時勢など存在しない。しかし、聖人にとつて如何に不可の時勢など存在しなくても、孔子の周囲にいる君主やその家臣がみな「不可の人」であつたとするならば、それは聖人にとつても如何ともなし難い。このように履軒は言う。

この考えに従うならば、本来、王者の位に就くべきであつた孔子がそれを果たせなかつたのは、孔子の周囲の人々がみな「不可の人」であつたらだということになる。このように、聖人は時勢について翻弄されることがないと言いながら、同時代の周囲の人々の水準が高くなければ、聖人も就くべき王者の地位に就くことができない。以上のように履軒は説明する。

以上検討してきたように、聖人孔子が王者になれなかつた理由は、朱子の場合「氣数の差」、履軒は周囲の人々の低い水準というように相違している。しかし、朱子も履軒とともに、王者たり得なかつた孔子が、本来、王者となつてしかるべきだつたと見なすことに腐心していた点は共通すると考えてよい。

『逢原』を見れば、確かに履軒は朱子学に対して批判的である。例えば、朱子学の重要術語である「理」について、履軒、あるいは懷徳堂の儒者の説く「理」の概念は、宋学の説くような「理」の概念と相違すると言われる。<sup>(五十七)</sup> 実際、履軒は宋学の説くような「理」の概念を孔子は説いていないと『逢原』中においても批判する。そのような観点から言えば、朱子が「自然に天理を存して行ない、人欲に流れず」というような人格者として聖人を定義することは、恐らく履軒は批判するだろう。

しかし、このような点を以て履軒が朱子学の立場全体に対して批判的

あつたということではできないのではなからうか。一例を挙げる。例えば、顔淵篇「樊遲 仁を問う」章で、その箇所の『逢原』に「不仁者遠ざかる」とは、仁者の圧う所と為るが故なり。而れども仁者を挙ぐるは、是れ舜湯の智徳なり。舜湯は聖人にして、仁智兼完なり」とあることは上述した。この箇所の履軒の解釈は、『孟子』公孫丑章句上「仁にして且つ智ならば、夫子は既に聖なり」の箇所を踏むことも上述した。顔淵篇の同箇所の『集註』においても「子夏は蓋し以て夫子の仁知を兼ねて言うことを有り」と述べて、朱子は『孟子』公孫丑章句上の同箇所を踏んで注釈を施している。ここで、朱子は阜陶や伊尹という賢人を登用したのが舜や湯の仁徳によると考えていたと履軒はとらえる。しかし、履軒は、賢人を登用したとは舜や湯の智徳であつて、仁徳ではないと『集註』を批判する。ただ、批判はしているけれど、その履軒の批判が朱子の立場に真つ向から反対すると考えることは正しくない。この箇所に関して、『孟子』公孫丑章句上の該箇所を踏むという点において、履軒と朱子との立場は共通しているのである。

履軒は『集註』に対して、確かに批判的である。しかし、実際に『逢原』と『集註』との基本的な立場は、必ずしも対立していない。むしろ、履軒は全体として基本的に朱子学の立場に従いながら、例えば、「理」の概念など、個別の内容について批判していると考えの方が自然ではないだろうか。聖人についても、「天理」「人欲」といった宋学の術語を用いて定義することに批判的であつたとしても、朱子の、聖人を道徳的人格者と見る立場、また、孔子が聖人であつたにもかかわらず無位の王者に終わったこととの理由づけに腐心する立場は、ともに履軒と共通する。

批判が生じるのは、全く立場を異にする者同士の間においてではない。互いに立場を共有したうえで、そのうえで生じる差異について批判が生じ

るのである。朱子と履軒との立場は、まさにこのようなものであったのではないだろうか。

### おわりに

以上、『逢原』に見える履軒の聖人観を検討してきた。その検討を通して、履軒が伝統的儒教の聖人観―すなわち、聖人を道徳的人格者像と統治者の理想像との両面からとらえる立場―を保持していることが看取された。一般的に、江戸期の正統的儒教である朱子学において、聖人は、『孟子』離婁章句上に「聖人は人倫の至りなり」と見えるように、主に道徳的人格者像としてとらえられている。その朱子学の立場と比較するならば、聖人像に関して、履軒は朱子の見解と同様に聖人を道徳的理想像ととらえる。

また、聖人たる堯・舜などの中国古代の王者は、道徳的人格者であったと同時に統治者でもあったけれど、孔子は聖人でありながら統治者にはなれなかった。朱子は「気数の差」の論理で聖人孔子が統治者たり得なかった理由を説明する。それに対して、履軒は、周囲の人々の低い水準という履軒なりの論理で聖人孔子が統治者になれなかった理由を説明する。このように、孔子は無位でありながら聖人であると考える点については、履軒と朱子との立場は共通する。

履軒は、朱子学に対して批判的だとよく言われる。この「批判的」の語から、批判する側と批判される側との立場が全く相違すると考えるのは早計である。先にも述べたように、批判とは、互いに立場を共有したうえで、そのうえで生じる差異に対して生じるものである。実際のところ、朱子と履軒との立場はまさにこのような関係にあるのではないだろうか。『逢原』

に見える履軒の聖人観の特徴を検討することを通して、朱子学の立場とは必ずしも相違しない儒者としての履軒の基本的立場を窺うことができると考える。

三宅石庵の頃の懷徳堂は、朱子学や陽明学などを折衷した儒教で、その立場が必ずしも明確ではなく、「鶴つる学問」(『先哲叢談』巻五など)に見える香川修徳の語)などと批判する声もあった。その後、五井蘭洲が助教となつて以降、履軒の兄竹山も含めて、懷徳堂の儒教は朱子学が主流となる。その中で履軒は、兄竹山が懷徳堂第四代学主として懷徳堂経営に中心的役割を果たしてゆくのに対して、自ら懷徳堂とは一線を画し、水哉館なる私塾で弟子の教育に当たつたとされる。その点を鑑みれば、履軒の立場が竹山などとはやや異質な点があるとされることも理解できる。<sup>(注十)</sup>しかし、本稿において指摘した通り、儒者としての履軒の基本的な立場は、朱子学の立場とは必ずしも相違するものではない。広い意味で、履軒は朱子学の立場を踏んでいると言つてもよい。そうであるならば、履軒もやはり兄竹山などと基本的立場を共有しており、十分に懷徳堂の儒者の特徴を備えていると言つてもよいと考える。<sup>(注十一)</sup>

なお、すでに述べたように、四書に対する履軒の立場は、本稿において検討した『論語』の他に『孟子』『中庸』からも大きな影響を受けていることが窺える。彼の聖人観をより一層明確にするうえで、履軒の『孟子逢原』『中庸逢原』は当然検討しなければならない。それは今後の課題である。

### 注

(注一) 拙稿『『老子雕題』に見える中井履軒の聖人観』(『阿南工業高等

専門学校研究紀要』三十七号・二〇〇二年）・『莊子雕題』に見える中井履軒の聖人観』、『中国研究集刊』律号〔総三十号〕・二〇〇二年〕参照。

(注二) 注一拙稿参照。

(注三) 『懷徳堂考』下巻・三十五章「履軒の文章論」参照。

(注四) 本稿は、以下の論考を参照した。

島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波書店・一九六七年)

島田虔次『大学・中庸』(上・下) (朝日新聞社・一九七八年)

本田濟「聖人」(『東洋思想研究』所収・創文社・一九八七年、

もと大阪市立大学文学部紀要『人文研究』十九卷十

号所収・一九六八年)

王文亮『中国聖人論』(中国社会科学出版社・一九九三年)

浅野裕一『孔子神話』(岩波書店・一九九七年)

(注五) この「聖人は学んで至る可し」の主題は、すでに周敦頤の『通書』聖学篇に「聖は学ぶ可きか。曰く可なり。曰く、要有るか。

曰く、有り。曰く、請う聞かん。曰く、一を要と為す。一とは

無欲なり」と見えている。さらに、『近思録』為学大要篇に引か

れた程頤の語に「学は以て聖人に至るの道なり。聖人は学んで

至る可きか。曰く、然り」とも見える。

(注六) 以下、『逢原』からの引用は、関儀一郎編『日本名家四書註釈全

書』六巻 論語部四 (鳳出版・一九七三年、もと東洋図書刊行会・

一九二二〜一九三〇年) 所収の『逢原』に拠る。その安井小太

郎の解題に拠れば、『日本名家四書註釈全書』所収の『逢原』は、

履軒の曾孫中井天生が履軒の自筆本を底本とし、履軒の弟子三

村崑山の手写本を参照して校訂したと述べる。本稿では、さら

に、適宜、履軒自筆本を参照する。なお、引用文中の( ) は、その前の語の意味を表わし、「」は、文意をわかりやすくするために筆者が補った語である。

(注七) 例えば、上記『日本名家四書註釈全書』所収『逢原』の安井小

太郎による解題、平重道「懷徳堂の經学思想」(『文化』〔東北大学文学会〕六巻八号所収・一九三九年) など。

(注八) 履軒が『孟子』を重視していることは、例えば、『懷徳堂考』下

巻・三十五章「履軒の文章論」に見える。そこでは『論語』を「天

地間第一の文章」と称揚した後、「孟子の文、其説論語に近し。

亦以て名教を維持すべく、聖学を統ぐに似たり」と述べる。そ

のような点からすれば、儒者としての履軒の基本的立場を窺う

うえで『孟子逢原』の検討は重要である。それは別稿において

試みることにしたい。

(注九) 『孟子』公孫丑章句上の同箇所と類似の内容が述而篇「子曰く、

聖と仁との若きは、則ち吾豈に敢えてせんや。抑之を為して

厭わず、人に誨えて倦まざれば、則ち云爾と謂う可きのみ、と」

である。ただ、この『論語』の箇所では、『孟子』のように「教

えて倦まざる」を仁、「学びて厭わざる」を智とは述べていない。

(注十) 本稿では、聖人の智の徳については論じていないけれど、例え

ば、憲問篇「子路 成人を問う」章の『集註』に、『論語』本文

に見える「臧武仲の知」を解して「知は以て理を窮むるに足る」

と言う。その箇所の『逢原』に「理を窮む」とは、睿知の極功

にして、聖人を賛する所以なり」と述べる。履軒が宋学で重視

される窮理の概念を聖人の知を賛美するために用いていること

は注目できる。

(注十二) 例えば、朱子も「儒釈只だ此の衰蓋の間、便ち是れ謬ること千里の処を以てするを信知す」(『朱文公文集』巻三十九 許順之に答う)と述べて、儒教と仏教との間のわずかの差が結局は大きな差となり、甚だしい誤りを導くことは明らかだとする。このように仏教を批判する点については、朱子と履軒との間に相違はない。

(注十二) 懷徳堂の儒者の仏教批判については、例えば、陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』(大阪大学出版会・一九九四年) 六章「無鬼論」二節「懷徳堂における無鬼論の成立」一「俗信批判・仏教批判の立場」などを参照。

(注十三) 例えば、『礼記』中庸篇「其の位有り」と雖も、苟くも其の徳無ければ、取えて礼楽を作らず」の箇所の鄭玄注に「言うところは、礼楽を作る者は、必ず聖人にして天子の位に在るなり」とあり、天子の位にある有徳の聖人にしてはじめて礼楽を制作する資格があるとされている。従つて、このような『逢原』の考えは、儒教の伝統的な考えを踏んでいると言えよう。

(注十四) 本稿では、履軒の聖人観を検討している。ただ、『逢原』中に人格者を表わす語としては、賢人・君子・善人など、他にも多数見ることが出来る。聖人とその他の人格者との関係の検討は興味深い課題であり、別稿において検討したい。

(注十五) 同じく子路篇「善人 民を教うること七年ならば、亦た以て戎に即かしむ可し」(「聖賢よりも品格で劣る」善人であっても民衆を教えて七年も経てば、「十分に教育ができるので民衆を」兵役に就かせることができる)の箇所の『逢原』に『戎に即かしむ』の句、暗に聖賢君子の業を伏すなり」とあるのも同様の趣旨で

あろう。

(注十六) 注一 拙稿参照。

(注十七) 宮川康子『富永仲基と懷徳堂』(ペリかん社・一九九八年) 四章「あたりまえの誠の位相」などを参照。

(注十八) 例えば、顔淵篇冒頭の「顔淵 仁を問う」章の『逢原』に「程明道先生嘗て自ら言えらく、天理人欲の説、是れ其の独見なり」と。：集註は乃ち孔子の未だ嘗て言わざる所にして、後人の肇むる所の語を用いて、孔子の言を分析解釈し、強いて其の合を求む。鳥くんぞ可ならんや、憲問篇「子曰く、君子は上達し、小人は下達す」章の『逢原』に『集註』を批判して、「蓋し天理人欲、竟に用いて論語を解す可からず」と見える箇所などを参照。

(注十九) 例えば、懷徳堂の有名な中庸錯簡説にしても、懷徳堂では石庵の説を敷衍した『中庸懷徳堂定本』が竹山によつて作成された。それに対して、履軒は中庸錯簡説に拠りつつ、独自の『中庸天楽接定本』を以て水哉館で教授していた。

(注二十) 狩野直喜「履軒先生の經学」において、履軒は程朱学派ではないけれど、広い意味での宋学の影響を受けていると言う。この説は、本稿で述べたような意味において当を得ていると考える。

(阿南工業高等専門学校校助教授)

(本論考は、平成十五年度懷徳堂記念会研究助成金による研究成果の一部である)