



| | |
|--------------|---|
| Title | 中井履軒の君子観 |
| Author(s) | 藤居, 岳人 |
| Citation | 懐徳堂研究. 2013, 4, p. 15-34 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/26938 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中井履軒の君子観

藤居 岳人

はじめに

聖人君子という語は、人間としての理想像を表わすときに用いられる。一般的に儒家の思想においては、至高の存在としてまず聖人が挙げられ、君子はそれに次ぐ理想像とされる。聖人と君子とのこの位置づけは、どの儒者をとつても基本的に変わらない。ただ、儒者によつて位置づけに微妙な違いがあり、その違いがその儒者の立場を反映している場合もある。したがって、それぞれの儒者による「聖人」の語や「君子」の語の解釈を検討することは、その儒者の立場を明確にするひとつの有力な方法になり得る。

江戸時代中期の大坂に設立された懷徳堂は、多くの著名な儒者を輩出しており、なかでも中井履軒は、『七経

逢原』や『七経雕題』などの著述によつて経学研究に優れた業績を残している。本稿は、君子に対する履軒の見解を検討して、儒者としての彼の立場の一端を明らかにすることを目的とする。その際、履軒の『論語逢原』を中心として、『孟子逢原』と『中庸逢原』とを併せて取り上げる。なぜこの三書を取り上げるのか。履軒は『孟子』公孫丑章句上「宰我曰く、予を以て夫子を觀れば、堯舜より賢ること遠し」の箇所『孟子逢原』に「孔子の道を伝える者は、唯だ『論語』『孟子』『中庸』の三種のみ」と述べる¹。すなわち、儒者として最も尊重すべき「孔子の道」がこの三書によつて伝えられると云うのである。したがって、この三書に対する注解が履軒の儒教理解の神髄と言つても過言ではない。以下、履軒の『逢原』を検討してゆくことにする。

一、「君子」の語

中井履軒の君子観を検討する前提として、ある程度、「君子」の語の意味を明らかにしておくことが必要だろう。以下、先学の業績に拠りつつ、君子の性格を概観しておきたい。

白川静『字統』（平凡社、一九八四年）によれば、君の字は尹と口とに従い、尹は神杖をもつ形で、口は祝禱を収める器。祝禱して祈る聖職者が原義だと言う。そして、君は聖職者であり、同時に政治的な君長たるもの意だったのが君子の語義に反映して、君子はもと位にあるもの意だったとする。その後、それに聖人君子のような徳性としての意味を与えたのが儒家だったと言う。

次に、湯浅邦弘「戦国楚簡と儒家思想―「君子」の意味―」では、戦国楚簡に見られる「君子」の語を検討して、君子を従政者、すなわち、君主その人ではないものの統治階層にある貴族、と定義する。そのうえで、『論語』を中心として伝世儒家系文献の「君子」の用例を検討して、単なる理念型としての人格者像を提示するのではなく、孔子を具体的にイメージした従政者像としての君子像を浮かび上がらせる。

また、湯浅論考でも取り上げられる橋本高勝「天罰から人怨へ」では、白川の『字統』と同様に、春秋中期の金文「用^もって遠邇（近）の君子（里君）を康柔し^{すい}綏懷^{かい}せん」（晋姜鼎）を取り上げて、「君子」の語が本来は在位者を指すと述べる。さらに橋本論考では、君子と小人とを対比する例を『書経』や『詩経』に探ったうえで、『論語』に至って君子・小人の対比を道德的な対立関係の意味で用いるようになったと言う³。

以上のように、元来、位に在る者の意で用いられていた「君子」の語が、儒家に至って従政者の意を含みつつ、道德的人格者の意を帯びるようになったという見解が先学においては共通しており、通説と言って良いだろう。ただ、「聖人」の語と比べて、「君子」の語について、正面から取り上げた論考は必ずしも多くはない。聖人君子とも併称されることから、以下に君子の性格を検討するうえで、「聖人」の語と比較する方法が有効な方法のひとつとなる。また、「君子」の語と「小人」の語とが対比的に使用されるときが多いことから、「小人」の語との比較も君子の性格を知るうえで有効な方法であろう。上述の理由により、履軒の君子観を明らかにするに当たって、聖人との比較・小人との比較という二つの観点から検討してゆくことにしたい。

二、君子と聖人と

履軒の聖人観については、すでに『論語逢原』を題材に別稿において検討した⁴。その拙稿一では、履軒が基本的に儒教の伝統的な聖人観を保持していることを明らかにした。すなわち、履軒は、道徳的に優れた理想的人格者像と統治者としての理想像との両面をもとに重視する立場で聖人ととらえていた。この履軒の立場は、朱熹によって大成された朱子学の立場を踏んだものである⁵。ただ、日本に受容された朱子学は、「聖人は学んで至る可し」の語に象徴される道徳的理想像としての聖人像を強調する傾向が強い。その点で履軒の聖人像は、むしろ朱子本来の朱子学の立場に近いと言って良からう。ただ、『孟子』離婁章句上にも「聖人は人倫の至りなり」と見えているから、元来、道徳的人格者像として見るのは儒教の伝統的立場であり、その立場と日本の朱子学の立場とが矛盾するわけではなく、日本の朱子学が聖人の有する両面の一方をより強調しているだけだということは心に留めておく必要がある。では、君子と聖人との関係について、履軒はどのように考えているのだろうか。

(一) 君子と聖人との共通点

履軒の『逢原』では、君子と聖人とを程度の差はあっても同範疇の理想像として扱っている箇所が多い。たとえば、『論語』述而篇「子曰く、聖人は吾得て之を見ず。君子者を見るを得ば、斯すなわち可なり。善人は吾得て之を見ず。恒有る者を見るを得ば、斯すなわち可なり」の箇所である。履軒の『逢原』は、元来、朱子の『集注』に基づきながらも、それを批判する注解だから、まず、この箇所の『論語集注』を取り上げる。そこでは次のように言う。

張敬夫曰く、聖人・君子は学を以て言う。善人・恒有る者は質を以て言う、と。愚謂えらく、恒有る者の聖人におけるや、高下固より懸絶す。然れども未だ恒有る自りして能く聖に至らざる者有らず。…其の人に徳に入るの門を示すこと、深切にして著明なりと謂う可し、と。

それに対して、同部分の『論語逢原』では次のように言う。

善人・恒有る者の聖人・君子におけるや、倫に非ず。蓋し各自類為るのみ。「朱子の」註に恒有る者と聖

人とを取りて、其の高下を論じ、恒有るものを「徳に入るの門」と為すに及ぶは、皆な之を失う。

『論語集注』の解釈に従えば、聖人と君子とは学問を修める者の上下、善人と恒有る者とは人としての性質の上下による分類で、一見すれば別範疇のようだけれども、実は同じ範疇と考えて良いとしているようだ。なぜなら恒有る者から聖人に至る可能性を認めているからである。ただし、聖人と善人とは、言うまでもなく聖人が上位者だから、善人より劣る恒有る者と聖人との間には非常に大きな差があることは確かである。それに対して、履軒は善人・恒有る者と聖人・君子との関係を「倫に非ず」、すなわち、比較の対象にならないまったく異質の範疇だと言う。同箇所の『論語逢原』に「孔子は人を教うるに、『論語』述而篇に見える」互郷の童子と雖も、亦た必ず之を誘うに君子の道を以てす。未だ誘うに善人の道を以てするを聞かず」と述べるところからも、それぞれは異質の範疇だとする履軒の考えがうかがえる。そして、聖人と君子とは「自ら類為るのみ」、すなわち、比較対象にできる同質の範疇だと言う。当然、君子よりも聖人の方が上位者だけれども、ともに学問を修める点において同質なのである（後述）。同箇所の『論語逢原』

に、また「聖人君子、既に見るを得可からず。是において善人を見んと欲するも、亦た得可からず」とあり、こゝでも聖人と君子とを並称している。

さらに、『論語逢原』には聖賢と君子とを並称する例も見える。『論語』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」の箇所の『論語逢原』に「戎に即かしむ」の句、暗に聖賢君子の業を伏す」と言う。この聖賢とは聖人と賢人とを並称していると考えられる。『論語』述而篇「子 齊に在りて詔を聞く。三月 肉の味を知らず。曰く、樂を為すの斯に至るを図らず」の箇所の『論語逢原』に「著想の節に中るは、斯ち聖為り賢為り」と言っているところからもそれは理解できる。そして、賢人の中には君子も含まれる。『論語』里仁篇「子曰く、朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」の箇所の『論語逢原』に「道」君子の道・聖人の道と言うが如し。即ち人の共に由る所の大道なり。亦た聖賢の独り有する所に非ず」とあって、君子の道・聖人の道と称していても、道は聖賢のみが有しているものではなく、どんな人々にも共通するひとつの道だと言う。この用例から見て、「聖賢」の語に聖人と君子とが含まれることは明らかだろう。

では、履軒の考える君子は、具体的に聖人とのよう

な点で同範疇だと言えるのか。前出の拙稿一では、履軒の聖人観の特徴として、道德的理想像と統治者的理想像との両側面をもとに強調することを指摘した。この履軒の聖人観の特徴が同じく君子観にも該当するのだろうか。言うまでもなく、履軒の『逢原』は『論語』や『孟子』などの儒教の経書に対する注解だから、基本的に『論語』や『孟子』の本文の意を踏む。注5にも述べたように、君子の意味する範囲は聖人よりも広いから、聖人の場合のように統治者の理想像と言うよりも、為政者の理想像と言う方が適当であろう。そのうえで、先学の業績に従って上述したように、『論語』や『孟子』本文の君子にも道德的理想像と為政者の理想像との両側面があるから、当然、履軒の君子観にもそれは反映されていよう。その点を以下に見てゆく。まず、道德的理想像から検討する。

履軒の『論語逢原』において、道德的理想像として君子を描く箇所は多い。『論語』顔淵篇に、司馬牛が君子とは何ぞやと質問したのに対して、孔子が「君子は憂えず懼れず」と答える箇所がある。同部分の『論語逢原』に「君子の徳は全し。故に自ら能く憂えず懼れざるのみ」とある。ここでは、君子の徳は完璧だから、憂えたり懼れたりすることなど自然にないのだと履軒は解する。つ

まり、君子は有徳者なのである。また、『論語』子張篇「子夏曰く、君子 三変有り」の箇所の『論語逢原』には「君子とは、泛く盛徳者を謂う」と見える。これらの例から、君子も聖人と同程度の徳を有する人格者としてとらえられる側面があるという履軒の考えが理解できる。ただ、有徳の君子ばかりではないと履軒は考えていたようだけれども、その点については後述する。このように、『論語逢原』に言及される君子には、道德的理想像の性格があることが見てとれた。では、為政者の理想像の性格についてはどうだろうか。

『論語逢原』では、為政者の理想像として君子を描く箇所も多い。『論語』学而篇「曾子曰く、終わりを慎み遠きを追えば、民の徳 厚きに帰す」の箇所の『論語逢原』では「曾子 民の徳 厚きに帰するを以て言を立つ。是れ在位の君子を以て言うを知る可し」と述べている。すなわち、民衆の道德心を向上させるのは位に在って民衆を導く君子の役割だとする。ただ、この箇所では君子の語義が曖昧で、君子が臣下の意を表わすのか、君主自身を意味するのか、ややわかりにくい。

しかし、『論語』先進篇「子曰く、先進の礼楽におけるは、野人なり。後進の礼楽におけるは、君子なり」の箇所の『論語逢原』に「君子は野人に対して位を以て言

うのみ。是れ威容閑都（その姿が落ち着いていてみやびやかであること）の義なり。（朱子の）註の「賢なる士大夫」、「賢」字は当を失す」とある。これは同箇所『論語集注』に「君子は賢なる士大夫を謂う」とあるのを批判して、賢愚にかかわらず君子は士大夫という地位を指すと言うものである。士大夫は君主を補佐して実際に国政に携わる地位にあるから、まさしく臣下である。このように君子を臣下としての為政者の理想像と解して良いものがある。他にも『論語』泰伯篇に、曾子が病を得て孟敬子が見舞いに訪れた際、曾子が「君子 道に貴ぶ所の者 三あり。…籩豆の事（祭礼の瑣事）は、則ち有司存す」の箇所の『論語逢原』に「君子は位を以て言う。下文の「有司」と相照らす」とある。この箇所も、有司、すなわち、祭礼に関わる専門の役人と対照される君子は、為政者としての地位を有する君子と考えて良からう。

以上のように、履軒は、聖人と同様に理想的人格者と理想的為政者との両側面の性格を有する者として君子をとらえている。ただ、『逢原』では、それ以外にもさまざまな側面で君子と聖人との性格の共通性に言及している。

たとえば、聖人と君子とがともに学ぶことを重視している点が挙げられる。聖人が学びを重視することは、す

でに筆者は別稿において指摘した。⁶一例のみ挙げれば、『論語』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『論語逢原』に次のように言う。

群ちろもろの聖人、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しるす者とするも、亦た甚だ理有り。当に特ただに謙辞を以て之を断ずべからず。

履軒は、孔子を始めとする聖人達が篤学の士だったことを指摘する。同部分の『論語集注』に「尹氏曰く、孔子 生知の聖を以て、毎まに学を好むと云うは、惟だに人に勉めしむるのみに非ず」とあるから、履軒の見解と『論語集注』とは矛盾しない。この点については、履軒は朱子と立場を同じくしているのである。

次に、君子については、『論語』陽貨篇「子曰く、礼と云い礼と云う。玉帛を云わんや。…」の箇所の『論語集注』に「程子曰く、天下に一物として礼楽無きもの無し」とあって、程子は二つの椅子の間にも盗賊にあってはも礼楽があるとす。それに対して、『論語逢原』は次

のようによく言う。

盗賊の礼楽、猶猫の五徳なり。何ぞ論ずるに足らんや。抑も天下に一物として礼楽無きもの無く、両椅も亦た礼楽あり、盗賊も亦た礼楽有りと云わば、則ち是れ君子は学ぶに勞せざる者なるか。

履軒は、椅子にも盗賊にも礼楽があるのならば、君子が苦勞して学問する必要もなからうと程子の解釈を強く批判する。つまり、ここでも履軒は君子を学問すべき存在と考えているのである。このような履軒の見解は必ずしも履軒独自のものではなく、『中庸章句』第二十七章においても「君子は徳性を尊び、問学に道」とあるから、学問の必要性を説く履軒の立場は、『中庸』の考えに沿うものである。

(二) 君子と聖人との相違点

前節で検討したように、履軒の『逢原』では、君子と聖人とを同範疇に扱う箇所が多い。ただし、言うまでもなく、聖人が上位者で君子が下位である。上述した『論語』述而篇「子曰く、聖人は吾得て之を見ず。君子者を見るを得ば、斯ち可なり。…」の箇所の『論語逢原』に

において、聖人も君子もともに学問を修める点で「類為るのみ」、すなわち、比較対照可能な同質の範疇にあると云う。ただ、同箇所の『論語逢原』に「君子の称、稍やひろく、上下に通ず。然れども聖に對して言を為せば、則ち是れ未だ聖ならざるの大賢なるのみ」とあるのを併せ見れば、「君子」の語の意味する範圍が広く、聖人と同じく賢人の範疇に入っているとはいへ、聖人の水準までは達していない君子も存在すると履軒は考えていた。また、『論語』子路篇「子曰く、君子は事え易く、説ばせ難し。之を説はしむるに道を以てせざれば、説ばず」の箇所の『論語逢原』に「蓋し、いわゆる君子・小人は、泛く説くのみ。「本文の」其の君子は未だ必ずしも天理を全うするの大賢ならず」と云う。同部分の『論語集注』に「君子の心は公にして恕、小人の心は私にして刻なり。天理・人欲の間、毎に相反するのみ」とあつて、朱子は君子を「天理を全うする」存在―恐らくそれは聖人と同水準の人格者―ととらえていたことがわかる。履軒はそれを批判して、君子の意味する範圍は広いから、この章の君子であれば、大賢は大賢だけれども聖人並みの水準には至っていないと考える。ところでこの箇所で履軒の言及する「大賢」の語はどのような意味なのだろうか。それについては、次の例が参考になる。『論語』子罕

篇「子 四を絶つ。意なる母れなか、必なる母れ、固なる母れ、我なる母れ」の箇所の『論語逢原』に「其れ義理を離れずして処置するの間、自ら四者の病有るは、大賢と雖も未だ免れざる所なり。乃ち之を絶つは、以て聖人の萃を抜くを見わすあち」とある。本文において、孔子は自重すべき四つの弊害を挙げており、それらの弊害は大賢だつたとしても免れ得るものではなく、大賢中の大賢、すなわち、聖人のみがその弊害を根絶できるだけだと履軒は述べる。つまり、大賢の範疇の中で上位に位置するのが聖人であり、君子は聖人よりも下位なのである。

他にも君子が聖人よりも下位の存在だとする例は『論語逢原』中に多い。たとえば、『論語』衛霊公篇「君子なるかな、蘧伯玉。邦に道有れば、則ち仕え、邦に道無ければ、則ち巻いて之を懐にす可し」と、衛国の大夫である蘧伯玉の出処進退を孔子が称揚する箇所がある。同部分の『論語集注』は「伯玉の出処は、聖人の道に合う。故に「君子」と曰う」と述べて、蘧伯玉の出処進退が聖人の水準にあると評価しているけれども、『論語逢原』は「朱子の」註の「出处は、聖人の道に合う」は過当なり。いわゆる「君子」は豈に必ず聖人ならんや」と言つて、君子は聖人並みの水準までは到達していないとする。

先に述べた『論語』子張篇「子夏曰く、君子 三変あ

り」の箇所の『論語逢原』に「君子とは、泛く盛徳者を謂う」と見えていたから、実際に聖人と同水準の徳を有すると見なされる君子も履軒は認めていた。その徳の實質的内容としては、まず仁が挙げられる。『論語』里仁篇「君子は仁を去らば、悪くいすにか名を成さん」の箇所の『論語逢原』に「言うところは、仁を去らば、則ち君子の名号 已に涙ほろぶ」と述べて、仁の徳がなくて、君子と名乗れるわけがないと確かに言っている。この部分の『論語集注』にも「君子の君子為る所以は、其の仁を以てなり」とあるから、履軒も朱子も『論語』本文の意を忠実に敷衍して、君子で仁を実現している者もいると認めている。しかし、君子の意は幅広いから、まだ仁の徳を会得していない君子もいるのだと履軒は述べる。たとえば、『論語』憲問篇「子曰く、君子にして仁ならざる者有らんか。未だ小人にして仁なる者有らざるなり」の箇所の『論語逢原』では「子路・冉有諸子、豈に君子に非ずや。然れども夫子は皆な仁を許さず。則ち孔門の弟子は、多く是れ未だ仁ならざるの君子なり」と述べたり、「是の章、君子中に、未だ仁ならざるの人有るを言うなり」と説明する。すなわち、子路や冉有らでさえも君子ではあつたけれども、まだ仁の徳を会得していないと履軒は見なすのである。

以上の検討から、大賢中の最高の存在が聖人であり、聖人並みの仁徳を有する者もいるけれども、君子は基本的には聖人より下位の水準だと履軒は考えていたことがわかる。このように君子に一定の評価を与えながらも、聖人よりはやや劣った存在ととらえるのは、いわば儒教の常識に属する。たとえば、『中庸章句』第十一章（『中庸天楽樓章句』第二章）に、「君子は道に遵いて行くも、半途にして廃す。吾（孔子）は已むこと能わず」とある。この本文は、君子はあるべき道を実践しながら途中でやめてしまうことが多いけれども、聖人たる孔子自身は道の実践をやめることができない、の意である。このような『中庸』の文章を見れば、聖人よりも君子を下位に位置づける履軒の君子観は『中庸』の立場、引いては儒教の基本的立場と齟齬をきたすものではない。否、むしろ上述したように、この場合は『中庸』という經典の君子観を踏んだうえで、履軒が君子の意味を考えていると言うべきであろう。ただし、はじめにも述べたように、儒教の基本的立場を踏みながらも、それぞれの儒者の解釈は微妙に相違する。その点を同箇所『中庸逢原』を例に見てみる。

そこでは「半途にして廃す」るは、是れ怠惰なるのみ。力 実 に足らざるに非ず。此れと論語と文同じくして旨

異なり」とある。同部分の『中庸集注』に「半途にして廃す」るは、則ち力の足らざればなり」とあり、弟子の再求が師の道を実践するのが難しいと弱音を吐いたのに対して、孔子が「力 足らざる者は、中道にして廃す。今 女は画（か）れり」と叱咤する『論語』雍也篇の文章に基づいて、君子が途中で挫折するのはその力不足によるのだと解する。履軒はその『中庸集注』の解釈を批判して、君子が途中で道の実践をやめてしまうのは、力不足によるのではなく、怠惰なだけだと言う。これは力不足と言え、将来的にも道の実践ができないように聞こえるのに対して、怠惰なだけならば、その怠惰を改善すれば道の実践が可能になることを言おうとするものである。つまり、君子が聖人の水準にまで至る可能性を強調する点がこの部分における履軒の解釈の特徴なのである。

履軒が考えた君子と聖人との位置づけの様相は、以上の検討から明らかであろう。君子と聖人とは同範疇ながらも、君子はあくまでも聖人よりも下位である。ただ、実際に「君子」の語と対比的に取り上げられるのは、聖人よりもむしろ小人の方が多い。次に章を改めて、君子と小人とを比較対照しつつ、履軒の君子観を検討する。

三、君子と小人と

(一) 君子と小人との相違点

『論語』には、君子と小人とを対比的に取り上げる文章が多い。『論語逢原』においても、君子と小人との相違について履軒も縷々述べている。たとえば、『論語』里仁篇「君子は義に喩り、小人は利に喩る」の箇所『論語逢原』では、次のように言う。

富民有りて大倉を造る。方に穀を積むこと数万斛なり。搢紳先生（高貴な身分の紳士）過ぎりて覩て、曰く、善いかな、子の之を為るや。一たび凶歳に遇うも、邑中に饑殍無し、と。既にして市井の黠民（賢しい庶民）過ぎりて覩て、曰く、善いかな、子の此れを為るや。一たび凶歳に遇えば、贏万金を取らん、と。君子・小人の心を存するは、往往にして此くの如し。則ち其の喩る所を知る可し。

ある裕福な人が大きな蔵に大量の穀物を蓄えているのを見て、搢紳先生、すなわち、君子が「飢饉になってもこれで町の人々が飢え死にすることはないね」と言った

のに対して、市井の黠民、すなわち、小人は「飢饉になれば大儲けできますなあ」と言ったとのこと。このように具体的な例を挙げて、君子の義と小人の利について、その心のあり方の相違を履軒は説明する。

ただ、『論語』に言及される小人は、徳性を備えていないとはいえ、君子のように政治に携わらないかと言えばそうではない。『論語』衛霊公篇「子曰く、君子は小知す可からず。而して大受す可し。小人は大受す可からず。而して小知す可し」の箇所の『論語逢原』に、以下のように言う。

①此の小人は、才幹有るも大徳無き者を指す。姦邪儉佞の類に非ず。

②小人は小を務む。小事は或いは覩る可きもの有り。大事に至らば、決して其の能く任ずる所に非ず。君子は大を務む。大任を受けて、能く自ら担当す。細務に至らば、未だ必ずしも善を尽くさず。

『論語』本文では、君子は細かい仕事はできないときもあるけれども、大任は任せられる。そして、小人はその逆だと言う。それに対して、『論語逢原』では、小人

は徳性が不十分ながら、ある程度の能力はあり、「姦邪
 儉佞」(とんでもなく品性下劣であること) というわけ
 ではないと言う。⁸⁾

では、上述したような君子と小人との差を生じるのは、
 どのような原因に基づくのか。履軒は、君子・小人の間
 に存する志向の相違によると説明する。たとえば、『論語』
 季氏篇「孔子曰く、益する者の三楽あり。損する者の三
 樂あり。…」の箇所の『論語逢原』に「是の章、泛く君
 子・小人 志趣の異なること斯くの如きを論ずるのみ」
 とある。『論語』本文には「君子・小人」の語は見えな
 いけれども、この章に続く『論語』季氏篇に、「孔子曰く、
 君子に侍するに、三愆有り」孔子曰く、君子に三戒有り」
 「孔子曰く、君子に三畏有り」など見えるから、「孔子曰
 く、益する者の三樂あり。…」章も君子について述べた
 章だと履軒は理解したのでらう。そして、履軒はこの箇
 所で君子と小人との相違を「志趣の異なり」という向き
 の相違としてとらえる。また、『論語』憲問篇「子曰く、
 君子にして仁ならざる者有らんか。未だ小人にして仁な
 る者有らざるなり」の箇所の『論語逢原』に「君子・小
 人は、趨向各おの異なり、風味相反す。夫子 毎に対説
 して意を示す」と述べる。すなわち、儒教の最高の徳目
 たる仁を会得しているかどうかで君子・小人の相違が生

じ、それは「趣向の異なり」という向きの違いによるの
 だと履軒は言うのである。

このように、向きの相違によって、君子と小人との差
 が生じると履軒は考える。そして、その差は仁徳の有無
 という大きな相違として両者の品格を決定づけることに
 なる。仁徳以外にも、『論語』雍也篇「子 子夏に謂い
 て曰く、女 君子儒と為れ、小人儒と為る無かれ、と」
 の箇所の『論語逢原』に「君子儒・小人儒は、人物の趨
 向風味を以て言う。程説は穩当なり」と述べて、君子・
 小人の相違を「趣向風味」の相違によるとする。履軒は
 『集注』に見える程子の説を批判することが多いけれど
 も、『論語』憲問篇「古の学ぶ者は己の為にし、今の学
 ぶ者は人の為にす」に基づく同部分の程子の説「君子儒
 は己の為にし、小人儒は人の為にす」は穩当な解釈だと
 しており、君子と小人との向きの相違が学問する態度の
 相違という大きな相違を生じるに至るとする。

このように君子と小人の間には大きな相違がある。
 その原因は、上述したように、「志趣の異なり」「趣向の
 異なり」といった向きの相違であり、いわばわずかの差
 である。それについて、『論語』為政篇「子曰く、君子
 は周して比せず。小人は比して周せず」の箇所を検討し
 てみよう。同部分の『論語集注』に次のように言う。

君子・小人 為す所の同じからざるは、陰陽昼夜の如く、毎毎に相反す。然れども其の分かるる所以を究めば、則ち公私の際に在りて、毫釐の差あるのみ。故に聖人 周比・和同・驕泰の属（全て『論語』に見える君子・小人を対比する語）において、常に対挙して互いに之を言うは、学者をして両つの間を察して、其の取舍の幾を審らかにせしめんと欲すればなり。

同じく同部分の『論語逢原』には次のように言う。

君子・小人の分かるる所以は、譬うるに僅かに一張の紙を容る。形質を以てせば、則ち誠に「毫釐」なり。紙に表裏有り。表裏を以てせば、則ち雲泥なり。夫の「毫釐の差」は、唯だ行事の初起一念頭に在りて言えば、可なり。泛論を作し難し。先儒 喜びて「毫釐」を説くは、往往にして周備を得ず。慎みて主張する勿れ。

『集注』では、君子・小人の相違を「毫釐の差」といわずかの差によるとしている。ただ、それ以上は述べていない。それに対して、履軒は、君子・小人の形質の

差は確かにわずかの差だと認めている。しかし、『集注』の解釈では、実際の行動の初期にはわずかの差であることが該当しても、その差だけでは概括的な説明としては不十分だと批判する。そのうえで、具体的に紙の例を取り上げて、同じ一枚の紙でありながら、その表裏の差で大きく雲泥の差がつくように、「趣向」「志趣」の相違によつて君子・小人の品格の有無という雲泥の差を生じるのだと説明する。

以上のように、君子・小人の相違について、履軒の『逢原』を検討してきた。君子・小人の「趣向」「志趣」の相違によつて、仁徳の有無や学問に対する態度の相違など、結果的に大きな差異を生じることになる。では、その「趣向」「志趣」の相違を生じる原因は何だろうか。それは道への志向の有無である。それについて、次節で検討する。

(二) 君子の道

道を志向すること、すなわち、道を学ぶことを履軒が重視していることは、すでに拙稿二において指摘した。ここでは、道を学ぶことによつて、人間本来の善なる性を發揮することを履軒がめざしており、その性善説の立場が履軒の思想の特徴だと述べた。拙稿二では『論語』

里仁篇「子曰く、朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」章と衛霊公篇「人能く道を弘む。道人を弘むるに非ず」章との『論語逢原』を主に取り上げたけれども、ここでは「朝に道を聞かば、…」章のみ再び取り上げる。

「道」君子の道・聖人の道と言うが如し。即ち人の共に由る所の大道なり。亦た聖賢の独り有する所に非ず。但だ聖賢は能く斯道に由りて行なう。衆人は多く能わず。故に「道の」名を聖賢に帰するのみ。聖賢 豈に別に一道を築かんや。「朱子の」註の、「事物当然の理」、「道」字に貼かず。

履軒から見れば、道は、「人の共に由る所の大道」、すなわち、どんな人間であろうと共通して由るべき道であり、当然、ひとつの道である。しかし、凡人にはその道の実践が難しい。それに対して、聖人や君子はそれを実践できる。したがって、どんな人にも共通の道でありながら、「君子の道」「聖人の道」などのように、聖賢の名前を冠するのだと履軒は説明する。

では、『論語』に見える道を定義すればどのようなになるか。履軒から見れば、それは仁である。『論語』里仁篇「子曰く、参（曾子）、吾が道は一以て之を貫く、と。

曾子曰く、唯、と。子出づ。門人問うて曰く、何の謂いぞや、と。曾子曰く、夫子の道は、忠恕のみ、と」の箇所の『論語逢原』を検討する。該当箇所、まず履軒は「夫子の道は、仁なるのみ。別の道有るに非ず」と述べて、求めるべき道が仁の実現のみであることを強調する。『論語』本文では「夫子の道は、忠恕のみ」と曾子は述べており、齟齬があるようだけれども、履軒は「忠恕は仁の緒にして、仁を為すの工夫なり。故に亦た仁道を形容す可し」と説明して、本文の「忠恕」が仁の徳の端緒であり、仁を会得するための努力の一環だから、本来、仁と言っても良いのだけれども、ここでは忠恕としているのだと言う。同部分の『逢原』に、また「夫子のいわゆる「一貫」は、仁を以て言う。曾子のいわゆる「忠恕」も亦た仁に依りて言う」と述べるのも、同じ趣旨であろう。このように履軒は仁の徳を道の核心に位置づける。

また、道に対する履軒の見解を探るには『孟子逢原』も参考になる。『孟子』尽心章句上に「孟子曰く、人の学ばずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所の者は、其の良知なり。孩提の童も、其の親を愛するを知らざる無し。其の長ずるに及びてや、其の兄を敬うを知らざる無し。親を親しむは仁なり。長を敬うは義なり。他無し、之を天下に達するなり」とあり、良

知と良能とについて説いている。この中の「他無し、之を天下に達するなり」に対して、『孟子逢原』は「達」は、施行を以て言う。言うところは、君子の道も亦た他事無し。仁義を天下に達行するのみ。是れ端的に道を論ず」と述べる。すなわち、道とは仁義の徳を天下に及ぼすことだと言っているのである。

同じく、『孟子』告子章句上「孟子曰く、羿の人に射を教うるに、必ず教うに志す。学者も亦た必ず教うに志す。大匠 人に誨おしうるに、必ず規矩を以てす。学者も亦た必ず規矩を以てす」の箇所、『孟子逢原』に「是の章…以て聖賢 人を誨うるに、必ず大中正の道を以てするを諭う。孔子の仁・孟子の仁義、皆な教なり、規矩なり」と述べる。教とは矢を放つ頃合いのことで、規矩は大工仕事に用いるコンパス・定規のことだから、ともに弓術や大工仕事における要諦の意となる。「大中正正」の語は偏らず正しいことを指し、儒教の最高の境地を示しているように。したがって、孔子にあつては仁、孟子にとつては仁義と呼ばれる境地は、儒教の要諦たる「大中正正の道」なのである。

以上に述べたように、履軒は道を学ぶことを重視する。当然、その道は誰もが学ぶべきものだけでも、履軒の『逢原』を見れば、その道を君子と結びつけて説くこと

が多い。たとえば、『論語』泰伯篇「子曰く、篤く信じて学を好み、死を守りて道を善くし、…」の箇所の『論語逢原』に「此の章は、一箇の君子を形容す。人をして的を破ら使む。学者の工夫を論ずるに非ず」とあり、「道を善くすること」が君子のめざすべきことだとしている。また、『論語』子罕篇「子曰く、与ともに共に学ぶ可きも、未だ与に道に適あく可からず。与に道に適く可きも、未だ与に立つ可からず。与に立つ可きも、未だ与に權かる可からず」の箇所の『論語逢原』には「道に適く」は、君子の道に由りて行くを謂う」と述べる（以下、傍点は筆者による）。

『論語逢原』のみならず、『孟子逢原』や『中庸逢原』においても君子と道との強い関連はうかがえる。『孟子』告子章句下に、魯国が慎子を將軍にして斉国と戦争しようとしているときに、孟子が慎子を諫めて「君子の君に事つかうるや、務めて其の君を引き、以て道に当たり仁に志さしむるのみ」と述べる箇所がある。その部分の『孟子逢原』に「道に当たる」は、君子の大道に合うを謂う」と言う。また、『中庸章句』第十三章（『中庸天楽章句』第四章）「子曰く、道は人に遠からず。人の道を為して人に遠きは、以て道と為す可からず」の箇所の『中庸逢原』には「道」の字、何ぞ別解を須もといんや。…唯だ是

れいわゆる君子の道なる者のみ。意は元と平易なり」と述べて、こちらも君子と道とを結びつけている。

そもそも「孔子の道を伝うる者は、唯だ『論語』『孟子』『中庸』の三種のみ」(上述の『孟子逢原』)と述べて、履軒は『論語』『孟子』『中庸』を重んじていた。この三書の中で、「○○之道」の表現で道に言及する語はいくつか見えるけれども、「君子之道」とするものが多い。試みに「君子之道」「聖人之道」「夫子之道」(「夫子之道」には「仲尼之道」「孔子之道」を含む)の三例を比較してみれば、『論語』では君子が三例、聖人がなし、夫子が一例見える。『孟子』では君子が二例、聖人が一例、夫子が三例見える。『中庸』では君子が五例、聖人が一例、夫子はなしである。『孟子』は「堯舜之道」の用例が最も多く、堯舜に代表される聖人による王道政治を説く『孟子』の特徴を物語っているけれども、『論語』『中庸』に限れば、「君子之道」が最も多い。特に『中庸』における「君子之道」の用例の多さが目立っている。

ここで想起されるのは、懷徳堂儒者の『中庸』重視の立場である。三宅石庵に始まり、中井竹山によって整理された「中庸錯簡説」が経書に関する懷徳堂学派の中心的学説であることは言を俟たない。『中庸』前半の主題を「中」、後半の主題を「誠」とする考えをもとに、『中

庸章句』第十六章を第二十四章の後に移動させることによって、竹山は『中庸懷徳堂定本』をまとめた。履軒の『中庸天楽楼章句』も章立てはやや相違するけれども『中庸懷徳堂定本』と基本的立場は同じである。履軒が君子と道とを結びつけたうえで、道の実践の重要性を強調するのは、実はその『中庸』重視の立場を反映しているのではなからうか。『中庸』に対する履軒の思い入れは、本稿でも、すでに注7において指摘した。以下、節を改めて履軒の『中庸』に対する思い入れを、道の概念を中心に検討する。

(三) 履軒と『中庸』と

履軒は『中庸逢原』冒頭で、次のように言う。

中庸一篇、蓋し道を論ずるの全備する者なり。故に浅深高卑、有らざる莫し。之を画山に譬うるや、巔^{いた}有り趾^{ふもと}有り、亦た「山」腹有り。草木・泉石・虫多^{むじげら}に及ぶも、亦た皆な有り。

このように、『中庸』には道の全てが論じられていると履軒は述べる。それはさながら山の絵に、山頂や山腹・山麓のみならず、山にある草木など全てのもものが描かれ

ているようなものだと言う。道を論じるうえで『中庸』が最高の書だという履軒の意識は、『中庸章句』第一章『中庸天楽楼章句』も同じ「天の命ずる 之を性と謂い、性にしたがう 之を道と謂い、道を脩むる 之を教と謂う」の『中庸逢原』からもうかがえる。そこで履軒は「一篇の主意、道を脩むるの教に在り。故に劈頭に説破すること此くの如し。当に視るに高論空議を作すべからず」と述べる。性・道・教の三者について説く『中庸』の著名な箇所に対して、履軒は「道を脩むるの教」が最も重要だと言う。ここでも道の重要性が強調されている。

そもそも『中庸』において、道の実践が我々人間にとって重要であることを強調する箇所は多い。『中庸章句』第一章「道なる者は、須臾も離る可からず。離る可きは道に非ず。是の故に君子は其の睹みざる所を戒慎し、其の間かざる所を恐懼す」は、君子とも関連づけつつ、人間にとつての道の重要性を説いているし、『中庸章句』第十三章「子曰く、道は人に遠からず。人の道を為して人に遠きは、以て道と為す可からず」も同様に道を重視している。

このように『中庸』で強調される道について、履軒がどのように説いているのかを見てみる。先ほどの『中庸章句』第一章（『中庸天楽楼章句』でも同じ）「道なる者は、

須臾も離る可からず。離る可きは道に非ず。……」の箇所
の『中庸逢原』には、次のように言う。

「離る可からず」は、人 当に道を離るべからざるを謂う。離るれば則ち邪辟なり。譬うるに一条の路を行来するが如し。偶たたま足を失いて路外に投げれば、必ず顛仆狼狽するのみ。

人が道から離れてはならないことを説くために、履軒は道路の往来を例に挙げる。整備された正しい道路を歩いているときは問題ないけれども、図らずもその道路をはずれてしまえばすぐに顛倒してしまうだろうと履軒は言う。ここでは、道の実践を道路の往来という具体的な例を用いて説明するのが履軒の特徴である。

履軒の『逢原』には、このような具体例を用いた比喻を多く見ることができけれども、特に道についてはその特徴が目立つ。『中庸章句』第一章の同部分に、履軒はまた以下のように言う。

「道は」直しく人の当に踐行すべき所の条路を言うべし。「朱子の」註に乃ち「日用事物の当に行なうべきの理」と言う。是の理は事物に属して、人に属

さず。之を失う。又た道を以て「性の徳」と為すは、大いに分弁無し。曉る可からず。且つ道は何の「心に具わる」か之有らん。

ここでは「理」「性の徳」「心に具わる」など宋学の概念を用いた『論語集注』の抽象的解釈を履軒が批判しているが、道を「宜しく人の当に踐行すべき所の条路を言うべし」と定義する文章が注目できる。ここに見える「踐行」の語は、普通、「踐み行なう」と訓むけれども、「条路」は一条の道路のことだから、その意を踏めば「踐み行く」と訓む方が適当であろう。履軒は、道路などの具体的事例を用いて解釈するのみならず、その訓についても、具体的ニュアンスを込めた独自の解釈を展開しており、履軒の立場の特徴のひとつだと言える。

以上、道の解釈を中心に履軒の『中庸』に対する思い入れを見てきた。履軒は懷徳堂の儒者の中で特に経学研究に優れるとされている。懷徳堂学派の儒者の『中庸』重視の姿勢は夙に有名だけれども、そのひとつの典型が履軒の経書解釈からうかがえると考える。

おわりに

以上、「君子」の語を中心として、儒者としての中井履軒の思想の特徴を考察してきた。その君子観については、特に君子・小人の相違を生じる原因として道への志向の有無を強調することがその特徴のひとつとして挙げられる。そして、君子と道とのつながりを踏んだ解釈から『中庸』に対する履軒の特別な思い入れもうかがうことができた。

「中庸錯簡説」に代表されるように、懷徳堂の儒者らはその独自の立場で日本近世の学術界にひとつの地歩を築いている。履軒の君子観の検討を通して、その独自の立場の一端をうかがうことができる。

また、儒教にあつては、聖人が最高の理想像であり、君子は聖人に次ぐ理想像との位置づけである。履軒の立場も基本的にその位置づけを変えるものではない。ただ、履軒の聖人観もそうだったけれども、履軒の君子観にも道徳的理想像と為政者の理想像との両側面をともに認める立場を看取することができた。聖人にせよ君子にせよ、江戸時代当時の朱子学者が道徳的理想像としての側面を強調する傾向があることを考えれば、この点も履軒の立

場の特徴と言っても良からう。そして、この履軒の立場は、実は朱子本来の立場、すなわち、宋代士大夫が「修己」と「治人」との双方を重視する立場に近い。

江戸時代の儒者が道徳的理想像としての聖人観・君子観を有していたのは、その時代の制約による所が大きい。なぜなら、たとい為政者の理想像としての聖人観・君子観を説いたとしても、武士が為政者として世襲的に支配する江戸期の世の中にあつては、身分的裏づけの曖昧な儒者が為政者になる可能性は非常に低かつたからである。そこから道徳的理想像としての聖人観・君子観を儒者が強調するに至つたわけだけでも、懷徳堂の儒者、特に中井竹山・履軒の兄弟は少し様相を異にしていた。

時代の制約の中で、竹山は懷徳堂第四代学主として、当時の老中松平定信に『草茅危言』を提出して、堂々たる経世論を唱えた。弟の履軒は龐大な経書解釈を通じて、「修己」と「治人」との双方を重視する本来の儒者の立場を明らかにした。このような彼らの努力が実際に実を結んだかと言えば、それはそうではなかつた。竹山は尾藤二洲らのように自身が寛政改革に直接携わることとはなかつたし、履軒も経学研究に沈潜してみずから政治の表舞台に立つことはなかつた。しかし、だからと言ってそれで彼らの営為の意味がなくなるかと言えばそうではな

からう。たとい結果として「修己」「治人」の双方を実現することができなかつたとしても、時代の制約を超えて両者をとにも実現しようとした彼らの努力の意義は高く評価されるべきだと考える。彼らのめざすところと現代の我々のめざすところは必ずしも一致しないかもしれないけれども、現代の我々は、彼らの営為の意味をみずからの問題として再度考え直すべきときに来ているのではなからうか。

注

(1) 以下、『論語逢原』『孟子逢原』『中庸逢原』からの引用は、関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』（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）所収のテキストに拠る。『論語逢原』は第六卷・論語部四、『孟子逢原』は第十卷・孟子部二、『中庸逢原』は第一卷・学庸部一にそれぞれ収められる。本稿では、さらに、適宜、大阪大学附属図書館懷徳堂文庫所蔵の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つた語である。

(2) 湯浅邦弘「戦国楚簡と儒家思想―「君子」の意味―」（『中国研究集刊』為号（総四十三号）、二〇〇七年）。

(3) 橋本高勝『天罰から人怨へ』（啓文社、一九九〇年）二八七

頁以下、参照。

(4) 拙稿「中井履軒撰『論語逢原』に見える聖人観」(『懷徳堂セ
ンター報2005』、二〇〇五年)(以下、拙稿一と称する)。
聖人の人格者の側面と統治者の側面との両面を重んじる朱子

学の立場は、前者が「修己」、後者が「治人」の語で表わされる。朱子は南宋の士大夫だった。修己と治人とを重んじる宋代士大夫の精神は、范仲淹「岳陽樓記」の「天下の憂えに先んじて憂え、天下の樂しみに後れて樂しむ」の語に象徴されるように、民衆のために為政者が政治を担当するという考への根拠である。この宋代士大夫の精神については、小島毅『朱子学と陽明学』2「士大夫の時代」(放送大学教育振興会、二〇〇四年)、小島毅『中国思想と宗教の奔流』第六章「士大夫の精神」(講談社、二〇〇五年)などを参照。なお、聖人は、もと古代の理想的な王者の意だったから、「統治者」の語を使用することは適当だと考えるけれども、君子の場合にはやや事情が相違する。注2の湯浅論考も指摘するように、統治者、すなわち、君主の意のみで「君子」の語が使用されているのではなく、国政を担当する重臣(湯浅論考の用語では「從政者」)の意で君子が使用される場合もある。したがって、本稿では、君子の性格について言及する際、君主の意の強い「統治者」の語を使用せず、広く政治に携わる者としての「為政者」の語を使用する。宋代の士大夫は、当然のこと

ながら君主ではなく、科挙に合格した後には君主を補佐して国政に参与する重臣になるから、為政者の範疇に属する。

(6) 拙稿「中井履軒の性善説—『論語逢原』に見える「習」「蔽」の語を中心に—」(『懷徳』七十四号、二〇〇六年)(以下、拙稿二と称する)。

(7) 履軒は、この『中庸章句』第二十七章(『中庸天楽樓章句』第二十二章。履軒は懷徳堂の「中庸錯簡説」によって独自の章立てをした『中庸天楽樓章句』に基づいて「中庸逢原」を記しているから、以下、「中庸逢原」に言及する際は「中庸天楽樓章句」の章も併記する)の箇所(『中庸逢原』に「徳性は猶善性を言う。此の句は、善性を崇奉して率由して、又た古を稽かみえて教えを敬いて事に規矩有らしむるを言う」と述べたうえで、徳性を尊ぶだけでは陸象山や王陽明の流派のようにになってしまうし、学問するだけでは漢唐以来の俗学のようになるから、徳性と学問との両方を修めることが必要だと説いている。履軒は『中庸』をみずからの立論の大きな理論的根拠としていた。この点については、すでに武内義雄「懷徳堂の經学」(『懷徳』第二十号、一九四二年)において、武内は、仁齋学は孟子を通じて論語を見る經学、徂徠学は五經を通じて論語に入ろうとする經学、懷徳堂の經学は中庸を通じて論語を見ようとする經学だと指摘している。なお、履軒の『中庸』重視の立場については、道に関する見解を中心に

後述する。

(8) 加地伸行『論語 増補版』(講談社学術文庫、二〇〇九年)

一三〇頁～一三一頁の『論語』雍也篇「子 子夏に謂いて曰く、女 君子儒と為れ、小人儒と為る無かれ、と」の注(1)に、君子を教養人、小人を知識人と解したうえで、ともに為政者・行政官だとする。ただ、小人と違つて、君子は知識に加えて人間性・人格性を身につけていると言う。君子・小人ともに為政者だとするこの解釈は、『論語逢原』の立場と同じ方向である。

(9) 本文に取り上げた君子・聖人・夫子以外に、「〇〇之道」の用例は、『論語』では、他に先王が一例、文武が二例、善人が一例見える。『孟子』では、堯舜が最も多く十一例、先王が五例、儒者・先聖・天がそれぞれ一例ずつ見える。『中庸』では、至誠・天・合内外がそれぞれ一例ずつ、天地が二例見える。

(本論考は、平成二十四年度科学研究費補助金・基盤研究C「懷徳堂学派における教育思想の研究―その経学思想と経世思想との融合―」(研究代表者・藤居岳人)による研究成果の一部である)