The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	中井履軒にとっての「命」：『論語逢原』の程注批判から
Author(s)	藤居，岳人
Citation	中国研究集刊. 2015, 60, p. 160-177
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58689
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊　称号（総六十号記念号）平成二十七年六月　一六〇―一七七頁

中井履軒にとっての「命」

―『論語逢原』の程注批判から―

藤居岳人

はじめに

江戸時代の大坂の漢学界において、中井竹山・履軒兄弟が健在だったときの懐徳堂は大きな存在感を有していた。特に『七経逢原』や『七経雕題』などの履軒の経書研究に代表されるように、儒学の経学方面における懐徳堂の業績は見るべきものがある。

また、当時の大坂の漢学界は、混沌社に代表されるように漢詩文の方面でも大いに活況を呈していた。その混沌社には尾藤二洲や頼春水らが参加していた。彼らは詩作に励むかたわらで経学方面の研鑽も積んでおり、反徂徠学の立場からさらに朱子学の顕彰へと進み、いわゆる近世後期朱子学派を形成した。この動きが後に松平定信が主導する寛政改革、特に寛政異学の禁における彼らの活躍へとつながってゆくのは周知のことである。

混沌社に参加していたこれらの儒者たちと懐徳堂の儒者たちとの間に密な交流が醸成されてきたことは、同じ大坂の地で活動する者同士であり、いわば当然の流れだった。竹山や履軒は混沌社社友にはならなかったようだけれども、詩会を開いたり、他地方の儒者が上坂した際には一緒に宴席を設けたり、さまざまな形で交流を深めていた。また、春水が飯岡義斎の娘（梅颸（ばいし）。頼山陽の母）と、二洲が梅颸の妹梅月と結婚した際は、ともに竹山が媒酌人を務めていることなどからも双方の密接な交流の様相がうかがえる。

ただ、懐徳堂の儒学は、二洲や春水から見て、彼ら近世後期朱子学派の儒者たちの立場と完全に一致するものとは見られていなかった。春水の『師友志』に、「〔中井〕兄弟　皆な山斗の望有り。但だ其の学　程朱を信じて純ならざるを恨みと為す」（原漢文）とあることからもそれはうかがえる。懐徳堂は初代学主三宅石庵の学問が「鵺学問」（『先哲叢談』巻五に見える香川修徳の語）と揶揄されていたように朱子学と陽明学との折衷的色彩が強いとされていた。その後、五井蘭洲が助教に就くに至って、懐徳堂は朱子学一尊の学風になったとされる。したがって、蘭洲に師事した竹山と履軒とが基本的に朱子学尊重の立場だったことは疑いない。

しかし、弟子が師の立場を完全に受け継ぐ場合ばかりではない。実際に履軒の注解を見れば、朱子の注を批判して、独自の立場から注解を施す内容のものも数多く見ることができる。では、履軒にとって、朱子の注を批判することはどのような意味を有していたのだろうか。本稿では、履軒の『論語逢原』（以下、『逢原』と称する）を取り上げて、その『論語集注』（以下、『集注』と称する）批判の様相から履軒の基本的立場の一端を明らかにしたい。

一、『論語逢原』の程注批判 ―玩味の巵言―

履軒の『逢原』は、もともと『集注』の刊本の余白に記した自身の注解の分量が多くなりすぎたために改めて別にまとめて記したものである。その注解の性質上、当然のことながら『集注』の内容に対する批判の意図をこめた注解が多い。なかでも最も履軒の批判の対象になっているのは、『集注』に見える程顥・程頤兄弟による注解（以下、程注と称する）である。以下、主に程注を取り上げて履軒の『集注』批判の様相を検討することにする。

『集注』に見える程注に対して、部分的にその注解内容を認めるような箇所もあるけれども、ほぼ『逢原』全般にわたって履軒は程注を批判する。

たとえば、『論語』憲問篇（以下、出拠が『論語』の場合、篇名のみを記す）に、「子貢曰く、管仲は仁者に非ざるか。桓公は公子糾を殺すも、死する能わず。又た之を相く」で始まる章がある。春秋時代の斉の覇者桓公に仕えた管仲に関する内容で、桓公の兄弟である公子糾の腹心だった管仲が公子糾と斉王の後継者の地位を争っていた桓公に公子糾を殺されてからも主君に殉じるわけ

でもなく、かえって桓公に仕えたのは仁者とは言えないのではないかと子貢が孔子に質す場面である。

この箇所の程注は、王の地位は兄が継ぐべきだという立場から注を施す。程注は、桓公を兄、公子糾を弟としており、本来、桓公が王位を継承すべきであるにもかかわらず、管仲が公子糾を輔佐して国に争いを生じさせたのは「義に非ず」だと述べる。そして、もし桓公が弟で公子糾が兄ならば、王位は公子糾が継ぐべきで、その公子糾を殺して王位を奪った桓公に、管仲は決して仕えるべきではないと言う(注1)。

その箇所の『逢原』は次のように言う(注2)。

程子は小白（斉の桓公）を以て兄と為して論を立つ。其の意は美し。然れども荘〔子〕・荀〔子〕・管〔子〕・韓〔子〕・越絶書・左氏〔伝〕・大史公の書（史記）、皆な子糾を以て兄と為す。程子は特だ薄昭の書に拠りて証と為すのみ。薄昭は為有りて言う。是れ口中雌黄（本来の言葉を変改して言うこと）の類なり。焉んぞ拠りて以て大義を断ずるを得んや。乃ち一を執りて百を廃す。通論と謂う可からず。（二八二頁）

『漢書』淮南衡山済北王伝に、薄昭が諫言のために厲王に奉った書の中に、「斉の桓〔公〕は其の弟を殺して、以て国に反る」とある。程注が根拠とするのはこの『漢書』の記事のみで、他書はみな公子糾の方を兄としている。履軒は諸書を博覧したうえで、程注の論説の根拠が薄弱であることを述べる。このような履軒の主張は、『逢原』の注解を読む我々も大いに納得できるところである。

しかし、『逢原』に見える程注批判はこのような実証的なものばかりではない。それよりもむしろ『論語』本文の内容と程注との関連が明確でなく、その内容が牽強付会に過ぎると厳しく批判するものが多い。

たとえば、同じく憲問篇に、子路が成人、すなわち、完成された人とはどのような人かと孔子に問う章がある。その問いに対して孔子は、「臧武仲の知・公綽の不欲・卞荘子の勇・冉求の芸の若き、之を文るに礼楽を以てせば、亦た以て成人と為す可し」と答える。

その箇所の程注は、次のようである。

程子曰く、知の明、信の篤、行の果、天下の達徳なり。孔子のいわゆる成人の若きも、亦た此の三者を出でず。武仲は知なり、公綽は仁なり、卞荘子は勇なり、冉求は芸なり。須く是れ此の四人の能を合わせて、之を文るに礼楽を以てすべし。亦た以て成人と為す可し。…

それに対して同箇所の『逢原』では次のように程注を批判する。

知・仁・勇を以て達徳と為すは、吾　之を聞く。知・信・行を以て達徳と為すは、吾未だ之を聞かざるなり。程子の言は汰なるかな。且く行の果は、勇と近似有り。信の篤の若きは、豈に以て仁と為す可きかな。又た曰く、公綽は仁なりと。夫の公綽は不欲廉静なるのみ。豈に仁を以て之を許す可けんや。信の篤も亦た公綽に貼かず。既に三徳を以て論を立て、而して冉求の芸は属する所無し。則ち是れ孔子の語は固より三者の外に出る有るなり。程子は何を以て出でずと曰うや。牽合の説にして用うるに中らざることを知る可きなり。（二七八頁）

この箇所で、程注は本文の「臧武仲の知・公綽の不欲・卞荘子の勇」を『中庸』二〇章の「知・仁・勇の三者は、天下の達徳なり」を用いて解釈しようとする。それに対して、『逢原』は『中庸』の知・仁・勇をそれぞれ臧武仲の知の明・公綽の信の篤・卞荘子の行の果に当てはめることが適当でないのみならず、『論語』本文の「冉求の芸」だけが程注の解釈から浮いてしまうと言う。したがって、程注の解釈を「牽合の説」と評するに至る。この箇所に代表されるように、『逢原』では程注の解釈を「豈に牽合して相い釈く可けんや」（述而篇、一四四頁）、「牽合の尤も甚しき者なり」（憲問篇、二九九頁）、「当に牽合して説を作す可からず」（衛霊公篇、三一三頁）などと述べて、本文と関連の少ない解釈を展開する程注の牽強付会を厳しく批判する。

このような『逢原』の程注批判を象徴する用語が「玩味の巵言」である。この「玩味の巵言」の語が主に程注批判の語としてよく用いられていることは、先学によってすでに指摘されている（注3）。一例を挙げれば、雍也篇「子曰く、賢なるかな回や、一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人は其の憂えに堪えず。回や、其の楽しみを改めず。賢なるかな回や」の箇所の『集注』には次のように言う。

〔程子〕又た曰く、「簞瓢陋巷は楽しむ可きものに非ず。蓋し自ら其の楽しむこと有るのみ。「其」字は当に玩味すべし。自ら深意有り」と。又た曰く、「昔学を周茂叔に受く。毎に仲尼・顔子の楽しむ処と楽しむ所とは何事なるかを尋ね令む」と。愚按ずるに、程子の言は、引きて発せず。蓋し学者の深く思いて自ら之を得んことを欲す。今も亦た敢えて妄りに之説を為さず。

本章は、貧窮の境遇にもかかわらず前向きな態度で学

問に励む顔淵に言及する有名な章である。この箇所について、程注は「其」字に注目して、粗食や狭い路地の下町暮らしがとても楽しめるものではなく、顔淵が楽しんでいる「其の楽しみ」の「其」には深い意味があるからよく玩味すべきだと述べる。そして、程子が周敦頤に学んでいた際にも、顔淵の楽しみの内容について、師からよく問われていたことに言及する。この程注について、朱子自身も『孟子』尽心章句上の「君子は引きて発せず。躍如たり」の語を引きつつ、「其の楽しみ」の内容は学者自身がみずから深く考えるべきことであって、みだりに言挙げすべきものではないと述べる。

上述の『集注』、特に程注の内容について、『逢原』は以下のように言う（この箇所の『逢原』には多くの条があり、便宜上、算用数字を附した）。

①其の楽しみの其は、其の憂えの其と正に同じ。何ぞ深意有らん。

②朱子曰く、伊尹は有莘の野に耕して、是れに由りて以て堯舜の道を楽しむ。未だ嘗て道を楽しむを以て浅と為さざるなり。直だ顔子　道を楽しむと為すと謂うは、何ぞ不可なること有らん。

③仮令（たとい）顔子　道を楽しむと曰うも、亦た周程以後の道体・道学の道と異なり。

④程説は並びに機鋒有りて、鴻儒に望む所に非ず。然して亦た玩味の巵言なるのみ。（以上、一一一頁）

『逢原』の基本的立場は、①に述べるように、「其」字には程注が解するような特別深い意味をこめているわけではないというのが第一点である。次に、『朱子語類』巻三一の文章をそのまま引く②において、朱子は『孟子』万章章句上の内容に基づく「伊尹は有莘の野に耕して、是れに由りて以て堯舜の道を楽しむ」の立場から、顔淵が楽しんでいたのは道だと解する。それに対して、『逢原』は、③で『論語』では顔淵が楽しんだのは道だと明確に記しているわけではなく、たとい顔淵が道を楽しんだとしても彼が楽しんだのは、周敦頤や程子が宋学の理論で概念化したような道ではなく、もっと素朴な意味の道だと言う。したがって、④で述べるように、程注は「玩味の巵言」すなわち、深読みしすぎて曲解に至ってしまっているというのが第二点である。同じく④で、元来、禅の用語で鋭い舌鋒を意味する「機鋒」の語を使用するのも、反仏教の立場にある履軒にとっては程注批判になる。つまり、履軒から見れば、『論語』本文を深読みして、ありもしない深意を見出そうとしても、かえって『論語』本来の趣旨を見誤ることになるというのである。

「玩味の巵言」の語に象徴されるように、履軒が『論語』本文を深読みする傾向が程注に強いと批判する箇所は『逢原』の至るところで見ることができる。たとえば、顔淵篇「樊遲　仁を問う。子曰く、人を愛す、と。〔樊遲〕知を問う。子曰く、人を知る、と」の箇所の『集注』に「程子曰く、聖人の語は、人に因りて変化す。浅近なる者　有るが若しと雖も、而れども其の包含するもの　尽くさざる所無きは、此の章を観れば見る可し」とある。それに対して、『逢原』は以下のように言う。

聖人の語は為(ため)有りて発する者と雖も、其の正理におけるや、毫髪の差無きこと斯くの如きのみ。豈に必ず浅近にして一一深遠を包まんや。乃ち以為えらく、包含するもの　尽くさざる所無きは、是れ牽合附会の由りて生ずる所のみ。（二四九頁）

また、子張篇「子夏曰く、博く学びて篤く志し、切に問いて近く思う。仁　其の中に在り」の箇所の『集注』は程注を多く引くが、『逢原』では、「是の章の文義は元もと解し難き者無し。先儒は深く理解を求めて、而れども遂に文義を失う。歎く可きかな」（三七九頁）と述べる。顔淵篇や子張篇の程注に対して、「豈に必ず浅近にして一一深遠を包まんや」「深く理解を求めて、而れども遂に文義を失う」と批判しているところからも履軒が程注の深読みがかえって『論語』本文の意味を正しくとらえないことになると考えていたことが理解できる。したがって、程注に対する履軒の思いは、「凡そ程張以下の諸子は皆な其の理を玩味するを喜びて、而して本章の語気文勢を玩味せず。故に憾(うら)む可き者多し。蓋し其れ平日　文章を愛さざる故なるのみ」（季氏篇「孔子曰く、君子に九思有り」の箇所の『逢原』、三三八頁）というような批判の語となるのである。

二、『論語逢原』の程注批判二―性論批判―

『集注』に見える程注に対して、履軒は厳しい批判を展開する。その批判の矛先は、特に宋学の基本的立場の一つである性論に向かう。その批判の様相を検討する。

まず、学而篇「有子曰く、其の人と為りや孝弟にして、上を犯すを好む者は、鮮(すく)なし。…君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は、其為仁之本与」の箇所を取り上げる。最後の「其為仁之本与」の部分を訓読しなかったのは、この部分の解釈に二つの有力な立場があるからであり、一つは「其れ仁の本為るか」と訓む『論語集解』以来の伝統的な立場（以下、「古注の立場」と称する）、もう一つは「其れ仁を為すの本か」と訓む

『集注』の立場である。『集注』の解釈は、性善たる人間には仁義礼智の四つの徳が備わっており、それ以外の孝弟は性ではないという宋学の主張に基づくものである。学而篇の同箇所の『集注』には、次のような程子の言を引く。

程子曰く、…故に仁を為すには孝弟を以て本と為して、性を論ずれば、則ち仁を以て孝弟の本と為す。…孝弟は是れ仁の一事なり。之を仁を行なうの本と謂えば則ち可なり。是れ仁の本なりと謂えば則ち不可なり。蓋し仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり。性の中に只だ箇の仁義礼智の四者有るのみ。曷ぞ嘗て孝弟の来ること有らんや。

「仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり」の語から、孝弟が性の範疇には入らず、あくまでも性の用、すなわち、性の発現だとする程子の立場をうかがうことができる。それに対して、この箇所の『逢原』は、非常に詳細な注解を施す。この箇所も記述が多いことから便宜的に条ごとに算用数字を附す。ただし、以下に取り上げるのは本稿の論旨に関係する箇所のみである。

①〔「其為仁之本与」の〕此の句、試みに一の「為」字を削りて、惟だ其れ仁の本たるかと言うも義は同じなり。必ずしも葛藤を生ぜず。可なり。

②又た〔程注に〕曰く、「性を論ずれば、則ち仁を以て孝弟の本と為す」と。夫れ有子は未だ嘗て性を論ぜず。此れ何ぞ労擾（わずらわしい）せんや。他無し（他でもない）、元来玩味の巵言にして、不可なる者無くんば、援きて註解に入る。便ち其の病見わる。凡そ程子の言、他も並びに此れに放う。謝〔氏〕楊氏の若きは、則ち同じからず。

③性は善なり。仁は是れ徳の名にして、其の道なれば則ち善中の大綱なり。孝弟も亦た善中の一事なり。性を論じて仁を挙げれば、則ち孝弟は仁中に囿せられて、別に頭を出ださざるなり。仁　既に性中に存すれば、孝弟　豈に独り逃出することを得んや。

④〔『論語』本文の〕「其の人と為りや孝弟」〔の章〕は、有子　豈に性を論ぜんや。凡そ性を以て解を作す者は皆な非なり。孝弟は行なり、仁も亦た行なり。…若し性を論ぜば、孝弟と仁と綱目の差有るのみ。本末の指す可きこと無し。

⑤仁義礼知は人性の綱なり。綱は是れ統目の称なり。孝弟　豈に仁義の目に非ざらんか。乃ち〔程注が〕性中に四者有るのみと言うは、豈に理あらんや。

⑥或るひと曰く、「為は衍文なり。当に削るべし」と。此の言は誠に理有り。…読者　為の有無に拘らざれ

ば可なり。（以上、一一頁～一三頁）

履軒が程注を「玩味の巵言」と批判するのは、『論語』の文章を素直に読解するのではなく深読みすることで『論語』本文の論旨から乖離してゆくのを恐れたからである。したがって、『集注』がこだわる「其れ仁を為すの本か」の訓みに対しては、①にあるように、古注と『集注』との解釈の最大の相違点となっている「為」字を削って「其れ仁の本たるか」と素直に訓むべきだとする。「為」字が不要だという主張は⑥においても見ることができる。なぜ不要なのか。その理由は③⑤で述べられる。③では善たる性の大綱として仁が取り上げられるならば「善中の一事」たる孝弟も当然のことながら仁の徳に含まれるから孝弟だけが性の範疇に入らないなどということはあり得ないと履軒は言う。⑤も③とほぼ同趣旨であり、仁義礼智の徳が性の大綱とすれば、孝弟は仁義の徳の細目と言うべきであり、程注において仁義礼智の四つの徳だけが性の範疇に属すると言うのは、理に適っていないとする。

そして、②では「有子は未だ嘗て性を論ぜず」と履軒は述べているから、性論で程子が『論語』を解するのは誤っているという主張である。まさしく程子の言は『論語』で言われてもいないことを深読みする「玩味の巵言」なのである。そして、『集注』に見える程注はほとんどそのような「玩味の巵言」の集まりに過ぎないと履軒は言う。④においても「有子　豈に性を論ぜんや」とあるから②と同趣旨である。したがって、宋学の性の概念を用いた解釈はすべて誤っていると履軒は厳しく批判する。

性論に対する批判は『逢原』の随処に見ることができるけれども、顔淵篇冒頭の「顔淵　仁を問う。子曰く、克己復礼を仁と為す」の章も取り上げる。この箇所の『逢原』では次のように言う（この箇所も条ごとに算用数字を附す）。

①明道先生嘗て自ら言えらく、「天理人欲の説は是れ其の独見にして、拠本とする所無し」と。其の説之（これ）是（ぜ）なるか。詩・書・易・論語を籠罩（ひとまとめにする）して、其の一帰を証するは可なり。集註は乃ち孔子の未だ嘗て言わざる所にして、後人の肇（はじ）むる所の語を用いて、孔子の言を分析解釋す。強いて其の合を求むるは、烏（いず）くんぞ可ならんや。

②天理・人欲・復初の説熾（さか）んにして、而して孔孟の言は其の純粋なるを失う。歎ず可きかな。（以上、二二六頁）

②では、宋学用語である「天理」「人欲」「復初」等の

語を使って解釈すれば、孔子や孟子の言葉の純粋性を損ない、『論語』『孟子』の論旨を見誤ることになると端的に批判している。そして、①では、宋学の「天理」「人欲」等の用語を用いた説が程顥（明道）が自分から言い始めた説だとの程顥の言を紹介したうえで、②と同じく、『集注』では、孔子みずからが言わなかったことを後人が言い始めた説を用いて解釈するのは、結局、牽強付会につながることになるから良くないと批判する(注4)。

以上の例から、履軒が宋学の基礎理論である性論に対して、大きな違和感をもっていたことが理解できる。このような側面があったからこそ、尾藤二洲や頼春水らの近世後期朱子学派の儒者らは懐徳堂の朱子学を「純ならず」と評しているのだろう。

なぜこれほどまでに履軒は性論を用いた解釈を嫌うのだろうか。その理由の一つは、程子の性論が仏教の影響を受けていると履軒が考えていたためである。為政篇「子曰く、異端を攻むるは、斯れ害あるのみ」の箇所の『集注』に次のように言う。

> 程子曰く、仏氏の言は、之を楊墨に比ぶれば、尤も理に近しと為す。其の害　尤も甚だしと為す所以なり。学者は当に淫声美色の如く以て之を遠ざくべし。爾らずんば則ち駸駸然（急速であること）として其の中に入る。

この『論語』本文は異端を学ぶことを戒める有名な箇所である。その「異端」について、程子は、楊子や墨子らの諸子に比べて、理に近いからこそ仏教は異端としてその害が甚だしいと述べる。仏教を異端視しながら理に近いと評するのである。それに対して、『逢原』は大いに程注を批判する。やや長いけれども、以下に引用する。

> 今自り之を覩れば、仏氏の学は絶えて理に近き者無し。或いは更に楊墨より遠し。程子　以て理に近しと為すは何ぞや。蓋し宋儒のいわゆる仏道は禅法を指して、而して禅も又た仏中の異端なり。仏の本法に非ず。宋代に禅法盛行して、学士・大夫は皆な其の檻阱に墜つ。程門の諸子と雖も多く焉れを免れず。是れ一世の風習なり。二程子は力を極めて焉れを排斥すと雖も、然れども其の性命を談じて、心法を論ずれば、則ち多く禅者の言語を用う。此れ未だ世習を脱洒すること能わざるなり。是を以て禅者の言は二程子の言において近似すること有り。故に尤も理に近しと曰うなり。是れ一人の私言のみ。若し取りて諸を孔孟の言に比ぶれば、何ぞ曽て近似すること之有らん。然らば則ち世習　之を駆るに因ると

雖も、脱洒すること能わざれば、則ち二程子の過なるのみ。故に二程子の言を読む者は、務めて二程子の為に其の世習を芟除（取り除く）して、其の孔孟に合う者を取れば可なり。（三七頁～三八頁）

履軒は宋学が仏教、特に禅の影響を大きく受けていると言う。履軒の立場は、禅であろうと仏教であるならば「理に近き者」などないというものである。程子は楊墨よりも仏教の方が理に近いと言うけれども、逆に履軒は楊墨も仏教も異端であり、むしろ仏教の方がより一層理からは遠いと言う。

以上のように、履軒は程子の性論を批判する。ただ、履軒の考えで特徴的なのは、程子の性論自体は認めている点である。たとえば、雍也篇「子曰く、回や其の心三月仁に違わず」の箇所の『逢原』に次のように言う。

商賈の家は万貨紛紛にして、必ず帳籍有りて以て之を統ぶ。其の部を立て門を分くるは、家いえ各おの法有りて徽号（はたじるし）は同じからず。同業者と雖も、東家の人は西家の帳を理む能わず、西家も亦た然り。夫れ帳籍の便利は、彼　豈に自ら尽くさんや。然り而して猶人面の同じからざるなり。天理・人欲は、程張家の徽号なり。此れを持て以て孔孟家の張（帳―筆者注）を理めんと欲すれば、必ず合わざる者有り。故に学者は先に孔孟家の張（帳―筆者注）に熟して其の徽号を得るに若くは弗し。程張家の徽号の若きは必ずしも理あらず。（一〇八頁）

この箇所の『集注』に、「私欲」の語を用いた程子の解釈が見えており、それに対する履軒の見解が上述の引用である。商家の帳簿の例を用いて説明するところは、如何にも「商人の町」大坂の住人である履軒の面目躍如たるものがある。それぞれの商家で用いている帳簿の作法はそれぞれの家で相違しており、如何に自分の店の帳簿をつける作法に習熟していても、違った家の帳簿を見ればさっぱり理解できないはずである。それと同じく、孔子や孟子の論理と程子や張子の論理とは相違している。各々の論理が一貫していても、互いの論理が相違していれば、相互理解は難しい。このような論法で、履軒は程子の論理で『論語』を解することの困難さを説く。また、履軒は、学而篇「有子曰く、礼の用は、和もて貴しと為す」の箇所において、礼と楽との概念を用いて解する程注に対して、「程子　径ちに礼楽を取りて之を対説するは、主張　大いに過ぐるに似て、然して亦た玩味の巵言なり。彼　自ら病無し、而れども伝註に采入するは非なり」（二三頁）と述べる。この箇所でも程注自体に問題があるわけではなく、程注の中では論理が完結し

ていてよいのだけれども、その論理を『論語』本文の解釈にもちこむことがよくないのだと履軒は主張する。

履軒は、程子による禅由来の「玩味の巵言」的解釈を批判する。このような深読みをするからこそ『論語』を読み誤るのだと履軒は述べており、この「玩味の巵言」が『論語』に描かれた聖人あるいは孔子の本来の姿を覆い隠すことにつながる。「程説の称賛は太だ過ぐ。冲(ふか)く高妙に入りて、却って其の著実平穏の気を失う」（公冶長篇「顔淵・季路侍す」の箇所の『逢原』、九八頁）とあるのはそのことを言う。

これまで述べてきたように、履軒は程子の性論を厳しく批判する。その批判は、程子の論説が如何に論説としての論理が整っていたとしても、それを『論語』の注解に用いることはふさわしくないという一点に尽きる。すなわち、程子の性論という完結した理論では、十分にすくい上げることができない内容を『論語』が有しているのだという履軒の考えをこれは示唆している。では、『論語』の、その内容とは何か。以下に章を改めて検討する。

三、『論語』における「命」

前章までに検討したように、『集注』に見える程注に対する激烈な批判を『逢原』において履軒は展開する。その批判は、程注の内容が『論語』本文の内容にそぐわないとするものであり、程注だけを取り出せば、むしろその論理はそれなりに完結性を有すると履軒は考えていた。「程張家の徽号」は程張家の中ではそれなりに論理的なのである。では、何がこれほどまでに履軒を程注批判に駆りたてるのだろうか。その問いに答えるためのキーワードは「命」である。

憲問篇「子曰く、道の将に行なわれんとするや、命なり。道の将に廃れんとするや、命なり」の箇所の『逢原』に次のように履軒は言う。

「命なり」とは、猶天なりと言う。命に聖凡の別無し。〔朱子の〕註の「聖人　命に決せらるるを待たず」、及び〔『四書大全』の〕小註の「〔朱子曰わく、…〕凡そ命を言う者は、皆な衆人の為に言う」は、大いに謬る。〔堯曰篇の〕「子曰く、命を知らざれば、以て君子と為す無し」と、〔季氏篇に〕曰く「天命を畏る」と、〔為政篇に〕曰く「五十にして天

命を知る」と、皆な衆人の為に言う者に非ず。中庸〔一四章〕の「易に居りて以て命を俟つ」、孟子〔梁恵王章句下〕の「魯侯に遇わざるは天なり」も、亦た豈に衆人の事ならんや。聖人　若し命に決せられざれば、其れ何物に決せられんや。蓋し程子以降、命を以て浅末と為して、別に高妙を求むるが故に往往にして経旨を失う。（二九五頁）

履軒にとって、「命」とは天命である。運命である。聖人だろうと凡人だろうと、みずからの思うままにならないその運命にみな服せざるを得ない。したがって、『集注』に「聖人の利害の際におけるや、則ち命に決せらるるを待ちて而る後に泰然たるにあらず」と述べて、聖人がみずからの運命の如何にかかわらず泰然自若たる様相を失わないとしたり、『四書大全』の小註に「凡そ命を言う者は、皆な衆人の為に言う」とことさらに運命の語を言挙げするのは庶民に対してのみだと述べているのは、履軒の立場と相違する(注5)。あくまでも聖人も運命に従わざるを得ない。しかし、程子以降になって、運命の存在を軽んじるようになり、運命論とは別の性論あるいは理気説という抽象的理論を用いて『論語』や『孟子』といった経書を解釈する傾きに陥ってしまった。履軒の程注批判の根底に、このような運命に関する履軒の考えが横たわっていたのではないだろうか。

また、陽貨篇「公山弗擾　費を以て畔(そむ)く。召す。子往かんと欲す」章の『逢原』においても履軒は同様のことを述べる。この箇所の『集注』に「程子曰く、聖人天下に為す有る可からざるの事無く、亦た過ちを改むる可からざるの人無きを以てが故に往かんと欲す」とあり、それに対して、『逢原』は次のように言う。

程説の「天下に為す有る可からざるの時無し」、聖人　大抵是の理有り。然れども邦の興喪も亦た天命有り。若し程子の此の言を主張せば、則ち殆ど天命無し。孔子も亦た嘗て言えらく、「道の行なわれざる、已に之を知る」と。其れ命を知るが故なり。（三四七頁）(注6)

程子は聖人をいわば完璧な人格者としてとらえており、そのような聖人は運命をも支配下に置き、聖人の意図が通らない時勢などないのだと言う。しかし、履軒は、一国の興廃でさえも如何ともしがたい運命の波に逆らうことはできず、たとい孔子のような聖人だったとしても運命の流れには抗することができないのだと主張する。履軒にとって、運命の前では人間はみな同じく無力なのである(注7)。

聖人だろうと凡人だろうと、みな運命の前では如何と

もしがたい。このように理不尽な運命の前における人間の無力性を強調して、逆に、程注の頻用する宋学の性論ないしは理気説という、いわば完成された理論を『論語』に適用することを履軒は強烈に批判する。これは一体なぜなのだろうか。その理由の一つとして履軒自身の境遇が大きく影響していたと考えられる。

すでによく言及されていることではあるけれども、懐徳堂は履軒の兄の竹山が第四代学主として学校経営の中心にいた。それに対して、履軒は懐徳堂にあってはいわば厄介者扱いで、みずからの塾である水哉館も懐徳堂があった尼ヶ崎町ではなく、長堀・南本町・博労町など懐徳堂とは別の場所を転々としていたようである(注8)。一般的に、竹山は経世面において活躍し、履軒は経学研究に沈潜して、その独自の境地を切り開いていったとされている。経学方面において高い水準の学識が履軒に備わっていたことは疑いない。ただ、本当のところ履軒は経世面においてみずからの能力を発揮したいという希望があったのではなかろうか(注9)。経世面においても十分に対応できる能力を有しながらも、結局、履軒はその能力を発揮する境遇になかった。その履軒の内心における葛藤が、如何ともしがたい運命に対する意識に反映されているのではないか。履軒が性論あるいは理気説という完結的理論を批判するのは、運命という如何ともしがたい概念の方が、経世面の能力も十分に有するという自負をもちながらその能力を発揮する機会のない自分自身の境遇も含んだ理不尽な現実を説明するにふさわしいと考えていたからではないだろうか。

おわりに

聖人も凡人も、みな運命に服するほかはないと履軒は考えていた。そして、このように聖人と凡人との区別などないのは「命」のみならず、実は「道」のあり方も同様だと履軒は考えていた。

たとえば、里仁篇「子曰く、朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」の箇所の『逢原』を取り上げる。そこでは『集注』の「道とは、事物の当然の理なり」の解釈に対して、次のように言う。

「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。…聖賢　豈に別に一道を築かんや。〔朱子の〕註の「事物の当然の理」、道字に貼(つ)かず。(七二頁)

『論語』はさまざまな形で「道」を説く。その「道」に対して、『集注』は多くの場合、宋学の理気説を用い

て解釈を施しており、この箇所もそうである。それに対して、履軒は「道」を「人の共に由る所の大道」と解して、聖人だろうと凡人だろうと区別なくすべての人が頼るべきよりどころだと述べる。どのような人にも共通する点において「道」も「命」と同様なのである。

このように、履軒は、「道」を宋学の理の概念で解することに批判的である。泰伯篇「子曰く、民は之に由ら使む可し。之を知ら使む可からず」の箇所の『集注』に「民は之をして是の理の当然に由ら使む可し。而れども之をして其の然る所以を知ら使むこと能わざるなり」と、宋学用語である「理之当然」「所以然」を用いた解釈を展開するのに対して、履軒は以下のように言う。

「之」字は道を指すなり。「由」字もて徴す可し。〔朱子の〕註は大差無しと雖も、道を舎(す)て理を論ずるは本文に貼(つ)かず。「当然」「所以然」を以て之を分かつも亦た未だ円ならず。（一五六頁）

この箇所においても、履軒は宋学用語を用いた『集注』の解釈を批判する。述而篇「子曰く、道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に游ぶ」の箇所でも『集注』に「道とは則ち人倫日用の間に当に行なうべき所の者、是れなり」とあるのに対して、『逢原』では「集注に「道」字を解するや、或いは「事物の当然の理」と云い、或いは「人倫日用の間に当に行なうべき所の者」と云う。判然として両物の如きも、其の義　果たして精なるかを知らず。竊(ひそ)かに恐る、一意を用いて之を解するに若かずと」（一二七頁）と述べる。すなわち、『集注』の中には、宋学用語を用いた抽象的な解釈と履軒が推奨する具体的な解釈とが混在しているけれども、具体的解釈に統一すべきだというのである。そして、前章に述べた「命」を知ることがまさしく履軒にとってのめざすべき「道」だった。

先に、履軒が性論や理気説という完結的理論を批判するのは、運命という如何ともしがたい概念の方が理不尽な現実を説明するにふさわしいと考えていたからだと述べた。これは、一見、履軒が運命の前に屈服しているように見えるけれども、そうではない。そこには現実をよく見ようという履軒の基本姿勢が反映している。現実をよく見ることによって、履軒は先のわからない運命に対してポジティブにみずからの人生を賭けようとしたのではないか。

マックス・ウェーバーは『職業としての政治』において、倫理には心情倫理と責任倫理とがあり、政治家はまず責任倫理を追求すべきだと主張する(注10)。心情倫理とは動機の良さに基づく倫理であり、責任倫理とはまさし

く結果責任を重視する倫理である。政治家は心情倫理も責任倫理もともにバランスよく備えているべきだけれども、政治家がより一層責任倫理を追求すべきだというウェーバーの主張は、すなわち、動機はともあれ、現実の政治は結果責任によって評価されるということである。また、同じくウェーバーは『職業としての学問』において、ある主観的な価値判断が本当に正しいかどうか、また、もろもろの価値を比較して、そのどちらが勝っているかについては、学問的に決することができないと述べる(注11)。現実に展開するさまざまな事象の正確な結果は誰にも予測できない。しかし、それにもかかわらず、政治家は最善の結果を追求してその結果責任を負うべき非常に難しい役割を果たさなければならない。そのために政治家は庶民から権力を委ねられているのである。

上述したような政治家に対するウェーバーの見解は、現実をよく見たうえで先のわからない運命に対してポジティブにみずからの人生を賭けようとする履軒の基本的態度と相通じるものがあると言える。そのような履軒の態度は、換言すれば、理不尽で先の見えない現実に対して前向きに立ち向かい、政治を通して、自分にも他人にも良い道を実現しようとする「実学」的態度と言ってもよい。ここで言う「実学」とは、「修己」を基底としつつ社会全体に対する責任感をもとにした現実の政治実践に資する「治人」のための学問のことであり、履軒にあってもこのような「実学」志向を看取できることは興味深い事実である(注12)。

懐徳堂の学校経営の中心的存在だった履軒の兄の竹山は「実学」という経世方面の学問の志向が強かった。これはいわば当然のことである。それに加えて、一般的に懐徳堂学派の中で経学方面の業績に優れるとして評価の高い履軒にあっても、実はその思想の基底に「実学」的志向があったことは大きな意味をもつ。なぜならこれは日本近世思想史上において、懐徳堂学派が実学思想の系譜に連なることを示す一つの有力な証左になるからである。竹山・履軒兄弟は、近世後期朱子学派の頼春水から「程朱を信じて純ならず」という評価を受けており、実際に松平定信に登用されたのは尾藤二洲ら近世後期朱子学派の儒者である。しかし、彼らが寛政改革で推進した政策は、いわば「修己」の道徳教育が中心だった。

言うまでもなく、朱子自身は経学研究のみならず官僚として「治人」方面の業績も大きい。したがって、「修己」のみならず「治人」をも重視するという「実学」の観点から見れば、むしろ竹山・履軒兄弟が活躍していた

頃の懐徳堂学派が本来の朱子学の立場に近いとも言える。朱子学者としての立場の相違はそれぞれあるにしても、みずからが「治人」の主体であろうとする意識は朱子学者としての核であろう。

竹山や履軒が活躍していた明和年間から寛政年間に至る時期は、儒者が実際に「治人」に携わるまでには機が熟してはいなかった。幕末に至ってはじめて儒者が藩主の信頼を得て実際の藩政に参画する例が見られるようになる。新見藩の山田方谷や平戸藩の楠本端山、また、熊本藩出身で福井藩主松平春嶽のブレーンとして活躍した横井小楠などが著名な例である。このように、後の幕末の儒者らにつながる「治人」の当事者意識の萌芽が懐徳堂の儒者の「実学」志向にうかがえると言ってもよいのではないか。

懐徳堂は、全国に張りめぐらされた儒者ネットワークの大坂での一大拠点とされて、その意味において一定の評価を得てきた。確かに、全国の儒者が来坂したときに立ち寄る儒者ネットワークの拠点としての懐徳堂の存在意義は大きい。ただ、従来、日本近世思想史上における懐徳堂の思想史的意義は今ひとつ明確ではなかった嫌いがある。そのなかで懐徳堂儒者の思想の特徴を「実学」志向ととらえることには大きな意義がある。これによって日本近世思想史における「実学」の系譜に懐徳堂学派を位置づけることができ、日本近世思想史上における懐徳堂学派の思想史的意義をより一層明確にできるからである。

今後は、「実学」思想の観点から懐徳堂儒者の思想をより深く検討し、彼らを軸として、その前後に活躍した儒者の思想との思想史的関連を明らかにする作業を継続してゆきたいと考える。

注

（1）『集注』の原文は次のようである。

程子曰、桓公、兄也。子糾、弟也。仲私於所事、輔之以争国、非義也。桓公殺之雖過、而糾之死実当。仲始与之同謀、遂与之同死、可也。知輔之争為不義、将自免以図後功亦可也。聖人不責其死而称其功。若使桓弟而糾兄、管仲所輔者正、桓奪其国而殺之、則管仲之与桓、不可同世之讐也。若計其後功而与其事桓、聖人之言、無乃害義之甚、**啟**万世反覆不忠之乱乎。如唐之王珪魏徵、不死建成之難、而従太宗、可謂害於義矣。後雖有功、何足贖哉。

（2）原漢文。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。『逢原』からの引用文後部に本テキストの頁数を附す。なお、中井履軒自筆本（大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵）によって誤字を改めるときは「誤字（正しい文字―筆者注）」と記す。また、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。

（3）たとえば、平重道「懐徳堂学の発展（Ⅱ）」（『宮城教育大学紀要』五号、一九七一年）、宇野田尚哉「中井履軒『論語逢原』の位置」（『懐徳』六二号、一九九四年）、加地伸行『論語逢原』（加地伸行『中国思想からみた日本思想史研究』第三部、第三節（吉川弘文館、一九八五年））などが挙げられる。

（4）『逢原』に引かれている程顥の言そのものは探し当てられていないけれども、『二程外書』巻一二に「明道嘗て曰く、吾が学は受くる所有りと雖も、天理の二字は卻って是れ自家体貼（精細に会得する）して出で来る」（原漢文。『二程集』四二四頁、中華書局、一九八一年）とあり、程顥にそのような発言のあったことが、弟子たちの間に伝えられていたようである。

（5）拙稿「履軒の性論と気稟論と」三、命に対する人間の無力性、参照。次に引く陽貨篇の『逢原』についてもすでに同じ拙稿で言及している。

（6）履軒自筆首書本『論語雕題』のテキスト（大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵）では、「聖人以天下無不可有為之事、亦無不可改過之人」とある。その箇所の『論語雕題』に「事と人と皆な未だ安からず。恐らくは当に時に作るべし」（原漢文）とテキストの文言を変えるべきだと履軒は主張しており、この箇所の『逢原』の主張はそれに基づいている。

（7）聖人も凡人も、運命ないし天命の前ではともに頭を垂れるのみだと履軒は述べる。実は荻生徂徠は『政談』巻之三において、「総ジテ御政務ノ筋ハ上ノ私事ニ非ズ。天ヨリ被仰附玉ヘル御職分也。増テ老中・諸番頭ハ上ヨリ被仰附タル職分也。下タル人ニテモ、御政務ノ筋ニカ、リタルコトヲ申ハ、暫ノ内、上ノ御同役也」（『荻生徂徠』日本思想大系、三六巻、岩波書店、一九七三年、三八一頁）と述べて、天の前では上級武士も下級武士も同等の立場であると主張する。また、『徂来先生答問書』下には「其人智人力のとゞき不申場にいたり候ては。君子は天命を知りて心をうごかさず。我なすべき道を勤候故。をのづから天地鬼神のたすけを得候に。をろかなる人はわが智に見え不申候故。疑ひ生じ心を専らにしてはげみ候事なく。つとむる力よはり候故。其事破れ候て成就いたし不申候」（『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年、四六三頁）とあり、君子と小人とではそれぞれ対処方法は相違するものの、両者ともに天命の前では如何ともしがたい存在であることが共通していると徂徠は言っている。実際のところ、この

ような徂徠の主張は履軒の立場に近い。

小島康敬は反徂徠学の主張を四つの立場に分類しており、その中で徂徠学の修身論軽視を批判する立場として尾藤二洲ら寛政の三博士を取り上げ、次に、徂徠学の文献学的な実証性・客観性の不備を批判する立場として中井竹山や片山兼山らを挙げる（小島康敬『［増補版］徂徠学と反徂徠』（ぺりかん社、一九九四年）二〇一頁～二〇八頁）。尾藤二洲ら近世後期朱子学派の儒者が徂徠学を功利の学と批判する点は竹山も立場を同じくするけれども、懐徳堂儒者の徂徠学批判を二洲らとは別の立場とする点は注意すべきである。つまり、反徂徠学の立場でも両者は徂徠批判の性質がやや相違するということである。確かに懐徳堂の儒者も徂徠学の功利主義的立場を批判している。しかし、文献学的な実証性に抵触さえしなければ、懐徳堂の儒者が徂徠学の主張と立場を共有する可能性もないわけではない。従来、懐徳堂儒者は反徂徠的立場だとされてきているけれども、今一度、両者の立場の相違点と共通点とを検討する必要があるのではないだろうか。

（8）『懐徳堂考』下巻「水哉館と華胥国」の項を参照。

（9）注3に掲げた平重道論考において、「もし地を換へて履軒を竹山の位置に据へたなら、彼が竹山と同じような世俗的活動を演じた事は、推測に余りがある」（同論考一〇一頁）と述べている。

（10）マックス・ヴェーバー『職業としての政治』（脇圭平訳、岩波書店、一九八〇年）一〇二頁～一〇六頁。

（11）マックス・ウェーバー『職業としての学問』（尾高邦雄改訳、岩波書店、一九八〇年）五一頁、五四頁～五五頁。

（12）拙稿「中井竹山と実学と」（『懐徳』八三号、二〇一五年）において、「修己」を基底としつつ社会全体に対する責任感をもとにした現実の政治実践に資する「治人」のための学問という意味での実学を履軒の兄の竹山が志向していることについて論じている。

【附記】 本論考は、平成二七年度科学研究費補助金・基盤研究C「懐徳堂学派における儒教の展開に関する研究―朱子学・陽明学の折衷から融和へ―」（研究代表者・藤居岳人、課題番号二六三七〇〇四九）による研究成果の一部である。