



Title	中井履軒『莊子雕題』と林希逸『莊子虞齋口義』と : 「聖人」像から見た「万物斉同」観の比較
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	中国研究集刊. 2001, 28, p. 99-114
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60850
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『莊子雕題』と林希逸『莊子膚斎口義』と

——「聖人」像から見た「万物斉同」観の比較——

藤居岳人

はじめに

中井履軒撰『莊子雕題』（以下、『雕題』と称する）は江戸期老荘学史上において独自の位置を占める。当時の漢学者にあつては老荘関係の書物であつても、官学である儒教流に解釈することが主流であつた。その中にある履軒は『莊子』を以て『莊子』を解することを主張し、当時の『莊子』解釈の傾向とは異なる立場であつた。

筆者は先に履軒の『雕題』について、その特徴的な点を概観した^{注1}。その中で履軒から見た『莊子』思想の特徴を、その「万物斉同」思想と自在性重視の思想との両者だと論じた。ただ、前稿では履軒のいう「万物斉同」思想の内容について、その考察は十分なものではなかつた。本稿では、履軒の「万物斉同」観を探るために、履軒の『雕題』と林希逸『莊子膚斎口義』（以下、『口義』

と称する）とを比較する方法をとりたい。履軒の『雕題』は『口義』の刊本の余白に記されたもので、『口義』の解釈に対する批判が中心になっている。この両者を比較することによつて、履軒の「万物斉同」観がより明確になると考えるからである。彼の「万物斉同」観はその「聖人」像に象徴的に表れている。従つて、「聖人」の処世術を例に取り上げて、履軒の「万物斉同」観を探つてゆきたい。

なお、『雕題』のテキストは、懷徳堂記念会『莊子雕題』（吉川弘文館、一九九八年）を使用する。同書は、大阪大学所蔵の懷徳堂文庫に収められた中井履軒の自筆本を影印したものである。『口義』は、同書の底本である「寛文五年風月庄左衛門刊」の『口義』を用いる。

一、中井履軒の『口義』に対する見解

——その宋学的解釈批判——

「万物斉同」に対する履軒の見解を窺う前にまず、『口義』の見解を検討しておきたい(注2)。『莊子』の「万物斉同」思想を窺うには、その斉物論篇が最も参考となる。この「斉物論」の語について、林希逸は斉物論篇冒頭に「物論は、人物の論なり。猶衆論なほと言うがごとし。斉は一なり。衆論を合して一と為さんと欲す」と述べる。林希逸はさらに続けて次のようにいう。

戦国の世 学問同じからず。更なほも相い是非あり。故に莊子 以為えらく是非兩つながら忘れて之を自然に帰するに若かず。

林希逸は「物論を斉しくす」を、戦国期における諸子百家間の議論を統一して「自然」の状態にすることだと説明する。この「自然」の語は道家用語としてよく使用される。この部分の「自然」とはどのような意味であろうか。例えば、斉物論篇において儒墨の議論の対立を批判して「明を以うるに若くは莫し」とする『莊子』本文に対して、林希逸は以下のように述べる。

若し「儒墨の」「是非」を一定せんと欲せば、則ち須らく是れ之を自然の天理に帰して方に可なるべし。「明」は天理なり。故に「明を以うるに若くは莫し」と曰う。

この箇所においては「自然の天理」の語を用いているが、先の引用文中の「自然」もこの箇所の「自然の天理」と同様の意味であろう。とするならば、林希逸の解釈を採るうえで重要となるのはこの「天理」の語である。

実は、『口義』における「天理」の語の意味は今一つ明確ではない。一般的にいえば、「天理」の語は宋学においてよく使用される用語である。そして、林希逸が『莊子』を解するとき、宋学用語としての「天理」あるいは「理」といった用語を用いることが多い(注3)。これが『口義』の宋学的解釈という特徴である(注4)。そして、『口義』では「万物斉同」に関してもこの宋学的解釈は多く見られる。ただ、このように既成の宋学用語を用いて解釈したとしても、それが『莊子』本来の意味を解釈したことになるかどうかは疑問である。そもそも宋学用語の意味自体も明確だとは限らない。確かに難解な思想を平易に解説しようとする場合、既存の學術用語を用いて解釈することがよく為される。例えば、中国に仏教が受容された

とき、道家の用語を用いて解釈が為された。いわゆる格義仏教がそれである。林希逸が宋学用語を用いて道家の文献である『莊子』を解釈するのも、そのような意味において格義仏教に近い性質をもつものであろう。

それに対して、履軒は「斉物論」の語を「物を斉しくするの論」と解する^(注5)。すなわち、『莊子』の中心思想を「物を斉しくする」という意味の「万物斉同」だと履軒は考えている。そのうえで、『口義』において「万物斉同」の解釈として頻繁に使用される「天理」「理」の語を履軒は批判する。例えば、注3に取り上げた大宗師篇の同部分に対して履軒は次のようにいう。

「天機」は、其れ所謂天真なるのみ。「機」字は形容を存す。又た宋儒の天理と異なれば、湊合して(齊せ集めて)解を作すを得ず。

また、同様に注3で取り上げた則陽篇の同部分に対して履軒は以下のようにいう。

『口義』の「一理を同じくす」「一理を具う」は、是れ宋学よりするの言にして、莊子を解する所以に非ず。『口義』の「下文の「万物の理」も亦た然り。

実際に『口義』を検討すれば、必ずしもその中に見え

る「天理」「理」の語すべてが宋学用語としての意味を持つものばかりではない^(注6)。しかし、やはり履軒が述べたように宋学用語として用いられている場合が多い。『莊子』を以て『莊子』を解することが履軒の『莊子』解釈における基本的態度であったから、このような宋学用語を用いての解釈は牽強附会にならざるを得ないと履軒は考えていた。また、履軒は宋学用語の意味自体も実は明確ではないと考えていた可能性がある^(注7)。履軒は『莊子』を「異端」の書と見ていた。より一層本文に即した素直な解釈をすることが、「異端」の書である『莊子』を理解するための最も正しい方法だと履軒は考えていた。従って、上記のように宋学用語を使用するような林希逸の解釈は、履軒にとって批判の対象となった^(注8)。

二、「万物斉同」に対する『口義』の见解と

『離題』の见解と

1、林希逸の「万物斉同」解釈

履軒は林希逸の解釈を批判するが、『莊子』の中心思想が「万物斉同」だと認める点では基本的に同じ立場である。それはすなわち、さまざまな相貌を持つ「多」にと

らわれることよりも、「すべては同一である」とする「一」をより一層重視する立場である。ただ、詳細に検討してゆくと両者の「万物斉同」観には相違が見られる。それは「一」に対する見解の相違である。

まず、林希逸の「万物斉同」観を概観する。その特徴を大づかみにいえば、『口義』の場合、「万物斉同」とは、現実世界に存在する万物はすべて同一の根拠をもつという概念を表している。現実世界に存在する万物は表面的に見ればさまざまな相貌の違いを見せている。ただ、それらの万物は同一の根拠をもっている。万物に共通するその根拠とは林希逸の用語によれば「一理」、すなわちただ一つの「理」である。その「理」を根拠としている点において、万物は「斉同」なのである。以下、『口義』の記述に基づいてその概念を検討する。

例えば、天地篇「万物は一府にして、死生は同状なり」に対して、『口義』は「万物を聚めて、之を一理に帰す。故に『一府』と曰う」と述べる。また、知北遊篇「人の生は、気の聚なり。聚まれば則ち生と為り、散れば則ち死と為る。若し死生 徒為らば、吾も又た何をか患えん。故に万物は一なり」に対して、林希逸は次のようにいう。

気の聚散〔を〕生と為し死と為す。人みな之を知る。

若し死生只だ是れ一理たるを知らば、則ち吾又た何をか患えん。「徒為り」とは、死生〔を〕一と為すなり。死生は本^レ一理にして、万物みな然り。

さらに、則陽篇「異を合して以て同と為し、同を散じて以て異と為す」の『口義』においても「一理を同じくす」「一理を具う」とする箇所があることは既に述べた。このように林希逸は「一理」の語を万物に共通する根拠の意味に使用している。ではこの「一理」はどのような性格をもった根拠であろうか。

例えば、齊物論篇「天地 我と並び生じ、万物 我と一為り」の箇所である。この箇所の解釈は難解で、注釈家の見解も諸説がある。同部分に対して、林希逸は以下のように注する。

天地 我と並びに太虚の間に生じ、天地も亦た大為るを得ず。而して万物 又た我と並びに天地の間に生ず。一草一木一禽一虫と雖も亦た我と相い類す。故に「天地 我と並び生じ、万物 我と一為り」と曰う。

『口義』の「万物 又た我と並びに天地の間に生ず」という表現からすれば、「我」と「万物」とは天地の間に存在する点において同一だという意味である。これは天地

の間に存在するものとして、表面上は異なった相貌を持つているが、存在するものとしては同一の立場にあることをいう。

また、参考となるのは林希逸の以下の注解である。徳充符篇に、常季と孔子との会話から成る寓話があるが、その中に孔子の言として「其の異なる者より之を視れば、肝膽も楚越なり。其の同じき者より之を視れば、万物もみな一なり」とある。その箇所に対して、林希逸は以下のようにいう。

常人 万物の同じく一初に出づるを知らず。其の肝膽と雖も亦た自ら楚越を分かたず。其の同じく一初に出づるを知らば、則ち万物もみな我と一為るなり。

この「万物の同じく一初に出づる」という注解によれば、自分も含めて万物は「一初」という同一の根拠に基づいて現実世界に存在すると林希逸は考えている。上記の『口義』「万物 又た我と並びに天地の間に生ず」も同様の意味として使用されている。この林希逸の考えはまさしく宋学における「理」の概念と一致する。宋学の「理」は万物が存在するための根拠であり、また、「理一分殊」というように万物にも内在する。このように林希逸は宋学

の「理」の概念を援用して『莊子』の「万物斉同」を解釈しているということが出来る。それでは、履軒の「万物斉同」観はどのようなものであるだろうか。

2、中井履軒の「万物斉同」解釈

履軒は林希逸の解釈を批判したが、先にも述べたように、「万物斉同」解釈については、「多」よりも「一」をより一層重視する点において基本的に同じ立場である(注9)。例えば、斉物論篇「是を以て聖人は由らずして、之を天に照らす。亦た是に因るなり」の箇所に対して、履軒は次のようにいう。

「天に照らす」と上章の「明を以う」とやや異なり。「明を以う」とは、以て真の是非を定む。此れ又た一層を上り、是れ是非を没するを説くなり。故に「是に因る」を以て之を結ぶ。

斉物論篇「是を以て聖人は……」の箇所のすぐ前部に「明を以うるに若くは莫し」の文章があり、履軒は「明を以う」と「天に照らす」とを比較して論じている。この記述によれば、履軒は「明を以う」ることによつてもたらされる「真の是非」の実現している状態よりも「天

に照らす」ことによつてもたらされる「是非を没する」状態の方を上位に見ている。つまり、履軒は「是非」の存する「多」よりも「是非を没」した「一」の方を重視している(注19)。

また、徳充符篇において兀者(足切りの刑を受けた者)である王貽の徳を述べる箇所に「天地を官し、万物を府し、直だ六骸を寓し、耳目を像し、智の知る所を一にして、心未だ嘗て死せざる者」とある。その箇所に履軒は以下のように注する。

「天地」を以て我の有司と為す。「万物」を以て我の府庫と為す。「物」は我が身を其の間に寓す。「耳目」は象を存して、其の「智」の及ぶ所を用いず。是非や好悪や混じて之を一とし、階級を作らず。唯だ一点の靈心炯々として昏蔽する所無きのみ。みな王貽の徳に状^{かたど}る。

この箇所において、履軒は是非や好悪などの相対的區別にとらわれず、「靈心」を用いてすべては同一だと認識できることが王貽の優れた点だと述べている。以上の例から、履軒も「一」の境地、すなわち「万物斉同」の境地を重視していることが理解されよう。

上記のような解釈だけならば、「万物斉同」に関して、

「多」よりも「一」を重視する点において、履軒の立場は林希逸の立場と大きく異なるわけではない。ただ、履軒の注解には『口義』に比べて、さまざまな相貌を持った現実の世界、すなわち「多」の世界をより一層肯定的にとらえようとする箇所が多く見られる。具体的にいうならば、林希逸のように現実世界の事物をその根拠たる「理」より一段下に置くのではなく、現実世界の事物そのものにも意義を認めようとしている。既述したように、『口義』ならば「天理」「理」等の宋学用語を用いて「万物斉同」を解釈し、「万物斉同」とは万物が共通する根拠をもつことだとする。それに対して履軒は現実世界の事物そのものにも意義を認めようとして、「一」に対して林希逸とは異なつた解釈をする。その点を聖人の処世術を例に考察する。履軒の聖人観については前稿において触れたが、以下にその「万物斉同」観に関係する箇所について検討する。

まず、斉物論篇における朝三暮四寓話の箇所に「聖人之を和するに是非を以てして、天均に休^{とど}む。是れを之兩行と謂う」とある。その箇所に對して履軒は次のようにいう。

言うところは、「聖人」は「天均」に休い、彼此無く、

是非無し。然れども其の世に応ずるや、人の是非有るに因りて、亦た是非を立て、以て之を和するのみ。猶「朝三」は、即ち「是に因る」のごときなり。

この箇所「天均」とは「万物斉同」の境地を表す語である。そして、履軒にとつて「聖人」とは最高の理想的人格者である。この箇所の解釈は以下のようにしよう。まず、聖人は精神的に「万物斉同」の境地におり、「彼此」や「是非」などの相対的区別にとらわれることはない。しかし、人々と同じ現実世界において、「是非」の相違が存在することは認める。ただ、人々の誤った「是非」を正し、「真の是非」を明らかにして、誤った「是非」に基づく争いをやめさせ、人々を調和の道へ導く。「朝三」とは、そのような「是に因る」ことをいう。

この箇所において、聖人が「天均」という「万物斉同」の境地にいるとは、聖人の精神的な境地を指すと考える。ここでいわれる精神的な境地とはつまり、現実世界におけるさまざまな相違も、高い観点から見れば大した相違ではないことを認識することである。相違があることを認めながら、その相違にとらわれないのは、ただ現実世界を見る視点を変化させるだけで十分に実現可能である。これはただその精神の在り方をいうだけであるから、聖

人が「万物斉同」の境地にいるといつても、それは聖人が現実世界とは別の世界に身を置くことをいうのではない。「万物斉同」の境地にいる聖人は実際には現実世界に身を置いたままである。

聖人は現実世界に身を置いている。現実世界におけるさまざまな相貌の相違を認めながら、聖人は依然として人々と同じ世界にいる。このような現実世界に身を置きながらも、聖人は「彼此」「是非」などの相対的な区別にとらわれることなく、人々の争いを調和させながら人々と同じこの現実世界の中で生きていく。ただその精神の在り方、すなわちその現実世界を見る視点が人々とは異なっている。さまざまな相貌をもつ現実世界の「多」を認めながら、高い観点から見ればその相違は大きなものではないと聖人は考える。このような精神の在り方を履軒は「万物斉同」と解する。

このような履軒の「万物斉同」解釈は、「天理」等の宋学用語を用いて『莊子』を解釈する林希逸の立場とはおのずから異なる。履軒の解釈は、現実世界における処世を重視し、現実世界により一層の意義を認めようとするものだといつてよからう。そして、それは林希逸の解釈に比べれば、より現実世界に密着した具体的な解釈をしているといえる。

履軒が林希逸と異なり、現実世界に意義を認めようとする傾向の強いことは『雕題』の他の例からも推察できる。例えば、大宗師篇「聖人は將に物の^遊るを得ざる所に遊びてみな存せんとす」に對する履軒の解釈である。履軒は次のように二条の注を施す。

①人 壯を固守せんと欲するも、壯遯れて老來たる。老を固守せんと欲するも、老遯れて死來たる。是れ憂いと為す所以なり。聖人は則ち化に隨いて之を喜樂す。故に壯なれば則ち壯を喜び、老ゆれば則ち老を樂しみ、死ぬれば則ち死に安んず。我は物に隨いて遊ぶ。故に物遯るるを得ず。

②身の変化に隨いて輒ち以て喜を為せば、則ち其の樂は無窮なるのみ。『口義』にあるように「我に備わる」「一為り」の謂に非ず。

この箇所においても、聖人は「化」すなわち、天から老あるいは始から終といった現実世界におけるさまざまな変化に従っている。この現実世界の中に身を置き、そして、その変化を拒絶することなく、逆にその変化を喜び楽しんでゐる。このような履軒の解釈は、後者の引用文中にもあるように、『口義』の注解態度とは大いに異なる。『口義』では、この箇所における聖人の境地は『孟子』

の「万物みな我に備わる」、『莊子』の「天地は……我と一為り」の語で解釈するのみである^註。このような既成の宋学用語を用いたり、『莊子』の他の箇所を引用するだけの解釈に履軒は満足しない。履軒は、より具体的事実に即した解釈をすることによつて、聖人が現実世界の持つさまざまな相貌にとらわれることなく、その多様な変化に従いながら身を処す様子を明確にしようとする。さらにもう一例を検討する。知北遊篇に東郭子と莊子との会話から成る寓話がある。その中に「物を物とする者は、物と際無し。而して物 際有る者は、所謂物際なる者なり」とあるが、履軒は次のように二条の注を施す。

①「物」とは、人を謂うなり。

②我と「物」と斉しければ、則ち「物」と我と「際」有り。我 超然として「物」の上に立てば、則ち「物」みな我の懷袖に圍せらる。烏くんぞ「際」有るを得んや。然れども「物」尚お「際」有る者は、是れ彼れ自ら「際」有るのみ。我と「際」有るに非ず。

この箇所における履軒の解釈は通説と異なる。通説では「物」をそのまま「物」の意味に解することが多い。それに対して、履軒は「物」を「人」と解する。そして、自分と人々との視点が同じであれば「際」があるという。

この場合の「際」とは、現実世界における相対的な区別を指すものであろう。例えば、善悪、美醜等である。従つて、自分と人々との視点が同じであれば、ともに相対的な区別に惑わされて「真の是非」の区別ができない状態となる。しかし、一たび自分が相対的な区別に惑わされる精神の在り方から脱して、聖人と同じ「万物斉同」の境地に至れば、自分は人々とはおのずから異なる視点を得ることができ、人々は自分よりも下の立場となる。そのとき、自分と人々との精神の在り方は既に異なり、自分は相対的な区別に惑わされる精神の在り方ではない。ただ、人々の間においては依然として相対的な区別が存し、人々はその区別に惑わされる精神状況が続く。ここで聖人は「万物斉同」の境地にいるからといって人々とは別の世界にいるわけではない。あくまで同じ世界にいながら、その精神の在り方が異なっている。

履軒の注解の立場は以上のような意味にならう。上記の『雕題』では「物を物とする者は、物と際無し」の解釈が為されていないが、「物を物とする者」とは、履軒にとつてはいわば大宗師篇に見える聖人であり、聖人ならば相対的な区別に惑わされることなどはないから「物と際無し」となる。上記の『雕題』では、その精神の在り方が問題となつていふと考へる。この箇所では「万物

物斉同」の境地とはその精神の在り方を指す概念である。現実世界におけるさまざまな相貌にとらわれない精神の在り方を指す概念である。「万物斉同」の境地を会得した聖人の精神にあつては、「多」と「一」とは相対的な概念に過ぎない。従つて、履軒にとつて「万物斉同」とは現実世界に存在する万物が同一の根拠に基づくというような概念ではない。現実世界を認識する視点についての概念を表す。

履軒にとつて、「多」と「一」とが相対的な概念だと考へられていることは、以下の例からも推察できる。それは逍遙遊篇冒頭の大鵬寓話における『雕題』である。本文に「天の蒼蒼たるは、其れ正色なるか、其れ遠くして至極する所無きか。其の下を視るや、亦た是くの若くならんのみ」といふ箇所がある。これは下界から上空を仰げば蒼蒼として見えるのと同様に、大鵬が上空から下界を見ても同様に見えるだろうという描写をする箇所である。その箇所に対して、履軒はいふ。

「正色なるか」と曰うは、其の正色に非ざるを疑うなり。「遠くして極無きか」と曰うは、其の止極無きを疑う。故に「正色」に非ずして、「蒼々」然もて「色」と作す。則ち天より下土を視れば、亦た「蒼々」然

たり。是の「蒼々」は遠きを以て生ず。天の色に非ず、亦た地の色に非ず。猶大水の碧色のごときのみに。

履軒の解釈によると、天の色が「蒼蒼」すなわち青々としているのは、天に色がついているのでもなく、天に極まりがないためでもない。天から下界を見て青々としているのは、それがはるか遠いがためにそのように見えるのであつて、天や地面にそれぞれ色がついているためではない。それはまさに海が碧色をしているのと同じである、という。

ここに「蒼蒼」というのは「色」を表す概念ではない。近くで見れば「野馬」や「塵埃」などのさまざま異なる色が見えるはずである。それが遠方であるために「色」のように「見えるのである。決して「蒼蒼」と名づけられるような一色の色に見えるわけではない。つまり、この箇所における「多」と「一」とは、遠近という相対的な概念に基づくものである。この例からも、履軒にとって「多」と「一」とは相対的な概念であることが理解できる(注12)。

このような履軒の「万物斉同」理解を再度、『口義』と比較してみる。徳充府篇「其の異なる者より之を視れば、肝膽も楚越なり。其の同じき者より之を視れば、万物も

みな一なり」の箇所に対して、前引のように林希逸は「万物の同じく一初に出づるを知らず。……其の同じく一初に出づるを知らば、則ち万物もみな我と一為るなり」と注した。この解釈から、自分も含めて万物は、同一の根拠に基づいて現実世界に存在するという林希逸の考えを窺うことができる。それに対して、徳充府篇の『口義』を履軒は「此れ只だ同異もて見解を生ずる者を論ず。其の出处を討めるに非ず」と批判する。「一」たる根拠に基づいて万物が存在すると林希逸がいうのに対し、履軒はそれぞれの人の持つ異なった見解によつて同異が生じるというのであり、この箇所では万物が同一の根拠を持つことをいうのではないとする。つまり、林希逸の解釈をこの部分においても履軒は批判する。以上のように履軒にとつての「万物斉同」とは、あくまでもその精神の在り方において視点の相違を指す相対的な概念である。

このような履軒の「万物斉同」理解と彼の世界観とは関連がある。履軒は現実世界に存在する万物はみな一気から成るといふ。知北遊篇に以下のような箇所がある。

生は死の徒、死は生の始なり。孰か其の紀はじりを知らん。人の生は気の聚なり。聚まれば則ち生と為り、散れば則ち死と為る。若し死生を徒と為さば、吾も又た

何をか患えん。故に万物は一なり。是れ其の美とする所の者を神奇と為し、其の悪む所の者を臭腐と為す。臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰わく、天下に通じて一氣のみと。聖人は故に一を貴ぶ。

この箇所に対し、履軒は次のような解釈を施す。

「神奇」「臭腐」は、万物を以て言う。「神奇」は珍美の極を挙ぐ。「臭腐」は憎悪の極を挙ぐ。二端を挙げて言を立つるのみ。万物は一氣にして、元もと「神奇」無し、「臭腐」無し。但だ人 其の美とする所を以てして名づくるに「神」と為し「奇」と為し、其の憎む所もて名づくるに「臭」と為し「腐」と為す。其の美 異なること有るに非ず。故に相い転じ決して化するも只だ是れ一氣なるのみ。

このように現実世界に存在する万物は一氣であり、「神奇」「臭腐」などと名称を異にするのは、ただ人間が勝手に自分の好悪に従つて名づけているだけだと履軒は考へる。そして、知北遊篇の同部分に対して林希逸は「若し死生只だ是れ一理なるを知らば、則ち吾も又た何をか患えん。『徒と為す』とは、死生を一と為すなり。死生は本

一理にして万物もみな然り」と解するが、その『口義』を批判して履軒は次のようにいう。

「本文の」「死生を徒と為す」と『口義』の」「死生一理」とは語氣 自ら同じからず。混同するを得ず。

このように述べて、履軒は林希逸の「理」を用いた宋学的解釈を批判する。林希逸がいうように、死生がともに「一理」という同一の根柢をもつものだと認識は履軒にはなかつた。

さらに履軒はこの「一氣」には陰陽の区別が存しているという。例えば、大宗師篇の孔子と子貢との会話から成る寓話の「彼は方且まに造物者と人たりて、天地の一氣に遊ぶ」の箇所に履軒は次のようにいう。

「一氣」は、陰陽の氣を混合するなり。「林希逸のいうように」「初」の謂に非ず。

同部分の『口義』では『天地の一氣に遊ぶ』は、造物の初に遊ぶを言う」とするのに対して、履軒は「氣」は一種であるが、その中に陰陽の氣が混じり合っていると説明する。また、知北遊篇「彼の神明至精と彼の百化とは物なるのみ。死生方円は其の根を知ること莫し」に対して、履軒はいう。

「神明至精」は、天地陰陽を謂うなり。「百化」は、衆多の変化するの物にして、即ち万物なり。「物なるのみ」は、上文を断ずるの語なり。夫の「百化」は固より是れ「物」なり。天地と雖も亦た「物」なり、陰陽と雖も亦た「物」なり。「死生」の二字は万物の状を謂い、「方円」の二字は天地の状を謂う。万物の「死生」する所以、天地の「方円」たる所以を言う。必ず其の根本に之を使う者有り。独り自ら之を為すに非ず。

この箇所訓読は、履軒独自の訓読である。この箇所は「彼の神明至精は、彼と百化す。物は已に死生方円あり……」と訓読することが多いが、履軒は「神明至精」を陰陽の氣として、「百化」を万物であるとす。ただ、履軒は陰陽の氣も万物も両者ともに「物」だとする。実態は同じ「物」でありながら、名称が異なるのである。ここで履軒は「物」という、実体の見える存在を強調する。林希逸はこの箇所の「神明至精」に対して『神明至精』は妙理を言う」と述べてやはり宋学的解釈を施しているが、履軒の解釈と比較すればその違いは明らかである(注13)。

終わりに

履軒の『雕題』は『口義』の刊本に書き込まれた注解で、『口義』に対する批判の意図をもって書かれた。「万物斉同」観についていえば、林希逸は「一」たる根源を「天理」「理」と宋学的解釈をもってとらえて、「多」は「一」を根拠として存在すると説明する。それに対して、履軒のいう「万物斉同」とは、現実世界における諸現象にさまざまな相貌があることを認めながら、それらの表面的な相違にとらわれず、高い観点から万物を見ればその相違は大きいものではない、といういわば精神の在り方をいうものである。この場合の「一」と「多」との関係は、『口義』がいうように「多」が「一」を根拠として存在するというような関係ではなく、現実世界における視点の相違からくる相対的な関係として考えられている。

とするならば、履軒のいう「万物斉同」はあくまでも現実世界における問題に関する概念である。すなわち、履軒にとつての最大の関心事は現実世界中の諸問題だといえよう。例えば、知北遊篇における『雕題』の「死は是れ死、生は是れ生、分明に両項なり」の表現からもわかるように、履軒は現実世界におけるさまざまな相貌の

相違を認めながら、それぞれを相違のあるままに受け入れる態度が見える。このような態度は履軒の現実重視の考えを反映するものと考える^(註4)。そして、履軒のこのような考えは、『雕題』において「聖人」の処世術に明確に表れている。

実際のところ、「万物斉同」について履軒だけがこのような解釈を施しているわけではない。現在流布している『莊子』の注解書にも同様の解釈をしているものも多い。ただ、江戸期において、当時の儒教一尊の風潮に流されず、独自の解釈を施した履軒の学問的態度は注目すべきだと考える。

履軒は『口義』のように『莊子』を宋学的に解釈することを批判する。「理」等の宋学用語を用いた解釈を批判する。それは「異端」の書である『莊子』を宋学的に解釈すれば牽強附会の解釈にならざるを得ないとする批判である。と同時に、宋学用語の意味自体を自分なりに分析することもなく、既成の用語に頼り、それを無批判に使用するだけの解釈を『口義』がしているに過ぎないという批判でもあろう。

履軒は儒者であった。履軒から見た真の儒者とは、自分の頭脳で思考し現実を直視するような存在であるべきであった。彼は自分自身そのような儒者である自信があ

つたに違いない。「異端」の書である『莊子』を注解するときも、既成の概念としての宋学用語を用いて解釈するのではなく、現実を直視した具体的な解釈を施すべきだと履軒は考えた。このような観点から履軒は林希逸の宋学的解釈を批判する。そのような履軒の現実重視の態度は「異端」の書である『莊子』の注解、特に本稿において取り上げた「万物斉同」解釈にも十分に表れている。

また、江戸期における『莊子』の注解に関して言えば、この『雕題』には履軒独自の「万物斉同」解釈を窺うことができる。実際のところ、この『雕題』以外にも江戸期の漢学者の手による多くの『莊子』注解書が存在している。それらの注解書に見える「万物斉同」観は履軒の考えとは当然異なる点があるはずである。それらは果たして履軒の『雕題』とどのような点で異なった特色を持っているのだろうか。この問題を探究することは非常に興味深い課題である。履軒の『莊子』観と比較しながら、江戸期の漢学者のもつ『莊子』観を探る試みを今後、継続してゆきたいと考える。

さらに、履軒の「聖人」観については、『論語逢原』『孟子逢原』等の儒家文献に対する注解においても当然述べられている。その方面の検討も今後、進めてゆきたい。

注

- (1) 拙稿「中井履軒の『莊子』観」(『中国研究集刊』収号・一九九八年)(以下、前稿と称する)。
- (2) 『口義』に対する先行研究としては、池田知久「日本における林希逸『莊子麴斎口義』の受容」(『二松学舎大学論集』三十一号・一九八七年)、張毅「以“儒”“釈”解“莊”——読林希逸『莊子口義』」(『南開学報』哲学社会科学版一九九〇年第五期・一九九〇年)、周啓成『莊子麴斎口義校注』(中華書局・一九九七年)、王迪『日本における老莊思想の受容』(『国書刊行会』二〇〇一年)等が挙げられる。
- (3) 上記の例以外に、「天理」については、大宗師篇「其の嗜欲深き者は、其の天機淺し」に対して『天機』は、天理なり」と述べる。また、「理」については、例えば、秋水篇「道を知る者は、必ず理に達す」の箇所に対して「理は事物各おのりするの理なり」と述べる。また、則陽篇「異を合して以て同と為し、同を散じて以て異と為す」の箇所に對して『異を合して以て同と為す』は、万物一理を同じくするなり。『同を散じて以て異と為す』は、物々各おの一理を具するなり」と述べる箇所がある。
- (4) 『口義』全体としては、林希逸は儒教だけでなく、仏教の知識も大いに利用して注釈している。ただ、本稿では儒者である履軒が撰した『雕題』との比較上、『口義』の宋学的解釈を重点的に取り上げる。なお、前稿では林希逸が施す解釈の特徴を主に「儒教的解釈」と称した。しかし、「儒教的」といつてもその意味する範囲は広い。林希逸は、「理」等の宋学用語を用いて解釈することが実際には多い。従って、本稿では「儒教的解釈」の意味を限定して、林希逸の解釈の特徴を「宋学的解釈」と称することにする。
- (5) 前稿参照。
- (6) 例えば、養生主篇の庖丁説話中に「天理に依る」とあり、林希逸はその箇所に對して『天理』は牛身天然の腴理なり」と注する。この箇所の『口義』は「理」本来の「すじめ」の意味に解している。
- (7) 宋学用語に對して、履軒が無批判に宋学用語を受け入れるのでなく、独自の見解で宋学用語を解することは既に先行論考によつて論じられている。例えば、山中浩之「中井履軒の生涯」「中井履軒の思想」(『中井竹山・中井履軒』所収・明德出版社・一九八〇年)参照。
- (8) この他、林希逸の宋学的解釈としては、『孟子』尽心章句上「万物みな我に備わる」の語を用いて解釈する箇所が指摘できる。例えば、大宗師篇「人の形の若き者は、万化して未だ始めより極有らざるなり。其の樂しみ為る勝けて計うべけんや」に對する注解、秋水篇「万物を兼懷す」に對

する注解等。それに対して、履軒はそれぞれ『我に備わる』……の謂いに非ず』（大宗師篇）、『兼懐』は、猶包含のことし。『我に備わる』と同じからず』（秋水篇）と述べて林希逸の解釈を批判する。

(9) 履軒の「万物斉同」解釈には先行研究がある。連清吉『日本江戸後期以来的莊子研究』（台湾学生書局・一九九八年）中の「中井履軒及其『莊子離題』」である。この先行論考を踏みながら、履軒の「万物斉同」観を検討してゆく。

(10) 前稿において「明を以う」の境地を『明』の境地は、すなわち彼此の区別のない万物斉同の境地である」と述べた。しかし、「明を以う」とは、この引用文のように、履軒の中では「真の是非を定」める境地であり、「是非」を没した万物斉同の境地は「之を天に照ら」して初めて実現する。従って、前稿の記述は誤りである。ここに訂正したい。

(11) 『口義』では次のようにいう。

人みな形有るを以て自ら喜びて、人の一身 千變万化するを知らず。安くんぞ其の止まる所を知らん。苟し能く之を知らば、則ち「万物みな我に備わり」、「天地は……我と一為り」。其の樂しみ勝けて計うべけんや。聖人 心を自然に遊ばせば、則ち得る無く喪う無し。故に「物の遯るるを得ざる所に遊びてみな存す」と曰う。

(12) 陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会・一九九四年）では、中井履軒が相対主義的思考を發想した来源として老莊思想と『天経或問』とを指摘している。『天経或問』は清の游芸の著書で、中国の伝統的な天文学を踏みながら西洋天文学の新知識を紹介している。大阪大学懷徳堂文庫には履軒の『天経或問離題』が所蔵されている。履軒は天文学者麻田剛立との交流もあり、最新の科学的知識の習得にも熱心であった。履軒の相対主義的思考の根底には当時としては最新の科学的知識の裏づけもあったことは注意しておくべきである。陶徳民同著九五頁〜九八頁を参照。

(13) この箇所において後半の「死生方円は其の根を知ること莫し」の箇所に対する履軒の見解は問題である。履軒は「必ず其の根本に之を使う者有り。独り自ら之を為すに非ず」という。そして、上記引用箇所の続く箇所に履軒は「所謂『根』とは、即ち儒者 謂う所の太極是れなり」との注を施す。すなわち、履軒は「死生方円」を万物の状態をいうものだとするが、それらの背後に「太極」という根拠のあることを認めている。履軒の『離題』は『口義』を底本にしている。そして、大体の傾向として林希逸の宋学的解釈を批判するのが彼の基本的注解態度である。その履軒が宋学的概念であるはずの「太極」の語を宋学的概念と認めたうえで、『離題』に肯定的な意味で使用している。例えば、

連清吉前掲論考は、履軒もまた儒教の影響を免れることが
できなかったと言う。ただ、履軒の「太極」をそのように批
判的に評することには問題が残ると考える。従って、履軒
の「太極」観については別稿において検討したい。

(14) 履軒の現実重視の思想は既に先行論考によって論じられ
ている。例えば、注5に紹介した山中浩之前掲論考の他、
子安宣邦「中井履軒」(『江戸思想史講義』所収・岩波書店・
一九九八年)等、参照。