



Title	『莊子雕題』に見える中井履軒の聖人観
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	中国研究集刊. 2002, 31, p. 54-76
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60988
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『莊子雕題』に見える中井履軒の聖人觀

藤居 岳人

はじめに

筆者は中井履軒撰『莊子雕題』（以下、『雕題』と称する）を題材に、中井履軒の思想の特徴を検討してきた（注1）。拙稿一では「履軒の聖人觀」の項を設けて、その聖人（理想的人格者）觀の概略について論じた。ただ、その検討は中井履軒の『莊子』觀を中心とするものだったため、聖人觀そのものを十分解明するには至らなかった。

履軒は日本近世思想史の上で懷徳堂学派に分類される儒者である。事実、履軒は『七経雕題』『七経逢原』という龐大な経学研究を残している。では、道家の書『莊子』に対する注解書『雕題』の中で、履軒は如何なる聖人觀を提示し、儒者としての立場を表明しているのだろうか。本稿では『雕題』に見える履軒の聖人觀に的を絞る、

その儒者としての立場について考察することを目的とする。

『雕題』は『莊子蔵斎口義』（以下、『口義』と称する）の刊本に履軒が書き入れを施したものである。本稿では、大阪大学図書館懷徳堂文庫に所蔵される中井履軒自筆本を影印した懷徳堂記念会『莊子雕題』（吉川弘文館、一九九八年）を底本とする。ただし、旧字体は新字体に改め、俗字や略字等の異体字も適宜改めた。なお、履軒が拠った『口義』は寛文五年風月庄左衛門刊の刊記がある和刻本である。

一、聖人の性格

『莊子』本文には聖人に言及する箇所が多く見られる。『莊子』に見える聖人をどのような性格の人格者だと履軒は考えているのだろうか。本章ではその聖人の性格を

検討するが、その前提として、聖人の住む世界に対する履軒の見解をまず見てゆきたい。

結論を先に述べれば、聖人が住むのは我々と同じこの現実世界だと履軒は考える。庚桑楚篇「天門とは有無きなり。万物は有無きに出ず。有は有を以て為ること能わず。有は必ず有無きに出ず。而して有無きは一の有なり。聖人は是に蔵る」の箇所に対して履軒は次のようにいう。

言うところは、既に「有は有無きに出ず」と云うは則ち有無きも亦た是れ一物なり。有無混然を最上乘と為す。故に「聖人は是に蔵る」と曰う。「是」とは有無混然を指す。

履軒が拠った『口義』の『莊子』本文は「而して有無きは一の有無きなり」となっている。しかし、『雕題』では『一の有無き』の『無』、疑うらくは衍文なり」という。この指摘は重要である。なぜなら、このように『莊子』本文を読みかえることによって、履軒は彼独自の世界観を示しているからである。

履軒はこの箇所を以下のように解釈する。すなわち、万物は「有無き」ところから生成してくる。「有」は単なる「有」から生成することはできず、「有」は必ず「有無き」ところから生成する。ところが、その「有無き」と

ころとは実は一種の「有」なのである。聖人はこの「一種の『有』」の世界に存在していると。

一般的には、「有無し」というとき、それは「有」と対立する「無」を意味することが多い。しかし、ここで履軒は「有無し」を「有」を作り出すための特殊な「有」と位置づけている。すなわち、「有無し」を「有」の一種と解して、「有」の範疇に含めている。このことは「有無きも亦た是れ一物なり」という言葉によって裏づけることができよう。履軒の考えでは「有無し」といつても、それは実在しないわけではない。「有無し」も一種の実在なのである。

つまり、この箇所では「無」という抽象的存在を認めない履軒独自の世界観が示されているといえよう。彼は具体的存在、現実世界のみを認める。そして、履軒は「有」も「有無し」も含めた世界を「有無混然」と称し、聖人も「有無混然」たる「有」の世界、すなわち現実世界に存在するという。いわゆる道家的な見解に従うならば、聖人は例えば「藐姑射の山」「無何有の郷」のような現実世界から離れたところにいる存在だと考えられることが多い。しかし、履軒の考えに拠れば、聖人は我々と同じ「有」の世界、現実世界に住む存在である(注2)。

このように履軒は具体的存在のみを認める。この履軒

の立場は『雕題』の至る箇所に見ることができる。例えば、大宗師篇「聖人は將に物の遯^{ひそ}るるを得ざる所に遊びてみな存せんとす。…人猶^{なほ}之（聖人）に倣う。又た況んや万物の係る所にして一化の待つ所をや」の箇所の『雕題』にいう。

「物」の「係」、「化」の「待」、並びに聖人の徳を以て言う。之を道と謂うも亦た可なり。然れども聖人より外に別に一物を指すべからず。

同箇所の『口義』に「言うところは、造物 此れ（人生）における全てを楽しむこと」を能くす。人猶之に倣法す。況んや道をや。『万物の係る所』の者は道なり。『一化の待つ所』の者は道なり」と述べる。『口義』では、人の手本とすべき対象を「造物」とする。そして、また「造物」以上に「道」ののつとるべきだとする。これに対して、履軒はこのような抽象的な用語を用いた説明だけでは不十分だと考える。確かに彼は「道」の語を使用してもよいという。しかし、万物がそこにつながれ、全ての変化が現れる根源としての「道」は、どちらも聖人という現実的存在があつてはじめてこの世界に実現される。従つて、聖人の存在とは別のところに「造物」「道」という抽象的存在があるかのようにいう『口義』の解釈は、履軒

には受け入れられなかった。

聖人は我々と同じ「有」の世界に住んでいる。では、聖人はこの世界においてどのように身を処しているのだろうか。その点については既に拙稿一においても論じている。すなわち、聖人は万物斉同の見地から民衆と調和することを求め、物ごとの変化に変幻自在に対応する（注3）。

拙稿一で取り上げた『雕題』以外では、例えば、徳充符篇「聖人は謀らず。悪くんぞ知を用いん」の箇所に、履軒は「言うところは、聖人は自然に乗じて行ない、智謀を用うる所無し」という。また、「真人」について述べた徐無鬼篇「然る若き者（真人）其の平や縄、其の変や循」の箇所の『雕題』に「平常に非ざる者はみな変なり。真人は其の変に当たれば、則ち亦た変に随いて応ず。預め設備する所無し」という。これらは『莊子』本文を敷衍する箇所とはいえ、理想的人格者は自然にのつとてふるまい、また、あらかじめ持っている予断にとらわれることなく物ごとの変化に自在に対応できる存在だという履軒の考えを示す例だといえよう。

履軒のいう理想的人格者は変幻自在にふるまうことのできる存在である。ただ、履軒はそのような理想的人格者の中で聖人に対する思い入れが強い。その例として、

庚桑楚篇「聖人は天に工^{たくみ}にして人に拙し。夫れ天に工にして人に俛^よぎ^{注4}者は唯だ全人のみ之を能くす」の箇所に対する『雕題』が挙げられる。

莊子 聖人を蔑^{さげす}みて、全人を称う。「人に俛し」、其の意 何くに在らん。人に「俛し」と人を「能くす」と同じからず。蓋し俛字 多少の意味を含む。而れども其の実 姦巧智数を免れず。異端の言 往々にしてみな然り。

聖人は天に対しては巧妙だが、人に対しては拙劣である。しかし、全人のみが天に対しても人に対しても巧妙にうまく対処できる。庚桑楚篇の本文の意は以上のようなうなる。つまり、この箇所においては聖人よりも全人を上位の人格者だと『莊子』は見なしている。通説でもそのように解釈しており、履軒も「莊子 聖人を蔑みて、全人を称う」といつているから、『莊子』がそのような立場に立つという点については通説と履軒との間に相違はない。

ただ、履軒は上記のように述べた後で、「俛」字に「姦巧智数」すなわち、狡猾であることの意が含まれる点を指摘する。そして、異端である道家の言葉は往々にしてこのようだという。異端が狡猾だというのは履軒の『老

子雕題』等に見られる指摘で、彼の道家批判の常套句である^{注5}。従つて、履軒から見れば、「人に俛」い全人は人に対して狡猾な意図を持っているということになり、必ずしも最高の理想的人格者とはならない。そのような全人を称揚するのだから、莊子はやはり異端に過ぎず、正統たる儒家から見れば下位に位置せざるを得ない。また、逆にそのような莊子に「蔑」まれる聖人は、狡猾な全人よりも上位に位置する理想的人格者となる。以上のように履軒は考え、全人よりも聖人を上位と見なす独自の解釈を展開する。履軒から見れば、たとい「人に拙」く民衆から様々な批判を受けることがあつても、聖人は理想的人格者である。

上記の箇所に続く庚桑楚篇「唯だ虫のみ能く虫たり。唯だ虫のみ能く天たり。全人は天を惡み、人の天を惡む。而して況んや吾が天をや、人をや」に対する『雕題』は履軒の考えを一層明確にする。まず、この箇所の「虫」に対して『口義』では「虫は鳥獸百物の総名なり」と注して、生物の総称の意とする。しかし、履軒は「虫は飛躍蠢動の類なり。是れ動物中において特に其の微なる者を挙げ。鳥獸魚介と雖も亦た理を同じくす」と述べて、生物の中で最も小さい物の意だという。そのうえで履軒は次のようにいう。

① 夫れ人 人性を稟く。而れども人道を守ること能わざれば、或いは禽獸に淪む。是れ人を能くせず。自ら其の天稟を毀つ。是れ天を能くせず。是の故に唯だ聖人のみ能く人道を守りて失わざれば、則ち人随いて称譽す。人を能くすと為すと謂う。其の天稟を全うして傷つくること無ければ、則ち人随いて称譽す。天を能くすと為すと謂う。莊子は乃ち一脚もて踢りて曰く、是れ何ぞ尚ぶに足らんや。飛躍草虫すら能く其の虫を守りて他に移らず。「飛躍草虫は」其の天稟を全うして傷つけず。是れ何ぞ尚ぶに足らんやと。其の微物を挙ぐるの意 此に在り。

② 莊子の意に、全人は天道を尽くすを以て貴しと為さずと謂う。乃ち激語を設けて「天を惡む」と曰うのみ。是れ其の奇處なり。「人の天を惡む」は、他人天道を尽くす者有りて、大いには喜ばざるを謂う。他人の天すら且つ喜ばず、況んや吾の天をや。天道を尽くすことすら且つ喜ばず、況んや人道を守るにおいてをや。並びに激語を用う。而る後に人多く感う。

通説では、前述の箇所引き続きいて、この箇所におい

ても全人を聖人よりも上位の理想的人格者として大意を解している。しかし、履軒は独自の解釈を展開する。まず、①の『雕題』を検討する。ここで履軒は「人を能くせず」「天を能くせず」「人を能くす」「天を能くす」という四つの人格の範疇を設定する。「人を能くせず」は人であつて人道を守ることのできない者、「天を能くせず」は自ら天から稟けた品性を損なう者をいう。「人を能くす」は人道を守つて民衆に称えられる者で、聖人がそれである。そして、「天を能くす」は天から稟けた品性を損なうことなく、民衆に称えられる者である。聖人が「天を能くす」に当たるかどうかはここでは述べられていない。ただ、この箇所において履軒は聖人を貶めない解釈を施していることは確かである。

そして、履軒は最後にこの箇所における莊子の意図を述べる。すなわち、生物の中で最も小さい「虫」にして「天を能くす」ること、天から稟けた品性を全うすることが可能である。従つて、たとい人が「天を能くす」ることができてもそれは大したことではない。このような考えから莊子は生物中で最も小さい「虫」を取り上げたのだと履軒はいう。

履軒は、この箇所で莊子がことさらに聖人を低く評価しようとしていると考える。しかし、彼にとって聖人は

理想的人格者である。従って、履軒は先に挙げた庚桑楚篇の『雕題』も含めて、この箇所において聖人を貶めなような解釈をする。また、①の『雕題』において、履軒が「唯だ聖人のみ能く人道を守りて失わ」ずといっていることは重要である。なぜなら聖人が民衆と同じく「人道を守」らなければならない現実世界に居ることをこの表現も示しているからである。

次の②の『雕題』は上述した内容を補完する。莊子は全人が「天道を尽くす」のを貴ばないことを「激語」（過激な言葉）を用いて「天を悪む」というと履軒は述べる。この「天道を尽くす」とは「天を能くす」と同じ意味で、天から稟けた品性を全うすることをいう。先にも述べたように履軒から見れば、全人は「姦巧智数を免れ」ない者である。従って、他人で天から稟けた品性を全うする者がいれば、嫉妬心から喜ぶことはない。ましてや自分が天から稟けた品性を全うしても、それは当然のことだから喜ぶことはない。そして、「天を能くす」ことにも喜ばないのだから、まして「人を能くす」に当たる「人道を守」ることなど喜ばないことはいうまでもない。以上のように履軒はいう。

本来、履軒にとって「人道を守」ることは彼が理想とする聖人にしてはじめて能くするところである。それを

さも良からぬことのようにいう莊子の「激語」は多くの人を惑わせると彼は考える。ただ、この箇所においても、「人道」の行なわれるべき現実世界を重視する履軒の考えは窺うことができる。

以上検討してきた聖人の性格をまとめると次のようになる。まず聖人は民衆と同じ現実世界に住む。道家で称揚されるようないわゆる超越的世界に住むのではない。そして、聖人の精神は万物斉同の境地にあり、現実世界において民衆と調和することを求め、物ごとの変化に变幻自在に対応する。具体的には聖人は「人道」を守らなければならない。

では、この現実世界に住む聖人の務めは何か。それは政治である。聖人は天下全体に対する関心を持ち、民衆のために政治を執り行なう。詳細は次章において検討する。

二、聖人と政治と

『莊子』に見える聖人が天下に関心を持ち、民衆のために政治を行なう理想的人格者として『雕題』に描かれていることは既に拙稿一においてその概略を述べた（注6）。本稿では、その点についてさらに検討してゆきたい。

まず、拙稿一においても取り上げた天地篇「至徳の世、賢を尚ばず能を使わず。上は標枝の如く、民は野鹿の如し。端正にして以て義と為すを知らず、相い愛して以て仁と為すを知らず、実にして以て忠と為すを知らず、当にして以て信と為すを知らず」の箇所に対する『雕題』を検討する。『莊子』はこの箇所を「至徳の世」という理想的世界を描く。その世界には統治者はいるが、その統治者は、賢者や才能のある者を使つてことさらに政治を行なうことはない。にもかかわらず、民衆は純朴で、自然に治まっている。このように『莊子』はいう。しかし、履軒は「此れ大古の世を論ずるを以てすれば、則ち可なり。至徳の世と為すと謂えば、則ち不可なり」と述べて、『莊子』の描く世界は「大古の世」すなわち、古代の世界であつて、理想的世界とはいえないと述べる。さらに履軒は次のようにいう。

其の上為る者 標枝（標識）の如くして之（民衆）を顧みざれば、則ち爭奪して相い乗じ、邦に寧日無し。是の故に聖人なる者出ず。之が為に教えを立て法を設け、賢を尚び能を使い、其の民をして端正に義に服し、相い愛して仁を施し、慤実（まこと）たることと忠を以てし、事を行なうに當を得、動作に礼有り、

以て相い友助せしめ、以て自ら野鹿と別るのみ。則ち標枝たらんと欲して得るなり。此れ莊生の知る能わざる所なり。

ここで履軒は『莊子』本文の意と全く異なる解釈を展開する。履軒は統治者が教えを述べて秩序を整え、また、賢者や才能のある者を使うことによつて政治をしてはじめて理想的世界が実現すると説く。そうしてはじめて統治者は「標枝の如く」無為でいることができる（注3）。始めから無為でいられるわけではない。そして、その統治者として履軒は聖人を想定する。つまり、『雕題』において、聖人はこの現実世界で理想的な政治を行なう統治者としてとらえられる。

ここで聖人が取り上げられるのは天地篇の引用の前部分に聖人の語が見えるからである。この引用は本来、架空の人物である門無鬼と赤張満稽との問答で、門無鬼が「天下均しく治まる、而して有虞氏（舜）之を治むるか、其の乱る、而る後に之を治むるか」と舜の統治について尋ねたのに対して、赤張満稽が答える言葉の中に見える。赤張満稽は、天下が乱れていたから舜が統治したのだといい、さらに舜のような統治方法に対して、「聖人は之を差す」と述べる。本文を虚心に読めば、この箇所の聖人

は舜の統治方法に批判的な人格者と解すべきである。しかし、先に述べたように履軒は『莊子』本文と全く異なつた解釈を展開する。

堯の時、天下已に治まる。然れども自ら舜 二十四相 (二十四人の家臣) (注8) に命じて無為の化を致す。之の後にして之を視れば、堯の治未だ全からず。未だ全からざれば、仍お是れ乱なり。且し鴻水(洪水)の乱ること有らば、則ち乱れて而る後に治むるは、舜の辞せざる所なり。其の乱(の原因)も又た前代に在り。舜の恥に非ず。

このように述べて履軒は舜を擁護する。そして、『雕題』では理想的な政治を行なうために「聖人なる者出ず」といつているから、履軒の立場からすれば「無為の化を致」して理想的な政治を行なつた舜は、当然聖人とされて然るべきであろう。履軒は儒者である。従つて、五帝の一人として儒教で尊ばれる舜を貶める『莊子』の立場には反対せざるを得なかつた。

天地篇の例に限らず、『莊子』は儒教風の秩序ある世界を理想的世界と考えることはなく、放任主義の自然的世界を理想的世界だという箇所が多い。以下に取り上げる馬蹄篇も全般的にそのような内容である。馬蹄篇は短篇

で、伯樂によつて馬の持つ本来の自然の性が損なわれることを例として、聖人が仁義等の秩序を定めることにより、民衆が純朴なまま自然に治まつていた「至徳の世」が損なわれるようになったと述べる。この馬蹄篇の「至徳の世は、万物群生して其の郷に連属し、禽獸群を成して、草木遂げ長ず」の箇所に対して、『雕題』は次のようにいう。

「草木」盛長して、「禽獸」人に逼る、是れ「聖人」の惡む所なり。莊生蓋し其の美を億度想像するのみ。其の地を實踐せざるが故に其の害を知らず。凡そ老莊 大古の事無きを欽羨する(うらやむ)者はみな是の類なり。仮令し一たび其の地を踐み、而して其の害を嘗めば、則ち必ず其の言を悔ゆるは、猶葉公の竜のごとししか云う。

「葉公の竜」とは劉向の『新序』雜事第五に見える逸話で、普段は竜好きで居室内に竜の絵を描かせるほどだった葉公子高が実際に本当の竜が現れると恐れて逃げたという話である。そこから物事を好むのに見解が浅薄で、本當に好むのではないことを譬える。履軒は、『莊子』の「至徳の世」は「大古」(古代)の世界をいうに過ぎず、『莊子』のいうこの理想的世界は、實際の経験に基づく

このない非現実的な世界に過ぎないと批判する。そして、『莊子』本文では「道德を毀ちて以て仁義を為るは、聖人の過ちなり」と述べて聖人を批判するのに対して、『莊子』のいう放任主義の自然状態を「聖人の惡む所なり」という。これはこの箇所^{註9}の聖人を履軒が儒教的聖人と考えていることの表れである。先の天地篇の例では、『莊子』本文の聖人は道家的な人格者であつて、それを履軒が儒教的聖人として読みかえて独自の解釈を施していた。ただ、この馬蹄篇における聖人は儒教的聖人として描かれているから、履軒は天地篇と同様の解釈をすることはない。

彼がこの箇所の聖人を儒教的聖人と考えていることは、続く『莊子』本文に対する『雕題』からも裏づけることができる。まず、『莊子』本文を引用する。

夫れ馬陸に居れば、則ち草を食らい水を飲む。喜べば則ち頸を交わして相い靡す。怒れば則ち分背して相い踞む。馬の知此に已まる^{註9}。…夫れ赫胥氏の時、民居るに為す所を知らず、行くに之く所を知らず、哺（食物）を含みて熙し^{註10}み、腹を鼓ちて遊ぶ。民の能此に已まる。聖人礼楽を屈折して、以て天下の形を匡し^{註11}、仁義を梟^{註12}（高く掲げる）して、以

て天下の心を慰するに至るに及ぶ。而して民乃ち始めて踞跛（無理すること）して知を好み、争いて利に帰す。止むべからず。此れ亦た聖人の過ちなり。

「赫胥氏」とはこの箇所の『莊子』における理想的世界の統治者である。この箇所も馬を例として取り上げる。馬も自然状態においておけば平和に暮らしている。しかし、要らぬ知恵を与えたために馬は悪賢くなつたが、それは「伯樂の罪」だという。それと同様に民衆が良からぬ状況になつたのは「聖人の過ち」だとする。それに対して、履軒は『莊子』本文の聖人を擁護して以下のようにいう。

赫胥氏の民、実に陸馬の如きや。亦た其の長をして頸を交わして相い靡し、而して其の分背して相い踞むを禁ぜしむること能わず。後世の聖人其の相い踞むを禁ぜんと欲して、必ず先に其の相い靡するを節するは、太甚に至らざらしめばなり。是れ礼の生ずる所なり。蓋し相い踞むは、相い靡するに由りて生ず。已に是れ又た莊生の知らざる所なり。

赫胥氏のとときの民衆は自然状態の馬と同様で、ただ仲良くさせて仲違いさせることのみを禁じるのは不可能で

ある。仲違いさせることを禁じようとして、仲良くさせることに對しても節度をもたせようと聖人がするのは、彼らの關係が過激になるのを防ぐためである。そして、そのために聖人は礼を確立させた。このように履軒はいう。この『雕題』において、聖人が礼を確立させたと述べている点に注目すべきである。礼はいうまでもなく儒教における重要な徳目である。従つて、その礼を確立した聖人は当然、儒教的聖人といつてよからう。このように履軒は、聖人を儒教的立場から見た理想的人格者と考へて解釈を施している。

以上の馬蹄篇の例からも看取できるように、履軒は『莊子』に見える聖人を儒教的聖人と見て、儒教的秩序を確立する人格者ととらえる。さらに胠篋篇の例を検討する。胠篋篇冒頭に、「聖知の法」（聖人の方法）によつて治められていた斉国をその「聖知の法」と田成子が篡奪した故事が記される。『莊子』本文では「田成子一旦に斉君を殺し、而して其の国を盗む。盗む所の者は、あに独り其の国のみならんや。其の聖知の法を并^{あわ}せて、而して之を盗む」とある。それに対して、『雕題』は次のようにいう。

夫の斉国、聖人の礼樂刑政地を掃^{はら}いて尽く。故に盜

臣田氏の興る有り。…読者 莊子の文に眩^{くら}み、而して此れを察^しらず。往々にして其の誑^{たふらか}す所と爲る。憫^{あは}れむべきかな。

履軒は、斉国が「聖知の法」と田成子によつて篡奪されたのではないという。聖人の作り上げた「礼樂刑政」すなわち、社会的な秩序や制度が既に失われていたから、田成子などという「盜臣」が勃興する余地があつたのであり、読者は『莊子』の拙言に乗つて、この事実を見逃してはならないと説く。この箇所においても聖人が社会的秩序を作り上げた履軒が述べていることは重要である。やはり、彼にとつて聖人は儒教的秩序を確立する人格者とされているのである。

このように履軒の称揚する聖人は「礼樂刑政」といつた儒教的秩序を確立する理想的人格者である。そして、民衆のために政治を執り行なう。それでは、この聖人と民衆とはどのような關係にあると履軒は考えていたのか。以下、章を改めてその点を検討する。

三、聖人と民衆と

聖人と民衆との精神の在り方は相違する。その点に関

する履軒の見解は既に拙稿二において概略を述べた。例
えば、知北遊篇「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」の箇所に履軒は
独自の解釈を施す。その箇所において、履軒は聖人も民
衆も共にこの現実世界に住みながら、かたや民衆は相対
的な区別に惑わされる精神状況にあるという。それに対
して、聖人の精神は万物斉同の境地にあり、民衆のよう
に相対的区別に惑わされることはない（注り）。聖人と民衆
とは同じ現実世界に住みながら、その精神の在り方が相
違っている。

さらに一例を挙げるならば、それは則陽篇「日々と
化する者は、一の化せざる者あり」に対する『雕題』で
ある。

「日々と化する」は衆人を謂うなり。聖人は物に循
い、衆人は物に化せらる。物に化せらるるとは、物欲
の誘う所と為り、汨没焉（こぼつえん落ちぶれる）たる者なり。

この箇所において履軒は「物」を物欲と解する。聖人
は物欲に従いながら、あるがままに現状を受け入れるこ
とができる。しかし、民衆は物欲にとらわれて、ついに
は落ちぶれてしまう。同じ現実世界に住みながら、精神
の在り方が相違するためにその身の処し方が大いに異な

ってくる。興味深いのは、この箇所において聖人も物欲
に従うと履軒が解する点である。その精神の在り方が相
違するとはいえ、ことさらに民衆と相いれないような人
格者として聖人がとらえられているわけではない。履軒
にとつて、やはり聖人もこの現実世界に生きている。

では、被統治者たる民衆はどのように履軒の目に映っ
ていたのだろうか。結論を先に述べれば、彼は民衆を愚
民視していたと考える。まず、駢拇篇の例から検討する。
駢拇篇に「彼の正正たるは、其の性命の情を失わず。：
鳧（かも）の脰短しと雖も、之を統がば則ち憂い、鶴の
脰長しと雖も、之を断たば則ち悲しむ。故に性の長き
断つ所に非ず、性の短き続く所に非ず。憂いを去る所無
ければなり」とある。通説ではこの『莊子』本文の意を
以下のように解するものが多い。すなわち、最も正しい
ことは「性命の情」（生まれつきの状態）を失わないこと
である。例えば、生来足の短い鳧が足を継ぎ足されたら
嫌がるだろうし、生来足の長い鶴が足を切られたら悲し
むだろう。従つて、そのようにしないのは鳧鶴それぞれ
の憂いを取り去ることにはならないからであると。

それに対して、履軒は通説とは異なる解釈をこの箇所
において展開する。

「憂いを去る」の憂い、是れ人の憂いなり。鳧鶴の自ら憂うるに非ず。鳧の脛を覩て以て短しと為し、而して続がんと欲し、鶴の脛を覩て以て長しと為し、而して断たんと欲す、是れ人の憂いなり。然りと雖も之を續ぎて鳧 憂い、之を断ちて鶴 悲しまば、則ち終に之を続断すべからず。是れ吾の憂い 終に除くべからざればなり。以て仁義の人 教えを設けて人を化せんと欲し、而れども終に化すべからずして、憂い 多き所以を喻う。

履軒は、憂えるのは鳧鶴自身ではなく「人」だという。「人」は鳧鶴の足の長さが適當でないのを見て、適當な長さにしようとする。しかし、そのようにすれば鳧鶴が憂えたり悲しんだりするから、適當な長さにすることができない。従つて、「人」の憂いは繼續せざるを得ない。この箇所の「人」とは引用の後半部分でもいうように「仁義の人」である。「仁義」は儒教において尊重される徳目であるから、その「仁義」を會得した人格者とは、すなわち儒教的聖人であらう。従つて、この箇所の「仁義の人」は「聖人」と解することが可能である。つまり、この鳧鶴の例は、聖人が教えを立てて民衆を教導しようとしてもそれが難しく、聖人の憂いがなくならないことを

譬えるものだと言つてゐるのと同様であらう。

聖人は履軒から見て民衆と同様に現實世界に住み、天下を統治する理想的人格者である。しかしながら、その聖人の意図を民衆が理解することは難しい。そのことは同箇所における別の『雕題』を見れば、より一層明らかになる。

愚者 其の明らかならんと欲し、貪者 其の廉ならんと欲するは、諸れ氣質を變化するの事にして、概ね 拇を決し枝を齧するの類と為す。其の（仁義の人の）願いを遂げず、而して憂い輟まざる所以なるのみ。

「拇を決し枝を齧す」とは、『莊子』本文に見える例で、足の親指がくつついてゐるのを切り裂き、手の指が余計にあるのをかみ切ることである。すなわち、生まれつきに逆らつて無理することを意味する。この箇所で履軒は、愚者や貪者の氣質を變化させることは難しいと明確に述べる。履軒から見て、民衆はまさに愚者あるいは貪者ともいふべき存在で、彼らを教導することは難しい。そして、そのような民衆を相手に政治を行なう聖人は憂いやむことはない。

前章で取り上げた天地篇「至徳の世」の箇所の『雕題』と同様、この箇所の解釈も履軒と通説とは全く異なる。

これは履軒が誤った解釈をしているというよりも、彼が意図的に独自の注解を施している。そのような解釈は「聖人」「仁義の人」の語が見える箇所に対して、それらの理想的人格者への履軒の思い入れが強いことを表していると考ええる。

さらに外物篇に見える『雕題』を検討する。外物篇に「官事は衆宜に果つ(注1)」(役所の仕事は民衆の好みに合わせるためのことばかりである)とあり、その箇所に履軒は次のようにいう。

今「官事」を処置して、事々当に停まり、彼も亦た宜しく、此れも亦た宜しきを欲するが故に窒塞して通らず。大抵の事「衆宜」を備うる者無し。喜ぶ者有れば、必ず怒る者有り。唯だ其の大小軽重を見るのみ。下の「草木の倒植する」は、以て此れを喩う。一たび善政有りて、而して工商市を歌わば、則ち姦民攢眉する(不愉快になる)は、必至の勢なり。あに恤あはれうるに足らん。

「草木の倒植する」とは、『莊子』の、続く箇所に見える語で、草木が逆さまになった不自然な状態をいう。役所の仕事は民衆のどんな要求にも応えようとして実際にはそれができず、やはり政策に満足する者と不満足な者

とが存在する。統治者が善政を施して職人や商人がそれぞれの商売で町が賑わっていても、良からぬ民衆が不愉快になるような状況は避けられない。以上のように履軒はいう。

この箇所においても、履軒は全ての民衆を満足させられるような政策を施すことが難しいと述べる。また、「姦民」の語を用いて、如何に統治者が善政を施してもそれに感化されず、不満を持つ民衆が依然として存在することを強調する。履軒から見れば、民衆はやはり愚民だから、全体を考える統治者の意図を理解することは難しい。従って、自分勝手に自己の立場のみを考えて好き放題をいう。総合的に見てどのような政策が最も適当かを考えることはほとんどない。上記の『雕題』も、履軒が民衆を愚民視する観点を持つことを証しているといえよう。

以上の例の他にも、例えば、天地篇に将閭勉と季徹との問答があり、その箇所における『雕題』が挙げられる。その『莊子』本文では、季徹が将閭勉に答えて「大聖の天下を治むるや、民心を揺蕩(鼓舞する)して、之をして教えを成し俗を易え、みな其の賊心(凶暴な心)を滅ぼし、而してみな其の独志を進め、性の自ら為すが若く、而して(注2)其の由りて然る所を知らざらしむ」と述べて、「大聖」の天下統治の方法について語る。この箇所に対

して、『雕題』は次のようにいう。

「進」とは、之を崇ぶなり。然れども蠢愚の民をして独志を進めしむるも、其れ亦た難し。「堯舜」と雖も能くせざる者有り、高きかな〔莊子の〕言や。祗^ただ以て其の空論にして実無きを見る。

「堯舜」の語は『莊子』本文中に見えることから履軒が引用する。この箇所でも履軒は民衆を「蠢愚の民」と述べて、その愚民觀を明確にしている。さらに同箇所の『口義』「生まれながら（聖人の感化を）知るの性 自ら有るが如し、而れども上の化を為すを知らず。故に『其の由りて然る所を知ら』ずと曰う」に対して、履軒は「註宜しく性の固より有るが如しと言うべし。若し生まれながらの知ならば、あに之を衆人に望むを容れんや」という。民衆が聖人の感化を受け入れる可能性について、『口義』では民衆の生來の性格としてそれが可能だと認めようとしている。それに対して、履軒は、生まれつきの性格として聖人の感化を受け入れることは民衆には期待できないという。このように履軒は自らの愚民觀を明確に述べる。統治者としての聖人が如何に感化しようとしても、民衆はそれに応えることが難しい。それはその精神の在り方が相違するためでもある（注¹³）。

従つて、現実世界に生きる聖人は民衆の毀誉褒貶を避けることができない。上述した庚桑楚篇「聖人は天に工にして人に拙し。…」の箇所に履軒はまた次のような『雕題』を施す。

譽有れば必ず毀有り。聖人 譽を避くる能わず、亦た毀を逃る能わず。遂に其の身を勞するに至り、或いは以て蹇難に遭う。是れを之「人に拙し」と謂う。

この箇所では、聖人は民衆からの称揚も批判も避けることができないと履軒は述べている。彼の考えに拠れば、聖人は理想的人格者である。従つて、民衆から称揚されることがあつてもそれはうなずける。その聖人にしても民衆からの批判は避けられない。そして、心勞で心身を擦り減らし、甚だしきに至つては災難に遭うこともある。それを「人に拙し」という。これはやはり聖人がこの現実世界に民衆と共に住むことからくる不可避の事象だと履軒は考える。そして、民衆についていえば、これは彼ら民衆がやはり愚民であることを証明するものであろう。では、そのような愚かな民衆に対して、聖人は如何に対応すればよいのだろうか。

そこで参照すべきは在宥篇に見える『雕題』である。在宥篇に雲将与鴻蒙という架空の人物による問答がある。

そこでは「人を治むるの過ち」を犯す雲将に対して、鴻蒙が次のように答える。

噫、心養せよ。汝は徒処無為にして（注）、物自ら化せん。：万物 云云として各おの其の根に復る。各おの其の根に復りて、而も知らず。渾渾沌沌として終身離れず。若し彼之を知らば、乃ち是れ之を離る。其の名を問う無く、其の情をうか闕う無くば、物固より自ら生ず。

『莊子』本文では、「心養せよ」の語に代表されるように、鴻蒙が道家的な用語を用いて雲将を論している。それに対して、履軒はこの箇所においても独自の解釈を施す。まず、『雕題』では「物自ら化」すも、亦た吾が陶鈞の上に在り。物自ら能く然るに非ず」という。「陶鈞」とは『漢書』鄒陽伝に見える語で、聖王が天下をよく治めることの譬えである（注）。『雕題』において「陶鈞」が用いられる場合、履軒は当然、その主体は聖人だと考えている。ここで履軒は、万物が自然に感化されるのは聖人の統治によるのだといい、この箇所においても聖人が天下を治めることを明確にしている。さらに続く『雕題』では次のようにいう。

「根に復る」とは、物其の全きを得るなり。而して之をたづ為むる者を知らざれば、其の実我が無為の徳之に致りて、而して彼之を知らざるのみ。故に渾々沌沌として我終身物と相い離れざるのみ。彼苟し其の之を為むる者を知らば、是れ我の徳欠闕にして、而して物と相い離隔す。其の妙彼知らざる処に在り。

通説では、「渾渾沌沌として終身離れ」ないのは、いわゆる道家的な「道」だとする。しかし、履軒は「渾々沌々として我終身物と相い離れざるのみ」という。履軒のいう「我」とは明らかに統治者たる聖人である。また、上記の『雕題』における「物」とは聖人によつて統治される民衆を意味すると考える。この箇所において履軒は聖人の天下統治の方法について述べる。履軒の解釈は以下になる。すなわち、民衆に自分たちを統治する者がいることを意識させないような統治方法が理想的である。もし統治者の存在を意識すれば、民衆は愚民だから外物篇の例のように根拠のない無理な要求を統治者たる聖人にすることになる。そして、そのようになればそれは統治者の徳が不足していることを表す。民衆に統治者の存在を意識せしめないこと、それが聖人による統治の「妙」であると。

民衆は愚民であるから、彼らに聖人による統治の意図を理解させることは難しい。従つて、聖人からすれば、彼の意図を誤解されるよりはむしろそれを知らせない方がよいともいえよう。そして、このような聖人による統治方法は、まさしく「鼓腹撃壤」の故事によつて知られるような堯の統治と同様である。いうまでもなく堯は儒教において尊重される五帝の一人である。このように堯の統治と同様の統治方法を履軒は称揚する。このことから彼の心中にはやはり儒者の意識が中心にあることが窺える。また、聖人にとつて「終身物と相い離れ」ないことが重要だと述べる点も注目すべきである。なぜなら、聖人も民衆と同様、この現実世界で生きることをこの表現は改めて示しているからである。

このように聖人はその統治の意図をむしろ民衆に知らせない方がよい。従つて、民衆と同じ現実世界にいなから、聖人は民衆からの理解を期待することができない。先に聖人と民衆とはその精神の在り方が相違すると述べた。やはり聖人は精神的に孤独にならざるを得ない。例えば、在宥篇に次のような箇所がある。

大人の教えは、形の影に於ける、声の響きに於けるが若くして、問うこと有らば而して之に応ず。其の懷

う所を尽くして、天下の配と為り、無響に処りて、無方に行き、汝を挈^{ひき}げて適きて、之を撓^{うご}撓に復す。以て無端に遊び、無旁に出入して、日と与に始め無し。形軀を頌論して、大同に合す。

この箇所は民衆に対する「大人」の教えが優れることをいう。そして、履軒はこの箇所に次のような『雕題』を施す。

①「懷う所を尽くして」以て「之に応ず」と雖も、然れども衆人終に以て相い随うに足らず。故に「之を撓々」の中に「復す」。而して其の「大同に合す」る者は、則ち依然として「独り往き独り来る」のみ。復た能く従うの人無し。

②「撓々」とは、世間を謂う。即ち衆人の本位なり。大人の居る所に非ず。

「大人」とは、履軒にとつて当然ながら理想的人格者たる聖人を意味する。この箇所における履軒の考えはおおよそ以下であろう。聖人が如何に考えを尽くして民衆に対応しても、彼らが結局、聖人に付き従つてゆくことは期待できない。聖人の心情を理解することは期待できない。そして、彼ら民衆はこの現実世界でほしい

ままた独善的にふるまうだけである。それに対して、聖人は「独り行き独り来る」のみである。「独り行き独り来る」とは、在宥篇の前部分に見える語で、本来、理想の人格者が独り自由に世界を往来する様子をいう。しかし、この『雕題』では聖人が精神的に孤独な状態にあることをいうと考える。

このように聖人は精神的に孤独である。孤高といつてもよい。そして、聖人は天下の統治者である。民衆に理解されなくてもよく天下を統治してゆかねばならない。そのような聖人の目的とするところは何か。それは「仁義」の実現である。以下の例は拙稿一においても取り上げたが、再度検討する。それは外物篇「聖人の天下を駢おびろかす所以は、神人未だ嘗て過りて而して問わず」に對する『雕題』である。

①「駢」字、宜しく着眼すべし。夫の聖賢君子、其の徳は固より衆を超え、而して其の知も亦た衆を超ゆれば、則ち時有りて其の事を行なうは大いに衆慮の外に出る者有り。衆人「理解することを得ずして驚愕す。是れを之指すのみ。

②「聖人 天下を駢おびろかす」とは、仁義の外に別に一件の事有るに非ず。然れども天下を聳動驚駭する（驚か

せる）所以は、其の大いに衆の行ないに異なること有るを以てなり。未だ平常の仁義もて天下を治むるの事を以て之を解すべからず。

①の『雕題』においては、上記の在宥篇等の例で述べたと同様、聖人の精神が民衆の精神と全く異なる高い水準にあることをいう。従つて、高い水準に基づく聖人の行動は時には民衆の意表を突くところとなり、彼らを驚かせる。②の『雕題』では、聖人の説く「仁義」が民衆を驚かせる原因だとより具体的に履軒はいう。しかもその「仁義」は「平常の仁義」ではない。いわば真の「仁義」である。この真の「仁義」を説くことが履軒の主張の要点である。

履軒は仁義の実現が天下を統治する聖人の目的だと考へる。仁義はいうまでもなく儒教における最高の徳目の一つである。従つて、履軒が聖人という理想の人格者を儒教的聖人と見なしていることはこの箇所においても明らかである。しかも履軒の説く理想の人格者としての聖人は平常の仁義ではなく、真の仁義の実現をめざしている。履軒にとって、平常の仁義と真の仁義とは相違する。ではどのように相違するのか。その相違は、儒者としての履軒が立つ独自の立場を象徴している。その点を次章

において検討する。

四、儒者としての履軒の立場

実際のところ、『莊子』において、聖人はさまざまな人格者として描かれる。いわゆる道家的な理想的人格者として称揚される箇所もあれば、儒教的な理想像として批判的に描かれる箇所もある。ただ、前章までに検討してきたように、履軒の『雕題』にあつては『莊子』中の聖人は儒教的な理想的人格者、より具体的にいえば、天下を統治する理想的人格者としてとらえられていた。

そして、このような聖人は天下を統治しながら、被統治者たる民衆とは全く異なる高い精神を持つており、民衆に理解されることは期待できなかった。従つて、聖人は精神的に孤独な、孤高の立場に立たざるを得なかった。聖人は民衆に理解されないだけではない。異端である莊子にも理解されることはない。履軒はいう。本稿において取り上げた中では、天地篇や馬蹄篇に対する『雕題』がその例として挙げられる。すなわち、天地篇「至徳の世、云々」の箇所に対する『雕題』「聖人なる者…、民衆のために善政を施して」則ち標枝（標識）たらんと欲して得るなり。此れ莊生の知る能わざる所なり」、馬蹄篇

「至徳の世は、云々」の箇所に対する『雕題』「後世の聖人（は、民衆が自然状態の馬のごとく無節操になるのを防ごうとする。それが）是れ礼の生ずる所なり。…已に是れ又た莊生の知らざる所なり」がそれである。

上記の『雕題』以外にも、聖人が異端である莊子に理解されないという例は『雕題』に多い。例えば、駢拇篇「聖人はすなわち身を以て天下に殉ず」に対する『雕題』が挙げられる。

聖人 天下に殉ずるの意有り、而して天下に殉ずるの聖人無し。以て聖人の徳盛んなるを見るべし。是れ漆園子の知る所に非ず。

この箇所も『莊子』本文では、聖人を「性を傷つけ身を以て殉と為る」者、すなわち、生まれつきの天性を傷つけて我が身を天下の犠牲とする者と見なして貶めている。しかし、履軒は「天下に殉」じようとする聖人の意を肯定的に見て、聖人を擁護する。そして、そのような聖人の意図を莊子は理解できないという。

以上のように、聖人は愚民たる民衆にも理解されず、異端たる莊子にも理解されない存在である。では、このような聖人観を持つ履軒は儒者として如何なる立場に立っているのだろうか。その点は前章の外物篇の例におい

て、聖人は真の仁義を説くという履軒の主張が象徴している。それは真の儒者としての彼の立場である。履軒にとつて真の儒者とはどのような儒者か。それは、従来の宋学の立場のみにとらわれず自分自身の頭脳で思考する儒者である。

履軒は自分自身、儒者の意識を持っていた。それは彼自身、懷徳堂に学んでいたことからいけば当然のことであろう。懷徳堂学派は三宅石庵や履軒の父である中井整庵の頃には、儒教の中で宋学を主としておりながら、それだけではなく、陽明学にも一定の理解を示していた。いわゆる「鶴学（やえ学）（学派の境界が明確でない学問）」といわれていたのも石庵の頃である（注16）。しかし、履軒の兄中井竹山が懷徳堂の学主となり、懷徳堂学派の中心的存在となつた頃には、竹山の学問は宋学重視の立場であつたから、それがそのまま懷徳堂学派を代表する立場になつた。

竹山の弟でありながら履軒の立場は竹山らとはやや異なる。それは竹山が学主となつて以降、一時、京都の高辻家に出仕したり、一年で大坂に戻つてからも懷徳堂内には居住せず、懷徳堂とは別の水哉館という塾を開いて自ら弟子たちを独自に教育したりしていたことから窺える。履軒自身、儒者の意識はあつた。そして、基本的

には竹山と同様に宋学重視の立場であろう。しかし、彼は従来の宋学のみを尊信する儒者ではなかつた。むしろ宋学の立場から少し距離を置いて独自の立場に立つことをめざす儒者であつた。このような意識が履軒に存在した。

天道篇において「古の大道を明らかにする者」の重視するものとして、「先ず天を明らかにして、而して道德之に次ぎ、…仁義之に次ぎ、…」と続き、「天」から数えて九番目に「賞罰之に次ぐ」という箇所がある。その箇所に履軒は次のような『雕題』を施す。

縦令たとひ天 天命を討たづぬるも、夫の真儒聖賢の天下を治むるは、あに賞罰を以て先と為さんや。

履軒はこの箇所で「真儒」という。この「真儒」とはまさに履軒にとつて真の儒者を表す語ではなからうか。江戸時代は林羅山によつてまず宋学が幕府公認の教へとされる端緒が開かれた。その後、江戸時代後期までに伊藤仁斎や荻生徂徠らがそれぞれ古義学や古文辞学など独自の立場を明確にするようになった。このように宋学を批判的に見る独自の立場を標榜する儒者が輩出していた時代の風潮の中に履軒もあつた。この間、寛政異学の禁で宋学が正統の教えだとされて、一時、宋学による引き

締めが為される。しかし、宋学の立場のみにこだわらず、自己の立場を明確に主張する儒者が輩出する流れは変わらなかった。そして、この「真儒」の語には、従来の宋学の立場のみにとらわれず真の儒者でありたいという履軒自身の願望が図らずも表れていると考える。

これまで検討してきたように、『雕題』に見える聖人は儒教的聖人、すなわち、天下を統治する理想的人格者である。このように解することによって、履軒は自身の「真儒」としての立場を表明しようとした。ただ、このように考えるうえで注意しなければならない点がある。それは『莊子』に見える聖人の語を儒教的聖人と解することは、すなわち履軒が『莊子』全体を儒教的に解釈しているのではないかという疑問である。

履軒は聖人を儒教的聖人と考え、時には文意を曲げてまでもそのようにとらえようとする。例えば、中野三敏は江戸期の老莊学について、当時の儒者にして老莊を説く者はほとんどが儒老、仏老、あるいは易・老の一致を説くという^(注17)。これは三教一致といわれ、老莊の思想と儒教・仏教の思想とはその本質において一致するという考えである。上記の履軒の立場は、中野氏が指摘する三教一致の立場と同じだと見られかねない。例えば、履軒が『雕題』を書きこんだ『口義』などは宋学用語を用いて

『莊子』を解釈するから、まさに儒老一致の立場である。この『口義』の立場と『雕題』の立場との関係はどのよう^(注18)に説明すべきだろうか。

『雕題』を見れば、履軒は『口義』の宋学的解釈を批判する。例えば、大宗師篇「其の嗜欲深き者は、其の天機淺し」の箇所における『雕題』「『口義』の「天機とは天理なり」の解釈は」又た宋儒の天理と異なり、湊合して（寄せ集めて）「解を作すを得ず」や則陽篇「異を合して以て同と為し、同を散じて以て異と為す」の箇所における『雕題』「『口義』のいう」『「理を同じくす」』「理を具う」は、是れ宋学よりするの言なり。莊子を解する所以に非ず」等である。

なぜ『口義』の宋学的解釈を履軒は批判するのか。それは『莊子』があくまでも儒教とは異なる「異端」の書だからである^(注19)。異端であるからその『莊子』中に見える語を儒教の論理に当てはめて解釈すれば、それはおのずと牽強附会の解釈にならざるを得ない。例えば、在宥篇「何をか道と謂う。天道有り、人道有り。云々」の箇所に『口義』が宋学的解釈を施している。それに対して、履軒は「馮斎は理学を為めて、而も老莊を好む。毎に牽合調停の言多し。此れ力を竭くして莊子を引き、儒籍に附す」と述べて、『口義』の注解態度を批判する。

それに対して、履軒は例えば、斉物論篇「其の寐るや魂交わり、其の覚むるや形開き、云々」の箇所「『莊子』を読むときは、只だ莊子を以て之を解せば可なり」という。この『雕題』が履軒の立場を象徴している。すなわち、異端の書『莊子』を無理に儒教に引きよせて解釈するのではなく、異端は異端として解釈するのが正しい注釈態度だという。少なくとも彼は儒教思想と老莊思想とが根本において一致するとは考えていない。従って、『口義』の宋学的解釈の立場と『雕題』の立場とは基本的に相違するといつてよからう。ただ、問題となるのは履軒が聖人の語に対する場合である。

一般的に言えば、聖人の語は儒教の經書や道家の文献など中国の古典中にしばしば見ることが出来る。そして、それぞれの古典中においてさまざまな性格の人格者として描かれる。例えば、儒教的聖人や道家的聖人とされる場合、それぞれ全く性格の異なる人格者として描かれる。しかし、『莊子』に見える聖人に対して、『雕題』における履軒の立場は一貫している。上述したように、履軒は『莊子』本文において聖人をいわゆる道家的聖人とする箇所ではそれを儒教的聖人と読みかえ、儒教的聖人として批判される箇所ではそれを擁護する解釈を施す。すなわち、『雕題』において履軒は一貫して聖人の語を儒教的

聖人と解する。注解する箇所によって異なる性格の人格者として聖人をとらえることはない。『雕題』は確かに『莊子』に対する注釈書である。履軒自身も『莊子』によって『莊子』を解する立場で注解を施す。ただ、履軒は儒者であつたから、その立場から『莊子』に見える聖人を一貫して儒教的聖人ととらえる。この履軒の立場はよく認識しておくべきである。

終わりに

以上、『雕題』に見える履軒の聖人観を検討してきた。履軒は『莊子』を異端の書と認める。そして、儒教の論理に従つて牽強附会の解釈を施すことなく、異端を異端のままに素直な解釈を施そうとする。ただ、履軒自身は儒者の意識があつたことから、『莊子』に見える聖人を儒教的聖人と解する。より具体的に言えば、天下を統治する理想的な人格者と解して『雕題』を施す。

江戸期の儒者たちは、荻生徂徠の古文辞学派に代表されるように儒教の經書のみならず、『老子』『莊子』といった道家の書や『韓非子』『管子』という法家系の書など、諸子学の典籍も幅広く読んでいた。これは中国古代の思想全般に対して当時の儒者たちが深い関心を抱いていた

ことを示すものであろう。従つて、履軒が『老子』『莊子』に對して注釈を施すことも当時の儒者としてはある意味で当然のことであつた。ただ、老莊に對する履軒の『雕題』は當時における三教一致の立場とは異なつていた。

そのような老莊に對する注解を取り上げて、履軒の聖人觀を採る意義は何か。履軒は儒者であるから、当然、彼にとつて最も重要なのは儒教の經書である。ただ、眞の儒者たる履軒の意識は、異端たる『莊子』という否定的媒介を通すことによつて、より一層明確なものとなつてゐるのではないか。その儒教的聖人像も同様に、この否定的媒介を通すことによつて、その性格が一層鮮明になるのではないか。私が『雕題』を取り上げる意義はここにある。

しかしながら、履軒はやはり儒者であり、彼には『七經雕題』『七經逢原』という龐大な經学研究がある。彼の聖人觀を採るにはこれらの經学研究に見える聖人觀もあわせて検討しなければならないことはいふまでもない。その検討を通して、履軒の聖人觀をより明確にし、日本近世思想上における履軒の思想的意義を明らかにすることが今後の課題である。

注

(1) 拙稿「中井履軒の『莊子』觀」(『中國研究集刊』收号所収、一九九八年)。(以下、拙稿一と称する)

拙稿「中井履軒『莊子雕題』と林希逸『莊子感齋口義』と」(『中國研究集刊』成号所収、二〇〇一年)。(以下、拙稿二と称する)

(2) 拙稿一、四十頁において、筆者は「聖人の居るべき場所は『有無混然』たる万物斉同の境地である」と記した。この「境地」の語は不適當である。本稿の論点に従えば、「有無混然」とはこの現実世界を指し、その世界はすなわち、万物斉同の世界だと履軒が認識していたということである。

(3) 拙稿一「履軒の聖人觀」の項を参照。

(4) 「佞」について履軒は『雕題』で「佞は良の煩文なり。即ち拙の反にして、猶巧のごとし」と解する。この注解に従う。

(5) 拙稿「中井履軒の老子觀」(『中國研究集刊』暑号所収、一九九七年)参照。

(6) 拙稿一「履軒の聖人觀」の項を参照。

(7) 『雕題』に「標枝」は是れ喬たかき枝にして以て表標と爲すべき者なり。君長上に在る有り。亦た表標たるのみ。作爲号令有ること無し」とある解釈に従う。

(8) 『尚書』舜典に「帝曰く、咨、汝二十有二、欽つしまなか

な。惟れ時^ニ亮^キに天功」とあつて、舜を輔佐する二十一名の賢臣について言及する。『雕題』中の「二十四相」は恐らく「二十二相」の誤りであろう。

(9) 『雕題』の「已は止なり」の解釈に従う。

(10) 拙稿「中井履軒の『万物斉同』解釈」の項を参照。

(11) 『口義』の「果は、実なり、塞なり」の解釈に従う。

(12) 『口義』本では「而」の下に「民」字があるが、『雕題』に「而民」の『民』、疑うらくは衍なり」とあるのに従つて、「民」を削った。

(13) 履軒は、民衆が生来の性格としては聖人の感化を受け入れられることは期待できないと考えていた。しかし、逆にいえば、学問等の方法を用いて民衆を教育すれば、民衆も聖人の感化を受け入れることが可能だと考えていたといえよう。これは儒者としての履軒の立場を示す一つの例だと考える。履軒は確かに愚民観をもっていた。愚民観といえ、『老子』においても愚民観が説かれていることは周知である。ただ、履軒の愚民観と『老子』の愚民観とはやや異なっている。履軒は民衆に聖人の感化を受け入れる可能性を認める。それに対して、『老子』は民衆を愚民のままに放任することを主張する。このような両者の愚民観の相違については拙稿「『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』第38号所収、二〇〇二年)の「民衆の

性格」の項を参照。

(14) 『雕題』に「徒処」猶尸居のごとし。亦た無為の事にして、無為と對もて説く」とあるのに従う。「尸居」とは在宥篇や天運篇に見える語で、在宥篇の『口義』では『尸居』とは、其の居ること尸(死体)の如く然り」とあり、それが通説である。ただ、履軒はその箇所「尸居」は、無為を謂う」とこの箇所の『莊子』本文に対するのと同様の『雕題』を施して、通説とは異なる解釈をする。

(15) 『漢書』鄒陽伝に「是を以て聖王世を制し俗を御して、独り陶鈞の上に化す」とある。

(16) 西村天囚『懷德堂考』(上巻は一九一〇年に下巻は一九一一年に印行・一九八四年に懷德堂友の会より復刻)「石菴の学問著述」の項を参照。

(17) 中野三敏「近世中期に於ける老莊思想の流行」(『戲作研究』所収・中央公論社・一九八一年)参照。

(18) 拙稿一参照。