The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『荘子雕題』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

『荘子雕題』に見える中井履軒の聖人観

藤居岳人

はじめに

筆者は中井履軒撰『荘子雕題』（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「履軒の聖人観」の項を設けて、その聖人（理想的人格者）観の概略について論じた。ただ、その検討は中井履軒の『荘子』観を中心とするものだったため、聖人観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懐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』という厖大な経学研究を残している。では、道家の書『荘子』に対する注解書『雕題』の中で、履軒は如何なる聖人観を提示し、儒者としての立場を表明しているのであろうか。本稿では『雕題』に見える履軒の聖人観に的を絞り、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『荘子鬳斎口義』（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、大阪大学図書館懐徳堂文庫に所蔵される中井履軒自筆本を影印した懐徳堂記念会『荘子雕題』（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

『荘子』本文には聖人に言及する箇所が多く見られる。『荘子』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。

言うこころは、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。有無混然を最上乗と為す。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『荘子』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『荘子』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」といっても、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「聖人は将に物の遯るるを得ざる所に遊びてみな存せんとす。…人猶之（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「言うこころは、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」にのっとるべきだとする。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ってはじめてこの世界に実現される。従って、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「言うこころは、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）其の平や繩、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『荘子』本文を敷衍する箇所とはいえ、理想的人格者は自然にのっとってふるまい、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「聖人は天に工にして人に拙し。夫れ天に工にして人に俍き(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。

> 荘子　聖人を蔑みて、全人を称う。「人に俍し」、其の意　何くに在らん。人に「俍し」と人を「能くす」と同じからず。蓋し俍字　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になろう。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『荘子』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「荘子　聖人を蔑みて、全人を称う」といっているから、『荘子』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、「俍」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)。従って、履軒から見れば、「人に俍」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、荘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、逆にそのような荘子に「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っても、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。全人は天を悪み、人の天を悪む。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「虫は鳥獣百物の総名なり」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ぐ。鳥獣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、或いは禽獣に淪む。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、則ち人随いて称誉す。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、則ち人随いて称誉す。天を能くすと為すと謂う。荘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荘子の意に、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「天を悪む」と曰うのみ。是れ其の奇処なり。「人の天を悪む」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 多く惑う。

通説では、前述の箇所に引き続いて、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」は人であっ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」は人道を守っ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荘子の意図を述べる。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。従って、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荘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、この箇所で荘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いような解釈をする。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。荘子は全人が「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荘子の「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ろう。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、物ごとの変化に変幻自在に対応する。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

『荘子』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。『荘子』はこの箇所で「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っ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『荘子』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、『荘子』の描く世界は「大古の世」すなわち、古代の世界であって、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、則ち争奪して相い乗じ、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）たること忠を以てし、事を行なうに当を得、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。此れ荘生の知る能わざる所なり。

ここで履軒は『荘子』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っ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7)。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、「聖人は之を羞ず」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『荘子』本文と全く異なった解釈を展開する。

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」といっているから、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った舜は、当然聖人とされて然るべきであろう。履軒は儒者である。従って、五帝の一人として儒教で尊ばれる舜を貶める『荘子』の立場には反対せざるを得なかった。

天地篇の例に限らず、『荘子』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、伯楽によっ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っていた「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、禽獣 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、「禽獣」人に逼る、是れ「聖人」の悪む所なり。荘生蓋し其の美を億度想像するのみ。其の地を実践せざるが故に其の害を知らず。凡そ老荘 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践み、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としか云う。

「葉公の竜」とは劉向の『新序』雑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、本当に好むのではないことを譬える。履軒は、『荘子』の「至徳の世」は「大古」（古代）の世界をいうに過ぎず、『荘子』のいうこの理想的世界は、実際の経験に基づく

ことのない非現実的な世界に過ぎないと批判する。そして、『荘子』本文では「道徳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、『荘子』のいう放任主義の自然状態を「聖人の悪む所なり」という。これはこの箇所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、『荘子』本文の聖人は道家的な人格者であって、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『荘子』本文に対する『雕題』からも裏づけることができる。まず、『荘子』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蹄む。馬の知　此に已まる(注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、仁義を県跂（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蹄跂（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『荘子』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ったが、それは「伯楽の罪」だという。それと同様に民衆が良からぬ状況になったのは「聖人の過ち」だとする。それに対して、履軒は『荘子』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蹄むを禁ぜしむること能わず。後世の聖人　其の相い蹄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。蓋し相い蹄むは、相い靡するに由りて生ず。已に是れ又た荘生の知らざる所なり。

赫胥氏の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対しても節度をもたせようと聖人がするのは、彼らの関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。従って、その礼を確立した聖人は当然、儒教的聖人といってよかろう。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え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『荘子』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）によって治められていた斉国をその「聖知の法」ごと田成子が簒奪した故事が記される。『荘子』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。其の聖知の法を并与せて、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、聖人の礼楽刑政 地を掃いて尽く。故に盗臣田氏の興る有り。…読者 荘子の文に眩み、而して此れを察らず。往々にして其の誑す所と為る。憫れむべきかな。

履軒は、斉国が「聖知の法」ごと田成子によって簒奪されたのではないという。聖人の作り上げた「礼楽刑政」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「盗臣」が勃興する余地があったのであり、読者は『荘子』の拗言に乗って、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と履軒が述べていることは重要である。やはり、彼にとっ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「礼楽刑政」といっ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関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10)。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している。

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

「日々物と化す」は衆人を謂うなり。聖人は物に循い、衆人は物に化せらる。物に化せらるとは、物欲の誘う所と為り、汩没焉(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。履軒にとって、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)の脛 短しと雖も、之を続がば則ち憂い、鶴の脛 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 続ぐ所に非ず。憂いを去る所無ければなり」とある。通説ではこの『荘子』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。従って、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(み)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。然りと雖も之を続ぎて鳧 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 多き所以を喩(たと)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当でないのを見て、適当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、適当な長さにすることができない。従って、「人」の憂いは継続せざるを得ない。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」を会得した人格者とは、すなわち儒教的聖人であろう。従って、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履軒がいっているのと同様であろう。

聖人は履軒から見て民衆と同様に現実世界に住み、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(こ)れ気質を変化するの事にして、概ね拇を決し枝を齕するの類と為す。其の（仁義の人の）願いを遂げず、而して憂い輟(や)まざる所以なるのみ。

「拇を決し枝を齕す」とは、『荘子』本文に見える例で、足の親指がくっついているのを切り裂き、手の指が余計にあるのをかみ切ることである。すなわち、生まれつきに逆らって無理することを意味する。この箇所で履軒は、愚者や貪者の気質を変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うべき存在で、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のやむことはない。

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では全く異なる。

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11)(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。あに恤うるに足らん。

「草木の倒植する」とは、『荘子』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、天地篇に将閭葀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『荘子』本文では、季徹が将閭葀に答えて「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12)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〔荘子の〕言や。秖(た)だ以て其の空論にして実無きを見る。

「堯舜」の語は『荘子』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、その愚民観を明確にしている。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(い)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』では民衆の生来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観を明確に述べる。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ろう(注13)。

従って、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。

誉有れば必ず毀有り。聖人 誉を避くる能わず、亦た毀を逃る能わず。遂に其の身を労するに至り、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。従って、民衆から称揚されることがあっ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、心労で心身を擦り減らし、甚だしきに至っ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。在宥篇に雲将と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14)、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、其の情を闚う無くば、物 固より自ら生ず。

『荘子』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諭している。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15)。『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。故に渾々沌々として我 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」とは聖人によっ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。履軒の解釈は以下のようになろう。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ろう。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。従って、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「鼓腹撃壌」の故事によっ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、聖人にとって「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。従って、民衆と同じ現実世界にいながら、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。其の懐(おも)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(ひっさ)げて適きて、之を撓撓(どうどう)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。形躯を頌論して、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「懐う所を尽くして」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、履軒にとっ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のようであろう。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、聖人に付き従っ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

ままに独善的にふるまうだけである。それに対して、聖人は「独り往き独り来る」のみである。「独り往き独り来る」とは、在宥篇の前部分に見える語で、本来、理想的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。孤高といってもよい。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「聖人の天下を駭(おどろ)かす所以は、神人未だ嘗(こと)て過りて而して問わず」に対する『雕題』である。

①「駭」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 天下を駭(ママ)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。従って、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える。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。従って、履軒が聖人という理想的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的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、『荘子』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』にあっては『荘子』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っており、民衆に理解されることは期待できなかった。従って、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。異端である荘子にも理解されることはないと履軒はいう。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。此れ荘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。…已に是れ又た荘生の知らざる所なり」がそれである。

上記の『雕題』以外にも、聖人が異端である荘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『荘子』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荘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、異端たる荘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。履軒にとっ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、懐徳堂に学んでいたことからもいわば当然のことであろう。懐徳堂学派は三宅石庵や履軒の父である中井甃庵の頃には、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「鵺学（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懐徳堂の学主となり、懐徳堂学派の中心的存在となった頃には、竹山の学問は宋学重視の立場であったから、それがそのまま懐徳堂学派を代表する立場になった。

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って以降、一時、京都の高辻家に出仕したり、一年で大坂に戻ってからも懐徳堂内には居住せず、懐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も窺える。履軒自身、儒者の意識はあった。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った。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った。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、而して道徳之に次ぎ、…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。

縱令天 天命を討ぬるも、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って真の儒者を表す語ではなかろうか。江戸時代は林羅山によってまず宋学が幕府公認の教え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った。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『荘子』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『荘子』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荘学について、当時の儒者にして老荘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、老荘の思想と儒教・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『荘子』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、其の天機浅し」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(な)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)『一理を同じくす』『一理を具う』は、是れ宋学よりするの言なり。荘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『荘子』があくまでも儒教とは異なる「異端」の書だからである(注18)。異端であるからその『荘子』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付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「鬳斎は理学を為(おさ)めて、而も老荘を好む。毎(つね)に牽合調停の言多し。此れ力を竭くして荘子を引き、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」の箇所に「荘子を読むときは、只だ荘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『荘子』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荘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ってよかろう。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。

一般的にいえば、聖人の語は儒教の経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できる。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、『荘子』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『荘子』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『荘子』に対する注釈書である。履軒自身も『荘子』によって『荘子』を解する立場で注解を施す。ただ、履軒は儒者であったから、その立場から『荘子』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『荘子』を異端の書と認める。そして、儒教の論理に従って牽強付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ったことから、『荘子』に見える聖人を儒教的聖人と解する。より具体的にいえば、天下を統治する理想的人格者と解して『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経書のみならず、『老子』『荘子』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。従って、履軒が『老子』『荘子』に対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った。ただ、老荘に対する履軒の『雕題』は当時における三教一致の立場とは異なっていた。

そのような老荘に対する注解を取り上げて、履軒の聖人観を探る意義は何か。履軒は儒者であるから、当然、彼にとって最も重要なのは儒教の経書である。ただ、真の儒者たる履軒の意識は、異端たる『荘子』という否定的媒介を通すことによって、より一層明確なものとなっているのではないか。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って、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『七経雕題』『七経逢原』という厖大な経学研究がある。彼の聖人観を探るにはこれらの経学研究に見える聖人観もあわせて検討しなければならないことはいうまでもない。その検討を通して、履軒の聖人観をより明確にし、日本近世思想史上における履軒の思想史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『荘子』観」(『中国研究集刊』収号所収、一九九八年)。(以下、拙稿一と称する)
拙稿「中井履軒『荘子雕題』と林希逸『荘子鬳斎口義』と」(『中国研究集刊』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」の語は不適当である。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、万物斉同的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「履軒の聖人観」の項を参照。

(4) 「俍」について履軒は『雕題』で「俍は良の煩文なり。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「中井履軒の老子観」(『中国研究集刊』暑号所収、一九九七年)参照。

(6) 拙稿一「履軒の聖人観」の項を参照。

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

(8) 『尚書』舜典に「帝曰く、咨、汝二十有二人、欽まんか

な。惟れ時れ亮に天功」とあって、舜を補佐する二十二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) 拙稿一「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」とあるのに従って、「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。愚民観といえば、『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、無為と対もて説く」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、履軒はその箇所に「『尸居』は、無為を謂う」とこの箇所の『荘子』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『懐徳堂考』(上巻は一九一〇年に下巻は一九一一年に印行・一九八四年に懐徳堂友の会より復刻)「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荘思想の流行」(『戯作研究』所収・中央公論社・一九八一年)参照。

(18) 拙稿一参照。