The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	中井履軒の『荘子』観
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	中国研究集刊. 1998, 23, p. 17-44
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61108
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『荘子』観

藤居岳人
（阿南工業高等専門学校）

はじめに

中井履軒は江戸時代後期の、いわゆる懐徳堂学派に属する漢学者である。彼は儒者であり、『論語逢原』や『孟子逢原』などの儒教経典に対する注釈を著していることで有名である。

江戸期の漢学者たちの研究対象が儒教経典中心であるのは当然である。また、彼らの思想形成にも儒教は大きな影響を与えていたであろう。ただ、彼らの中には、儒教以外の諸子について造詣の深い学者も多く存在していた。この履軒もその一人で、彼には『老子雕題』『荘子雕題』という老荘思想関係の注釈書がある。

江戸期の漢学者たちの儒教に対する見解を検討することは大いに意義のあることである。ただ、儒教に関する見解のみを検討しても、それは彼らの思想の一面を見るだけに過ぎない。儒教関連の著作に止まらず、彼らの諸子関連の著作その他を検討して初めて彼らの思想の様々な側面が理解され、その思想の全体像を窺うことが可能となるであろう。

そのような意味で、江戸期の漢学者の老荘思想に対する見解を検討することは意味のあることと考える。ただ、従来、このような観点から江戸期の思想を取り上げることは少なかった。本稿は『荘子雕題』における中井履軒の『荘子』観を探ることによって、これまで看過されがちであった江戸期の漢学者が持つ老荘思想観の一端を明らかにすることを目的とする。

『荘子雕題』のテキストは、懐徳堂記念会『荘子雕題』（吉川弘文館、一九九八年）を使用する。本書は、大阪大学所蔵の懐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。

一、江戸時代における『荘子』の位置と履軒の『荘子雕題』と

1．一般的な『荘子』理解

中井履軒の『老子雕題』について、筆者はすでに考察を試みた（注1）。その中で、先行論考を参考にしながら江戸期の老荘学の傾向について考察した。その江戸期老荘学の特徴を概略のみ述べると、『老子』は儒教の精神と一致する点があるとされて、まだしも尊重される。それに対して、『荘子』は寓言虚誕の書として排斥される傾向が強いと言われている。『老子』が儒教の精神と一致するというのは、すなわち、『老子』に政治への関心を受け入れる性格が備わっているということである。

上記の点からすれば、江戸期の漢学者にとって、老荘思想といっても、その主たる関心は『老子』にあったことが窺える。実際に江戸期には『荘子』よりも『老子』に対する著述の方が多く著されているようである（注2）。その中で、当時の漢学者が『荘子』を読むとき、宋代の儒者林希逸の『荘子鬳斎口義』（以下、林希逸注と称する）がよく読まれた注釈書であった。実は、履軒の『荘子雕題』も林希逸注の刊本の余白に書き込まれたものである。

『荘子』に対する林希逸注の注釈の態度は、同じ林希逸の『老子鬳斎口義』が『老子』を儒教的に解釈するのと同様に、『荘子』の文章を儒教的解釈を用いて読解しようとするものである。例えば、林希逸注の冒頭に付された「荘子鬳斎口義発題」には「（『荘子』の）大綱領　大宗旨、未だ嘗て聖人と異ならず」と述べられており、林希逸が『荘子』の主意と聖人たる孔子の意図とに異なる点は見られないと考えていたことが看取できる。

江戸期において林希逸注が読まれたのはなぜだろうか。それはやはり、本来、寓言虚誕の書として排斥される傾向の強かった『荘子』が、林希逸の施した儒教的解釈によって当時の漢学者らに受け入れやすく感じられたからである。ただ、江戸時代中期以降になると、従来の林希逸注に代わって郭象注が読まれるようになる。それは荻生徂徠に始まる蘐園学派において諸子学の研究が盛んとなり、そこでは『荘子』については郭象注が重んじられるようになったからである（注3）。

『荘子』の書に対して、このように多様な注釈の存在を認めるような状況が生まれてくるとき、従来の注釈にとらわれず、独自の解釈で『荘子』を読解しようとする学者が現れてきても不思議ではない。中井履軒はそのような学者の中の一人であった。

2．『荘子』に対する履軒の基本的な注釈の態度

『荘子雕題』は林希逸注の刊本の余白に書き入れられたものである。従って、履軒の『荘子』観は林希逸注に対する態度によってまずその概要を窺うことができよう。林希逸注の特徴は、前章にも述べたように『荘子』の文章を儒教的に解釈する点にある。それに対して、履軒は批判的な態度をとっている。

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、与に接して構を為し、日々に心を以て鬪う」の後半部分に対して、林希逸注では、「言うこころは、人　夜なれば則ち安寝し、平旦以来、偶合の間は便ち応接すること有り。内に其の心を役し、戦鬪するが如く然り。日日是くの如し。故に『与に接して構を為し、日々に心を以て鬪う』と曰う。即ち孟子の所謂『旦昼の為す所、有た之を梏亡せしむる』者なり。孟子の説き得ることは便ち平善にして、他に此くの如く語を造らるれば、精神百倍して亦た人を瞥動す」と述べる。それに対して、履軒は次のようにいう。

此と孟子の語と科を異にす。孟子の「旦昼の為す所」とは、其の不善を指すなり。荘子の「接構」「心鬪」は、善不善を合して択ぶこと無し。相い比擬するを得ず。

「旦昼の為す所、有た之を梏亡せしむ」とは『孟子』告子篇上に見える語で、日中の行為が人の良心を失わせることをいう。林希逸注では、『荘子』中の語がこの『孟子』の語とほぼ同義であり、平明な『孟子』の語をさらに詳説するものだと述べる。しかし、履軒は文意を厳密に解釈し、『孟子』の語が不善のみを対象としているのに対して、『荘子』の「接構」「心鬪」は善と不善との両方について述べている相違を指摘する。

また、在宥篇「何をか道と謂う。天道有り、人道有り。無為にして尊き者は、天道なり。有為にして累う者は、人道なり」に対して、林希逸注は「『無為にして尊き者』とは、天道の自然なり。『有為にして累う者』とは、人道の為さざるを容れざる者なり。上句は便ち道心に属し、下句は便ち人心に属す。此の一つの『累』の字は、便ち危の字と相い近し」と述べて、「天道」「人道」の語を『書』大禹謨の「人心は惟れ危うく、道心は惟れ微かなり」に引き寄せて解釈しようとする。それに対して、履軒は以下のようにいう。

鬳斎は理学を為めて、而も老荘を好む。毎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。

林希逸は宋学の林光朝の系統に属する儒者である（注

4)。従って、彼が老荘関係の典籍を儒教流に解釈していても不思議ではない。ただ、履軒はこのような林希逸注の傾向を「牽合調停の言」と述べて、牽強付会であると批判している。

履軒は他にも大宗師篇「其の嗜欲深き者は、其の天機浅し」に対する林希逸注の「天機とは天理なり」の解釈を次のように批判する。

「天機」と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（寄せ集めて）解を作すを得ず。

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」に対して、「〔林希逸注のいう〕『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。〔林希逸注の〕下文の『万物の理』も亦た然り」と履軒は述べる。

このように、履軒は儒教の経書による解釈だけではなく、江戸時代当時、官学であった朱子学の用語による解釈も批判の対象としている。履軒は『雕題』の他の箇所においても、例えば、「鬳斎は竟に儒者の気象を失わず。故に往々にして荘子の口気を得ず」（斉物論篇「始めなる者有り、未だ始めより始め有らざる者有り」の箇所の林希逸注に対する『雕題』）と述べており、これらのことからも、履軒が林希逸注の儒教的解釈に対して批判的であったことが理解されよう（注5）。

では、履軒は『荘子』に対してどのような解釈の態度が妥当だと考えていたのだろうか。当然、履軒は『荘子』を儒教的に解釈することには慎重な態度であった。それは「荘の儒に異なるは、開巻より末尾に至るまでみな然り」（応帝王篇「肩吾　狂接輿に見ゆ」章の林希逸注に「其の（荘子の）説此くの如きは吾が儒に異なる所以なり」とあるのに対する『雕題』）という履軒の言葉からも窺うことができる。さらに、履軒の『荘子』に対する注釈の態度を見るには、『孟子』を引いて儒教的解釈を施す林希逸注を批判した上記の斉物論篇における『雕題』が参考となる。

荘子を読むときは、只だ荘子を以て之を解すれば可なり。切に当に論孟を引いて拠と作すべからず。後学の荘子を愛する者は、往々にして之を推して孔孟の域中に納めんと欲するが故に牽強の過を免れず。殊に知らず、大本の殊異する者は、枝葉の相い肖たる者有りと雖も、竟に合して同木と為すを得ざるを。

『荘子』を読解するには、『荘子』を『荘子』自体で解釈する態度が必要だと履軒は考えている。つまり、『荘子』中の語を素直に解釈する態度が履軒にとって最も妥当な『荘子』への解釈の態度なのである。『荘子』の読者は多

いが、得てして林希逸のように牽強付会の解釈を施し、誤った『荘子』理解に至る学者が存在する。『荘子』は「異端」の書であり（後述）、儒教的な考えとは根本的に相いれない考えを有している。たとい儒教と類似する考えが『荘子』中に見えたとしても、それは儒教と同じ考えに基づくものではないとする。

このように、履軒から見れば儒教的な解釈に止まらず、林希逸の牽強付会の解釈は到底容認できるものではない。履軒は『荘子雕題』全編の末尾に林希逸注に対する見解を以下のように説いている。

蓋し鬳斎は理に精しく、文法完備するを以て自負し、自ら艾軒（林希逸の学統の祖である林光朝）に比すのみ。吾は其の理未だ精しからずして、人の惑いを増すを恐るなり。如えば文法を論ずれば、往々にして理に舛き、且つ其の口を極めて其の妙を賛嘆する者は、みな其の義を解すること能わずして、徒に「妙々」「奇特」〔の語〕を以て人を嚇し、以て自ら拙を蔵するのみ。読者は尤も知らざるべからず。

同部分の林希逸注において、林希逸は諸注釈家の経解について「文法」の理に通じず、「理に精しく」もないと批判している。ただ学祖の林光朝だけが道理に明らかで、文法を論ずるに十分な能力を持っていたと賛嘆している。そして、自らをその学統を受け継ぐ者と位置づけている。しかし、履軒から見れば、林希逸の注釈こそが不十分であるという。文法についての彼の見解は道理に背き、『荘子』の文章を讃える彼の言葉は『荘子』を理解する能力が彼に欠如していることを表し、「妙々」「奇特」等の語は彼自身の至らなさを隠すものに過ぎないという。

他にも、『雕題』には「鬳斎は錯文し闕誤するに到る。諸艱渋難読の処あれば、輙ち文法を以て人を嚇す。奇たり妙たりと謂うも亦た其の一癖にして、読者は慎みて其の誑しを受くることなかれ」（人間世篇「死者は国を以て量り、沢における蕉の若し」の箇所の林希逸注に対する『雕題』）や「鬳斎は毎に荘子の読みがたきに苦しむ。其の隻眼未だ具わらざるを知るべし」（大宗師篇「且つ相い与に之を吾とするのみ。庸詎んぞ吾の所謂之を吾とするを知らんや」の箇所の林希逸注に対する『雕題』）と述べる箇所がある。履軒が林希逸の読解能力を不十分であるとして、林希逸注に対して批判的であったことが以上の例からも窺うことができよう（注6）。

履軒は『荘子雕題』を林希逸注の刊本の余白に書き入れている。当然、『雕題』には林希逸注に関する評語が多い。そして、そのほとんどが林希逸注に対する批判的な見解を示すものである。上記の例のように言葉を尽くして林希逸

注を批判している例以外にも、林希逸注に対して、例えば、「鑿解」「蛇足」「牽強」「牽合」あるいは「強解すべからず」と履軒が評している語は『雕題』全編を通じて非常に多い。

では、牽強付会の解釈ではなく、正しく『荘子』を読解するにはどのようにすればいいのだろうか。『荘子』中の文章を素直に解釈する態度が履軒にとって妥当な『荘子』への解釈の態度と考えられていたことは先に述べた。それをより具体的に言えば、次のような解釈の態度が最も望ましいと履軒は考えているようである。知北遊篇「夫れ遇うを知るも遇わざる所を知らず。能くするを能くするを知るも能くせざる所を能くせず。知無く能無きは固より人の免れざる所なり」の箇所に、履軒は次のように注する。

是の両つながらの「無」（無知無能）は、通人の免れざる所なり。然れども人はみな此を免れんと欲し、務めて知を求め強いて能を求む。是れ惑いなり。故に大人は強く求むること無く、其の知るべからず能くすべからざる者を舎てて力を費やさず。是れ真の大知なり、真の大能なり。

これは『荘子』本文に対する注解ではあるが、履軒の考えがそこによく反映されていると考える。「通人」とは、「大人」の語に対応する語で、一般の人の意であろう。知ることのできないことやすることのできないことに関して、一般の人はことさらにそれらを追求してかえって迷いを生じる。しかし、「大人」はそれらを強いて求めることなく、不可知のものは不可知のままに、不可能のものは不可能のままにしておく。そのようなことのできる人物こそが真の大知であり、真の大能であると履軒はいう。そして、この「大人」のような態度が『荘子』を注釈するときにも求められるのである。

解釈不可能の部分はそのままにしておくという履軒の注釈の態度を『荘子』に当てはめれば、それは次のようになろう。

註家は其の虚誕を嫌いて、乃ち遷就（こじつけ）して解を作る。本文をして通暁せざらしむるは、誕は其の誕に還し、妄は其の妄に還すに若かず。何ぞ必ずしも苦心して異端の人を回護せんや。（天地篇「聖人は……千歳にして世を厭えば、去りて上僊し、彼の白雲に乗りて帝郷に至る」の箇所の『雕題』）

履軒から見れば、『荘子』は「虚誕」の書であり、その著者である荘子は「異端の人」である。『荘子』のような荒唐無稽な内容の書は、強いて牽強付会の解釈を施すのではなく、荒唐無稽の書としてそのままに理解するべきであると履軒は考えていた。林希逸のように苦心して荘子を擁

護する必要はないのである。

以上検討してきたことをまとめると次のようになろう。まず、履軒は林希逸注に対して批判的である。そして、『荘子』を読解するには「荘子〔自身〕を以て之を解する」態度、すなわち素直に『荘子』を読もうとする姿勢が重要だと履軒は考えている。

それでは、履軒自身はどのように『荘子』を理解しているのだろうか。以下、章を改めてより具体的に検討してゆきたい。

二、履軒の『荘子』観

1．「異端」としての荘子と聖人と

・「異端」としての荘子

天地篇における『雕題』に荘子を「異端の人」としている例を前章において取り上げた。この他にも荘子を異端であるとしている箇所は『雕題』中に見ることができる。例えば、在宥篇「尸居して〔じっとしておりながら、同時に動いて〕竜のごと〔くに〕見え、淵黙して〔静かでありながら、同時に〕雷のごと〔くに〕声し、神　動して天　随う」に対する『雕題』で、履軒は次のようにいう。

之を要するに、空花にして実際に非ざるなり。乃ち是れ異端の魁なり。〔林希逸注の言うように〕其の諸子に度越するは、魁たる所以なり。鬳斎は頗る眩まさる。

実は、履軒は老子に対しても異端の評価を与えている（注7）。ただ、在宥篇の『雕題』において、荘子を「異端の魁」としていることから、履軒は老子よりも荘子の方をより一層異端の典型だと考えていたようである。

それでは、異端とはどのような存在なのであろうか。『雕題』に見える異端の語の中には、聖人の語と比較して述べられている箇所が駢拇篇・至楽篇の二箇所ある。異端の性格を探る上で参考になると考えられるので、それらの箇所をまず検討することにする。

まず、駢拇篇の例は、林希逸注の「荘子も亦た是れ世を憤り邪を疾（にく）みて、而る後に此の書を著す。其の見又た高く、其の筆又た奇なり。過当の処有る所以なり」に対する『雕題』である。

荘子の過当の処は、〔林希逸のいう〕見　高きに由りて生ず。見　高しとは、以て至道を知らずして空に駕（の）る。然らば則ち其の高きは、実の高きに非ず。妄なるのみ。聖人の高きは、猶喬木の杪（すえ）　雲霄（大空）に冲（いた）るがごとし。異端の高きは、猶紙鳶の風に乗るがごと

し。本無くして上に在り。其の高きは即ち妄なり。

次に至楽篇の例は、本文の「天は無為にして之を以て清く、地は無為にして之を以て寧し」の箇所に対する『雕題』である。

無為は、聖人の言わざる所なり。然れども其の理は存す。人 能く耳目心腸をして各おの其の用を效さしめて、或いは遺す所無し。我は其の累う所と為らずして、道に循いて動き、妄無く羨無く、亦た以て人の無為と為すべし。人の無為は此に止まるのみ。而して〔その〕理と天と合す。是れ以て人の天（理を通じての人と天との合一）と謂うなり。此れ則ち為すべき者なり。然れども唯だ聖人の〔ような〕能く其の性を尽くす者にして〔はじめて〕、之を能くすと為す。異端家の能く及ぶ所に非ず。

前者の駢拇篇の例では、荘子が過激であることに対する見解が林希逸と履軒とで異なっている。林希逸は、異端である荘子の「見」を高尚であると評している。それに対して、履軒は異端の「見」が高尚に見えるのは地に足のついた真の高尚さではなく、それは「妄」にすぎないという。そして、真の高尚さを実現しているのは聖人であるとする。至楽篇の『雕題』においても、聖人のみが真の「無為」を実現しており、異端の者はその点において聖人に及ぶべくもないと履軒は述べる。

以上の二例からすると、異端と聖人との関係は明らかである。つまり、履軒の見解では、聖人が完璧な人格者であるのに対して、異端は聖人の能力に及ばず、劣った点があるとしている（注8）。

履軒にとって聖人は完璧な人格者だとされるが、より具体的にどのような性格をもった人格者なのだろうか。聖人の性格を見れば、異端の性格を逆の面から映し出すことになるだろう。そのような意味において、異端の性格を把握する上で、聖人の性質を検討することは有効だと考える。従って、以下に『雕題』に見える聖人の性格について検討を進めてゆくことにする。

・履軒の聖人観

まず、『雕題』における聖人は現実の世界に対して大きな関心を寄せる存在である。天地篇の「至徳の世」について述べる箇所の『雕題』に以下のようにいう。

其れ上たる者は、標枝の如くして之（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。

ここで描かれている聖人は、教えを述べて民衆を教導し、法を立てることによって秩序を整える。そうすることによって、民衆が「仁」「義」等の道徳を会得し、無知蒙昧な動物と一線を画す存在にまでなるよう指導する。つまり、聖人は現実の世界において理想的な政治を行なう人格者として描かれている。しかも、以上のような聖人の意図を荘子は理解することができないと履軒は述べる。

また、駢拇篇「聖人は則ち身を以て天下に殉ず」に対する『雕題』に、次のようにいう。

聖人は天下に殉ずるの意有るも、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。是れ漆園の知る所に非ず。

『荘子』の原文では、この聖人は「其の性を傷つけ身を以て殉と為す」者の一例として取り上げられている。しかし、履軒は聖人に天下に殉じる意志のあることを肯定的にとらえて、聖人の徳が優れていることの論拠とする。そしてまた、天地篇の例と同様にそのような聖人の意志は、荘子の理解するところではないという。

上記の二例から、履軒から見た聖人が天下全体に対する関心を深く持ち、民衆のために政治をつかさどることも厭わない理想的人格者であることが看取できよう。そして、「公」「私」の語を用いるならば、「公」に一層の関心を持つことが聖人の特徴である。例えば、胠篋篇に聖人の法に従って治められていた斉国を田成子が簒奪した故事が記されている。林希逸は「田氏は斉を簒（うば）い、私量を以て貸し、公量もて入る。……便ち是れ聖人の法を借る」と述べる。それに対して、履軒はいう。

「私量もて貸し」「公量もて入る」は、是れ民心を収むるの私智なり。国法の禁ずる所なり。何ぞ聖人の法之有らん。

このように述べて、田氏の「私智」を批判し、この「私智」が聖人の法とは相いれないことを指摘する。つまり、聖人の法とは公を重んじるものとして履軒は考えていることを示すものである。

聖人は天下全体の公の利益を考え、個人的な私の利益を排斥する。このような理想的人格者として、履軒が聖人をとらえているということは、履軒の関心自体も現実的世界に向けられていたことを証するものであろう。履軒は儒者であり、現実的世界に関心を持つことは当然であった。その履軒の眼に理想的人格者として映る聖人はどのような存

在であろうか。それはすなわち、儒教において称揚される聖人である。つまり、『雕題』中に見える聖人は、儒教的聖人とほぼ同格の人格者としてとらえてもよいと考える。

『雕題』中に見える聖人が、儒教的な意味での聖人とほぼ同格と考えられることは他の例からも推察できる。例えば、外物篇「聖人の天下を駭(おどろ)かす所以は、神人未だ嘗て過(よぎ)りて問わず」に対する『雕題』にいう。

「聖人　天下を駭かす」とは、仁義の外に別に一件の事有るに非ざるなり。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の事を治むるを以て之を解すべからず。

この箇所は、聖人が天下を驚かせる理由を履軒が解釈する部分である。履軒は、聖人が民衆の考えと相違する行動をして民衆を驚かせるのは、普通の仁義ではなく真の仁義を用いて天下を治めるためであると述べる。言うまでもなく、仁義は儒教における重要な徳目である。その仁義の精神を真に備えている理想的人格者とは、まさしく儒教的聖人であろう。

さて、このように『雕題』中に描かれる聖人は、具体的にどのような態度で民衆に対し、どのような手法を用いて天下を治めるのだろうか。履軒の聖人観を窺うために参考となる『雕題』が斉物論篇に見える。それは、「朝三暮四」説話として有名な箇所である。その箇所の「聖人　之を和するに是非を以てして、天鈞に休(いこ)う」に対する『雕題』に次のようにある。

言うこころは、聖人は天鈞に休い、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、以て之に和するのみ。猶朝三は、即ち是に因るのごときなり。

聖人には本来、彼此や是非の対立は存在しない。それに対して、民衆は相対的な是非等の対立に左右される生活を送っている。そのような民衆に対して聖人は是非を区別することの不合理をことさらに説いたりすることはなく、万物斉同の見地から現実の世界を見つめ、民衆と調和してゆこうとする。このような聖人の立場を『荘子』では「是に因る」というのだと履軒は考えている(注9)。

上記の例から窺える聖人による民衆統治の性格は、ことさらに民衆を自らの理想とする方向へ導いてゆこうとするものではない。逆に、民衆を一つの理念に束縛するのではなく、自由に放任しながら統治するところにその特徴を見ることができよう。

従って、聖人の統治方法について『雕題』では次のような見解を述べる箇所が見られる。在宥篇「人をして喜怒位

を失い、居処常無く、思慮自ら得ず、中道章を成さざらしむ」の『雕題』にいう。

「人をして～せしむ」とは、汎そ古の聖人　在宥せずして人をして此に至らしむるを咎むるなり。

このように聖人にとって、在宥、すなわち放任することをせずに民衆を無理に束縛して統治することは慎むべきことになる。

『雕題』に述べられる聖人が放任政治を重視するのはなぜだろうか。これは聖人自身の性格に関係していると考える。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」の『雕題』に次のようにいう。

人　壮を固守せんと欲するも、壮遯れて老来る。老を固守せんと欲するも、老遯れて死来る。是れ憂いと為す所以なり。聖人は則ち化に随いて之を喜楽す。故に壮なれば則ち壮を喜び、老ゆれば則ち老を楽しみ、死ぬれば則ち死に安んず。我は物に随いて遊ぶ。故に物遯るるを得ず。

聖人は何ものにもとらわれることがない。現実世界の変化するものに従って、若ければその若さを、年老いればその老いを、それぞれの立場を喜び楽しんで肯定する。興味深いのは「聖人は則ち化に随いて之を喜楽す」とあって、聖人も喜楽の感情を超えているわけではないことである。民衆と聖人との立場は異なるが、聖人は無感情に現実世界に対処しているのではない。民衆と同様の感情を持っているのである。ただ、民衆のようにその感情にとらわれて固執することはない。

『雕題』において、何ものにもとらわれることのない理想的人格者は聖人の語で表されるだけではない。例えば、天道篇「此の五つの末なる者は、精神の運　心術の動を須ちて、然る後に之に従う者なり」に対して、履軒はいう。

「須精神」の二句、言うこころは此らの末事、王者は時に随い事に応じて、精神発動す。当に為すべくして之を為し、必ずしも予設して以て事を待たず。亦た固有一定の理に非ざるなり。

この天道篇の文章は、前節に「古の天下に王たる者」について述べた箇所があるので、その記述に従って『雕題』においても「王者」の語を用いたものであろう。そして、この箇所の王者も「固有一定の理」にとらわれるということがなく、時宜に応じて物ごとに対処する能力を持つ。

先の例と併せて考えるならば、「聖人」「王者」と使用される語は異なるものの、履軒のいう聖人も「天下に王たる」点では一致すると考えられる。従って、両者とも履軒から見た理想的人格者であることには変わりはない。そして、両者とも何か一つのことに固執することなく、物ごとの変

化に変幻自在に対応する。そして、この両者とも主体的意志によって自分自身の自在性を確保する能力を持つと考えられる。履軒にとって、まさしくそのような自在性を持つ点が理想的人格者の最も基本的な条件だと考えられていた（後述）。

聖人については、他にも則陽篇「日々物と化する者は、一の化せざる者あり」に対する『雕題』に、「『日々物と化す』は衆人を謂うなり。聖人は物に循い、衆人は物と化す」と述べる箇所もあり、聖人の自在性をさらに証する例だと考える。このように聖人は変幻自在性をもつことがその特徴であり、だからこそその統治方法も放任主義となるのである。

ただ、変幻自在である聖人にも守るべきものが存在する。それは「道」である。知北遊篇「之を博くするも必ずしも知ならず。之を弁ずるも必ずしも慧ならず。聖人は以て之を断ず」の『雕題』に次のようにいう。

聖人は道を以て之（「博」と「弁」と）を断ず。蓋し道を以て之が権衡と為す。「弁」「博」道と合すれば、則ち以て「知」と為し「慧」と為す。合せざれば則ち以て不知不慧と為す。

聖人にとって道は「権衡」、すなわち物ごとを判断するための標準とすべきものなのである。『雕題』中に見える「道」の性格については後に検討するが、聖人にも頼るべきものがあると履軒が考えていたことは看取されよう。

以上、聖人の性格について述べてきた。要するに、聖人とは完璧な理想的人格者である。このような聖人に対して、異端である荘子は一歩も二歩も劣る存在であることは確かである。ただ、そのような荘子ではあっても、履軒は一定の意義を荘子に認めていたと考える。と言うのも、同じ異端の評価を下された老子よりも、履軒の荘子に対する批判の語はそれほど激烈ではないのである（注10）。

『荘子雕題』中にも老子に言及する語が見えるので、その例を検討してみる。例えば、天下篇に老子の主張を紹介して、「其の雄を知り、其の雌を守れば、天下の溪と為る。其の白を知り、其の辱を守れば、天下の谷と為る」と述べる箇所があるが、それに対して履軒は次のようにいう。

「雄」と「白」と固より之を知り、然り而うして其の守る所は、特り「雌」と「辱」とに在り。是れ老姦の手段なるのみ。

この箇所では、男性的なあり方や明白な態度を知っていながら、女性的なあり方やはっきりしない態度を守っているのは、老子の「老姦の手段」つまり、老獪な態度を表す手法であると履軒は批判する。他にも「老聃の毒辣」（天地篇「泰初に無有り」章における『雕題』）の語もあり、『荘

子雕題』においても荘子に対するよりも過激な言葉を用いて老子を批判する態度が見られる。

それでは、履軒が荘子に認めていた一定の意義とはどのような点であろうか。私は、履軒が『荘子』における文章表現を優れたものと認めていたからこそ、異端でありながら『荘子』に一定の評価を与えていたと考える。以下、『荘子』の文章表現に対する履軒の考察を検討してゆきたい。

2．『荘子』の文章表現

西村天囚『懐徳堂考』（上巻は明治四十三年に下巻は明治四十四年に印行・昭和五十九年に懐徳堂友の会より復刻）に以下のようにいう。

履軒の文を論ずるや、論語を天地間第一の文章と為し、孟子之に次ぎ、荘子之に次ぎ、左伝史記之に次ぎ、其余韓柳以下学ぶに足らずと為す。（三十七章、履軒の文詩）

履軒にとって、『荘子』は『論語』『孟子』に次いで文章の規範とすべき書であった。履軒は『荘子』の文章に高い評価を与えている。

そもそも荘子がこの『荘子』の書を著した動機は一体どのようなものであろうか。天下篇に荘子を評して、「彼其れ充実するは、以て已むべからず」とあるのに対して、履軒はいう。

彼の其の胸中に蘊蓄充実する者は、黙して止むべからざるなり。故に之の篇を著すとしか云う。

荘子の胸中にあった思いが充足して抑え切れなくなったときに初めて『荘子』の書が著されたと履軒は説く。このような抑え切れない思いが荘子の文章に反映されているとすれば、その文章は形式ばった堅苦しさをもつものよりも、むしろ、形式にとらわれず自由奔放な性格をもつものとなる。このように履軒は考えていたのではないだろうか。

それでは、『荘子』における文章表現の特徴として挙げられる点はどのような点であろうか。その最大の特徴はその比喩表現にあると履軒は考えていた。天地篇「泰初に無有り」章の『雕題』に次のようにいう。

荘生の筆、長ずる所は比喩もて叙事すると排撃とに在り。是れ実に古今に冠たり。道宗を直序するに至りては、則ち其の短とする所なり。

履軒から見れば、比喩を巧みに用いて文章表現をする点と、その比喩を中心とした過激な文章表現で他者を攻撃する点とが『荘子』の長所であり、古今の様々の書物の中でもその点において秀でた書であるとする。逆に、文章の要旨を端的に著述することが不得手であるのが『荘子』の文

章の至らない点だという。

履軒から見た『荘子』の文章の短所については後述するとして、まず、その長所とされる比喩表現から検討する。

実際に『雕題』を通覧すると、履軒が『荘子』の比喩表現に対して賛辞を述べる箇所は多い。例えば、人間世篇「言とは風波なり。行とは実喪なり。夫れ風波は以て動きやすく、実喪は以て危うくなりやすし」に対する『雕題』にいう。

「風波」の譬えも亦た妙なり。両人相い与に言う。一(ある)いは風たり一いは水たりて、波を起こす。

『荘子』では、言語の指す内容が不明確で変化しやすいことを風や波に譬えている。履軒は二人の人間同士の言葉をそれぞれ風と水とを指すと考え、その両者のぶつかり合いによって波が生じるとした。そして、この譬えを評価して「妙」であると言っている。

また、山木篇に市南宜僚なる人物が、身を慎んでいながら心配ごとの絶えないという魯侯に対して、「無人の野」「建徳の国」「大莫の国」等の理想郷の存在を紹介し、そこに行くことを勧める説話が見える。そして、最後に「己を虚しくして以て世に遊ぶ」境地の重要性を説き、その境地を表す譬えとして「舟を方(なら)べて河を済(わた)る」という比喩を取り上げる。それに対して、履軒は次のようにいう。

所謂「無人の野」「建徳」「大莫」は元々指す所有るに非ず。此を設けて以て冲虚の理を説くのみ。則ち末段の「己を虚しくして世に遊ぶ」は即ち是れ「無人の野」なり、即ち是れ「建徳の国」なり、即ち是れ「大莫の国」なり。市南子は元々魯侯の実に国を棄て逃走するを欲するに非ず。唯だ之を導きて冲虚の道を修めしむるのみ。故に末段に譬喩を設けて此に結果せしむ。呼応すること此くの如くして、始めて譬喩の力有るを見る。当に徒に婪尾（最後）の語を作るべからず。

山木篇では「無人の野」等の比喩を用いた後、「方舟」の比喩で「己を虚しくして以て世に遊ぶ」境地を説明して二人の対話を締めくくる。先の「無人の野」等の比喩は、ただ市南宜僚が魯侯に「冲虚の道」を修めるように説くためのものであって、実際に「無人の野」に行くことを勧める意志は市南宜僚にはないと履軒はいう。市南宜僚は、最後に「己を虚しくして以て世に遊ぶ」境地で実際の生活に対処すべきことを説く。そして、これこそが魯侯に対して彼が最も述べたかったことであり、最後により具体的な比喩が呼応しているからこそ、一層比喩の効果が増すと履軒は考えた。

このように『荘子』においては比喩の用法が巧みであるという認識が履軒にはある。その他にも「是の喩え尤も妙

なり」（達生篇「瓦を以て注する者は巧みに、鉤を以て注する者は憚り、黄金を以て注する者は殪し」に対する『雕題』）と述べている箇所も見え、『荘子』において用いられる比喩が優れているという履軒の認識を裏づけることができる。

『荘子』における比喩表現が優れているのはなぜだろうか。それは先にも述べたように、荘子の文章技術が優れ、型にはまらない奔放性を有しているからである。例えば、馬蹄篇「吾意うに、善く天下を治むる者は然らず」章における『雕題』にいう。

夫れ荘生は何ぞ必ず規々として法に倣い、様を摹せんや。又た況んや己の筆において、何ぞ翻りて之を出だすこと有らんや。

荘子が文章を記す場合、形式的に論理の整った文章を書くことよりも自由奔放にその技術を駆使することに意義を見いだしていたと履軒は考える。そして、そのような文章技術を用いて書かれた荘子の文章を履軒は「寓言」という。

例えば、至楽篇に荘子がその妻の死に際して盆を鼓して歌った説話が見える。その箇所の林希逸注に「盆を鼓するの説も亦た寓言なり」と注するのに対して、履軒は「此の書　寓言多し。然れども註家　定めて以て寓言と為す者は、意　回護に在るのみ」と述べる。つまり、履軒から見れば、林希逸は『荘子』中に見える寓言をありもしない内容を記した文章であるとして否定的にとらえて、『荘子』は寓言ばかりの書ではないとして『荘子』を擁護する意図があるとする。それに対して、履軒自身は『荘子』の特徴を示すものとして肯定的に寓言の語をとらえている。

また、譲王篇に殷の湯王が天下を卞随という賢者に譲ろうとして、それを拒否した卞随が入水する説話が見える。その箇所に林希逸注は「但だ其れ自沈の一節も亦た考うべからず。或いは亦た寓言なるのみ」と述べる。それに対して『雕題』は「みな寓言なるのみ。何ぞ必ずしも此の一事のみならんや」という。この箇所においても、林希逸はありそうもない卞随入水の説話が寓言であるというのに対して、履軒は『荘子』全体が寓言であって個別の説話のみが寓言なのではないという。このような点からも『荘子』全体の特徴として寓言をとらえている履軒の考えを看取することができよう。

履軒から見れば、『荘子』の言葉は奔放性にあふれている。従って、その語は時に過激な表現になることもしばしばである。例えば、庚桑楚篇「全人は天を悪み、人の天たるを悪む。而るを況んや吾が天をや、人をや」に対して、履軒は次のようにいう。

荘子の意は、全人は天道を尽くすを以て貴しと為さざ

るを謂う。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」とは、他人の天道を尽くす者有りて、大いには喜ばざるを謂う。他人の天すらかつ喜ばず。況んや吾の天をや。天道を尽くすことすらかつ喜ばず。況んや人道を守るにおいてをや。並びに激語を用いて、而る後に人　多く惑う。

『荘子』の主意は、全人が天の道に則ることを重視しているというものである。それをことさらに「天を悪む」等の過激な表現を用いていると履軒は考えた。また、『雕題』では他にも『荘子』の表現を「矯激の言」（秋水篇「是の故に大人の行は……」の箇所に対する『雕題』）と述べる箇所もあり、『荘子』における文章表現が過激になる傾向があると履軒が考えていたのを裏づけることができる。

このように時に過激に過ぎる表現が『荘子』には見えるが、そのような表現から『荘子』の文章に一種独特の余韻とも言うべき味が醸し出されると履軒は考えた。例えば、斉物論篇の有名な「胡蝶の夢」の箇所に、履軒は次のようにいう。

説破せずして、余意は言外に在り。是れ文の妙処なり。乃ち以為えらく人の参究を要むれば、則ち説　隠る。

同じ「胡蝶の夢」の箇所に、林希逸注は「此の一句　結に似て結せずして、却って説破せず。人の此に就きて参究することを要す」と述べる。林希逸はこの箇所の『荘子』の文章に対して、この箇所の文意を説き明かし追究することが重要であるという。それに対して、履軒は林希逸の説に反対し、『荘子』の言外に漂う余韻こそがその文章の優れた点であり、文意を追究するほどに『荘子』の本意は隠れてしまうという。

また、大宗師篇「其の（知の）待つ所の者、特り未だ定まらず」に対して、『雕題』は次のようにいう。

「待つ所」は将に来たらんとするに在り。将に来たらんとするが故に「未だ定まらざる」のみ。将に来たらんとする者は、果たして天なるか、果たして人なるか。逆覩すべからず。……未だ知るべからざる者を以て之を結ぶ。是れ暗に天人と合して敢えて断ぜず。是れ荘子の伎倆なり。

『荘子』の文章は白黒を明確にすることをせず、できる限り断定的な表現を避ける傾向があると履軒は指摘する。そして、その点が荘子の優れた技量であるという。

このように断定的な表現をせず、表現を曖昧のままにしておくことによって独特の余韻を残す手法が『荘子』においてよく用いられる。ただ、このような手法は得てして読者には理解しづらい場合がある。例えば、斉物論篇「指を以て指の指に非ざるを喩すは、指に非ざるものを以て指の

指に非ざるを喩すに若かず」の箇所に対して、『雕題』はいう。

特り措辞の幽繆にして味有り。却って後人の惑いを生ずるのみ。

このように『荘子』の文章は読者を惑わせることもしばしばなのである。先の庚桑楚篇の『雕題』においても「並びに激語を用いて、而る後に人　多く惑う」とも言われていた。このように読者を迷わせるような表現が多くなれば、様々な問題が起こってくる。それは一部の読者にとってはあまりに『荘子』の文章が曖昧に過ぎるために、しばしばその文意を誤解してしまうからである。

例えば、寓言篇「終身言わざれば、未だ嘗て言わずんばあらず」に対する『雕題』にいう。

……只だ是れ上文を反復して言と為す。別義有るに非ず。是れ漆園の家法にして、究竟は「言」と「不言」と同じと云うのみ。乃ち拗語を用いて、以て人を弄するのみ。

寓言篇の上文には「終身言えば、未だ嘗て言わず」とあり、同様の内容を逆の方向から繰り返しているだけである。文意としては簡明であるにもかかわらず、『荘子』はひねくれた言葉を用いて読者を幻惑していると履軒はいう。従って、履軒は『荘子』の文章に対して、「拗説妙理」「拗説倒語」（共に斉物論篇中の『雕題』）と述べる箇所も見られる。

このように『荘子』の文章に幻惑される読者は多いが、その最たる者は林希逸であると履軒は考えた。例えば、在宥篇に「堯の天下を治むるや、天下をして欣欣焉として人に其の性を楽しましむ。是れ恬ならず。桀の天下を治むるや、天下をして瘁瘁焉として人に其の性を苦しましむ。是れ愉ならず」とある。その本文に対して、林希逸は「『不恬』を以て『不愉』に比す。便ち軽重無し」と述べて、堯と桀との天下を治める方法には軽重の差はないと解する。それに対して、履軒は次のようにいう。

荘子は拗を好む。是れ其の軽重に就くが故に是の語を作りて、比して之を論ずるのみ。乃ち此を以て荘子を病するか。則ち是れ荘子を読み得ざる者は、必ず其の笑う所と為る。

堯と桀との天下を治める方法にはやはり格差があると履軒はいう。ここに桀よりも堯を評価する儒者としての履軒の考えを窺えることは興味深い。しかしそれはさておき、林希逸は『荘子』のひねくれた言葉に惑わされて本文を読み誤り、堯と桀との治世を同等に見ている。そのように『荘子』の真意を正しく理解できない者には『荘子』を批判することはできず、かえって荘子に笑われることになると履

軒は考えている。

このように『荘子』の文章に幻惑されながらも、林希逸自身はそのような自覚はあまり見られない。履軒から見れば、その点がまさしく林希逸の至らぬ点なのである。例えば、徐無鬼篇「古の真人は、之を得るや生き、之を得るや死し、之を得るや死し、之を得るや生く」に対して、履軒は次のようにいう。

……下の両句を復するは、即ち漆園の拗処にして、徒に深遠を規して、以て人を眩ますのみ。畢竟は蛇足なり。

〔林希逸〕註の「之」字　解を失す。故に総じて条理なし。且つ漆園の眩ます所と為りて、自覚せず。

林希逸のように『荘子』の文章に幻惑されることのないためには、どのような手法でその文章をとらえればいいのだろうか。それは『荘子』の文章をことさらに理解しようとする態度を捨てることである。例えば、逍遥遊篇に堯が天下を治めてから藐姑射の山に神人を見て以後、茫然となって天下を治めたことを忘れる説話がある。その箇所に対して、林希逸注は「正に学者の此くの如く揣摸する（推し量る）を要す。前後の解者　正にその圏檻中に落つ。何ぞ以て荘子を読むに足らん。其の実はみな寓言なり。大抵謂えらく、人は各々見る所を局りて自ら其の迷いの著なるを知らず。必ず大見識を有せば、方に能く自ら照破すと」と述べる。それに対して、履軒はいう。

荘子は元々人の揣摸を要さず。何ぞ曾て圏檻あらん。又た人の自ら照破するを要するに非ず。

このように述べて、林希逸注に真っ向から反対している。すなわち、『荘子』の文章はことさらに解釈してその意を求めるべきものではなく、曖昧なままで解釈を留保して初めて正しい解釈とするべきであると履軒はいう。

従って、履軒は「荘子の意は、是れ知るべからざるに付して、之の意を彊求することなかれ。註家　之を察せずして、経を引き禅を援き、解を益し結を益す。宜しく之を掃うべし。而る後に通ずべし」（秋水篇「河伯曰く、然らば則ち吾　天地を大として毫末を小とするは可なるかと」章に対する『雕題』）という。

他にも履軒は「深く求むることなかれ」と述べる箇所があり（注11）、曖昧なままで解釈を保留することによって、すでに述べたような一種独特の余韻とも言うべき『荘子』の文章の優れた点を玩味するべきであるという。

実際のところは「読者　其の浮言の誑しを受く」（胠篋篇「故に曰く、魚は淵を脱すべからず、国の利器は以て人に示すべからず」の箇所に対する『雕題』）、「註家はみな其れ愚弄され、其の言に酔わさる」（徐無鬼篇「大一を知

り、大陰を知り……」の箇所に対する『雕題』と『雕題』にあるように、林希逸を初めとして『荘子』の注釈者はしばしば『荘子』に幻惑される。ただ、このように幻惑されるのも無理からぬ点も見られる。と言うのも、『荘子』の過激な寓言の中にはあまりに度の過ぎたものもしばしば見られるからである。例えば、庚桑楚篇「動くこと已むを得ざるを以てするを之れ徳と謂い、動くこと我に非ざる無きを之れ治と謂う。名は相い反すれども、実は相い順う」に対する『雕題』にいう。

此の類いは是れ荘子の短処なり。其の実　見る所無し。徒に語言を撰出して、以て員を備う(数の中に入れる)。是の故に字句　拘棘（読みにくい）にして、人をして思睡せしめ、殊に英発して人を醒まさしむる者無し。

荘子を読む者は、尤も知らざるべからず。

このように『荘子』の文章自体にやや迂遠に過ぎる面が見られることがあり、それが読者をして『荘子』を読み誤らせるときがある。天地篇に、華の封人が堯に対して長寿と富裕と子に男子が多いこととを祝したのを堯が断った説話があるが、履軒は次のようにいう。

堯は既に天下を富有す。封人の祝、何をか用て之に益さんと欲するや。堯も又た何ぞ辞するや。是の言語其の人に応じざるは荘生の疎処と謂うべし。あに寓言虚辞にして、自ら疎漏を免れず。

儒者である履軒にとって、聖人たる堯が封人の祝福を断る理由はない。堯の性格を見誤って、祝福を断らせるところに『荘子』の寓言が不十分な点があると履軒は考えた。その他にも『雕題』には「寓言破綻の処」と述べる箇所もあり（注12）、履軒は『荘子』の文章に対して、やや寓言の過ぎる部分があることを認めていた。

ただ、寓言の中でも、現実中にあまりにありそうもないものに対しては、履軒は荘子の自筆ではないと疑う。例えば、譲王篇に孔子が顔回に対して、仕官をしない理由を尋ね、それに顔回が答える説話が見える。その箇所に『雕題』は「是の章　都て顔子の人となりを得ず。是れ寓言の善からざる者なり。漆園の筆に非ず」と述べる。また、寓言の語はないものの、『荘子』の文章の特徴からはかけ離れた性質をもつ説話に対しては、荘子の自筆ではないと述べる箇所が『雕題』には見られる。例えば、逍遥遊篇の冒頭に有名な大鵬説話が見え、それに続く箇所に殷の湯王が棘という臣下に大鵬説話を聞く説話が見える。『雕題』では次のようにいう。

是の一節、蓋し後人の摹倣の筆にして、誤りて此に攙入す。南華老（荘子）必ず此くの如き複言重説もて人をして厭わしむること無し。

『雕題』においては、他にも荘子の自筆ではないことを疑う記述が多く見られる（注13）。

以上、履軒から見た『荘子』の文章について検討してきた。『荘子』は確かに異端の書である。ただ、異端であるが故に正統である儒教の書のような一種の堅苦しさをもつものとはならず、形式にとらわれない自由奔放性をもつ文章が可能であった。そして、その文章の性格は『荘子』においては寓言に表れていると履軒は考えた。林希逸らの注解者にとって、『荘子』の寓言は荒唐無稽な表現であるとして否定的に評価されていた。それに対し、履軒は先にも述べたように、寓言の自由奔放性を肯定的に評価している。そのような評価から、履軒の『荘子』の書全体に対する肯定的な評価が導き出されてきている。

それでは、『荘子』がその文章に寓言を多く用い、断定的な表現を抑えるのはなぜだろうか。その点に『荘子』に見える思想の特性が現れているとも考えられる。次章において、履軒から見た『荘子』の思想の特性について検討したい。

3．『荘子』の思想

・『荘子』の万物斉同

万物斉同思想は『荘子』思想の特徴として最も有名なものの一つである。履軒は、この万物斉同思想に対してどのような見解をもっているのだろうか。彼は斉物論篇の冒頭に次のように述べる。

後儒の語録随筆、往々にして是の篇名に据りて、荘子を排するも、解を謬りて物の論を斉しくすに作る。読書の鹵莽（粗雑であること）、其の害　少なからず。

「斉物論」の語については二種の解釈が存在している。一つは「物を斉しくするの論」とする説で、六朝期以来の解釈である（注14）。すなわち、彼此や善悪の区別は相対的なものであり、大いなる見地から見ればそのような区別はなくなり、万物はすべて斉しいという。もう一種は「物論を斉しくす」とする説で、宋代以降の学者が主に唱えている。こちらは様々の議論を統一することをめざすという意で、林希逸注はこの説の立場である。それについて、林希逸注は斉物論篇の冒頭に「物論とは、人物の論なり。猶衆論と言うがごとし。斉とは一なり。衆論を合して一と為さんと欲す」と述べる（注15）。これに対して、履軒は林希逸の「物の論を斉しくす」とする説を批判しているのであるから、明らかに前者の「物を斉しくするの論」の説と同じ立場である。つまり、履軒は『荘子』が万物斉同の思想を有していることを認めている。

『荘子』の中心思想が万物斉同思想であることを履軒が認めている例は『雕題』の他の箇所からも窺うことが可能である。例えば、胠篋篇「天下は……みな其の善しとせざる所を非とするを知るも、其の已に善しとする所を非とするを知る者莫し。是を以て大いに乱る」に対する林希逸注に「善しとせざるは人に在る者なり。已に善しとするは我に在る者なり」とある。履軒は次のようにいう。

「善」と「不善」とは当に〔林希逸注のいうように〕人我を別つべからず。斉物論も亦た然り。

林希逸注では「不善」を他人に、「善」を自分に属せしめている。このような区別を設けるべきではないと履軒は考えるが、そのような立場はすべては斉しいという斉物論の立場とまさしく同じであると履軒は述べる。

また、斉物論篇において、『荘子』の立場を「明を以うるに若くは莫し」と述べる有名な箇所について、履軒はいう。

「明を以う」とは彼此の畛界を去ること、明燭の彼此無きがごとくに至る。斯ち私心無くんば、則ち是非自ら定まる。

『荘子』のいう最高の英知が「明」である。その「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。「私心」の範囲、すなわち一部の範囲のみにとらわれることなく、公の範囲、すなわち全体にまで眼の行き届いていることが「明」の境地なのである。そして、「明」の境地を言いかえるならば、それは『荘子』の理想とする何ものにもとらわれない境地のことである。

『荘子』の中心的思想が万物斉同であることは履軒も認識している。その点は以上の検討からも明らかであろう。その万物斉同の境地は、他の言葉を用いるならば、今述べた「何ものにもとらわれない境地」なのである。このような境地は『荘子』中にどのように言及されているのだろうか。以下にその点を検討してゆく。

・『荘子』の自在性重視

『雕題』中において、『荘子』思想の特徴を表す語として注目すべき語の一つは「自在」の語である。例えば、斉物論篇「一たび其の成形を受くれば、亡せずして尽くるを待たん」に対して、林希逸注は「人　一たび造物に順うこと能わずして、乃ち外物の泪する所と為る」と述べる。それに対して、履軒は「荘子は只だ外役を受けずして安閑自在たるを欲するのみ」という。林希逸は、人が偉大なる「造物」に対して従順でなければ、自分に外在するものに苦しめられることになるというのに対して、『荘子』の本意は、

ただ外在するものに煩わされず自らの自在性を確保することを欲しているだけであると履軒は考える。

また、養生主篇「時に安んじて順に処れば、哀楽も入る能わず。古は是れを帝の県解と謂う」に対して、履軒は「『帝の県解』なれば、則ち百自在なり。千自在なり」と述べる。「帝の県解」とは『荘子』のいう理想的境地の一つで、絶対者によって束縛から解放されることをいう。履軒はそれを「自在」の語によって説明している。以上の例からすれば、履軒が『荘子』における理想的境地を自由自在で奔放な境地と理解していたことが察せられよう。その他、「自在」の語については大宗師篇「大通に同す」に対して、「『大通』の意は活なり。便ち是れ変通自在の意なり」と注する語も見え、上記の履軒の見解を一層裏づけることができよう。

このような自在性重視の思想と先に述べた万物斉同思想とは密接な関連をもつであろう。すべては斉しいと見る万物斉同の立場であるからこそ、一つの立場にこだわることなく自身の自在性を確保することができる。このように履軒は考えていたのではないか。

以上のように『荘子』が自在性を重視しているという履軒の見解は、その「道」に対する認識からも窺うことができる。江戸期の儒者にとって「道」とは、言うまでもなく、儒教風の孔子の「道」である。そして、特に荻生徂徠以後はその「道」に対して政治性を付与する見解が主流となってきた。その傾向は老荘の説く「道」に対しても同様であった。しかし、『老子雕題』を検討した結果、履軒は『老子』についてはその「道」を儒教風に政治性を付与した解釈を施すことはなく、老荘風の自然的「道」と解していた。(注16)。それでは、『荘子雕題』においては「道」をどのように解しているのだろうか。

履軒は『荘子雕題』においても「道」はそのまま老荘風に解釈している。例えば、刻意篇に見える「純素の道」の語に対しては「『純素の道』は、猶自然に循うの道なり。亦た荘生の尚ぶ所なり」と履軒は述べている。また、前出の山木篇に市南宜僚が魯侯に対して「吾は……独り道と与に大莫の国に遊ぶことを願う」と述べる箇所に、履軒は「市南子は……之(魯侯)を導くに冲虚の道を修むるのみ」という。このように、履軒の「道」に対する解釈は当時の儒者らのような政治性を付与したものではなかった。

履軒の「道」の解釈は老荘風である。ただ、老荘風といっても実はまだ明確な「道」の定義とはなっていない。老荘風の「道」とは具体的にどのような性格をもつものであろうか。履軒の「道」に対する見解をもう少し詳細に検討してみよう。履軒にとってまず「道」とは「万物の宗なり。

故に万物の資たり」（知北遊篇「万物みな往きて焉に資りて匱しからず。此れ其れ道か」に対する『雕題』）というべき存在である。そして、「唯だ道なれば、則ち之を包みて遺す所無し。可と不可とみな其の中に存す」（天下篇「彭蒙田駢慎到……曰く……道は則ち遺す無き者なり」に対する『雕題』）というように万物をあまねく包みこむ存在でもある。

ただ、そのような「道」の存在は、どのような知者であっても知覚することの不可能なものである。履軒は「道の微眇たる者は、知者と雖も亦た知ること能わず」（庚桑楚篇「知者の知らざる所は、猶睨のごとし」に対する『雕題』）という。従って、人が「道」をいかにその言語にとらえようとしてもとらえられるものではない。例えば、秋水篇「北海若曰わく、道を知る者は、必ず理に達す」に対して、履軒は「荘生は道の模糊たるを見る。故に其の言　糊を含む」と述べ、荘子自身、道が曖昧な存在であることを知っていたのでその言葉も明確にはならなかったという。また、履軒自身も「道の名状すべからざるを知る」（知北遊篇「道は当に名づくべからず」に対する『雕題』）と述べている。

このように文章表現に長じた荘子をもってしても「道」を表現することは難しい。従って、履軒は「道」について次のようにいう。

道は黙識自得するに在り。聞きて得べき者に非ず。之を聞けば或いは其の惑う所と為る。（知北遊篇「道は聞くべからず。聞くは塞ぐに若かず」に対する『雕題』）

其の知る能わざる所に至れば止め、復た穿鑿して之を知るを求めざるを言う。是れ則ち至道の極としか云う。（庚桑楚篇「知は其の知る能わざる所に止まるは、至れり」に対する『雕題』）

不明瞭のものは不明瞭のままに止めておくことが履軒の道に対する態度なのである。先に林希逸注に対する履軒の批判的な態度を指摘した箇所においても述べたが、履軒は『荘子』の文章に対してことさらに解釈を深めることを好まない。このような解釈の態度は「道」の解釈においても共通しているといえるだろう。

さらに、『荘子』中に見える「道」には人間の浅薄な解釈の枠に収まらない広汎な働きがあると履軒は認めていた。彼は知北遊篇に見える「道」の形容に対して以下のように文意に即して素直に解釈する。まず、知北遊篇の本文は次のごとくである。

其の来るや迹無く、其の往くや崖無し。門無く房無く、四達して皇皇たり。此を邀える者は、四枝彊く、思慮恂達し、耳目聡明にして、其の心を用うるや労せず、其の物に応ずるや方無し。天　得ざれば高からず、地

得ざれば広からず、日月　得ざれば行らず、万物得ざれば昌ならず。此れ其れ道か。

その本文に対して、履軒は次のようにいう。

「其来無迹」より「四達之皇皇也」に至るは、並びに至道の状を述ぶ。言うこころは、道は皇々四達にして、窒礙する所無く、其の来去は「迹無く」「崖無く」、其の居は「門無く房無し」。

「四枝彊」より「無方」に至るは、道を得るの効を語る。

既已に「聡明」「恂達」なり。故に思慮して心を用うるに、労せずして獲。故に「労せず」と曰う。其の物に応ずるや窮せずして、機に随い変に適し、一定の方無し。故に「方無し」と曰う。

「天不得」以下の語は、道の妙用広徧なるを云う。

このように、履軒から見た『荘子』中の道の働きは、広汎にして際限なく、人間の知覚によってはとらえられない。そして、どのようなことに対しても臨機応変に対応することができ、しかもそこにことさらな働きは見えない。この知北遊篇の『雕題』に説かれた道の性格にも、『荘子』における自在性重視の思想が反映されていると履軒は認識していた。

終わりに

以上、『荘子雕題』を検討してきた結果、履軒から見れば、『荘子』の中心的思想は万物斉同思想であり、それが『荘子』の自在性重視の傾向に反映していると考える。

最後に、もう一点指摘したいことは、履軒から見た『荘子』思想の特徴として取り上げた自在性重視の傾向が、実は、先に検討した『荘子』中に見える聖人の性格の一端を表すものでもあったことである。聖人の性格について、例えば、庚桑楚篇「万物は無有より出ず。有は有を以て有と為すこと能わず。必ず無有より出ず。而して無有は一の有なり（注17）。聖人は是に蔵る」の箇所の『雕題』に履軒はいう。

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。

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。そして、そのような場所に聖人は居るからこそ彼自身の自在性を確保することができるのである。さらに具体的に言えば、例えば、天下篇「天を以て宗と為し、徳を以て本と為し、道を以て門と為し、変化に兆す、之を聖人と謂う」に対する『雕題』である。

「変化に兆す」とは、兆を機の前に見て、随いて変化

し、一方に拘らざるなり。

このように聖人はこの世界の変化に対応して、とらわれることがない。それは、前出の「聖人は物に循い、衆人は物に化せらる」（則陽篇「日々に物と化する者」に対する『雕題』）と同様の性格である。さらに、「聖人」の語ではなく「真人」となっているが、履軒は「真人は其の変に当たれば、則ちまた変に随いて応ず。預め備えを設くる所無し」（徐無鬼篇「真人……は、其の平なるや繩、其の変なるや循なり」に対する『雕題』）と述べる。この箇所の「真人」はほぼ「聖人」の語と同義と考えてもよかろう。以上の検討から導き出される結論は、『荘子』における基本的な思想と儒教風の聖人との性格とは通じる点があるということである。

『荘子』は正統である儒教風の聖人には及ばない異端の人荘子の著した書である。しかしながら、履軒は同じ異端である『老子』に比べれば『荘子』の方をより高く評価している。それはなぜか。本稿においては、『荘子』における卓越した文章表現を履軒が肯定的に評価していたことを指摘した。ただ、もう少し根本的な要因として『荘子』の思想に対して、履軒はかなりの共感の念を持っていたのではないかと考える。つまり、『荘子』の基本的思想である万物斉同思想と、その思想を反映した自在性重視の傾向に対する共感が履軒の『荘子』への評価を高からしめているのではなかろうか。そして、それは『荘子』の思想に、履軒の理想とする儒教的聖人の変幻自在な性格と通じる面を見たからではないか。その点によって、履軒の『荘子』に対する共感の度は一層強まったと考える。

『荘子』の文章は寓言であり、意味をとらえることが難しい場合もしばしばである。従って、林希逸注も誤った解釈が多いと履軒は批判していた。それに対して、履軒は自分自身の解釈に対して絶対的自信を持つ。天地篇において、『荘子』の文章の長所について述べた『雕題』は既に取り上げた。その箇所に続く『雕題』に次のようにある。

蓋し其の（荘子の）学　老聃を祖として、之を操縦す。雖（た）だ洸洋として涯無きが若くして、実に定見なく、只だ依稀の間に在り。故に其の言や摹糊にして、之を明らかにせんと欲すと雖も、自ら能わざること有り。……読む者　是の意を知りて、而る後に其の書　解すべし。嶮処は其の眩む所と為らず、易処は更に深くは求めず。斯れ善く荘子を解する者と為す。ああ　千載に其れ一幽人（履軒の号）有りて之を知るのみ。

難解な箇所は『荘子』に惑わされず、解しやすい箇所はうがった解釈でもって読むことをしないことが「摹糊」たる『荘子』の文章に対して取るべき解釈の態度であると履

軒はいう。そして、そのような自在な解釈の態度をわきまえているのは千載の間に履軒一人だけであると自負している。

従って、問題は『荘子』の文章にあるのではなく、それを解する者の資質にあると履軒は考えている。『荘子』の難解な文章を解するに値する者には、熟読玩味すればするほどその文章は味わい深いものとなる。履軒がまさしくそうである。逆に、『荘子』の文章を読解する能力のない者にとっては見当違いの解釈を施すしかない書に『荘子』はなってしまう。

つまり、『荘子』という書は優れた読者のみが読むことの可能な書物であると履軒は認識していた。この履軒の見解は、彼の強烈な自意識が反映しているのであろう。ただ、履軒の場合、そのような自意識は実際には他者との距離を保つという否定的な面により一層作用していたように考えられる。

彼は懐徳堂第二代学主中井甃庵の次男として生まれた。そして、父が隆盛を築いた懐徳堂は、甃庵の長男で履軒の兄である竹山が受け継いでゆく。一方、履軒は兄に劣らぬ豊かな才能を持ちながら、自身は懐徳堂の経営に直接携わることなく、懐徳堂とは別に水哉館の学主となって学問に勤しんでゆく。このような屈折した境遇が、当時の正統派である儒教を研究しながらも、履軒を「異端の魁」たる『荘子』に親近せしめていった可能性を私は想定している。

最後に、江戸時代における『荘子雕題』の思想史的意義について一言して本稿を閉じることにしたい。江戸時代の思想界はやはり何と言っても儒教が主流であった。儒教は幕府公認の教えとなり、経世の学として受け入れられていた。つまり、当時の儒者らは実用の学として儒教を学んでいたのである。そのような儒者らにとって、老荘の学は、無用の学として当然排斥されるべき存在であった。従って、彼ら儒者らが老荘の書を読む場合、どうしても自らの立場に引き寄せて解する傾向が強くなる。すなわち、老荘の書を実用の書として読解するのである。

実際に『老子』と『荘子』とでは、実用に供する傾向のより強い『老子』の方が儒者らによって評価されていると先行論考において述べる場合が多い。しかし、履軒は違った。彼は異端の書は異端の書として素直に読解するべきであると考えた。このように原文を厳密に読みこみ、牽強付会の解釈を施すことの少ない態度は当時の他の儒者にはあまり見られない履軒独自の態度であると言ってもよかろう。

上記のように、江戸期を通じて儒教は経世の学として盛んに研究された。老荘思想関係の書も経世に資する『老子』

がよく読まれた。その中で、老荘思想関係の書に対して、履軒の『老子雕題』『荘子雕題』のような純粋に学問的に対象の書を読解する態度をもつ注釈書が見られるようになったことは注目するべきことである。これは江戸時代後期になって儒教にとらわれない多様な価値観が認められるようになってきた一つの事例と考えてもよいのではなかろうか。

注

1　拙稿「中井履軒の老子観」（『中国研究集刊』暑号、一九九七年）参照。

2　長沢規矩也『和刻本漢籍分類目録』（汲古書院、一九七六年）によると、『老子』関係の和刻本は三十四種、『荘子』関係のものは二十一種出版されている。上記の数字は、長沢規矩也『和刻本漢籍分類目録補正』（汲古書院、一九八〇年）により訂正した後のものである。この中には後印本や後修本も含む。ただし、写本と明治期以降の刊本とは除いている。

また、厳靈峯『周秦漢魏諸子知見書目』（中華書局、一九九三年）によれば、江戸期における老荘思想関係の著述は『老子』については百五十四種、『荘子』については七十五種存する。ただし、この書では著作年代が未詳のものは著者の没年が記されており、上記の数字はやや正確性を欠く。ただ、江戸期において、『荘子』よりも『老子』がより多く読まれていたことの一応の目安にはなろう。

3　江戸期の林希逸注の受容とその批判とについては、池田知久「日本における林希逸『荘子鬳斎口義』の受容」（二松学舎大学論集三十一号、一九八八年）参照。

4　『宋元学案』巻四十七、艾軒学案を参照。その学問的立場については、荒木見悟「林希逸の立場」（中国哲学論集七号、一九八一年）参照。

5　ただし、履軒は林希逸が施す儒教的解釈の全てを否定していたわけではないようである。例えば、知北遊篇「物は已に死生方円ありて、其の根を知ること莫し」に対して、履軒は「所謂『根』とは、即ち儒者の所謂太極、是れなり」と述べる。すなわち、『荘子』中の「根」の語と宋学の術語である「太極」とを同義だと解釈している。このように、林希逸と同様に、履軒も『荘子』中の用語に儒教的解釈を施す場合もある。

6　本文に挙げた例以外にも『雕題』では「鬳斎は其の解する能わざる者あれば、輒ち妙妙を以て自ら遁る。是れ老猾の手段なり」（知北遊篇「冉求　仲尼に問いて曰く」章の林希逸注に対する『雕題』）や「読みて通じがたければ、乃ち称揚して文法と為し、妙処と為す。是れ鬳斎の家法なり」（徐無鬼篇「恵子

曰く」章の林希逸注に対する『雕題』とあり、林希逸に対する履軒の批判的な態度が看取できる。

7　前掲拙稿参照。

8　履軒の兄の中井竹山も「異端」に対しては批判的である。小堀一正氏は、『近世大坂と知識人社会』（清文堂出版・一九九六年）第二章「近世後期における『知』の特質」において、「竹山は宗教とか信仰に本質的・潜在的に備っている反秩序性・反権力性をさして、『異端』『邪誕之説』『世ヲ誣ヒ民ヲ惑スノ説』と言っているのである」と述べる。

9　履軒の「朝三暮四」説話解釈については、古賀芳枝「『朝三暮四』説話小考」（待兼山論叢三十号哲学篇・一九九六年）参照。

10　前掲拙稿参照。

11　「『心を以て道を捐てず』とは、只だ心に任せて以て道に違わざるを言うのみ。深く求むることなかれ」（大宗師篇「心を以て道を捐てず」の箇所に対する『雕題』）、「世人みな死去して、我独り死せず。意　斯くの如きのみ。深く求むることなかれ」（在宥篇「広成子曰く・・・」の箇所に対する『雕題』）等。

12　「既に〔管仲は〕仲父たり。必ず御せず。是れ寓言破綻の処なり」（達生篇「桓公　沢に田す。管仲御す」に対する『雕題』）、「舟車無く、糧食無し。是れ国君の言に非ず。此れ自ら寓言破綻の処なり」（山木篇、魯君・市南宜僚説話の箇所に対する『雕題』）等。

13　在宥篇「賤しけれども任ぜざるべからざる者は物なり」以下の節に対して、「是の節以下、荘生の口気に似ず。疑うらくは後人の捕入ならん。蓋し荘生の意に達せずして、妄りに侮りを禦ぐの術を為す者なり」とある例、天道篇の、堯と舜との対話を記す箇所に対して、「篇首より是の節に至るまで、頗る荘生の筆力口気に類せず。或いは恐らくは後人の附益攙入せし者ならん」とある例等。

14　例えば、『文心雕竜』論説篇に「荘周の斉物、論を以て名と為す」とあるもの等。

15　他に、宋の王応麟『困学紀聞』十に「斉物論、物を斉しくするを欲するに非ず。蓋し物論の斉しくしがたきを謂う」とある説がよく知られる。

16　以上の議論については前掲拙稿を参照。

17　『雕題』では、本文の「無有一無有」に対して『「一無有」の『無』、疑うらくは衍文なり」と述べている。この『雕題』に従って「無」字を削除した。