OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | 中井履軒の老荘観 |
| Author(s) | 湯城, 吉信 |
| Citation | 中国研究集刊. 2008, 46, p. 34-72 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/61207 |
| 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　金号（総四十六号）平成二十年六月　三四―七二頁

# 中井履軒の老荘観

湯城吉信

## はじめに

中井履軒の老荘観については、先行研究がある。藤居岳人「中井履軒の老子観」（『中国研究集刊』二〇号、一九九七）（以下「藤居ａ」と略称）、古賀芳枝「老荘思想受容の変遷と中井履軒の老荘理解と」（懐徳堂文庫復刻叢書『荘子雕題』所収、吉川弘文館、一九九八）（以下「古賀ａ」と略称）、藤居岳人「中井履軒の『荘子』観」（『中国研究集刊』二三号、一九九八）（以下「藤居ｂ」と略称）である(注1)。

以上の研究においては、『老子雕題』『荘子雕題』から中井履軒の老荘観を探り、その江戸思想史の中での位置づけを試みている。以上の研究は、履軒の発言を豊富に取り上げている（本稿で取り上げる発言も多くは上記論考と重なる）。だが、残念なのは、履軒の思想の導出と思想史上の位置づけに急なあまり、履軒の発言を歪めてとらえる場合があることである。

藤居氏、古賀氏ともに、履軒が『老子』や『荘子』を読んでいたのは両者への評価が前提にあったと考える(注2)。だが、履軒が『老子雕題』と『荘子雕題』で繰り返し述べる「異端」という語は、老荘への罵倒以外の何物でもない(注3)。

また、藤居氏は、履軒は『老子』よりも『荘子』を高く評価していたとし、その点において、思想史上独特の位置を占めるとする(注4)。この発言は根拠が薄弱な上に(注5)、藤居氏が証拠として挙げる箇所には誤読がある。同様に、藤居氏が、履軒は万物斉同思想を『荘子』の中心思想として認めていたという点(注6)についても誤読が見られ根拠に欠ける。

藤居氏、古賀氏ともに、履軒が『荘子』は（儒教思想

を持ち出すのではなく）『荘子』をもって素直に解釈せよと唱えた点を取り上げるが、以上を要するに、両氏の論考も履軒をもって履軒を解せていない嫌いがある。

先行研究の以上のような問題点に鑑み、本稿では、『老子雕題』『荘子雕題』を中心に、『論語逢原』『孟子逢原』『史記雕題』も活用しつつ、履軒の老荘観を探りたい。特に、履軒は『老子』や『荘子』のどのような点を批判しているかと、両者の異同をどのように考えていたのかとに着目したい。なお、断章取義に陥らないように、ある発言を取り上げる場合、類似する発言を注で網羅的に紹介した。こうすることで、定量的に履軒の雕題の特徴を明らかにすることができると考えたからである。

なお、テキストは、『老子雕題』は『日本儒林叢書』六（東洋図書刊行会、一九二九）所収のテキストを、『荘子雕題』は『荘子雕題』（吉川弘文館〈懐徳堂文庫復刻叢書〉一一、一九九八）所収の手稿本影印を、『論語逢原』『孟子逢原』は『日本名家四書註釈全書』本を用いた。

なお、『老子』の当該箇所は「～章（第～）」のように表示しているが、「第～」は通行本の章の番号を表す。『荘子』の当該箇所表示には、章名以外に復刻叢書本の頁を明記した。

## 第一章　老荘に対する履軒の基本的姿勢

本章では、まず、履軒著『論語逢原』、『孟子逢原』により、履軒の老荘観を確認しておきたい。

履軒は、上記両注釈において、再三にわたり、長文の老荘批判を展開している。まず、『論語』為政篇の「攻異端、斯害也已（異端を攻むるは斯れ害あるのみ）」に対する『逢原』がある。この箇所に対して、朱注では、程子が仏教を持ち出して、「仏氏之言、比之楊墨、尤為近理、所以其害為尤甚」（仏氏の言、之を楊墨に比ぶるに、尤も理に近しと為す、所以に其の害尤も甚だしと為す）と言う。それに対して履軒は長文の批判を展開している。履軒は以下のように言う。

> 自今観之、仏氏之学絶無近理者、或更遠於楊墨矣。程子以為近理者、何也。蓋宋儒所謂仏道者指禅法、而禅又仏中之異端矣、非仏之本法。宋代禅法盛行、学士大夫皆墜于其檻阱、雖程門諸子多不免焉。是一世之風習矣。二程子雖極力排斥焉、然其談性命、論心法、則多用禅者之言語、此未能脱洒於世習也。是以禅者之言、於二程子之言、有近似焉已。故曰「尤近理」也。是一人之私言耳。若取而比諸孔孟之言、

何曽近似之有。然則雖因世習駆之、而不能脱洒、則二程子之過耳。故読二程子之言者、務為二程子芟除其世習、而取其合於孔孟者可也。若崇奉之過、或生回護、無択於其言、一以為準、則不知不覚墜于禅者之檻阱、不可没振、不特受宋代之風習也。可弗懼哉。

程子談性命本于『易伝』、而『易伝』自老荘出。禅学又本于老荘、其源同而其流相近、自然之符也。蓋程子闢異端之未精、以自取近似之過耳。

（今より之を覩るに、仏氏の学 絶えて理に近きこと無き者にして、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。蓋し宋儒の所謂仏道とは禅法を指し、禅は又た仏中の異端にして、仏の本法に非ず。宋代に禅法 盛行し、学士大夫 皆な其の檻阱に墜ち、程門の諸子と雖も多く免れず。是れ一世の風習なり。二程子 極力 排斥すと雖も、然れども其の性命を談じ、心法を論ずれば、則ち多く禅者の言語を用ゆるは、此れ いまだ能く世習を脱洒せざればなり。是を以て、禅者の言、二程子の言において、近似有るのみ。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の有らん。然らば則ち、世習の之を駆るに因ると雖も、脱洒する能わざるは、則ち二程子の過ちのみ。故に二程子の言を読む者、務めて二程子の為に其の世習を芟除し、其の孔孟に合うを取れば可なり。若し崇奉の過ぎ、或いは回護を生じ、其の言に択ぶ無く、一に以て準と為せば、則ち知らず覚えず禅者の檻阱に堕ち、没振すべからざれば、特だに宋代の風習を受くるのみならず。懼れざるべけんや。

程子の性命を談ずるは『易伝』に本づき、『易伝』は老荘より出づ。禅学も又た老荘に本づき、其の源同じくして其の流れ相い近きは、自然の符なり。蓋し程子は異端を闢きていまだ精ならず、以て自ら近似の過を取るのみ。）

要旨は以下のようになろう。仏教が「理に近い」ということはありえない。宋儒の言う仏教とは、仏教でも異端の禅のことだ。その禅は老荘思想を取り入れている。一方、宋代の理学も老荘思想を取り入れている。そこで、理に近いと感じてしまうのだ、と。つまり、宋学と禅の攻撃すべき共通要素として「老荘」が挙げられているのである。履軒は、同様の内容を、『孟子逢原』の滕文公下篇や尽心下篇最終段でも繰り返している(注7)。滕文公下篇には次のように言う。

儒者欲闢禅、宜先闢老荘。老荘既闢矣、則是破竹之勢、禅不労力耳。程子以禅為近理者、蓋闢老荘之功有未尽也。

（儒者 禅を闢けんと欲せば、宜しく先ず老荘を闢くべし。老荘 既に闢くれば、則ち是れ破竹の勢にて、禅には力を労せざるのみ。程子 禅を以て理に近しと為すは、蓋し老荘を闢くるの功 いまだ尽くさざる有るなり。）

禅や宋学の禅的要素を取り除こうとするなら、その土台になっている老荘思想を斥ければよいというのである。このように、履軒がまず第一に排斥すべきだと考えたものは老荘思想であった。

なお、「異端」に対して履軒はかなり批判的（というより侮辱的、差別的）で偏見を有している。上記、滕文公下篇に対する『逢原』で履軒は次のように続ける。

京師諸工所造作服玩諸器、其分散衣履于東西諸国者、与京人所用異剤。大率料其土宜、適其人情、号称下風、京人則賤之矣。禅蓋仏道之下風。

（京師諸工 造作する所の服玩諸器、其の東西諸国に分散したる衣履は、京人の用ゆる所と剤（＊調合）を異にしたり。大率は其の土宜を料り、其の人情に適い、号して下風と称するも、京人は則ち之を賤しめり。禅は蓋し仏道の下風なり。）

地方に合っている田舎風を評価するかと思いきや、馬鹿にしているのである。

なお、『論語逢原』『孟子逢原』には、他にもいくつか「老荘」という言葉が登場するが、いずれも批判対象として取り上げられている(注8)。

## 第二章　『老子』理解

本章では、『老子雕題』を中心に、履軒の老子理解を探りたい。

### （一）　林希逸注と履軒の雕題

履軒の『老子雕題』『荘子雕題』は、ともに宋代の林希逸の注、『老子鬳齋口義』と『荘子鬳齋口義』とに対して付けられている。周知のように、現在では、『老子』については、魏の王弼注が、『荘子』については、晋の郭象注が

それぞれ標準的な注とされている。それは、ともに魏晋時代の注であり、時代が古いということと、魏晋玄学の流行期に書かれたもので、老荘思想の立場から書かれているからである。一方、宋代の林希逸注は、儒教、道教、仏教の趣旨が一致するという三教一致の立場から書かれている(注9)。

それでは、履軒が林希逸注を選んだのはなぜか。それは、当時流行していたからであろう。日本では、平安時代以降の老荘思想の導入期には王弼注と郭象注が読まれたが、その後、五山仏教を経て、江戸時代に林羅山が林希逸を推奨してからは林希逸注が席巻するようになり、履軒の時代には林希逸が一般的な注として出回っていた(注10)。履軒は、四書については朱子の『四書集注』を、天文学については『天経或問』をそれぞれテキストに選んでいる。その当時の権威あるテキスト、一般的なテキストを底本とし、それに雕題をつけるのが履軒の方法だと言えるであろう。『老子』『荘子』についても、林希逸注が出回っていたからというのがその選定理由であろうと考えるべきであろう(注11)。

そして、履軒の雕題の特徴は林希逸注に真っ向から反対していることである。先に述べた『四書集注』への雕題しかり、『天経或問雕題』しかり、履軒の雕題は、注を批判的に取り上げることにその特徴があるが、『老子』注、『荘子』注については特にはっきりとしている。それでは、履軒は、『老子』注、『荘子』注のどのような点に反対しているのか。

先に述べたように、林希逸の老荘注は、三教一致の立場から書かれており、老荘は儒教とも抵触するものではなく、異端の書として排斥すべきではないとする。ただし、『老子』と『荘子』に対する見方の違いから両者の注には違いもある。『荘子』注については第三章で述べることとし、ここでは『老子』注について述べておきたい。まず、林の発題（序）には次のように言う。

大抵老子之書、其言皆借物以明道、或因時世習尚就以諭之、而読者未得其所以言。…然則前輩諸儒亦未嘗不与之、但以其借諭之語皆為指実言之、所以未免有所貶議也。

…西山謂其間有陰謀之言。*…吾儒又指以異端。

＊西山は宋の真徳秀のこと。真徳秀『大学衍義』巻一三「格物致知之要一」「明道術」「異端学術之差」に「曰将欲翕之必固張之、将欲奪之必固与之、此陰謀之言也。范蠡用之以取呉、張良本之以滅項、而言兵者尚焉」とある。

林希逸の『老子』注の特徴は、『老子』の記述の多くは道を表現するための「比喩」だとする点にある(注12)。林希逸は、『老子』を批判する人は『老子』の文句をそのままとらえて陰謀の書と言うが、『老子』の文章は多くが道を形容するための比喩であり、文字通りに解釈をしてはいけないと言う。特に、林は、軍事関係の発言はすべて比喩だと考え(注13)、また、いくつかの言葉は当時のことわざの類を引用したものだとする(注14)。『老子』は道は言葉では規定できず、「～のようだ」と形容するしかできないと言う(注15)。林は老子のこの言葉を全篇に適用したものと言える。『老子』の言葉には屈折があるとし、それを読み解くことが『老子』を解読するポイントになるというのである。そこで、上徳不徳章（第三十八）では林は次のように言う。

> 老子之言仁義礼其字義皆与孔孟不同。就其書而求其意、可也。若論正当字義則皆失之。礼者忠信之薄、言修飾於外而不由中矣。

『老子』の言う仁義礼はその意味が孔子や孟子とは違うというのである。ここに、林は『老子』に独特な言辞の用法を見るのである。

林は、『老子』の内容は儒教の書と抵触するものではないが、言葉が特殊であるため、そう見えないと考えたのである(注16)。

以上のような林に対して、履軒は、『老子』の言葉は、比喩ではなく、狡猾な陰謀を述べた異端の書であるとして排斥する。履軒は、まさに林希逸が批判した「『老子』を陰謀の書として排斥する儒者」の立場から批判を展開しているのである。

### （二）　老子は雌道なり―『老子』の本質

履軒の『老子』理解は極めて明快であり、「老子は雌道だ」というに尽きる。「雌道」という言葉は『老子雕題』冒頭に見え、その後もしばしば登場する。履軒は、『老子』の中に「母」「雌」「牝」「虚」「無為」などがよく出てくるのがその証拠だと言う(注17)。この雌道は、陰陽で言うと当然陰に当たり、消極的方法という意味である。『易』と『老子』とが通じるという人がいるが、履軒は、『老子』が『易』に通じるのは、乾坤で言うと坤の場合だけだと言う(注18)。世の中押すだけではだめで引く必要もあることから、『老子』の道にも一定の真理はある。だが、消極的方法を絶対化し、押すこと―積極的方法を全く用いよ

うとしない点が『老子』の決定的な欠点である(注19)。この欠点を、履軒は「偏枯」という言葉で表現している。偏枯は『荘子』盗跖篇に見える言葉であるが、『荘子雕題』では半身不随の意だと説明している（復刻叢書二四〇頁「偏枯是半身不随之病」）。「雌道」は老子の道の特徴を述べた語、「偏枯」は老子の道を評価した語だと言える(注20)。近代の老子研究でも加藤常賢『老子原義の研究』（明徳出版社、一九六六）が老子思想は女性（の産む力）を根本に据えている（よりはっきりと言うと老子に女性コンプレックスを見る）が、老子を雌道だと喝破した履軒はそれに通じるものがあると言えるかもしれない。

以下、履軒が雌道を具体的に説明している箇所を紹介したい。まず、天下皆知章（第二）では、直接女性を登場させて以下のように説明する。

> 譬如賢婦。有行有義、夫人称賛不容於口者、必非其至者。唯其才慧不外顕、行義不赫赫、而家中雍和、無詬罵之声、以至親姻卑幼僕妾、接一語承一面者、皆悦服莫不飲和飽徳、及帰去乃泯然不知所以称賛、是為真賢婦也已。老子所主、専在於此、而不自知其為丈夫、不必如此也。予故曰、老子之道雌道也。

賢夫人として人に知られることなく、人に知られずにうまく事を運ぶのが本当の賢夫人だというのである。その他、無用の用を述べる三十輻章（第十一）で履軒は以下のように言う。

> 轂埴戸牖之喩亦妙矣。人皆言是語無間然也。余独謂是喩也、亦可以識老子偏枯処矣。蓋吾聖人之道、有無兼済、虚実剛柔、無廃其一也。故亦無崇其一已。老子崇虚無而卑実有、右柔雌而左剛雄。故其言常々主張於無、将欲廃有也。非偏枯而何。今設一喩曰、削木為軸、当其有有車之用。築土為壁、当其有有城之用。斲木為楹、埏埴為瓦、当其有有室之用。彼聞之、豈謂不然邪。故比喩雖当、非無之特善也。又有一喩曰、埏埴為雷盆、斲木為雷棒、盆以無為用、棒以有為用、物各有分、豈容軒軽*哉。老子乃以無為全徳、作一切之説、是猶欲独雌抱卵也。人之形躰、亦或以有為用、或以無為用、其可廃一乎哉。猶盆棒之理云、盍精察焉。故曰、老子之術雌道已。
>
> *軒軽（けんち）は上下、優劣。

容器や部屋が用をなすのは、空間という無があるからだという老子に対して、履軒は、「それは一面だけを表した

ものに過ぎない、実は有があって無が用をなすということがわかっていない」というのである。また、火鉢（雷盆）は無が用をなしていると言えるかもしれないが、火箸（雷棒）は有が用をなしているではないかという例は、無用の用に対する反例として興味深い。

### （三）　雌道は偏枯なり

先に、履軒は雌道を一定の真理を表すものだとして評価していたと述べたが、履軒は、雌道と雄道とは対等だと考えていたわけではない。載営魄章（第十）では雄道、雌道について以下のように言う。

> 天門之開闔、随気応変無所差池為雄道也。雌者謂退怯不及事也。

ここでは、臨機応変に誤りなく対応するのが雄道、ただ事をなさないのが雌道だと言っている。ここではあまりに雄道を評価しすぎる嫌いはあるが、履軒が、雌道より雄道を高く評価していたことがよくわかろう。また、大国者下流章（第六十一）では以下のように言う。

> 凡天下之事、大勝小、強勝弱、剛勝柔、衆勝寡、至牝牡雌雄虚実先後皆然。実是定理、故十常居八九。人視之亦不以為異矣。其柔之制剛、弱之勝強、是事之変、故十僅有一二。而牝牡虚実大小先後皆然。人視以為異事、而心記焉、以為有是理也。老聃之学、固執事之変、以為定理、必駆人趨柔雌虚弱之以逕、以為必勝必得之道也。乃以強大雄実為敗亡之端、豈不偏枯邪。読者不先察於定理与変事、一一概於心、乃以為至言妙論也。若定理、則汎汎不以為意矣。譬如歯敝舌存、人莫不感服焉。然天下之物、堅者常長存、脆者常先敝。若器服、糸綿菅蒯先敝、皮革瓦木次之、金鉄長存。是天下之定理也。孰敢謂金敝糸存哉。若歯舌、千百中偶有是一事而已。豈可以此槩庶事乎哉。読老聃書者、先察於定変、則庶幾乎不受其誑。

つまり、多くの場合は積極的方法が勝利を収めるのであり、消極的方法が効果を上げる（「歯亡び舌存す」）のは一、二割の場合にすぎない。それをすべてだとする老子は偏頗だというのである。「経」（常なる道）と「権」（臨時の道）という言葉で言うと、老子の道は権であり、例外的場合にだけ適用できるものだというのである。

このように偏った道であるため、それが適用できる範囲は限られている。天長地久章（第七）において以下のように言う。

老子之道雌道也。其所得在無競争。其所失者、自営之心太勝、其心私而不公。其所長練達於世故。而精於避害脱禍、其可憎者、爛熟姦猾。学老子之術、宜得益者有三焉、曰婦人、曰商賈、曰有痼病者。

婦人と商人と癇癪持ちという利己的で世故に長けたものだけに適用できるとするのである。また、効果の有無とは別に、履軒は倫理的側面からも雌道は卑怯なので使うべきでないと考えていたようだ。なお、この章の林注には、天地は聖人が無心であることの喩えだ（原文「此章以天地喩聖人無容心之意」）とあり、履軒の雕題は、この注に真っ向から対立するものであることがわかる。

また、天下柔弱章（第七十八）で履軒は次のように言う。

言弱之勝強、柔之勝剛、其理甚明、世人皆知之矣。但莫之能行耳。蓋好勝之心、不能受垢受不祥之故云。

老子の言う「柔よく剛を制す」を世間の人間はみなよくわかっているが、卑怯だという世評を恐れてできないだけだというのである。プライド、自尊心は人間の本質として抹消できないものだという履軒の人間観を見ることができよう(注21)(注22)。

## （四）　老子の狡猾さ―注意の喚起

履軒は、老子の道は以上のように限定的にしか用いることができないものなのに、絶対的に効果があると述べている点が老子のずるい点だと言う。履軒は『老子雕題』の二箇所において老子の言葉は薬屋の効能書だと言っている(注23)のは、ありもしない効果を宣伝しているからであろう(注24)。

『荘子』天下篇では古代の思想家を順に説明している。老子を説明する部分で、『老子』知其雄章（第二十八）の「知其雄守其雌為天下渓、知其白守其辱為天下谷」が引用されているが、その箇所に対して履軒は以下のように言う(注25)。

雄与白固知之、然而其所守特在雌与辱矣。是老姦手段耳。註失解。（復刻叢書二六六頁）

雄道も知りながら雌道を行う老子は卑怯だというのである。

以上、要するに、老子の道は、偏頗で卑怯な処世術だというのが履軒の基本認識である(注26)。

履軒は老子の中心思想も同様のスタンスから解釈している。例えば、不尚賢章（第三）の「為無為（無為を為す）」という表現に対して履軒は次のように言う。

為無為者、謂其所作為、不露痕跡也。

無為を為すとは人に気づかれずにするということだけだというのである（先の賢夫人の譬えを参照）。また、天地不仁章（第五）の「天地不仁、以万物為芻狗（天地は不仁、万物を以て芻狗と為す）＊芻狗は祭祀に用いる藁で作った狗」という文句は、林注では天地が万物を扱う態度は虚心であるというように解釈されている(注27)。それに対して、履軒は次のように言う。

似天地有心愛護宝惜之者、其実天地欲以収夏秋之功而已矣、非有所愛於春也。…聖人於民、施恩敷恵、若有所愛惜、而其実欲以成治化俗而已矣、非有所愛於民也。

天地は万物を愛して春の芽生えを準備するのではない。秋の収穫を考えての策略だ。それと同様に、聖人も民衆を慈しむようにするのは愛情があるからではなく、うまく統治するための策略に過ぎないというのである(注28)。

天長地久章（第七）でも、聖人が無私ででしゃばらないからかえってその身を全うするという内容が述べられている（原文「聖人後其身而身先、外其身而身存、非以其無私邪」）。それに対して履軒は以下のように言う。

老子之学、雖似高妙、而其実起自智数、毎不能脱於権謀之圏。如是章、只是欲取先予之意而已矣。然則所謂無私即営私之大者、亦可謂営私之良者矣。即商賈之心矣。

つまり、「情けは人のためならず」の意味だというのである。老子の学は高尚なようだが、実は権謀術数から出た卑近な処世術に過ぎないというのは履軒の基本認識の一つである。

『史記』太史公自序の所謂「六家要指」は諸子百家の

概要を述べたことで有名である。これは、司馬遷が父の司馬談の言葉を記録したものだが、他家の思想を包括するものとして道家思想がいちばん高く評価されている(おそらく司馬談が道家思想の影響を受けていたと考えられている)。この「六家要指」に対して履軒は以下のような雕題を付けている。

> 老子無為無不為、絀聡明等、皆是術之標矣。其実老子大聡明大姦猾之人、後世学者皆未看破往々受其誑也。(復刻叢書『史記雕題』下二七八頁)

「無為にして為さざる無し」とか「聡明を絀く」などは、老子の標語(看板)だが、人を欺く詭弁にしか過ぎない、後世の学者はその詭弁を見破れずにいるというのである。履軒は「六家要指」自体が中途半端な道家理解に基づくものとして否定的にとらえている(注29)。

履軒は『老子雕題』においても「権謀術数」「老姦」「権数」などの言葉を繰り返し用いている(注30)。

林希逸は『老子』に見える軍事関係の言葉は道を喩えた比喩であるとする。それに対して、履軒は、『老子』は策略を述べた書物であるという認識から、それらは比喩ではなく直接に軍事のことを言ったものだとする(注31)。老子を刑名家に近いものと考えているのである(刑名家については第三章第五節 荘子の狡猾さ を参照されたい)。なお、以上のような考えは老子、荘子ともに、乱世の思想であるとする認識に基づいている(注32)。

### (五) 平易な解釈―『老子』の実態の暴露

履軒は、『老子雕題』のあちこちで、「老子は~と言っているにすぎない」という内容の発言を繰り返している。それは、前節で見たように、老子の狡猾さを暴露するためであるが、直接的には注に対する批判である。

履軒が批判するのは、大きく分けて二つある。

一つ目は、言語では表現できないとして神秘化(形而上化)を図ろうとする箇所(注33)である。履軒は、無為とはただ形跡を表さないことだと考えた(第四節不尚賢章の無為の解釈を参照)。そこで、林注が無を「全く何もしない」と解している箇所や言語表現を否定している箇所を批判したのである。

二つ目は、老子の発言を道の比喩ととらえて表面上の発言以上に奥深い内容を含んでいるとする箇所(注34)である。

そして、履軒自身は『老子』をきわめて平易に解釈し

ている。以下、履軒が『老子』を身近な例で解釈している例を見てみよう。

重為軽根章（第二十六）では、聖人は目を引く見物があっても心が浮つかない（そうして地位を確保している）（原文「雖有栄観、燕処超然、奈何万乗之主、而以身軽天下、軽則失本、躁則失君」という箇所に対して、履軒は次のような雕題を付けている。

今賞花遊客軽躁者、往々与行厨相失、或至困餒、戒是之類耳。

すなわち、浮かれた花見客が往々にして弁当箱をなくして腹が減って困るという事態に陥ることを、人間軽々しくてはいけない（君子はすばらしい景色があっても超然としている）ということの例に挙げるのである(注35)。

『老子』では、人の意表を突くような逆接表現が多く見られる。だが、履軒はそれらに対しても常識的な解釈を施している。例えば、道生一章（第四十二）の「故物或損之而益、或益之而損（物事は減らせば益え、益せば減る）」に対して履軒は次のように言う。

譬如草木、有剪其末而枝葉茂者、有糞壅太多、反致瘁枯者、是損益之説也。

植物は、枝を伐ると却って枝葉が茂ることもあれば、肥料をやりすぎて枯れてしまうこともある、それが老子の言う意味だというのである。

知者不言章（第五十六）の「知者不言、言者不知（知る者は言わず、言う者は知らず）」に対して、林注では「知者不言、言者不知、謂道不可容言也」と言う。すなわち、道は表現できないことを言ったものだというのである。現在、この文句は「知者はひけらかすことはしない」と解されることが多い。それに対して履軒は次のように言う。

知者不言、言者不知、是天下古今通病、其名曰偏枯。不特道家、不特儒家、至末技曲藝亦然。

すなわち、「知者は口下手であり、逆に口が達者な者は智慧に欠ける」という凡人の能力の不完全さを言う表現だと考えるのである(注36)。

## （六）『老子』の文章

ただ、履軒は、『荘子』同様、『老子』の文章も評価していた。それは、『老子雕題』にも『荘子雕題』同様、「ここは筆力がないので、老子の言葉ではなく、後世の偽作部分であろう」という発言があることからもわかる(注37)。

### (七)　思想上興味深い点―大なるものと小なるもの

上士聞道章（第四十一）は、有名な「大器晩成」という言葉が見える章であるが、「明道若昧、進道若退、…大白若辱、…大方無隅（道に明らかなるは昧きが若く、道に進むは退くが若く、…大白は辱せるが若く、…大方は隅無く）」と逆説的表現が並んでいる。それに対して履軒は以下のような雕題を付けている。

> 大方是大白之一類。謂方之大者、隅角也。凡方者必四隅、必有廉角。唯大方、乃其隅漫而無廉角耳。方之小者、隅角整斉、然後纔見其方矣。即隅角漫漶、則若楕若円、不見其方也。方之大者、則不必待隅角整斉、其為方固已明矣。若方田方池是也。雖欲隅角整斉、而有不能也。是大小之差也。截鉄幕*之刃、不可以剃髭、称*薪炭之秤、無釐毫之星。*
>
> ＊鉄幕は盾の意。＊称ははかるの意。＊星は目盛りの意。

小さな四角形はとがった角があって始めて四角形だと認識できる。一方、大きな四角形は角がはっきりしていなくても四角形だと認識できるし、角をはっきりさせようとしても無理なこともある。それが大小の違いだと言う。ここには、視点の移動を得意とした(注38)履軒の特徴が反映されていると言えるかもしれない。

## 第三章　『荘子』理解

本章では、『荘子雕題』を中心に、履軒の荘子観を探りたい。

### (一)　「荘子をもって荘子を解せよ」の意味―林希逸注批判

林希逸は発題（序）において以下のように言う。

> 若荘子者其書雖為不経、実天下所不可無者。…然此書不可不読、亦最難読。…是必精於語孟中庸大学等書見理、素定識文字血脈、知禅宗解数具此眼目、而後知其言意一々有所帰著、未嘗不跌蕩、未嘗不戯劇、

而大綱領大宗旨未嘗与聖人異也。（復刻叢書五頁、六頁）

すなわち、『荘子』の書は経書ではないが世の中になくてはならないものだ。ただし、非常に難解だ。四書で道理に通じ、文章や禅宗にも通じて、はじめて『荘子』の書の内容がいい加減な戯言ではなく、儒教の聖人の考えと一致するものであることがわかる、というのである。履軒の考えはこれと真っ向から対立する。履軒は、『荘子』は戯言に過ぎず、その言うところは深遠で難解ではなく、儒教と通じるものでもないと考えた。

先行研究も述べるように、履軒の注への批判は「『荘子』の解釈に儒教を持ち出すな、『荘子』をもって『荘子』を解せよ」に尽きる。それぞれ原文により確認しておこう。

鬳齋竟不失儒者気象、故往々不得荘子口気(注39)。（斉物論篇、復刻叢書二六頁）

読荘子只以荘子解之可也。切不当引論孟作据焉。後学愛荘子者往々欲推読荘子納於孔孟域中、故不免於牽強之過也。殊不知大本殊異者、枝葉雖有相肖者、竟不得合為同木也。（斉物論篇、復刻叢書一八頁）

『荘子』は儒家思想とは全く別のものなので両者を混同してはならないというのである。

このようにして『荘子』本来の思想を明らかにするのは、『荘子』の思想を味わい自らの糧とするためではない。履軒は次のように言う。

嶮処不為其所眩、易処不更深求焉、斯為善解荘子者。噫、千載其有一幽人而知之*(注40)。（天地篇、復刻叢書一〇五頁）

＊『老子』林希逸発題（序）に「索若研究推尋得其初意、真所謂千載而下、知其解者、旦暮遇之也」とあるのを参照。斉物論篇に「万世之後而一遇大聖知其解者是旦暮遇之也」とあるのに基づく。

「難しげなところには惑わされるな」「簡単なところは穿った解釈をするな」(注41)というのが履軒の解釈の基本的態度である。ここからわかるように、履軒は『荘子』を、むやみに難しげなことを言って人を惑わす書物であると考えていた。それを見破れるのは自分だけだという発言には履軒の自負が看取できよう。

## （二）　荘子は道を体得せず

履軒は、『荘子』の思想を評価していなかった。それは、荘子が実は道をちゃんと理解できていないと考えていたからである。天地篇の「泰初有無、無有無名…」など抽象的な生成論を述べる箇所に履軒は以下のような雕題を付ける。

> 荘生之筆所長在於比喩叙事与排撃、是実冠古今。至於直序道宗則其所短矣。滅老聃何啻三舎。*蓋其学祖老聃而操縦之、雖若洸洋無涯而実無定見、只在依稀之間。故其言也摹糊、雖欲明之、自有不能焉。姑舎理之当否、視*之老聃之毒辣、言々生根不可動焉、而可知矣。読者知是意而後其書可解焉。（天地篇、復刻叢書一〇五頁）
>
> ＊三舎は遠い距離の意。＊視はくらべるの意。

ここでは、荘子は比喩は得意だが道の本質を直接述べる（「道宗を直序する」）点においては老子に大きく劣ると言う。発言がぼんやりしていてつかみどころがないのは、そもそも自分がよくわかっていないからだというのである(注42)。そのため、履軒が荘子の短所（「所短」「短処」）として指摘する箇所は、主として、訳がわかっていないのに難しげに表現していると考えている箇所である(注43)。また、「老聃に滅ずること何ぞただに三舎のみならんや」「之を老聃の毒辣、言々根を生やし動かすべからざるに視くらべれば知るべし」という言葉から、履軒は荘子を老子より劣ると考えていたことがわかる(注44)。『荘子雕題』は、『荘子』の思想を解説するものよりも、注の誤りを指摘する箇所の方が多い。これは、『荘子』の思想自体には見るべきものはないと履軒が考えていたためだと考えられよう。

## （三）荘子は何がわかっていないか

履軒が「荘子はわかっていない」と批判する箇所をいくつか見ておきたい。

駢拇篇で、小人は利のために身を殉じ、士は名のために、大夫は家のために、聖人は天下のためにそれぞれ身を殉じるがいずれも、身を犠牲にして性を損なう点では同じだという内容がある（原文「小人則以身殉利、士則以身殉名、大夫則以身殉家、聖人則以身殉天下…其於傷性以身為殉一也」）。それに対して、履軒は次のように言う。

唯聖人殉天下、無可非矣。若殉家、殉名、可卑之甚。則与殉利者何別。虞齋豈未達是理邪。所以嘵々然聖人有殉天下之意、而無殉天下之聖人。可以見聖人徳盛矣。是非漆園子所知也。（復刻叢書八〇頁）

聖人が天下のために身を犠牲にすることは、凡人が家や名という利益のために命を捧げるのとは全く別だというのである。もっとも、聖人は身を犠牲にする気持ちはあるが、徳が優れているためにそういう事態に陥ったことはない。以上のような道理を荘子はわかっていないと履軒は言う。

馬蹄篇では、古代の赫胥氏の民は純朴であったのに、聖人の出現により仁義や礼楽を用いることで民の純朴を損ねたという内容が見える。その喩えとして、喜べば首を擦り合わせ、怒ると蹴るだけの馬が、人間に轡をつけられることでより獰猛になったという話が出されている。それに対して履軒は以下のように言う。

赫胥氏之民実如陸馬邪。亦不能使其長交頸相靡*而禁其分背相踶*也。後世聖人欲禁其相踶必先節其相靡者、使不至太甚、是礼之所生也。蓋相踶由相靡而生也已。是又荘生所不知。（復刻叢書八三頁）

＊靡は擦り合わすの意。＊踶は蹴るの意。

仲良くさせて、争いだけを禁止するような都合のいいことはできない。実は、楽しみ（慣れ親しむこと）が争いのもとになるのだ。そこで、聖人が礼を制定したのは、争いを禁止するのではなく、楽しみを節することから始めたのだと言う。このような点が荘子にはわかっていないと言う。天地篇でも同様に、自然状態では世の中は治まらない、聖人が出現して礼教制度を整えてようやく世の中が治まったという内容の長文の雕題がある(注45)。

以上のように、荘子は本当は道を理解していないのに、理解しているかのようなふりをして、故意に読者を惑わそうとしていると履軒は考えた(注46)。そして、その惑わされている最たる者が林希逸である。『荘子雕題』は基本的に注を批判するものである。その中で多いのは、荘子の難解箇所を理解もせずにすばらしいと称える（と履軒が考える）箇所である(注47)。『荘子雕題』の執筆目的は荘子の詭弁に騙されないように読者に注意を呼びかける点にあると言える(注48)。

## （四）　荘子の狡猾さ

履軒は、老荘思想は刑名家に近いと考えていた。その刑名とは何か、履軒自身の言葉によって確かめておこう。天道篇の「古之明大道者、先明天而道徳次之、道徳已明而仁義次之、仁義已明、而分守次之、分守已明、而形名次之、形名已明、而因任次之…」という本文に対して履軒は次ように言う。

並所謂刑名法術矣。百家中有刑家名家是也。刑家主刑罰立法以為治、駆民以刑也。名家主名分循名責。並刻薄少恩、而其法相近。刑与名以是立法為治之術耳。与下文賞罰見今施行者、事意皆異。無重複之嫌。註家蓋嫌其重複、故遷就為解也。不可従。（復刻叢書一一七頁）

すなわち、刑罰により人民を操作するのが「刑家」、名分に応じた責任を追及し人民を捜査するのが「名家」で、ともに法家に近い残酷な治術だと言う(注49)。老荘思想は、人をはぐらかす思想であるので、実際の世の中に適応すれば刑名思想になると履軒は考えた。例えば、天地篇には履軒は次のような難題を付けている。

忘物忘天以忘己而治人則在人。噫、為老荘之学者其於治国、欲不流於刑名而得乎。（復刻叢書一〇六頁）

本文では、「物を忘れる（忘乎物）」とか「天を忘れる（忘乎天）」とか「己を忘れる（忘己）」と言いながら、一方で「治有るは人に在り（有治在人）」と言っている。その矛盾に、履軒は人を騙して治める術に流れる要素を見るのである。また、天地篇では「大聖之治天下也、揺蕩民心、使之成教易俗、挙滅其賊心、而皆進其独志…」（大聖天下を治むるや、民心を揺蕩して、之をして教えを成し俗を易え、挙げて其の賊心を滅し、皆其の独志をすすめ…しむ）という本文に対して次のような難題を付けている。

揺蕩之方、如何使之成教、易俗之方如何滅賊心、進独志之方如何、皆未有解説。縦告之魯君、魯君其将如何下手。故若此者謂之空論也。称效而不論工夫、異端之言大低（ママ）類此、故使之治国、則不得不流於刑名。（復刻叢書一〇七頁）

荘子は聖人の政治を述べるがいずれも具体的にどのような方法か述べていない。これを実際の政治で行おうとすれば刑名に流れるというのである。ここで刑名は実態の

ない欺瞞の術という意味で使われているのであろう。

### （五）　平易な解釈

『莊子雕題』も、『老子雕題』と同じく、難しそうな箇所も実は単純なことを言っているのだとして暴露したり、深遠なことを言う比喩ではなく文字通りの意味だという箇所が多い(注50)。

『莊子』には恵施らの名家の論理学の命題がいくつか見えるが、履軒はそれらの多くに雕題を付けている。まず、斉物論篇に見える「指は指に非ず」「馬は馬に非ず」に対して履軒は次のように言う。

> 非指者、指毀損不全也。非馬者、馬之不良不入御也。非謂真他物。（復刻叢書二二頁）

「指は指に非ず」と「馬は馬に非ず」とは、それぞれ、不完全な指、良くない馬をこのように表現しているに過ぎないというのである。

次に、天下篇に見える所謂「辨者二十一事」に対する履軒の雕題を見てみよう。「亀は蛇よりも長し」について、履軒は以下のように言う。

> 亀雖短矣、物短於亀者亦多。故比於短者而亀為長。蛇雖長矣、物長於蛇者亦多。故比於長者而蛇為短。是故亀長而蛇短、乃又一転曰、亀長於蛇耳。（復刻叢書二六九頁）

亀は短いが亀よりも短いものもあるので、相対的に長いということはできる。同様に、蛇は長いが蛇よりも長いものもあるので、相対的に蛇は短いと言うこともできる。以上、二つの内容を組み合わせて変形すれば、「亀は蛇よりも長し」という表現になるというのである。「白狗は黒し」についても、同様に、他と相対的に見ると白狗も黒っぽく見えることがあるから「白狗は黒し」と言うだけだと言う(注51)。

以上のように、履軒は相対主義の立場から恵施の論理を平易に解説している(注52)。

履軒は、『莊子』において、上には上があるとして深遠そうに述べる叙述法を「層層之説」という言い方で表現する。この言い方自体は林注にも見える(注53)が、履軒は雕題においてこの言い方をしばしば用いて、『莊子』の文章構造を明らかにしようとしている(注54)。例えば、『老子』道可道章（第一）の林注では「玄之又玄、衆妙之門」を

『荘子』斉物論篇の「有始也者、有未始有始也者…」と同義だとし、「但賛言其妙而已。初無別義。若曰一層上又有一層則非其本旨」と言う。それに対して、履軒雕題は「玄之又玄、謂至玄也。非層層而何」と反論している。

## （六）『荘子』の文章

古賀氏や藤居氏は、履軒は『荘子』の文章を高く評価していたと言う。以下、この点について述べたい。

両氏がその根拠に引くのは、西村天囚『懐徳堂考』が引く鷦鷯春斎の言葉である（下巻第三五章「履軒の文章論」）。すなわち、履軒が手本とすべき本として『論語』『孟子』に続いて『荘子』を挙げたという話である。

鷦鷯春斎については、『懐徳堂考』に紹介がある（下九六頁）。備中西阿知の人で、履軒に師事したと言う（長澤規矩也『漢文学者総覧』一七頁によると、鷦鷯春斎は、名は昌、通称は大治、字は大卿、号春斎。天保八年（一八三七）、五九歳で没）。『懐徳堂考』の引用によるとこの言葉は鷦鷯春斎の筆記か何かにあったようだが未詳である(注55)。

このような類の書（先哲のエピソード集）は、人々にインパクトのあることを取り上げるのが主で、時として誇張がある。履軒についても、例えば、『想古録』三六七話で「中井履軒は我が文章を世に伝へんとの心あらざりければ、時ありて草下するも其稿を留めざりき」と言い、文書を残さなかったとある。だが、事実は、多くの文章が残っている。おそらく、履軒のイメージに、『弊帚続編』序（加地伸行編『中井竹山・中井履軒』二八二頁）、『懐徳堂水哉館先哲遺事』巻四「水哉館の部」「履軒遺事」「履軒ノ詩文」に見える「若い時作った近体詩は処分した」というような言葉とがあいまち、以上のようなエピソードが生まれたのであろう。エピソード集にある履軒のイメージは、凡人とはそりが合わない奇人、狂人であり、そのような面が好んで取り上げられた(注56)。『荘子』評価についても、その一例ととらえるべきであろう。エピソードである以上、根拠のないものとも言えないが、そのままの文面で読み取ることもできない。

確かに、荘子の文章はすばらしいと考えていた(注57)。そして、文章が良くないからこれは後世の偽作であろうと述べることもままある(注58)。

ただ、当時の文学界では『荘子』は大いに流行していた(注59)。つまり、『荘子』の文章は文学界では高く評価されていたと言うべきであり、履軒もそのような評価に従っていると見るべきであろう。そして、文章を高く評価

していたことをもって即、履軒は『荘子』を高く評価していたということはできない。また、履軒雕題では、『荘子』の比喩が不適切だとか文章の欠点を指摘する箇所も多く存在する(注60)。

さらに、藤居氏の言うように、履軒は老子よりも荘子を高く評価していたということもない(注61)。また、第二章第六節で述べたように、履軒は、『荘子』同様、『老子』の文章も評価していた。

なお、重要なのは、履軒が『荘子』の文章の巧みさに注意を向けるのはそれを称えるためではなく、騙されないように注意を喚起するためである。このことは、すでに見た履軒の荘子観から明らかであろう。『老子雕題』同様、『荘子雕題』においても、履軒は寓言と直言とを区別することに多くの筆を費やしている。その区別をし、『老子』『荘子』に惑わされないようにすることが両雕題の大きな目的だと言える。

### (七) 履軒の寓言観

そもそも履軒は「寓言」という手段を高く評価していたわけではない。『史記雕題』で「荘子列伝」の「其著書十餘万言、大抵率寓言也」という本文に対して履軒は、次のように言う。

> 空言無実、仮人而述。如寓人之寓、無相与之義。(復刻叢書『史記雕題』中一八九頁)
>
> (空言にして実なく、人を仮りて述ぶ。寓人の寓の如く、相い与かるの義なし)

ここに言う「寓人」とは祭事に用いる人形のことである。履軒は寓言を実体のない事実無根の言葉だと言っているのである。

また、「老子列伝」で、孔子が老子に礼を問うた場面で、老子が孔子の驕気を諫める言葉の中に、「吾聞之、良賈深蔵若虚、君子盛徳、容貌若愚」(吾之を聞けり、良賈は深く蔵して虚なるが若く、君子は盛徳にして、容貌は愚なるが若しと)という言葉がある(この言葉は『老子』には見えない)。これに対しても、履軒は、「是等皆為老子者之寓言誣説云」(復刻叢書『史記雕題』中一八八頁)と否定的コメントを残している。

また、履軒は『荘子』の寓言を称える箇所よりも寓言がうまくできていないとして批判することの方が多い。例えば、天地篇で、封人(関守)が堯を称える下りに対

して、履軒は以下のように言う。

堯既富有天下矣。封人之祝欲何用益之邪。堯又何辞焉。是言語不応其人、可謂荘生之疎処。豈寓言虚辞自不免於踈漏邪。（復刻叢書一〇四頁）

寓言は破綻を免れないというのである(注62)。

ただ、興味深いのは、履軒自身、「寓言」という作品を残していることである。内容は以下のようである。

田舎者が都の食事にあこがれて上京した。場末の宿であら米の飯と鰯の乾物と昆布の吸い物を食べて感激して、村人に言いふらし、記録にも残した。後に都で戦乱があり、先の田舎者の記録が重用されて、以後規範となった、という話である(注63)。この話の末尾に履軒は以下のように言う。

履軒幽人曰、世伝斯語、不知何所由。史録絶無徴、豈疾瞿曇氏之害者之寓言耶、抑譏典故家之妄邪。因記。

（履軒幽人曰く、世に斯の語を伝うるは、何の由る所なるかを知らず、史録絶えて徴なし。豈に瞿曇氏の害を疾む者の寓言ならんや、抑も典故家の妄を譏るならんや。因りて記す。）

瞿曇氏とはゴータマシッダールタの訳で仏教のことである。履軒は、この寓言は仏教の害をそしる寓言であろうか、それとも有職故実をそしる寓言であろうかと嘯いているのである。言うまでもなく、履軒の真意は仏教や有職故実は自分たちの無知から、たいしたことのないものを仰々しく扱っていると皮肉ることにある。先に見たように、履軒は老荘の道についても同様の考えを持っていたのであろう。

## （八）　思想上興味深い点―相対的視点、履軒の人生観（人生の苦について）

以下、『荘子雕題』の中で履軒の思想が表れており興味深く思われる点を紹介しておきたい。

### 相対的視点への賛同

以上、見てきたように、履軒は『荘子』に批判的であるが、称えている箇所もある。例えば、秋水篇の以下の箇所である。

蝨(あぶ)之脚生瘍爛壊而生蛆、蠢々然、有頭有尾。吾用顕微鏡観之、又毫毛者合細者数十茎為一状、如束薪云、荘子云『毫末不足定至細』、実名言也。(復刻叢書一三八頁)

自らの顕微鏡での観察をもとに(注64)、荘子の「細毛も至細なものとは言えない」という発言に賛同しているのである。履軒は視点を移動し相対的に物事を見ることを得意とした(注65)。そこで、『荘子』を読む場合にもこのような箇所に敏感に反応したのであろう。

逍遙遊篇冒頭には、鯤という大魚やその鯤が化した大鳥、鵬や、八千年を春とするという大椿が登場する(「北冥有魚、其名為鯤。鯤之大不知其幾千里也…上古有大椿者、以八千歳為春、八千歳為秋」)。『荘子』本来の意図としては、これらは俗人の想像を遥かに超えたスケールの大きな世界(道の世界)があることを示唆するものだと考えるべきであろう(注66)。それに対して、履軒は次のように言う。

鯤本小魚之名。所謂鯤鮞是也。是河池小魚之子至細小者、乃借来為大魚之名、此其遊戯処、而亦自示其寓言非実也。／鵬鳳本同字、以其今世無見、故借来為大鳥之名也。与鯤意同。(復刻叢書九頁)

また、動植物に関する解説書である『画觿(えくじり)』という書(注67)の椿の項では、履軒は次のように言う。

昔より「ツバキ」に「椿」の字をあてたるはたがはぬことにぞ。然るに、もろこしの人は『荘子』の「大椿」にたぶらかされて、「椿」は人間の花にあらずと思ひて、外の名をつけたり。大なる謬にぞ。「鯤」はもと小魚の名なるを、それをかりてかへりて大魚の名とす。これは『荘子』の遊戯なるをしらずや。さる故に、目の前なる椿をかりて神仙の木に名づけたり。それをまことと思ひしはいとおろかなりや。

つまり、鯤や鵬や大椿はいずれも現実世界にあるものだというのである。鯤については、魚の子だという解釈が『爾雅』にあり(『爾雅』釈魚「鯤、魚子也」)、履軒はこれを敷衍したと言える。ただ、それをもって、現実には小さなものを意図的に大きなものと表現したとし、さらに、鵬や椿にまで同様の論理を当てはめたのは履軒に特徴的な点だと言える。これも、「小さなものも視点を変えれば大きなものとなる」という相対主義を有していた

履軒ならではの解釈と言えるかもしれない。

**履軒の人生観（人生の苦について）**

また、以下に紹介する箇所は、履軒が長い雕題を付けており、履軒自身興味を抱いていた内容だと思われる。

まず、大宗師篇で古の真人について述べる箇所の林希逸注「寿夭有命、人力無所加也」に対して、履軒は次のように言う。

> 寿夭雖有命、而人力非全無可加也。但無貪生之念、故不肯加焉耳。即言人力無所加是理如此云爾、非所以賛真人也。嗟乎、使我有貪生之念而輟楽去味毀礼違道一意求之乎、不服薬石而百歳以上之寿若探嚢中物也。但如此而生与死無異、故弗為耳。是有験之言、非妄説也。若夫寿夭於初生之説則可謂妄矣。（復刻叢書六一頁）

長生を求めることは可能だ、だが人間には、欲望や世間の道（礼、道）があるのでそればかりを求めることはできないというのである。履軒はただひたすら長生だけを求めれば、「生きていても死んでいるようなものだ（如此而生与死無異）」とまで言う。

次に、至上の安楽について論じる至楽篇への二箇所での長文にわたる雕題である。

一つ目は、俗人が楽しみだと言っていることが本当に楽しいことなのかわからないという内容の箇所（原文「吾観夫俗之所楽、与群趣者、諰諰然如将不得已、而皆曰楽者、吾未之楽也」）である。履軒は以下のように言う。

> 人之所楽而群趣者、未必自始至終皆楽也。其間必有騒擾有憂慮、従旁観之、実難耐者、而其人勉々強々費心力為之。且如宴遊一事、頗費計較、供帳脩具、而往々不如意。所招者不来、不欲者請進、良伶違約、良庖告疾、期日不可変、改轍副急*焦心頓足有不可勝言者。若輟宴遊之娯、則憂苦都脱矣。然而不知輟焉。故曰諰諰*然、如将不得已也。蓋為楽而為之、不楽何必為之、然俗之方群趣、一切為之、如奉公事。不復問其楽不楽也。（復刻叢書一四六頁）
>
> ＊改轍副急は臨時の変更。＊履軒は、「諰諰、同堅確之意」と注を付けている。

俗人がこぞって行う楽しみの例として、履軒は宴会を挙げる。宴会には費用の計算から会場の設定、人の按配の

不如意、その他臨時の変更など数え切れない問題が発生する。これをやめた方がかえって楽になると思われるのに、人は義務であるかのように必ず行い、楽しみであるかどうかは考えることもしない、というのである。苦しみから免れられない現実を見据えた発言と言えるだろう。

また、二つ目は、天地の無為を称え、人もそれにならうべきだとある箇所（原文「至楽活身、惟無為幾存。…天無為以之清、地無為以之寧、…人也孰能得無為哉」）である。履軒は次のように言う。

> 地既有形質、則其無為以比乎無形質之天、較不同也。況人有耳目心腸手足者、則其無為豈全与無情之地同然乎哉。其於無形質之天固無論也。老荘子乃欲輟耳目心腸手足之用而妄慕天地之無為、其亦難矣。然則無為終不可得与。曰無為、聖人所不言、然其理存焉。人能使耳目心腸各效其用而無或所遺、我不為其所累、循道而動無妄無羨、亦可以為人之無為矣。人之無為止于此而理与天合、是謂以人之天也。此則可為者。然唯聖人能尽其性者為能之矣、非異端家所能及。（復刻叢書一四七頁）

形質のある地と形質のない天とを比べるのは間違いだし、感情のない地と感情のある人とを比べるのも間違っていると履軒は言う。老荘が天地にならって人も無為たれというのは無理な話だというのである。それでは無為は実現不可能なのか。履軒は、体の機能を発揮しつつもそれに振り回されず感情を安定した状態に保つことができれば、それが本当の無為で、あり得る境地だという。だが、それは異端家に達成できるものではないであろうという言葉で結んでいる。

以上二つの難題には、履軒の人生観と老荘観とを見ることができよう。履軒は、人間はやっかいな活動をやめることはできない、人間ができるのはその中でいかに心を平静に保つかだけだと考えた。履軒にとっては、老荘が言う無為は人生がわかっていない者の幼稚な絵空事に過ぎなかったのである(注68)。

また、馬蹄篇に至徳の世の中では禽獣といっしょに暮らしていたという箇所（原文「至徳之世、…禽獣成群、草木遂長、…同与禽獣居、族与万物並」）に対して、履軒は以下のように言う。

> 草木盛長禽獣逼人、是聖人所悪也。荘生蓋億度想像其美耳。不実践其地故不知其害也。凡老荘欽羨大古之無事者皆是之類。仮令一実践其地而嘗其害則必悔

其言者、猶葉公之龍云。（復刻叢書八二頁）

動植物が繁茂しているのは理想状態ではない。荘子は実践を踏んでいないのでその害がわかっていないと履軒は言う。およそ老荘思想が原始状態に憧れているのは似たようなものだ。葉公が龍の画を好んで描かせていたが実物の龍が現れると驚いて逃げたように、実際に体験すると尻込みするであろうと皮肉っている。ここでは、履軒が老荘思想は知識人の机上の空論にすぎないという考えを持っていたことを確認できよう。老荘思想は単なる現実逃避願望を述べた安易な思想で、世の中そんなに甘くないと履軒は考えていたのであろう。

## おわりに

履軒が雕題を付けた林希逸著『老子鬳齋口義』『荘子鬳齋口義』は、三教合一の立場から、老荘は儒教と抵触するものではなく異端の書ではないと主張した。林は、発題（序）において、当時、老荘を異端の書、陰謀の書と蔑む傾向があったことを述べ、それに対してはっきりと反対の立場を表明している。それに対して、履軒の立場は、まさにこの老荘を異端の書、陰謀の書であることを明らかにする立場であった。履軒の雕題は、林と逆の立場―林が批判した立場に立って、老荘の本質を暴露し、林に反駁したものと言える。先行研究は、履軒が老荘の雕題をつけたのは、自らの境遇から興味を持ったのであろうと言う。だが、実際はそのような情緒的評価で片付けられるものではなく、はっきりと反老荘の立場からの著述であり、思想史上の位置づけを考えるとすれば、反老荘の流れの中での位置、特徴を問題とすべきであろう。この点は後日を期したい。

履軒は、『老子』と『荘子』は両者とも権謀の書であるとし、その術に惑わされないように注意を喚起している。両者とも難しげで意味深長そうなことを言っているが、実は簡単な道理を言っているか、訳の分からないことをごまかしているだけだと履軒は考えた。ただ、両者には違いもある。

履軒は、『老子』は「雌道」ながらある真理を述べていると考えた。だが、雌道とは、消極的で卑怯な方法であり、普通は採用すべきではない。そして、『老子』に述べられた言葉は比喩ではないのに、林は道を述べた比喩であると解釈していると履軒は考えた。そこで、『老子雕題』はその点を暴露した記述が多い。

一方、履軒は、『荘子』は道をきちんと理解していない

と考えた。『荘子』は寓言の書であり、道理をつかんでいないのに、巧みな話術により人を惑わせるものなので、『老子』よりも一層注意が必要である（在宥篇雕題の「異端之魁」という言葉を参照されたい）。そこで、『荘子雕題』では、現在『荘子』の中心思想だと考えられている万物斉同などについて解説することはほとんどなく、林希逸注が荘子に惑わされていると履軒が考えた箇所をあげつらうことが中心になっている。

履軒の『老子雕題』『荘子雕題』は、寓言（履軒は「拗語」という言い方もする）とそうでないもの（履軒は「平語」という言い方をしている）との区別に多くの筆を費やしている。履軒と同じく懐徳堂学派出身の富永仲基は、加上説を唱えた。加上説とは、後出の学派、宗教は、既存のそれに対抗するために、その宗主をより古く設定する—よって、後出のものほど宗主が古い（と伝えられる）傾向が出るというものである。履軒は、言葉の解釈にも加上説に通じるような歴史的変遷を読み取っていたと言えるかもしれない。すなわち、『老子』は、実社会における処世術を述べたものであったのに、それが道を比喩的に述べたものであるとして高められた。一方、『荘子』においては、寓言という手段で最初から意図的に高みに立って（履軒は凧の糸が切れて大空を漂っているという言い方をするが）読者を惑わしている、というのである。

なお、本稿では、『老子雕題』と『荘子雕題』に垣間見える履軒の思想についても紹介した。一つは相対的視点であり、もう一つは人生観である。後者については、例えば、『老子』の「柔よく剛を制す」について、履軒はそんなことみんな知っているがプライドがあるから実行できないと言う。また、『荘子』の養生については人間としての楽しみや道を捨てれば（「輟楽去味毀礼違道」）簡単なことだ（だがそれはできない）と言っている。特に興味深いのは『荘子』至楽篇につけられている長文の雕題である。楽しみが実は楽しみになっていないという例に履軒は宴会の例を挙げている。履軒は、楽しみにはなっていなくても人間はやめることができないと言う。

履軒は「幽人」「天楽楼」などの命名からわかるように、心静かな隠逸的境地にあこがれていた。が、また一方、そのようは境地は人間生活において、苦しみから免れることは不可能だということも悟っていたのである。そのことを自覚しつつ履軒は「天楽楼」という名前を付けていたのだ。履軒は一方で達観した詩を詠みながら、一方では、老年になってもその苦しみを吐露する詩を書いている（注69）。上に抜いた『荘子雕題』の内容はそのような履軒の人生を反映しているようで興味深い。『荘子』に見

える達観は履軒には子供だましの絵空事で腹立たしくさえ感じていたようだ。

最後に履軒の老荘観の思想史上の意義について述べておきたい。私に興味深く思えるのは、履軒の視点である。現代の研究でも、『老子』や『荘子』が嫌いで否定的考えを持つ人は、私的な場で個人的意見を述べることはあっても、正式な研究として発表することはないだろう。要するに、現代の「客観」を標榜する研究であっても、好意的視点から見ている。その点、筆者には履軒の冷徹な視点は非常に興味深く思える。例えば、無用の用など、履軒の「無が用をなしていると言っても有があるおかげだ」とか「火鉢と火箸なら前者は無が用をなしていると言えるかもしれないが、後者は有が用をなしているではないか」という逆の立場からの発言は非常に新鮮である。より客観的に老荘思想を研究するには、履軒らの批判的視点は一つの大きなヒントになるのではないだろうか。

## 注

（1）その他、藤居岳人「中井履軒『荘子雕題』と林希逸『荘子鬳斎口義』と―「聖人」像から見た「万物斉一」観の比較」（『中国研究集刊』二八号、二〇〇一）、藤居岳人「『荘子雕題』に見える中井履軒の聖人観」（『中国研究集刊』三一号、二〇〇二）、藤居岳人「『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』三八号、二〇〇二）がある。これらでは、『荘子雕題』から履軒の思想を導き出そうとしているが、『荘子』に対する履軒の解釈と履軒自らの思想との混同が見られ、結果としてただ一般的な聖人像を導き出すだけに留まっている憾みがある。大きな問題点として指摘できるのは、履軒が万物斉同を『荘子』の中心思想だとする点と、履軒は『荘子』の聖人を儒教的聖人として解釈しているという点である。また、他に、連清吉「中井履軒及其《荘子雕題》」（『日本江戸後期以来的荘子研究』台湾学生書局、一九九八）がある。同論考は、雕題だけ抜く『無求備斎老列荘三子集成補編』本を底本とし、雕題のもともとの形式を見ないため、雕題の注釈の形式を分析することに紙幅を割く。思想面では、履軒は、斉物論を中心思想と解したと言うが、その理由は、従来の注釈に満足できなかったのであろうという類に留まり（四九頁、五三頁）、推測の域を出ない。

（2）藤居b四三頁（履軒が『荘子雕題』を残したことを）「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」。藤居a

六六頁「履軒は老荘思想自体にも大きな関心を持っていたと推察できる」。また、同稿で、藤居氏は、履軒は（注釈から導き出した）聖人はものごとにとらわれず変幻自在に行動できる人物であると考えていたことから、自らも儒教だけにとらわれずに老荘思想にも関心を抱いたと結論づける（六六頁）。古賀a三〇一頁「世事に拘わらず自由な境地に生きようとする己の立場をそこに投影させて、共感する点があったからであろう」。

（3）藤居a（六四、六五頁）は、履軒は異端を評価していたとするが無理がある。

（4）藤居a五六頁「その評価（＊老子と荘子とに対する履軒の評価）は当時の漢学者の方向とは全く逆の方向である。つまり、老子に対して批判的であり、むしろ、荘子の方を高く評価しているのである」。五七頁「『老子雕題』は江戸期の老荘学史において独自の位置を占めるものであることが見えてきた」。古賀aも敷衍している。

（5）確かなのは『懐徳堂考』のエピソードだけである。第三章参照。

（6）藤居b三六頁、四〇頁。

（7）『孟子逢原』滕文公下篇（日本名家四書註釈全書 一八九頁）「仏之術至浅陋、何『近理』之有。凡程楊諸子所謂仏者、皆指禅宗也。当時盛行於世者、禅又仏道中之異端矣。乃謂之為「近理」者、亦被其眩耀而弗之察耳。所謂「理」、非古聖賢之道理、乃是宋代理学淆雑老荘之理矣。理学闢老荘不厳、反往往采用其言、故近似乎老荘而已。近似乎老荘、則近似乎禅矣。／禅者、捃摭老荘之言而鍛成者。禅元於西天無用処、唯為東漸傾動支那人、而設此学已。是故、六朝以降、西僧入夏者、在其国先読老荘、已出揣摩、然後敢度葱嶺云。

『孟子逢原』尽心下篇最終段（所謂道統（聖人から聖人への道の継承）を言う一段）（日本名家四書註釈全書 四七五頁）（朱註：「辨異端、闢邪説、使聖人之道煥然復明於世、蓋孟子之後一人而已。」…程頤（伊川）が兄の程顥（明道）を称えた文句）『『辨異端闢邪説』、是言非不當。然比之孟子闢楊墨、功力至微矣。蓋其闢老荘、尤不厳。時或取其言矣。後人多詆毀程子、以其言近乎禅也。其實淆雑乎老荘之言、故致是謗耳。非愛禅也。程子嘗言、『仏氏之言近理、害甚於楊墨』。所謂仏指禅也、非謂釈迦仏。禅是老荘之裔孫、而仏之異端。弗闢其祖、而欲拒其孫、不亦難乎。程子又放縦五行家之言而弗之禁。且従衆雑用其説。但不拘泥大甚而已矣。闢異不厳之失如此。恐難陳列於孟子之前。」

（8）『論語逢原』憲問篇「或曰以徳報怨、何如。」（復刻叢書 四〇五頁）（朱注：「或人所称、今見老子書。徳、謂恩恵也。」）履軒『逢原』「凡異端之善言、徃往如此。不必專主老聃、言

之偶同、不必生疑。」

『論語逢原』憲問篇「子曰、何以報徳、以直報怨、以徳報徳。」（復刻叢書　四〇五頁）履軒『逢原』「凡以有意為疵類者、皆老荘之遺臭、非儒者之言。若毋意毋、必是贊稱盛徳之語、非以此為学者工夫。」

『孟子逢原』尽心上篇「有大人者、正己而物正者也。」（三楽の段の前）（日本名家四書註釈全書　四〇五頁）（朱註：「天民則非一国之士矣。然猶有意也。無意無必惟其所在而物無不化、惟聖人能之。」）履軒『逢原』「『論語』「無意」「無必」、其義自有焉。當別論。後儒動以意之有無、品隲於古人。是老荘之遺臭、尤所宜拒絶。」

（9）林希逸注の特徴については、荒木見悟「林希逸の立場」（『中国哲学論集』七号、九州大学中国哲学研究会、一九八一）を参照されたい。

（10）以上、日本での『老子』『荘子』注の流行の変遷については大野出『日本近世と老荘思想―林羅山の思想をめぐって』（ぺりかん社、一九九七）に詳しい。

（11）履軒が反対した徂徠学派は郭象注を取り上げたこととも関係するかもしれないが、証拠は確認できない。

（12）道を言う比喩だとする章。善建不抜章（第五十四）「此三句皆是設喩以言道」。大国者下流章（第六十一）「…独黄茂材解云、此一章全是借物明道。此語最的当」。勇於敢章（第七十三）「此数句又以天喩道也」。天之道章（第七十七）「此亦借以喩道也」。

（13）軍事関係の記述を道の比喩だとする章。夫佳兵章（第三十一）「此章全是以兵為喩」。為学日益章（第四十八）「因当時戦争之俗借以為喩」。用兵有言章（第六十九）「此章全是借戦事以喩道、推此則書中借喩処、其例甚明」。民不畏章（第七十四）「以世之用刑者喩之」。

（14）当時のことわざを抜いてきたとする章。天下皆謂章（第六十七）「当時有此語也」。用兵有言章（第六十九）「用兵有言者、亦挙当時之語以為論也」。

（15）視之不見章（第十四）「視之不見…」、有物混成章（第二十五）「有物混成…」は、道のことを述べたものだとされる。

（16）発題で次のように言う。「若『老子』、所謂無為而自化、不争而善勝、皆不畔於吾書、其所異者特矯世憤俗之辞、時有太過耳」。

（17）原文「老聃之道雌道已。唯能守雌、未嘗説雄也。曰母、曰雌、曰牝、曰谷、曰虚、曰無為、是其雅言、所以為雌道也」（冒頭の総説部分）。

（18）原文「学者喜言易与老子合。是不知易者之言矣。夫易与老子相似者、必是陰爻陰位。…若夫陽爻陽位、剛決為用者、老子無之也。適足以証老子為雌道矣。…易多云、利渉大川。

又云、不利涉大川。其利不利有時耳。老聃一概以不涉為其道、非偏枯而何」（冒頭の総説部分）。

（19）参考原文「老聃之道偏枯、然亦間有用処。若一意奉行焉、損益相半、猶人占得坤卦、而終身服膺之也」。「老子之術偏枯。得易之坤、而不知易之乾。知無之用、而不知有之用」（天長地久章：第七）。

（20）藤居氏は、履軒は「変幻自在に行動すること」をよしとしていたので、老子をこう評価したとする（藤居ａ（二）履軒の老子評価　1，「偏枯」）。

（21）『荘子雕題』でも、履軒は、世間を顧みなければ長生は可能だ（だが、人間であればそうはできない）と言うのを参照されたい（第三章第八節参照）。

（22）以上で取り上げた以外に雌道に関する記述に以下のようなものがある。反者道之動章（第四十）「老子之術尚弱耳、未嘗求強也」。用兵有言章（第六十九）「後来兵家之言、類乎此者不少。然亦言其一端而已。若以此為定理、則偏枯矣。有陽兵、有陰兵、有用陽而勝者、有用陰而勝者、亦有反之者、陰陽豈可固執一乎。…（信玄や織田や豊臣の例）…若夫陰陽迭用、応機適変、無偏枯之病、常勝而無敗、功績邈出乎数公之上者、別有人也」。

（23）出生入死章（第五十）「不遇虎兕以下数語、亦是主張之儳言、猶売薬家之功能記矣、不足辨」。＊儳は誤る、偽るの意。天下皆謂章（第六十七）「…亦是売薬功能記云。殊非隠語譬辞矣。又此与下章論戦談兵者相属、亦可知其非隠語矣」。藤居氏は、以上二つの発言を、老子の言語表現全体に対する批判的評価と見る（藤居ａ五六頁）。だが、この発言は第五十章と第六十七章だけへの個別的発言である。第五十章では、道に達した者は猛獣や敵に遇っても襲われない（死なない）と言い、第六十七章においては、「慈」を以て戦えば勝つ（死なない）と言っている。このように両章で「死なない（救われる）」と宣伝していることを、履軒は薬の効能書と同じだと言っているのである。「譬喩ではない」というように、履軒はこの部分は、実際にありもしないことをあり得るように言う子供だましだと考えていたのである。

（24）また、老子は自らその狭隘さを自覚していたので、それをごまかす表現をしている場合もあると言う。冒頭の総説部分に「蓋此老雖宗理、而立言之際、自覚偏枯、而嫌於狭隘、故姑為寛綽之語。…是粉飾其術以眩惑人耳、即李耳老奸処」と言う。

（25）この文句は『老子雕題』の知其雄章（第二十八）には見えない。

（26）これをもって藤居氏は、偏りなく融通無碍に行動できることを履軒は理想としていたというが、果たしてその逆の偏ることを理想としている人がいるのであろうか。

(27) 林注「芻狗已用而棄之、相忘之喩也。…芻狗之為物、祭則用之、已祭則棄之、喩其不著意而相忘爾。此章大旨不過曰、天地無容心於生物、聖人無容心於養民。…読者不精遂有深弊、故曰申韓之慘刻原於芻狗百姓之意」。

(28) 藤居氏は、履軒の雕題の内容を即、履軒の聖人観だとしているにもかかわらず、この箇所を引かないのはなぜか。

(29)『史記雕題』太史公自序「太史公談蓋愛道家之言、而不深識者矣。／談喜道家者、故著六家要指、而主張道家也。遷直述其言於自序中、冀其不朽而已。其実遷之学未必同於父也」(復刻叢書『史記雕題』下二七八頁)。

(30) 将欲噏之章(第三十六：注「此章前八句皆是譬喩」)「是章亦可以見老聃之権謀術数矣。其平日雖説雌説柔、而其実自有手段如此、非老姦而何。即一味柔弱雌伏、豈能有勝強制剛乎哉。註家尊老子之不覚其権数老姦、乃以此一段為譬喩、為世故、大失文意。／魚不可脱於淵、若離於淵而游於浅、則必為嶺食網獲矣。以喩有国者、当謹持権謀也」。為学日益章(第四十八)「…真老姦哉、可懼可戒」。聖人無常心章(第四十九)「…非老姦而何」。江海為百谷王章(第六十六)「老聃之学、権数深矣」。知不知章(第七十一)「…則覚其機変隠蔵之態、殊無公平正大之気。此亦可以知異端之窠臼矣。如以徳報徳、亦与此同」。＊窠臼は常套の意。

(31) 夫佳兵章(第三十一)(後世の偽作とするが…)「此章専論兵也。非比喩」。(←→林注「此章全是以兵為喩」)為学日益章(第四十八)「適当な文句なし」(←→林注「因当時戦争之俗借以為喩」)天下皆謂章(第六十七)「…亦是売薬功能記云。殊非隠語譬辞矣。又此与下章論戦談兵者相属、亦可知其非隠語矣」。用兵有言章(第六十九)「後来兵家之言、類乎此者不少。然亦言其一端而已。…是章旁及兵事者耳。亦非借喩」。(←→林注「用兵有言者亦挙当時之語以為喩也。…此章全是借戦事以喩道。推此則書中借喩処其例甚明」。)民不畏章(第七十四)「老聃論兵論刑、並是実説矣。註以借喩解者謬」。(←→林注「以世之用刑者喩之」。)

(32) 民不畏章(第七十四)「老聃生衰世、視民不畏死、以為不可奈何者、可憫夫」。荘子については、人間世篇雕題「此書在利害上起見、以論避趨之巧也。何自然之有。蓋亦乱世之言耳。若至治之世、雖異端不必有是言也。凡是類可恕者亦多矣。故読書貴論世(＊『孟子』万章下末尾「読其書…是以論其世也」)」(復刻叢書三五頁)を参照のこと。なお、『周易雕題』に「以陰陽二字語天道事理、古者所無。蓋肇於周末異端家云。『易伝』『荘子』『左氏春秋』等、則有之。『易経』『詩』『書』『論語』『孟子』『老子』等書、未之有也」(復刻叢書二六〇頁)というように、履軒は老子と荘子は時間のずれがあると考えていた。

(33) 道可道章(第一)注「其意蓋以為道本不容言、纔渉有言

皆是第二義」。雕題「非『不容言』之謂」。

上善如水章（第八）注「此章又以水喩無容心之意」。雕題「『無容心』、可厭」。

知者不言章（第五十六）注「知者不言、言者不知、謂道不可容言也」。雕題「若『不容言』、是癈斎家言、此不中用」。

大成若欽章（第四十五）注「『大巧』者常若拙然、不自矜也。／『大辨』者常若訥然、不容言也」。雕題「『若拙』、専在行事上而言。只是不用纖巧之意矣。非『不矜』之謂。／『若訥』、専在言語上而言。其無曲辨巧語、而非『不容言』之謂」。

以正治国章（第五十七）注「『以正治国』…『以奇用兵』…、二者皆為有心。…吾何以知其有心之不可、而無心之為可、…」雕題「註『有心』『無心』、可厭、可厭」。

其安易持章（第六十四）「為者敗之、執者失之。聖人無為、故無敗、無執、故無失」。注「至於『為』、至於『執』、則皆有迹矣。」雕題「『有迹』、可厭」。

信言不美章（第八十一）注「純徳之人則無所容言、又何辯乎」。雕題「『容言』、可厭、可厭」。

(34) 道可道章（第一）「天地専言天地也。非心喩」。（注「其謂之天地者、非専言天地也。所以為此心之喩也」。）将欲噏之章（第三十六）「是章直説此理、非譬喩」。大国者下流章（第六十一）「是章亦真実説。晦庵不謬、唯尊信老聃之厚者、嫌其労攘、乃回護作他説、以誑後学耳」。（注「解者多以其設喩処作真実説。故晦庵有老子労攘之論。独黄茂才解云、此一章全是借物明道、此語最的当。但不能推之於他章。故亦有未通処」。）＊労攘はごたごたしているの意（大野出『日本の近世と老荘思想』一四九頁注三九参照）。晦庵（朱子）の説は『朱子語類』巻一二五に見える。

為無為章（第六十三）「難成之謂、是又実語、非借喩」。

(35) その他、通俗的で卑近な解釈を施す例として以下のようなものがある。寵辱章（第十三）本文「吾所以有大患者、為吾有身。及吾無身、吾有何患」。林注「身者我之累也。無身則無累矣。而人反以為貴、是不知其真身之身也」。雕題「大患指富貴。世人重富貴如身、然身既死矣、富貴何所附着而存焉。下患字乃承上大患而言。非老子実以身為患也。亦唯因世人而言」（死ねば一切なくなると解釈する）。

(36) その他、跂者不立章（第二十四）でも逆説的表現（注は「此両句是譬喩也」と言う）を、両方は得られない例と解だけ釈する（原文「跂者非立、跨者非行、我方跂跨、必廃立行、是乃為此則失彼之喩矣」）。また、上徳不徳章（第三十八）でも「上徳者無修徳之意、人亦不見其徳行、故曰不徳也、唯其如此（上徳の人は、ことさらに徳を修めようという意図もないし、人にもそれを見せないので、「不徳」というだけだ）」と言う（注「上徳之人有徳而不自知其徳、化也」）。老子が否定表現を用いて逆接的にインパクトのある

表現をしている箇所を、履軒は卑近で一般的な内容に解釈しているのである。

(37) 道者万物之奥章（第六十二）「是章文気疲軟、恐非老聃之筆」。

その他、偽作を疑うものに以下のようなものがある。

孔徳之容章（第十一）「後人妄意依韻、補以其精甚真四字耳」。

夫佳兵章（第三十一）「是章疑後人之攙入。／古人皆貴右。故下降曰左遷。殊無貴左之証。至漢猶然。及其後官貴左者、自五胡猾夏始也。胡則貴左、其俗云。／上将軍偏将軍、老子之時、世未有此称也。是為後人之筆無疑也」。道常無名章（第三十二）「此章恐非老聃之筆」。知人者智章（第三十三）「知人章、疑亦非老聃之筆、通章皆似儒者之言。其自勝強行等、豈老聃之見哉」。

(38) 拙稿「中井履軒の宇宙観―その天文関係図を読む」（『日本中国学会報』五七号、二〇〇五）を参照されたい。

(39) その他、以下のようなものがある。斉物論篇「此与孟子語異科。孟子「旦昼所為」*指其不善也。荘子「接構心闘」合善不善而無択。不得相比擬」（復刻叢書一八頁）。＊告子上篇の言葉。人間世篇「不必与『論語』為敵也」（復刻叢書四一頁）。応帝王篇「荘之異於儒開巻至末尾皆然。何特是章、亦何必論焉。鬳齋本有助荘意。故時々挙其異、乃所以護之、可厭可厭」（復刻叢書七三頁）。胠篋篇「所援老子之語与儒者之言同此、何労援引」（復刻叢書八八頁）。在宥篇「鬳齋為理学而好老荘、毎多牽合調停之言。此竭力引荘子附于儒籍也。殊不知「道心」「人心」本非儒者之言也」（復刻叢書九九頁）。天運篇「鬳齋好援六経語孟而湊合焉皆非」（復刻叢書一二八頁）。秋水篇「荘子意是付於不可知而弗彊求之意矣。註家不之察、引経援禅、益解而益結。宜掃之而後可通焉」（復刻叢書一三八頁）。譲王篇「二程所謂楽処据『論語』而発也。与是書何干」（復刻叢書一三四頁）。

(40) その他、天地篇「…是文雖寓言、学者或為其所眩、故不可弗辨焉」（復刻叢書一一〇頁）。

(41) 古賀a三〇四頁は誤読している。

(42) 馬蹄篇でも履軒は、荘子は高みに立っているようだが、実は凧の糸が切れて風に流されているようなものだと言っている。原文「荘子過当処、由見高而生也。見高以不知至道而鶩空也。然則其高非実高也。妄已。聖人之高猶高木之杪冲雲霄。異端之高猶紙鳶乗風也。無本而在上、其高即妄也」（復刻叢書八二頁）。

(43) 秋水篇「荘生見道模糊、故其言含糊。何切之有」（復刻叢書一四二頁）。知北遊篇（道は屎尿にありのあたり）「此亦荘生短処。下節亦然」（復刻叢書一八〇頁）。庚桑楚篇（「道者徳之欽也…」あたり）「此類是荘子短処。其実無所見、徒撰出語言以備員也。是故字句拘棘、使人思睡、殊無英発醒

人者。読荘子者、尤不可弗知也」（復刻叢書一九三頁）。徐無鬼篇（「是以神人悪衆至…此謂真人」あたり）「此亦荘子之短処」（復刻叢書二〇五頁）。則陽篇（「聖人達綢繆」あたり）「亦漆園短所」（復刻叢書二〇九頁）。知北遊篇（「不以生生死、不以死死生、死生有待邪、皆有所一体」あたり）「荘生短処」（復刻叢書二三八頁）。

（44）この部分を藤居氏、古賀氏ともに履軒が荘子の文章を高く評価していた証拠として挙げる。だが、両氏がその後の部分を抜いていないのはなぜか（古賀氏三〇二頁…誤読あり、藤居b二九頁、藤居a）。

（45）原文「此以論大古之世則可。謂為至徳之世則不可。然野鹿自無端正之行、雖有相愛之情而不勝於其相奪之念。有実而蔽於欲、往々失実、無知無能、故事々失当。蠢々然貪佚避労、故相使而不相順。其為上者、如標枝而不之顧、則争奪相乗、邦無寧日矣。是故聖人者出焉、為之立教設法尚賢使能、使其民端正服義相愛施仁愨実以忠、行事得当、動作有礼、以相友助焉、以自別於野鹿而已矣。則欲為標枝而得焉哉。此荘生之所不能知焉」（復刻叢書一一〇頁）。

（46）斉物論篇「是章言以我之是規彼之非、則彼必不服、莫若以我之非喩彼之非而規之、彼則悦服也。特措辞之幽繆有味却生後人之惑耳」（復刻叢書二二頁）。大宗師篇「荘子以其所見離天於人、而註家以理学合人於天、何謬」（復刻叢書六〇頁）。胠篋篇「据此等語、荘生亦欲愚黔首也。又其実欲己独拠聖知而陰運用焉耳読者勿受其浮言之誑、可也」（復刻叢書八八頁）。＊藤居b三四頁は断章取義の嫌いあり。知北遊篇「心存而霊覚者順受之、故昭然也。今心不存焉、知覚不霊、理不通、強求之、故昧然也。求不是別項、乃与受字反対矣。若気昏、是宋以後之説、非荘生之意」（復刻叢書一八三頁）。庚桑楚篇「荘子…乃設激語曰「悪天」耳。是其奇処。…並用激語而後人多惑焉。／…蓋俍字含多少意味而其実不免乎姦巧智数也。異端之言往々皆然」（復刻叢書一九三頁）。徐無鬼篇「復下両句者、即漆園拗処、徒規深遠以眩人耳。畢竟蛇足矣」（復刻叢書二〇五頁）。徐無鬼篇「註之字失解。故総無条理。且為漆園所眩而不自覚也」（復刻叢書二〇六頁）。徐無鬼篇「此妄撰出名号、戯弄世人者、其実無何也。……註家皆為其愚弄而酔其言所解皆夢」（復刻叢書二〇七頁）。則陽篇「…錯言之、使人難識別、是自漆園家法矣」（復刻叢書二一〇頁）。寓言篇「「終身不言」「未嘗不言」只是反復上文為言。非有別義。是漆園家法、究竟言与不言同云而已。乃用拗語以弄人耳」（復刻叢書二二六頁）。

（47）逍遥遊篇「文体文勢非鬳齋所能知也。註中是類皆可刪去」（復刻叢書一一頁）。養生主篇「鬳齋到錯文闕語諸艱渋難読処、輒以文法嚇人、謂為奇為妙、亦其一癖。読者慎勿受其誑」（復刻叢書三八頁）。

徳充符篇「註家自作謬解、至有不合者、輒誇奨莊子之文為奇為妙、是猶解狐為狸、至有不合者、輒賛造化之妙也」（復刻叢書五一頁）。大宗師篇「膚齋毎苦莊子難読矣、可知其双眼未具也」（復刻叢書六九頁）。応帝王篇「…膚齋不之覚、輒称奇賛妙、極力回護、不知何益。莊子有霊、其必絶倒欲活」（復刻叢書七二頁）。応帝王篇「文法元当如此、何奇之有。膚齋却是論文之未精者、有所未通、輒以為奇」（復刻叢書七六頁）。在宥篇「貴以身数句必有訛舛也。非文之奇可称矣。其理亦何正之有。如是註正文竟不可読」（復刻叢書九二頁）。在宥篇「此三点亦意料想像撰出方験耳。要之空花非実際、乃是異端之魁矣。其度越諸子所以為魁也。膚齋顛眩」（復刻叢書九二頁）。天地篇「不能解文意而賛文字之精」（復刻叢書一〇三頁）。知北遊篇「膚齋其不能解者、輒以妙妙自遁矣。是老猾手段」（復刻叢書一八三頁）。天下篇「不墜不陥風雨雷霆以今観之皆有縁故、自有一定之理、元非不当問之事、苟知其理、亦不当対者。但不知而妄対、如恵子者乃為非耳。膚齋一概以造物之妙嚇人、以容言為非、而不問理之当否、是問者対者皆有罪也。其実膚齋不能解其理也。唯本文亦仍有膚齋之意、故題問者曰畸人也」（復刻叢書二七一頁）。（全体の末尾）「吾恐其理未精而増人之惑也。如論文法往々舛理、且其極口賛嘆其妙者皆不能解其義而徒以妙妙奇特嚇人以自蔵拙耳。読者尤不可不知也」（復刻叢書二七一頁）。

（48）胠篋篇「読者眩莊子之文而弗察于此、往々為其所誑、可憫夫」（復刻叢書八六頁）。

（49）履軒の理解は一般的なものとは言えない。日原利国編『中国思想辞典』（研文出版、一九八四）では、刑名（形名）思想とは臣下の形（実績）と名（言葉、地位など）を参同（比較）することにより政治を行う術だとされる（同書九七頁）。ただし、いずれにせよ法家に近いと考える点は同じである。なお、履軒著『年成録』「刑名」の項に、刑名にあたるとする具体的事件が挙げられている（『日本経済叢書』巻一六、五七六頁～、一九一五）。情状を酌量せず、結果だけを見て罰を施すことを言うようだ。

（50）斉物論篇「此節論当身之事、乃以受字帰字装点之耳、非討来歴要帰着之意。／人之生也、稟気於天地云爾。不必精討来処、故此受成形亦是泛辞常語、不須鑿解。註「必有所受」句「受此形於造物」句無不可者。只是大重鄭、失本文語気」（復刻叢書二〇頁）。秋水篇「…莊之意不過于如此」（復刻叢書一三八頁）。田子方篇「此只言死生不動念而已矣。無無為之説」（復刻叢書一七一頁）。徐無鬼篇「此妄撰出名号、戯弄世人者。其実無何也。唯加一大字以反之而已矣。一者専一不雑之名矣。加大字以反之曰大一者、乃彼此相通不定于一也。陰者凝結者。大陰乃融凝解結矣。目者別白黒者、大目乃不太分別視宜従事矣。均者有剤*之名。大均乃因勢順

形無一定之剤矣。方者有方向也。大方乃彼此一体無復方向矣。信者要約不違也。大信乃臨事稽可否不復守信矣。定者一定不移也。大移乃総持兼容不設畔涯矣。註家皆為其愚弄而酔其言所解、皆夢」（復刻叢書二〇七頁）。＊剤はきりそろえるの意。則陽篇「雖尽言竭知、唯窮極物之終始而已矣。理固無外于此。不須尽竭徒弄舌舞筆」（復刻叢書二一六頁）。列御寇篇「荘子之意只恐生誇矜而已。心有眼而内視者不見其短而自覚其長。於是誇矜日長而其徳敗矣」（復刻叢書二五八頁）。

比喩でないとするもの

養生主篇「公文軒見有師」章「是章非喩。庖丁別自生解耳」（復刻叢書三七頁）。天地篇「独弦哀歌是罵語、然亦作実事也、非譬喩」（復刻叢書一〇八頁）。

(51)「白狗白者也。然比之白雪・白玉、則正見其黒矣。故曰、白狗黒也」（復刻叢書一七〇頁）。

(52) 辨者二十一事のその他の命題に対する雛題は以下のようである。「通而言之、狗犬一也。分而言之、狗是犬子。於犬為狗、於馬為駒、其義一也。既謂之犬子、便即非犬矣。故曰、狗非犬也」。「鏃矢之飛雖疾、非一直即達、亦有逍遙低昂、頡乎燕受風而飛、舟乗濤而行。則其間必応有亦非行亦非止之頃、是指其逍遙徐遅之処。然疾中之徐、至精細、人目所不及、惟拗説其理而已」。「枘旋転於鑿中、是枘与鑿之中必有空閑餘地也。故曰鑿不囲枘也。若鑿実能囲焉邪、枘必不能旋転矣」。「一尺之捶短者也。然今日析為二而取其半為五寸、明日又取其半則二寸半、如此而往、日々取半而無窮斯、至小至細而無不可析之理、唯目力有不及而已」（以上、復刻叢書二七〇頁）。

(53) 知北遊篇「此又説高一層話」（復刻叢書一七九頁）。ただし、ここでは履軒は「非別一層」として否定している。

(54) 徳充符篇「荘子只層々説進者。註好字不好字者不得其要也、以為不照前後者謬甚」（復刻叢書五七頁）。達生篇「荘子之文層層之説下而末毎進一歩、所謂婪尾者例如此、故意其訛舛有所正也。若旧本本意瞭、註亦牽強」（復刻叢書一五七頁）。知北遊篇「…一層高一層是荘生家法」（復刻叢書一八〇頁）。庚桑楚篇「老子層層之説一節高一節、此不当更挿入衛生」（復刻叢書一八八頁）。

(55)『懐徳堂考』には「履軒が鵜鶏春斎の為に文を論ぜしを春斎の筆記せしもの」と言う。『近世文芸者伝記叢書』（ゆまに書房）の検索でも見つからなかったので、『先哲叢談』『近世先哲叢談』『先哲像伝』『近世叢語』の類にはないようである。西村天囚が『懐徳堂考』でもいくつかエピソードを抜いている『想古録』（平凡社〈東洋文庫〉六三二、六三四）にもこのエピソードは見えなかった。

(56) 履軒像の一例として以下のようなものがある。『続近世叢

語』巻九「賴春水曰、其（＊竹山）弟履軒較偏僻、而事々超凡」。『近世先哲叢談』正編上「履軒嘗謂曰、四書五経性理大全三大全、可謂儒者三大厄矣。其放言類此」。『想古録』七七七「中井履軒、徳行を以て狂名を得たり」、五二九「実直の履軒、敏活の春水を担ぐ」「～奇もまた甚だしからずやと」。

(57) 人間世篇「風波之譬亦妙。両人相与言、一風一水而起波也」（復刻叢書四五頁）。山木篇「…呼応如此、始見譬喩有力也。不当徒作焚尾之語」（一六〇頁）。

(58) 逍遙遊篇「是一節蓋後人摹倣之筆、誤攙入乎此也。南華老必無若此複言重説使人厭也。／是節同称鯤鵬而不言鯤之化…且文勢較卑弱、必非南華之筆矣」（復刻叢書一一頁）。在宥篇「是節以下不似荘生口気。疑後人補入。蓋不達於荘生之意、妄為禦侮之術者」（復刻叢書九八頁）。寓言篇「是章都不得顔子之為人、是寓言之不善者、恐非漆園之筆」（復刻叢書一三四頁）。盗跖篇「文字無光彩、豈漆園之筆乎哉」（復刻叢書一四二頁）。天下篇「是章文字無光彩、疑非漆園之筆」（復刻叢書一五九頁）。

また、履軒は『荘子』の中には仏教徒による偽作も紛れ込んでいると考えていた。

知北遊篇「又按「中国有人」至「将反於宗」五句、上無所承、下無所応、突然作是等語、不知何謂、尤可怪矣。因窃有疑也。釈之徒妄誕無窮以欺漢児、言孔子老子皆仏之化身矣。愚俗或惑焉。是五句蓋釈之徒撰出而攙入于玆、自作証以誣世者。然則「反於宗」謂帰於天竺也。故闇昧、其文亦其譎計已」（復刻叢書一七八頁）。

その他、考証により後世の偽作だと判定する箇所もある。

大宗師篇「巧只是形象耳。註左旋右転拘甚。且荘子之時、恐未必有右転之説」（復刻叢書七一頁）。達生篇「荘生之時恐未有州郡之称也。亦是偽文破綻処」（復刻叢書一五七頁）。徐無鬼篇「既云前馬似騎者、恐非車乗之名也。荘子之時未有騎、豈後人之筆邪。／是章亦非漆園之筆」（復刻叢書一九八頁）。外物篇「周以前未以斗為量名。据此斗升之語是章後人擬作耳。非漆園之筆」（復刻叢書二一九頁）。

(59) 中野三敏「近世中期に於ける老荘思想の流行―談義本研究（一）」（『戯作研究』所収、中央公論社、一九八一）、福永光司「江戸期の老荘思想」（『道教と日本文化』所収、人文書院、一九八二）などを参照されたい。

(60) 天地篇（徳人や神人について「上神乗光、与形滅亡」など神秘的表現をする辺り）「以上数節並類囈語、無佗是荘生之所短。故文字亦無光輝、似屑々然応需者」（復刻叢書一〇九頁）。達生篇「酔っぱらいが車から落ちるとけがすることはあっても死なないのは「神全」だからという本文」に対して「…荘生巧於譬喩、唯是之類為失窾、即改「神全」為

「無心」則可」（復刻叢書一五一頁）。達生篇「安い物を賭けると当たりやすいが、高い物を賭けると心が乱れて当たりにくくなるという喩え」に対して「是喩尤妙。然注重而志昏以敗者必拙射也。若善射老乎藝者則反此。軽注不必中、重注希不中。蓋以志専而神凝也。此又不可弗知。博奕亦皆然」（復刻叢書一五三頁）。

（61）藤居a五五頁、五六頁では履軒が老子よりも荘子を評価していたことが論証されているが、引用に読み違えがあり根拠に欠ける。まず、逍遙遊篇への雕題「異端之言元来無帰着、特択好語以欺人耳」がどうして根拠になるのか（この言葉に対する藤居氏の解説も曖昧だが）。また『老子雕題』天地不仁章（第五）の「蓋文章非有過当之語、不足以動人。是老亦自知之。故以『多言数窮』収末也。然竟不免於為漆園蒿矢耳」を、藤居氏は「…しかし、ついに荘子の自由闊達な言語表現の域に達することはできなかった」とするが、文章通りに読めば、老子も荘子と同じ穴の貉だという以外には取れない。また、老子に対する「薬屋の効能書」という履軒の評語については（注23）を参照されたい。以上要するに、履軒が老子よりも荘子を評価していたとして藤居氏が抜く三者はいずれも根拠にならない。

（62）同様の例に以下のようなものがある。天地篇（聖人鶉居辺り）「言之当否姑舎之、問答不応其人烏可也。是荘生之疎処、勿回護作説」（復刻叢書一〇四頁）。天地篇「不乱悪用治字。已治矣而又求治之邪。是架上増架也。問答中並有是破綻。亦荘生疎漏処、不当作回護」（復刻叢書一〇九頁）。達生篇（桓公が管仲を仲父と呼ぶこと）「既為仲父必不御、是寓言破綻処」（復刻叢書一五四頁）。

（63）全文は以下のようである。

繡雲之郷、在畳山之中。俗至陋、其民生不知稲粱魚蝦之味。有昏突嗜味、聞中原有曰稲者、有曰魚者、寤寐欲一食之。聚其族而謀。三日舂麦、齎為糧、乃与其族訣曰「不食稲魚、弗復還矣」。旦夜奔走赴帝都、未至百里、大贏、糧麦舎于逆旅。殽美。其飯也糲、其羹也昆布、其炙也塩鰛、昏突以手加頽、曰「美矣哉、食也。是真帝王之饌也」。飽食而寝、旦而起、則主人復供饌、其飯也糲、其羹也昆布、其炙也塩鰛。昏突又食之、益美。昏突曰「吾平生之願足矣。審訪其名品土生、走反家、撃鼓聚郷人。昏突坐鼓下、挙手曰「我語爾帝王之饌焉、可乎」。喜曰「諾」。昏突曰「方而足、塗以黄漆者、為案。圜而閎、朱漆如火者、為碗。大者盛飯、小者盛羹。堅如石、白質緑文、圜而庳*、名曰皿。是用盛炙、飯之質、所謂稲也。稲也者生于帝之野、夏種而秋熟、似麦而白。羹之実為昆布。炙之物為。之二物也、出於天池。天池海也。海之大、包地而接乎天、其水醎、其滓為塩。昆布者海之艸也。細而長、若一縷髪、鬱鬱然生于醎水之中。鰛者

魚名也。長五寸、滔々焉游于其間、以昆布為巣。有虞人者、並取焉、曝昆布、塩鰛魚、而貢于帝廷。夫昆布之味、遼出於瓠瓜之右。稲之美也、比之麦、猶月与鼈也。而鰛尤美。芬芳衝鼻、膏沢溢輔、頭顱肋骨、迎歯而砕、嗟乎、天之所以愛養帝王者、不亦盛乎。爾輩蠢然生于窮山之中、以麦為賓饌、瓠瓜藜藿為至味、豈可与語帝王之饌乎哉。夫味之至者、口固不可説、説亦必不相信焉。予也頼天之寵霊、立志発憤、以一食帝王之饌、今而死、無憾也」。郷人之聴者、莫不朶頤流涎、歎羨欽慕焉。於是乎始記帝王之饌、以名家。至昏突裔孫昏陸、出仕于朝、是時中原屡経喪乱、典籍泯滅、朝儀多闕、乃擢昏陸為司饌卿。昏陸建議、以糲飯昆布羹塩鰛炙為正饌、器皿称之、雖九廟之献、不得用他物、永為定制云。履軒幽人曰、世伝斯語、不知何所由。史録絶無徴、豈疾瞿曇氏之害者之寓言耶、抑譏典故家之妄邪。因記。

＊庫は平らの意。

(64) 履軒は「顕微鏡記」という顕微鏡観察記録を残している（『弊帚』続篇所収）。

(65) 拙稿「中井履軒の宇宙観―その天文関係図を読む」（『日本中国学会報』五七号、二〇〇五）を参照されたい。

(66) 拙稿「『荘子』の意図―優位と総合と」（『大阪府立工業高等専門学校研究紀要』第三二巻、一九九八）。

(67)『画鵬』については、拙稿「中井履軒『画鵬』翻刻・解説」（『懐徳堂センター報』二〇〇七、大阪大学大学院文学研究科・文学部 懐徳堂センター）を参照されたい。

(68) その他、荘子を絵空事だとして批判する箇所に、在宥篇「此三句亦意料想像撰出方験耳。要之空花非実際、乃是異端之魁矣。其度越諸子所以為魁也。鬳齋甚眩」（復刻叢書九二頁）がある。

(69) 加地伸行編『中井竹山・中井履軒』（明徳出版社、一九八〇）「中井履軒の生涯」を参照されたい。

## 参考文献


池田知久「日本における林希逸『荘子鬳齋口義』の受容」（『二松学舎大学論集』三一、一九八八）

尾藤正英「荻生徂徠の「老子」観」（『日本歴史』三〇〇、吉川弘文館、一九七三）

連清吉『日本江戸後期以来的荘子研究』（台湾学生書局、一九九八）

林希逸『老子鬳齋口義』（『道藏』本）（他、『和刻本諸子大成』九にもある。）