

# 中井履軒の中庸解釈の特質

藤本雅彦

## 一、高妙の理解の否定

明和年間、大坂に私塾水哉館を開き、最晩年には懶徳堂の教授ともなった中井履軒の『中庸逢原』における注釈の方法を特色づけているものに、修辭への重視がある。履軒は、「もし文章を捨てて、深く道理を講ずれば、必ず泥みて通ぜず」として、経文の「語氣」や「口氣」に着目しながら解釈する。そうした彼の中庸解釈の特質について、履軒の分章による第十二章、朱子による分章（以下、單に旧とのみ記す）では第二十章の「仁者人也。親親爲大。誼者宜也。尊賢爲大。親親之殺。尊賢之等。礼所生也」の一節に対する注釈を最初の手掛りとして、以下に論じてみたい。履軒は、本来は「義者宜也」とされていた中庸本文中の「義」の字を、「誼」に書き改めてしまっている。こうした本文そのものの任意の改変は、全体で二十九字の多きを数えることができるが、この節においても、履軒によれば、古代には「義」ではなく「誼」が用いられていたが、秦代から漢代にかけての篆書から隸書への変化に伴つて古意の多くが失われ、次第に「義」が用いられるようになつた。したがつ

て、必ずしも改正する必要はないかもしねいが、しかし、この一節だけは「誼」でなければ音形の義を表すことができない。故に、改めたのだとされる。この履軒の説が正しか否かの判断はさておくとして、私にとって興味深いのは、履軒にとつてはもはや經典のもつ權威性は希薄なものであったという点である。履軒は、「これ理なるものは、我的心にあり。しかして物に在らず」と語つているが、この場合には、理は中庸にあるのではなく、中庸をどのように読み解釈するのかという履軒の対応の仕方にあると言うことができるのである。自身の古典研究の知識と、中庸本文とが矛盾対立する場合には、履軒は本文の字句の方を改変してしまう。つまり、經典のもつ權威よりも、文献学的な批判を優先させるのである。經典の權威性の低下に伴つて、当然予想されることながら、履軒は孔子にもまた絶対的な聖人性を認めない。第二十五章（旧三十章）「仲尼祖述堯舜」以下は、孔子を天地日月に譬えて讃える章であるが、履軒は、「孔子の徳、実に此くのごときものあり。然れども世挙げて用うる者なく、其れをして持載覆轄するを得ざらしむ。其れこれを如何んせん。此の文も亦過称のみ。凡そ称賛の辞、其の実を得難き

こと、古今一轍」と、孔子の偉大さを認めながらも、天地日月とま

で並べるのは讀え過ぎであると否定し、更に、終章の注においては、「中庸一篇 其の道理を説き 工夫を論ずるは、至当にして渾漏なし。称賛の辞に至りては、則ち頗る浮虛。或いは後学の病を啓く。是れ憾むべし」と、子思の孔子礼賛を浮虛であると斥けている。ここに見られるのは、經典や聖人に対する冷めた視線であり、それは、履軒の言葉によれば「通人」「通人の常情」という、君子・小人といった枠組みや聖凡高卑の別を越えて、誰にでも通ずる位置からの視線である。そして、この冷めた眼ざしは、彼の中庸解釈の全体を貫いているのである。

さて、朱子はこの節に注して、「人は人身を指して言う。此の生理を具う。自然に便ち惻怛慈愛の意あり。深く体してこれを味わば、見つべし。宜は事理を分別して各々宜しき所あるなり。礼は則ち斯の二者を節文するのみ」と述べているが、履軒はこの章句の言葉をうけて次のように反論する。

禽獸は唯食を營み子を字み害を避け利に趨るを知るのみ。仁義の性なし。人は則ち此れに異れり。五倫の親愛より、推して博愛に至る。謂う所の人道なり。即ち是れ仁なり。人道中、又親きを親しむを以て大なりとなすのみ。高妙の理解を著くることを得ず。孟子以前、異端いまだ盛んならず。性善の兩字を題することを待たずして、其の意自ら同じ。當時の人これを聞くも、亦自ら了然たり。斯の言に疑う所なし。もし夫れ生理惻怛等、たとい其の義は謬らざるとも、亦是れ人性の善なる所以を討求するの語な

り。則ち深きこと一層。此れよろしく言うべき所にあらず。

朱子の説く人身に具わる生理としての仁とは、天地宇宙と人身とを貫く生生の氣の働きを成り立たせている理であり、それなくしては、天地人も一日たりとも生きて活動することが不可能となるような根源的な理である。ところが履軒は、そのような生理の説は、義理においては誤りではないかもしないが、結局は、討求のための語、人性の善である根拠を探る議論をより一層深めたものにすぎないのであって、この節の解釈としては適当ではないとする。履軒にとって「仁者人也」とは、人は動物とは異なり、身近な人と親しみ愛しあい、さらにその親愛を広く社会全体にまで推し拡げていく、これが人道であり仁なのだというほどに了然たるものであり、高妙な理解を付会する余地もないほどに明白なものとして了解されていたのである。これに反して、より一層義理を精密にするための議論は、それが深められれば深められるほど、通人の常情からはかけ離れたものに、日常世界から背き出たものになってしまふのである。「聖人の道、あに区々たる議論言説の能く尽すべき所ならんや」<sup>(4)</sup>とは伊藤仁斎の言葉であるが、履軒もまた仁斎と同じ文脈から、朱子を批判するのである。つまり、義理という無形のものの合否の如何を確定する作業は、既に主觀的潤色を帶びてるのであり、その議論の積み重ねの結果が誤謬を生み出さないとは誰にも断言できない。したがって、「もし文章を捨てて、深く道理を講ずれば、必ず泥みて通ぜず」と、道理に関する議論によつてではなく、あくまでも文章に即した理解が求められるのである。

同様の主張は、第四章（旧十三章）「子曰。道不違人。人之爲道

而遠人。不可以為道」の注においても見ることができる。

道の字、何ぞすべからく別に解すべんや。註は性に率うのみとす。差うものなけれども、然れども此に用うるは首章の義を申明して、故にこれを言う。則ち其の意拘束され弊を生ぜり。唯是れ謂う所の君子の道なるもののみ。意は元より平易。人の字、聖凡の別なし。亦高しとなざず。亦卑しとなざず。註は衆人とす。稍々偏倚。能知能行は、前章に繳らかなり。亦偏倚にして拘束さる。究竟するに解なきの愈れるにしかず。(中略) 是の章、よろしく仁者人也の義を用いて解を作すべし。まさに他説を用うべからず。註は卑近高遠のこととす。義に大差なるものなけれども、經文の口気に貼せず。

朱子は「道不遠人」に注して、「道は性に率うのみ。固より衆人の能く知り能く行う所のものなり。故に常に人に遠からず」と述べているが、履軒にとつては、この節の解釈のために首章の率性の義を引くのは、まったく間違いだとは言えないが、しかし、解釈を徒らに難解にするだけであり、しかも經文の口気に合致しないのである。「仁者人也」の意味に従つて解釈せよと履軒は述べているが、人道や仁は「了然たるものとしてあらかじめ既に了解されており、「意は元より平易」というように、高妙の理解は不要なのである。この節の解釈と首章の義とを一貫させて理解しようとする朱子の方法は、「朱子蓋し彊いて脈絡貫通するを求めて、しかも得ず。乃ち牽合して是の蕪説を造れるのみ。夫れ脈絡貫通も、亦準あるのみ。まさに彊いて深く求むべからず」と、強引に脈絡貫通を求めるものであり、そのような偏った拘われた解釈などは、「解なきの愈れる

にしかず」と、解さない方がましなほどなのである。

履軒による高妙の理解の否定は、それが宋学における本体論的な理の議論に対して向けられる時、より一層痛烈なものとなる。「人心道心、孔孟の言と合わず」「理気の説、孔孟の言と合わず」と、人心と道心、理と氣というように、「耦對」によって二元論的に議論を深めていくものは、孔孟の言葉に合致しないのである。しかも孔孟の言に合わないだけでなく、「凡そ所当然・所以然を以て道理を論ずるものは、擧げて妄謬に属す」、「程説の活潑激地、蓋し所以然の理を指す。即ち其の謂う所の道体なるものにして、浮虛妄謬、まさに講に入るべからず」と、この了然として了解されている世界を越えて、二元論的に道理を論ずるものに対する履軒の批判は、「浮虛妄謬」というように、ほとんど罵倒に近くなつてくるのである。それは、履軒にとつては、通人や通人の常情といった日常的な世界から乖離して深められた議論のもつ虚妄さが、ありありと目に映じていたからではないだろうか。

## 二、「誠」理解をめぐって

第十六章(旧二十章)中の「誠身有道。不明乎善。不誠乎身矣」という言葉に注して、朱子は、「善に明らかならずとは、いまだ人心天命の本然を察して、真に至善の在る所を知ること能わざるを謂うなり」と述べている。これに対して履軒は、「註は人心天命の本然とす。浮虛にして竊を失す。深きに似て却りて泛なり」と批判する。履軒にとつては、誠を人心天命の本然としたり、あるいは眞実無妄と解するものは、すべて高妙の理解であり、理解が深まつてい

るよう見えたながら、却つて、漠然としたものになつてゐるのである。誠をそのような本体論的な理との闘りの中で把えることはできないという主張が、履軒の誠に対する基本的な立場である。

善に明らかなるとは、包むる所廣しといえども、主意は、行事上、着実に力を用い、まさに行うべき路逕に通曉するにあるのみ。何の物か是れ忠。何の物か是れ信。何の物か是れ礼。何の物か是れ義。百行皆然り。まさに空空洞洞、推して命理中に入るべからず。

履軒にとって誠とは、行事上においてのみ把えられるべきものであつた。どのように行うことが忠であり信であるのかと、いうように、行事上に着実に力を用いるのであり、その行為的な連関を離れては身を誠にすることも不可能なのである。人心天命の本然といつた命理の議論は空疎であり、百行という様々で具体的な行為の上でのみ知られるものとされたのである。

ところで、履軒によつて「空空洞洞」であると批判される朱子が誠について説く場合、「誠は實理なり」「誠はただは實なり」「誠は是れ自然なる底の實なり」(『朱子語類』卷六)といふように、「實」という言葉が多用される。そして、朱子において實であるとされるあり方が、履軒においては、空疎であるとされるのである。

朱子における實なるあり方とは、『中庸或問』によれば、「一元の氣、春秋冬夏、昼夜昏明、百千万年、いまだ嘗て一息の謬りもあらず。天下の物、洪纖巨細、飛潛動植も亦各々其の性命の正を得て以て生ぜざることなくして、いまだ嘗て一毫の差いもあらず。此れ天理の實にして妄ならずとなす所以のものなり」と、遙かなる太古の

昔から一毫の差謬もなく展開する天地自然の運行の至実なるあり方として把えられているのであり、その宇宙論的な背景から、行事上における、一念の實、一言の實、一行の實といつた問題も説かれていたのである。そして、まさにそのような宇宙論的背景から、天理、天道、鬼神の徳、聖人の心、一念一言一行の實を、「是れ其の大小同じからざることありといえども、然れども其の義の帰する所は、則ちいまだ始めより實に在らずんばあらず」と一貫させて把える誠の解こそが、深きに似て却つて泛であるような高妙な理解として、空疎であるとされるのである。

履軒は、「道は何の心に具わることかこれあらん」として、道の心における実在を否定し、誠もまた心のありようの問題としてではなく、行事上に把えるのであるが、例えば、「理ト云モノハ、即我心也。心ノ外ニ別ニ理アルニアラズ」と、履軒とは反対の立場に立つ林羅山は、「誠トハ、眞実自然ノ理也」と、朱子の「誠は眞実無妄の謂い、天理の本然なり」という解を繼承して、旧二十章「天下之達道五」以下を説明して次のように語つてゐる。

何モ皆ヲコナフ処ハ、只一ツノ真實ナレドモ、モシ實ナケレバ、智モ智ニアラズ、仁モ仁ニアラズ、勇モ勇ニアラズ。實ナケレバ、欲ニヘダテラレテ、理ニソムクユヘナリ。ソノ實ト云モノハ、又智・仁・勇ノ外ニアラズ。智・仁・勇ヲイツヘラヌトコロヲ、スナハチ實ト名ヅク。ソノ實ハ我一心也。<sup>(7)</sup>

羅山にとっての實なるあり方とは、心の問題であり、我が一心に内在する智仁勇の三徳を偽らぬことである。五倫の道をよく知る智、よく心に備える仁、よく行う勇というこの三者の徳以外に実は

ないのであるが、しかし、人は、「欲ニヘダテラレ、理ニソムク」ものであり、したがって、無欲にして理のままに従い、理を偽らぬことが実であるとされるのである。羅山は、履軒の否定する天理人欲・道心人心といった耦対の論理に従つて、実を解しているが、この解は、実なるあり方をあまりに心のあり方の問題に引き寄せすぎてしまっているであろう。実なるあり方とは、それに背こうとして背けず、それを偽ろうとしても偽れぬものとしてあるとする立場があるからである。

履軒の理の理解の特質は、山中浩之氏が、履軒においては、「理は人にも事物にもなく、そのはたらきを起こさせる人の対応のしかたこそが理とされる。履軒は、『これ理なるものは、我の応にあり。<sup>(8)</sup> しかして物に在らず』と言うのである」と説かれるように、事物や人に内在するものとしてではなく、応事接物における人の対応のしかたの中に理を把えようとする点にあつた。それに対し、「格物ト云ハ、物ナリニ理ノ済様ニヽト云コトヲ格物ト云。其ヲ知ズ、物ノ理ヲ究ル、格物ト同ジ様ナコトデ、其物ノ理ヲ我ト此方ニテ工夫シテ、發明デ物理ヲ究ルト思ト、我カラ物理ヲ究ルニテ、物ナリニ我ニ知ラスルニテ無<sup>(9)</sup>」と、「此方ニテ工夫」したり、「我カラ物理ヲ究ル」ことを否定する浅見絅斎は、その理の把え方において対蹠的な位置に立つてゐる。その絅斎は、誠は実理であるといふことについて次のように語つてゐる。

昼夜共テ夜興テ居ル様ニ何程シテモ詰ル処昼ハ寐ラレズ、夜ハ興テ居ラレヌ。其ナリガ自然ノ理ユヘニ其ナリガツネ也。其が即天テ地ノ本源自然ノ誠ナリ。其ユヘ「中庸」ハツネト云字ヲ發スル書

ナレ共、詰處天道人道共ニ誠ノ一字ヲ以「中庸」ノ枢紐トスルモ此旨ナリ。天道モ人道モ自然ノ二字ナラデハ、皆理ノ實ニテナシ。否共応共紛レモ意ヲ付コトモ無ナリ。ドフナリ共打付ナリヲ見時ハ自然ノナリ、其ナリガ毎マデモ変ヌナリナレバ、ソコガ実理ノ本然ト云モノナリ。<sup>(10)</sup>

絅斎にとって、実なるあり方とは、それに背こうとしても背くことができず、否応もなしに、偽ろうとか偽るまいとかの意を付けることもできぬような自然な姿であった。絅斎にとって実理の本然とは、どうしてもそれ以外に打付きようのないものであり、それが「ツネ」であるとは、「親ミヨリ父子ノ打付ナク、義ヨリ君臣ノ打付ナク、ドチラヘドシシテモ、ソフ無デハナラザル様ニ、天地自然ノナリニ有ナリヲツネト云。是ニ一点点ノ見ゴトナルコトヲ加レバ、ツネヲ作ルト云モノ。是ヲ一点外レントスルモ、ツネヲ逃ル、ト云モノ。外レテモ逃テモ詰ル處其ナリヨリ外無ニ因テツネナリ」と、そこからあるべき姿として規範化して取り出すこともできないほど、自然なものなのである。父子の親、君臣の義といふ当為は、「ソフ無デハナラザル様ニ」必然的に「天地自然ノナリ」に落着する。だから、「ツネノ徳ヲ結構ナル徳ナルトテ、是ヲ則トセヨト云ニハアラズ<sup>(12)</sup>」と、「ツネ」を規範化して、天地自然の姿となるべき姿とに二元化してしまっては、「ソフ無デハナラザル様ニ」という當為と自然との結びつきにおける必然性が崩れてしまうのである。天地自然の姿を対象として「意ヲ付」るととき、その対象化された自然是既に「天地自然ノナリ」それ 자체ではなく、「天地自然ノナリ」から疎外された、我から此方にて工夫した自然でしかないのである。

ある。天地自然に生れついた姿、それ以外にありようはないとする実理の本然の把握において、人はどうして改めてこの「天地自然ノナリ」を則とする必要があらうか、またそのようなことはできしないのである。痛覚というものは、「痛ム筈」という理があるから痛むのではなく、親子の情愛というものは、「イトシガル筈」という理があるからいとしがるのでない。「ドウカ知ヌガ、只大切ナリノ心ホド理ハナイ」<sup>(13)</sup>という感覚や感情の最も自然な発現が理であるとする経斎における「物ナリノ」理の把握、より主体的には「身ナリ自然ノ」理の把え方は、その対他的心情の純粹自然さの中に、実なるあり方を見出すのである。

経斎にとって、一心の發現の中に実なるあり方を見ることができたのは、「天地自然ノナリ」という天人の必然的な連関の中にそれが把えられていたからであり、羅山においても、「一心を偽らぬことの中に実なるあり方を見ることができたのは、「世の人、ただ、天地の間、風月あるを知つて、我が心の中、自ら風月あるを知らず。  
(中略) 何ぞ天地と我が心との異なることあらんや。ああ、身に誠あるの樂しみ、万物我に備はる。あにただに風月のみならんや。しかも身に誠あるの樂しみ、あに孝・弟・忠・信の外にあらんや」<sup>(14)</sup>と、天地と我が心とが一体的な連関の中に把えられていたからである。したがつて、孝弟忠信の外に誠はないといふ言葉も、履軒のように誠をまつたく人道上行事上にのみ限定するために語られているのではなく、天地自然と我が中なる自然との一体的連関を離れては成り立ち得ないものとして、誠は語られているのである。では、このような宇宙論的背景を斥けて、人道におけるあり方のみを把えよ

うとするとき、誠はどのように解されるであろうか。

人道を天道から切り離したとされる伊藤仁斎の『中庸発揮』における誠の理解の特色は、誠について積極的に語ろうとする点に見ることができる。仁斎は中庸において誠が説かれている部分はすべて「中庸の原文」ではないとして、これを分離してしまふからである。

朱子は、中庸全体の論旨を一貫させて理解し、首章は子思による総論、「其の下十章は、蓋し子思、夫子の言を引きて以て此の章の義を終るなり」、第十二章は子思による首章中の「道不可離」についての説明で、「其の下八章は、孔子の言を雜え引きて、以てこれを明す」、第二十一章は子思による天道人道説、「此れより以下二章は、皆子思の言、以て此の章の意を反覆推明す」、そして終章において一篇を要約するというように、非常に体系づけられた書物として中庸を読む。この章句の説に対し、中庸全体を整合的に読むことはできないとする立場があり、王柏の『訂古中庸』は、漢書芸文志の「中庸説二篇」という言葉に従つて、中庸を上下二篇に分けている。仁斎は、王柏の説を継承して、首章から旧十五章までを上篇とし、旧十六章からは、「此れ以下、篇末に至るまで中庸の原文にあらず。故に總て下篇となす」と、中庸二分説を採つてゐる。更に個別に見てゆけば、首章中の「喜怒哀樂」から「万物育焉」までの四十七字は古樂經の断簡の混入、旧十六章の鬼神を語る章や旧二十四章の禎祥妖孽を語る章は孔子の言ではない、旧十七章から十九章までは陳善の説を容れて漢儒の雜記あるいは礼記の脱簡の混入、旧二十章は孔子の言ではあるが孔子家語哀公問政篇からの混

入、そして、旧二十一章以下は王柏の説に従つて「誠明書」として独立させるべき一篇であるというより、仁斎は中庸から大半の章を削り去り、彼によつて把えられた孔子の思想的原像に合致する部分だけを、つまり首章の四十七字を除いた上篇部分だけを、眞に「中庸」と呼び得る書だと主張するのである。その結果、仁斎の「中庸の原文」からは誠の字が消失することになつてしまふのだが、武内義雄は、仁斎のこの説に対し、「即ち第十六章が邪魔になつて、以下全部を刪り去つたのであります」<sup>[15]</sup>と語つてゐる。確かに仁斎にとつては、鬼神を説き、また、初めて誠を説く旧十六章こそ、最も認めがたいものだつたのであり、武内義雄の説くよう、この章を否定するため以下すべてを否定してしまつてゐると言つても過言ではないのである。

論語に曰わく、子怪力乱神を語らずと。又曰わく、いまだ人に事うること能わず、焉くんぞ能く鬼に事えんと。夫れ鬼神の事、詩書に載する所より以来、古の聖賢、皆畏敬奉するに暇あらず。豈に敢えて間然する所あらんや。獨り吾が夫子に至りて、其のこれを言うこと此くのこときものは、蓋し鬼神の説、人道の宜しき所にあらずして、人を惑わせ易きを以ての故なり。此を以てこれを觀るときは、則ち此の章、恐らくは夫子の語にあらず。<sup>[16]</sup>

仁斎はここで、二つの事柄について述べている。ひとつは、古聖賢と孔子との間の断絶である。孔子以前の聖人賢人たちは、常に鬼神を畏れ敬つたが、しかし、孔子が出現するに及んで、そうした宗教的色彩は拭い去られてしまい、もはや鬼神について何事かを積極的に語るということはなくなつてしまつたのである。他は、人道の

鬼神に対する優越である。鬼神については語らないとする消極的な否定は、ここでは、人を惑わせるような説は、人道に宜しくないとして積極的に否定される。仁斎にとつては、人道こそが唯一の判断の根拠であり、この日常人倫の世界に宜しくないものはすべて斥けられてしまうのである。仁斎は、「夫微之顯。誠之不可揜。如此夫」に注して、「誠は其の徳を言うなり」と、誠とは鬼神の徳であるとし、更にその注を抹消して、「微の著に至るは、実理自然」と欄外に書き込んでいる。ここでは、仁斎は誠を実理自然と解しているように思われる。しかし、このことから仁斎における誠の解について論ずることは可能であろうか。既に仁斎は、この章は孔子の語ではないとし、また、この章以降はすべて中庸の原文ではないとしているのである。その仁斎の基本的な主張に耳を傾けないままに仁斎における誠のあり方を論ずることは、却つて私たちの仁斎理解そのものを歪めることになりはしないだろうか。そして、誠に関ずる実体論的な議論を避けるために、仁斎は、文献学的な批判の方法を用いて、誠の問題を中庸の原文から切り離しているように私には思われるるのである。

さて、中庸を二分して把える仁斎に対し、履軒は、旧二十章の「齊明盛服」から「一也」までの一四三字は漢代の注文が謬つて混入したものとしたり、本文中の字句を適宜に書き改めてしまつたりはするが、全体としては、最初に中を説き、次いで誠に移り、最後に至誠を語るというように論旨の展開に従つて読もうとし、中庸には、「層層漸進の文意」があるのだだと考える。そして、各章の脈絡の展開に従つて読もうとする立場から、懷德堂の初代学主である三

宅石庵から履軒の兄である中井竹山に伝えられたとされる中庸錯簡説が生れてくる。つまり、初めて誠を説く旧十六章が、中について説く部分にあるのは不合理だと理由から、この章は錯簡として、旧二十四章の次に移すべきだとされたのである。この錯簡説を導入することによって、履軒は、仁<sub>二</sub>義が結果として回避してしまった中庸における誠の問題を、再び主要な問題として扱つたのである。しかし、その際に履軒は、もはや誠を、羅山に見られたような心の問題として、あるいは網斎における最も自然な方の問題として把える立場に戻ることはなかった。

履軒は、首章に注して、「是れ専ら人道を語るなり。註は陰陽五行、万物形氣、氣稟の異り、人物の生とす。皆これを失す。凡そ註中の人物の句、並て物字を削りてかかる後可」と述べ、朱子の天地人物を一貫して説く解を否定し、「中庸は学者の為にして作れり。皆人理なり。人道なり」と、問題を人道にのみ限定する。では、章句における「天、陰陽五行を以て万物を化生し、氣以て形を成し、理も亦焉に賦す。猶命令のことし。是に於て人物の生名々其の賦する所の理を得て、以て健順五常の徳を為す。謂う所の性なり」といふ、生成論的な宇宙観を背景として、以下において、生理としての仁や、人心天命の本然としての誠を説く朱子の解釈を否定する時、第十七章（旧二十章）「誠者天之道也。誠之者人之道也」は、どのように解釈されるのであろうか。

朱子は、「誠は真実無妄の謂、天理の本然なり。これを誠にするは、いまだ真実無妄なること能わずして、其の真実無妄を欲するの謂、人事の当然なり」と、「天之道」を天理の本然、「人之道」を

人事の当然とした上で、この両者を連続させて解している。しかし、履軒は、「此れ特に誠なるものを借るは、以てこれを誠にするものを引き起して、重きを善を擇び固く執るに帰するなり。下二段平らかならず。聖人を説く處、正にこれを誠にする者の為に準則を立つるなり。重んずる所は人道にあり」として、「誠者天之道也」は、以下に説き起すための修辭にすぎないのであり、「誠者不勉而中。不思而得。從容中道。聖人也」の聖人を説く所も、単に準則として述べているだけであって、重要な点は、人の道であり、善を擇び固く執ることなのだとしている。<sup>(17)</sup> 履軒は、道理を論ずることによってではなく、文章に即して修辭に着目することによって、朱子の本体論的な議論を解体してしまうのである。そして履軒は、誠にすらあり方を人道上に、善を擇び固く執ると、いう行事上に限定することによって、それを、忠信にすることであるとする。

子思の前、忠信兩字、略々中庸の誠字の義を備えり。中庸以後、忠信、声価を減ず。又五行家あり。信を以て土徳に配し、竟に一團の死貨となす。故に今人、忠信を輕蔑し、論語を読むも、多くは其の解を失す。莊周言えるあり。忠信を以て入り、忠信を以て出づと。全く是れ中庸の誠字なり。

先に見た羅山もまた、誠は孝弟忠信の外にはないとしていた。言葉だけをれば、羅山も履軒も同じ事を述べているように思われる。しかし、羅山においては、この言葉は、天地自然の我が心における実在を通して語っていたのであり、履軒においては、天道と人道との内在的連関の否定を通して語られているのである。履軒にとって、道とは、「よろしく人のまさに践み行うべきの條路」と言う

べきなり。註は乃ち言う、日用事物當行の理と。是れ理は事物に属して、人に属せず。これを失せり」と、人が踐み行うというその行為を通じて現れてくるものであり、その行為的連関を離れて、事物に属する理としてあるのではなかつた。誠もまた、行事上に着実に力を用いるという、つまり、誠にするという行為によつてしか把えることができないものだつたのである。羅山や絅斎のように、朱子学のラティオ内に属する人々は、誠を、心のあり方の問題や、心情の純粹性の問題として把えることができた。何故なら、彼らにとつては一心一身の背後には、そなならではならざるような、他に打ち付き處のない普遍的な理の実在が確信されていたからである。しかし、朱子学のラティオを拒否する履軒においては、事物や心に内在する普遍的な理の存在は否定され、誠を最も自然底なる実のあり方として自然との関りの中で把えることもないのである。

第十三章（旧二十章）「天下之達道五」の天下という言葉を解釈して、履軒は、「經に謂う所の天下とは、第一の義なり。第一に践み行くべきの道路に、五条あり。通達して壅塞する所なきものなり。故にこれを達道と謂う。此れ其の形勢を論ずるのみ。いまだ其の教に言及せざ」と述べ、また、首章の「中也者。天下之大本也。和也者。天下之達道也」においても、「天下とは大本を称美するの辭。猶天下第一と言ひがごとし。孟子謂う所の天下の善士、天下生じ易きの物、皆是れなり。註は天下の理、天下古今の共にする所とす。並て解を失す」と述べている。履軒にとつては、君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の五倫は、人のあり方としてはこの五者が一番先に考えられるというだけであり、そこから、天下古今に公共な普遍

的ない方が引き出されることはない。人道や、あるいは天道について知るということとは、そこから普遍的な理を引き出すことによつて知られるのではなく、「天道を知り、又人道を知る。皆我の範囲を踰ゆることなし」と、決して私自身の範囲を、つまり應事接物という行事上を越えることはなく、個別的に限定された行為を通じて知るしかないのである。履軒において誠は、「身に誠あるの樂しみ」というように我が身心に備わる誠がある問題としてではなく、また、どのようなりが誠であるのかという問題としてもなく、つねに誠にするという行事上においてのみ把えられ、その限りにおいて、誠にするとは忠信にすることであると把えられていたのである。

### 三、「誠」と「鬼神」

先に見た仁斎による旧十六章の否定は、孔子が鬼神について語ることはないという、道の理解そのものに関するものであった。したがつて、仁斎にとつては、旧十六章はその内容そのものから否定されないのであり、この章がどこに位置しようと、また、どのような文脈から理解されようと、必ず否定されるべきものだつたのである。ところが履軒は、旧十六章を旧二十四章の次に移すという中庸錯簡説を導入することによって、この章を整合的に解くことができるとする。では、履軒はどのように解釈しているのだろうか。

履軒は、「至誠之道。可以前知。國家將興。必有禎祥。國家將亡。必有妖孽。見乎蓍龟。動乎四体。禍福將至。善必先知之。不善必先知之。故至聖如神」に続けて、「子曰。鬼神之為德。其盛矣

乎」から「夫微之顯。誠之不可掩。如此夫」までを合せて一章としている。禎祥妖孽は、仁斎によれば、鬼神とともに孔子の語ではないとされるのであるが、これに注して履軒は次のように述べている。

実理を以てこれを論すれば、禎と妖と、皆異なるも、初めよりは分別なし。其の興と会するものと禎となし、亡と会するものを妖となす。なを病者の脉病まさる、或いは凶候をなし、食を嗜まさる、或いは吉候をなすがごときなり。至誠前知すとは、なを良医の生死を決するがごとし。他なし。明、尽さざることなし。故に能く前知す。然れども皆人事の当然にして、縁故あるのもの。

理外にこれを求むるにはあらざるなり。（中略）善も亦禎福あり。不善も亦禎福あり。故に言ひ難し。もし善は福に定り、不善は禎に定れば、則ち人皆これを知りて、至誠に貴ぶことなし。

何が吉の兆候であるか、あるいは凶のそれであるかは一般には予知したい。例えは、病者の脈が弱つていなことが、実は悪い徵候であつたり、食事を摂らないことが却つて良い徵候であるというよう、ある事態がどのように結果の良し悪しと結びつかを予知することとはきわめて困難である。もし善なるものは必ず福を呼び、惡なるものは必ず禎を招くといふように一定しているならば、誰もが事態の推移を知るのであり、至誠を貴ぶことなくなるだらう。まさにこの節はその至誠の前知を贅えようとするのであって、「禎祥妖孽」を語ろうとするのでも、その理を論じようとするのでもないと履軒はいうのである。「禎祥妖孽」をいうのは、ただ世人伝説の例によって至誠の前知を贅えようとした、修辞上の要請にもとづ

くものである。「此の一節、稍々祥瑞災異の妄誕の弊に流ることあるに似て、其の実は然ざるもの。蓋至誠の前知するを贅えんと欲して、乃ち世人の伝説するものを借りて、以てこれを論ずのみ。曾て其の理を論ずる意なし」というのである。ではここで称贅される至誠の前知とは何か。さきに履軒は良医の別をもつていていた。己れの智力を尽し、人事を尽して病状に通曉しえてる良医にしてはじめて患者の生死を決しうるのだと。しかしその良医に、人の「壓溺」の事故の予知を求めるなどはできない。前知しうるものは、「皆人事の当然、縁故あるのもの」においてであり、「理外にこれを求める」ことではないと履軒はいう。

さて履軒は上述のように旧二十四章を至誠の前知を贅える節ととらえ、その末尾「至誠如神」について、「神のごとしとは、其の測るべからざるを謂うなり」として、その神を鬼神とする朱子に従がない。だがその履軒が旧十六章、いわゆる鬼神章をその後に置くことによつて脈絡は通ずるとするのである。それはどのようにしてか。履軒によれば、「子曰。鬼神之為德。其盛矣乎」で始まるこの鬼神の節は、鬼神それ自体について論ずることを目的とはしてないとされる。「此れ以下、上文の神のごとしを承けて、略々鬼神の状を論ずるのみ。至誠是れ主たり。鬼神是れ客たり」と、前節における、至誠を形容する「如神」を承けて「鬼神の状」を論ずるだけであり、主題は鬼神にあるのではなく、一貫して至誠にあるとするのである。鬼神以下の節は、「此の数節、通じて鬼神を借りて、誠の妙を證するなり。鬼神の誠たるを贅するにはあらず」と誠について語るために鬼神を引いているだけであつて、鬼神が誠であること

を論じてはいないというのである。

履軒が錯簡説によつて、仁斎のように旧十六章以下を切り捨ててしまわなくとも、旧二十四章の次に移せば脈絡が通ずるではないかと主張するのは、実は、そのことによつて、鬼神と誠とを一貫して論ずることができるのであるからではなく、反対に、鬼神を誠から切り離すことができるからであった。履軒は誠を人道においてのみ把え、行事上における誠にすることとしてのみ解したのであり、

鬼神の節は、この誠を説くための修辞上の問題とされているのである。履軒は修辞に着目することによつて、朱子における、天地造化の効用としての鬼神の実なるあり方と、至誠の実なるあり方とを連続し把える本体論的な思考を解体し、誠と鬼神とを分離したのであつた。

履軒は更に、鬼神を、鬼神造化の理と鬼神祭祀の理とに分けて論じており、その鬼神の理解は、近世後期の儒学思想における物理と人倫の分裂の問題とも関連する興味深いものであるが、その点については、また改めて論じてみたい。

### 註

- (1) 『中庸逢原』(日本名家四書注釈全書学庸部一 所収)  
なお漢文の書き下しにあつては、旧字体を新字体に、旧かな遣いを新かな遣いに改めた。
- (2) 「義字古作誦。今漢書多用誦。篆隸之変。失古意者不少。他處皆然。似不必改正。但此一処。非誦無以見音形之義。故改正云。」

(3) 『大學雜議』(日本名家四書注釈全書学庸部一 所収)

(4) 『仁斎日札』(大日本思想全集4 先進社 所収)

(5) 『三徳抄』(日本思想大系28 岩波書店 所収) 一五三頁

(6) 同前 一七一頁

(7) 同前 一五九頁

(8) 『中井竹山 中井履軒』(日本の思想家24 明徳出版社) 二五〇頁

(9) 『劄録』(日本思想大系31 岩波書店 所収) 三四五頁

(10) 同前 三四四頁

(11) 同前 三四三頁

(12) 同前 同頁

(13) 「譬へバ截へ身痛覚へアルハ、痛ム筈ジヤニ因テ、心ニ痛ムト思フト云コトハナイ。素ヨリ痛ト覚エル、其程ノ至極ハナシ。親ハイトイシガル筈ジャニヨツテ、イトシトイ思フト云コトハナイ。ドウカ知ヌガ、只大切ナリノ心ホド理ハナイ。」(『納斎先生敬斎咸講義』同前書所収、一八六頁)

(14) 『羅山林先生文集』(日本思想大系28 二二〇頁)

(15) 『懷德堂の経学』(懷德20号所収) 一七頁

(16) 『中庸発揮』元禄七年本(天理大学附属図書館古義堂文庫)

(17) 子安宣邦『「誠」と近世的知の位相』(現代思想第十巻十一号所収)参照

(18) 「誠者眞実無妄之謂。陰陽合散。無非实者。故其發見之不可捨如此。」(『中庸章句』)