九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

亀井昭陽の「荘子瑣説」について

連，清吉

https://doi.org/10.15017/2328468

出版情報：哲學年報. 53, pp.147-166, 1994-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

亀井昭陽の『荘子瑣説』について

連　清吉

一

寛保（一七四〇～一七四三）から天保（一八三〇～一八四三）にかけて、九州学界の頂点に立つのは亀井家一門であった。まず亀井聴因は徂徠学に傾倒し、肥前の僧大潮が徂徠学に心を深くひそめると聞き、息南冥をやって僧大潮に入門させ、徂徠風の文芸を学ばせた。安永六年（一七七七）、南冥は上洛の途中、徳山で島田藍泉と知り合った。藍泉はつとに滝鶴台に従って徂徠学を習得していた。そこで、寛政三年（一七九一）、南冥は長男の昭陽を藍泉の下に送って教えを受けさせたのであった。さらに、天明四年（一七八四）、南冥は黒田藩西学甘棠館の祭酒に任命され、徂徠系統の学問を講じることになった。

しかし、寛政二年（一七九二）、異学の禁のあおりを受け、亀井学は反朱子学派として指弾され、南冥は教授職を黜けられ、終身禁足の処分となった。さらに同十年（一七九八）、甘棠館は唐人町の火事で類焼し、再建を許されなかった。以上、要するに学問の系統からいえば、亀井家三代の学問は明らかに徂徠学を継承するものであった。[1] ところで、昭陽の『読弁道』[2]ではこういう。

余、生来、古文辞三言を悪む。（首則）

つまり、昭陽は自分が徂徠の古文辞学派に帰属するといわれることに激しく反発するのである。これは上述の亀井南冥・昭陽父子の不運な境遇による発言とも思われようが、そればかりではなく、昭陽は、父南冥と自分との学問が、ただ徂徠学を継承するものではなく、古文辞学とは異なった独自の亀井学の存在を主張したかったからだと考えられる。昭陽の『家学小言』[3]でも次のようにいう。

古言を以て古義を徴するは、物氏これを得。然るにその徴する所は、鹵莽多く、牽合固滞多く、誣多し。その才識堂堂たれども、文理密察なること少なきに因るなり。（第二十章）

つまり、宋儒、特に朱子が理学によって孔、孟の学説を理解するのに対して、徂徠がより古い注釈によって儒家経典の真義を探究すること、それは正しく賢明であると、昭陽は徂徠をまず誉める。しかし徂徠が経典を解釈するために引用するところの古典にこじつけが多く、しかも説明にも誤りが多いと、昭陽は徂徠を批判する。徂徠の「鹵莽、誣」の多いことに関しては、昭陽はさらに次のように指摘する。

今の学者当に古文を識るを以て要と為すべし。此れ物子の格言なり。しかれども物子の古言の黯忽支離に於いては、宋儒より甚だしきもの有り。他無し、其の大なるものを企てて、その小なるものを矜まず。此れその大なるものと併せて累まれる所以なり。……（中略）況んや弁道は、卒々として撰する所にして、筆を振って其の胸中の蘊む所を鳴らすをや、復た心を尽くしてこれを絞登せず。故に文辞も亦繙然として観るべき無し。（『読弁道』第二十五則）

ここで、徂徠が古文辞を提唱して、まず古文を学ぶべきだという。これはまことに正しい。しかし徂徠は文章を書くのに軽率で、己れの心情を吐露するのに熱中する余り、緻密な論理や詳しい考証の工夫に欠けてい、従って所説が混乱して理解し難い箇所の多いこと、宋儒よりも甚だしいと。さらにいう。

物子典謨に疎し。未だ嘗て審らかに堯の緜を用うる所以を考えず。弁名に曰く、堯の緜に於ける、徒らに其の才

を知るのみにしてその悪を知らずと。既に命を放ち族を圮せよと曰う。豈に其の悪を知らざらんや。哀しいかな、物子。且つ舜の鯀を圮すは、これをせしむる者は誰ぞや。物子繆まれるかな。(『読弁道』第十一則)

先王四述の説は、物子の明通なり。ただ其の詩を説くを為す所は、大抵おおむね国風のみ。雅頌を謂うは何ぞや。……(中略)わずか二南のみにして、以て詩を尽くすべけんや。あゝ、物子過てり。(同上、第二十二則)

詩は本もと定義なし、何ぞ必ずしも序の言う所を守りて以て不易の説と為さんや。物子序の序たる所以を知らず。……(中略)大序は乃ち関雎の解、古人偶たま関雎に於いて敷衍して以てこれを長ずるのみと。余案ずるに此の文義は確かならず。大序は乃ち関雎の序にして、関雎の解と謂うべからず。関雎は開巻の第一首なり、故に其の序に於いて詩を説き、音を説き、六義を説き、変風を説いて而して周南、召南に及ぶ。偶然に敷衍すと謂うべからざるなり。物子序を信ぜず、故に其の関雎の序に於けるや、亦た蒙耳の如きのみ。(同上、第二十二則)

ここで、「物子は典謨に疎し」とは、徂徠は『尚書』の各篇の真偽については詳しく考証せず、しかも全書の要旨もはっきり発揮していないという意味である。また「二南のみにして、以て詩を尽くすべけんや。あゝ、物子過てり」や「物子序を信ぜず、故に其の関雎の序に於けるや亦た蒙耳の如きのみ」とは、徂徠は古文辞学を主張するのに、『詩経』では国風の周南と召南しか認めていない。それでは本来経学の本旨であり、すなわち儒教の経典主義を支える根源ともいえる詩序を信じないことになる。徂徠は経典の宗旨と経学源流の伝承を十分に探究してはいないではないか、と批判するのである。

上述したように、昭陽は徂徠の論述の道筋が粗雑であることや、経学を深く研究していないことを批判し、世間でいくら亀井家の学問が徂徠学の系統といわれていても、昭陽自身は単なる徂徠学派の一員であることを無条件で認めることはできなかった。それは昭陽が「余の畢世の力を詩書に用いるは、なお先考の論語におけるがごとし」[4]といって、徂徠がなおざりにしたと批判する経学研究に自らは専心し、従って自分の主な著述、たとえば『周易僭考』、『尚

書考』、『毛詩考』、『礼記抄説』、『左伝纘考』、『論語語由述志』などは殆んど経伝の注釈であることを力説していることからも知られる。こうした昭陽の経学研究の特色は「古学派の本領である字句の厳密詳審な考証はもとより、篇全体を段落や章節ごとに区切って、それぞれの内容や特色をピックアップしながら全体を構造的図示的に理解しようとした点にある」[5]。だから、幕末の朱子学者楠本碩水も「本邦異学の徒、学力ある者は伊藤仁斎父子・物徂徠に過ぐる者なし。亀井昭陽継いで起こる。その経説におけるや、遠く伊物の上に出ず」[6]と昭陽の学問の特色が経学にあること、およびその秀れた学才を高く評価するのである。

要するに昭陽の学問の中心はあくまで経学であり、しかも彼の研究の特色は古文辞学派系統の学問より一歩進んだきびしい考証に踏み込んでいて、世間一般の見方からすれば、昭陽は徂徠学派の一員ではあるが、著述や主張、研究の仕方からすれば、古文辞学派を超えた立場に立つものといえる。昭陽自らそう自負していたのである。

二

『荘子』の注釈に関しては昭陽は『荘子翼音』三巻と『荘子瑣説』三巻を書いている。亀井家『万暦家内年鑑』[7]によると、『荘子翼音』は文化五年（一八〇八）、昭陽三十六歳の時にできており、『荘子瑣説』は天保六年（一八三五）、昭陽六十三歳の時、つまり死ぬ一年前に完成したものであることが知られる。『荘子翼音』がどのように完成されたのかは判然としないが、『荘子瑣説』ができあがる経緯については、昭陽の『空石日記』[8]に記述がある。『空石日記』を繰ってみると、『荘子瑣説』の完成過程はつぎのようである

文政元年（一八一八）

九月十四日　夜会荘子。

十七日　夜会斉物論。

二十七日　荘子会。（養生主畢）
十月一日　夜会荘子。
四日　会荘子。
七日　夜会荘子。
十一日　是日当会荘子、命緩一日。
十二日　夜会荘子。（按ずるに前日を補う者）（「按ずるに」云々は筆者の挿入、下同じ）
十七日　夜会荘子。
二十一日　夜会荘子。
二十四日　夜会荘子。
十一月十四日　夜会荘子。
十七日　夜荘子会。
二十四日　夜会荘。
二十七日　夜会荘（秋水畢）。
十二月四日　夜荘会。
五日　呼友也改定荘子、毛詩、蒙求、中庸会日、並書帖壁。徂徠集講于荘子会前、詩、荘、蒙並間二日。（按ずるに友也は昭陽の長女少棨なり）
七日　夜会荘子。

文政二年（一八一九）
正月二十四日　削友也読荘子七篇。

二月二十八日　夜始会荘子田子方篇。
三月一日　夜会荘子。
四日　夜会荘子。
七日　夜会荘子。
十一日　夜会荘子。
十四日　夜荘子会。
二十一日　夜荘子会。
二十四日　荘子会。
四月九日　夜荘子会。
二十八日　夜荘子会。
閏四月一日　夜荘子卒会。
十六日　荘子竟宴。
文政四年（一八二一）
三月四日　為正遵始講荘子。
六日　講斉物論。
十二日　正遵帰。（按ずるに正遵帰り、乃ち荘子を卒講す）
文政五年（一八二二）
六月十一日　知厚請講荘子、許之。
十二日　先食起、一覧逍遥遊。食後、講逍遥遊、終篇。

十四日　朝校斉物論、食後談。
十五日　為祇園会、輟荘子講。
十六日　校荘子。
十七日　朝披閲斉物論、養生主。食後談了。又披人間世通覧。
十九日　講了人間世。
二十二日　講徳充符、閲大宗師。
二十四日　昨講徳充符、大宗師。今又講大宗師、未尽。
二十五日　輟荘子講、校荘、尽応帝王。
二十八日　講荘。
二十九日　応帝王講了。
十一月四日　夜荘子会。
九日　荘子会。
十四日　夜会荘子。
十九日　夜会荘子。

文政六年（一八二三）

二月二十四日　荘子会。
二十八日　荘子会。
三月五日　夜荘子会。
九日　夜荘子会。

十九日　夜荘子会。
四月朔日　夜荘子会、因酔輟。
二日　夜荘子会。
九日　夜天下篇会。
十四日　夜荘子内篇会。
五月朔日　夜荘子会。
四日　夜人間世会。
文政八年（一八二五）
十二月二十一日　抄荘子。
文政十一年（一八二八）
五月二十九日　朝講増左伝、止荘子。（按ずるに再び荘子を講ずるの時日は知らず）
八月五日　荘子始講。
九月四日　荘子属講。
十二月十三日　荘子卒講。
天保四年（一八三三）
五月十八日　夜荘子会。
九月十三日　夜荘子会。
天保五年（一八三四）
十月二十一日　始草荘子瑣説。

十一月四日　夜荘子会。
七日　夜荘子会。
十六日　夜荘子会。
十二月十六日　易、荘子卒講。（按ずるに両行小字で「大有、天道」と記するが、これはそれぞれ易、荘子篇名である。何れの時に始まるかを知らず。）
十九日　終日釈荘覚労。

天保六年（一八三五）
正月十三日　句点荘子説。
十五日　瑣説句点了。
二十四日　『荘子瑣説』卒業。
三月七日　易謙、荘子天運続講。
十九日　朝甚寒、講易不講荘子。
四月十一日　夜宮婿来、以荘子会、不得対酌。
六月二日　荘子卒講。
十六日　荘子燠講。
閏七月十九日　釘『荘子瑣説』。
二十九日　緒方連来、乞止五六日、削稿、講斉物論。
八月三日　為連講斉物論。

以上の日記の記録によると、文政元年九月から天保六年八月にかけての十七年間、昭陽は『莊子』を前後五回講義している。すなわち、文政四年三月、正遵のために斉物論篇を、同五年六月、知厚の願いによって、「内七篇」を、同十一年、十二年と天保五、六年に一回づつ、さらに同六年六月、緒方氏の依頼で斉物論篇を講じ、なお、夜に弟子を集めて読書会を三回開き、つまり「文政二年閏四月十六日、莊子竟宴」と同「六年四月九日、夜天下篇会」と同五月より天保六年四月まで、だいたい毎週二回、弟子と『莊子』を研鑽し、さらに三か月をかけて、訓詁考証して、しかも増補を加えて、『莊子瑣説』を作り上げている。要するに、『莊子瑣説』とは、昭陽が長い年月をかけ、『莊子』の講義や研究会を催しながら、なおかつ在来諸家の訓詁注釈に適宜取捨を加え、文字を校訂し、思想を解明して完成させた書なのである。

三

昭陽は三十六歳の時に、『莊子彀音』を撰述して、その後、十七年の間、『莊子』を講義したり、研究会で研鑽したり、さらに解釈を加え、『莊子瑣説』を完成した。従って、『莊子瑣説』によっても経学研究の場に於いて示した方法論、つまり、広く在来諸家の注釈を適宜引用しながら、緻密に論理を積み重ねていく論証が随所に見られる。第一に、まず『莊子瑣説』において日本のものであると中国のものであるとを問わず、在来の『莊子』の注釈書が数多く取り上げられていることが注目される。『莊子瑣説』でしばしば引用される『莊子』の注釈書は、晋の郭象の『莊子注』、唐の成玄英の『莊子疏』、陸徳明の『莊子音義』、宋の林希逸の『莊子虞斎口義』、褚伯秀の『莊子義海纂微』、明の朱得之の『莊子通義』、陸長庚の『莊子副墨』、沈一貫の『莊子通』、焦弱侯の『莊子翼』、楊慎の『莊子闕誤』、清の胡文英の『莊子独見』、林西仲の『莊子因』、および当時の秦鼎の『莊子因補義』などである。これによって、『莊子瑣説』が漢魏以下、唐、宋をへ、明、清に至るまでの主な『莊子』注釈、及び本邦の新出の著書を学派に限らずに殆んど見

落しなく収集し読破していることがわかる。第二に、『荘子』の研究史の立場からいえば、『荘子瑣説』では、郭象の注と成玄英の疏と陸徳明の音義などの、いわゆる中国で『荘子』を読むのに欠かせない注釈書、および日本の江戸中期以来『荘子』理解の基準として読まれてきた林希逸の口義が引用されているのはもちろんであるが、朱得之の『荘子通義』や胡文英の『荘子独見』や林西仲の『荘子因』など明、清の註疏、つまり中国近時の秀れた斬新な研究書がいち早く取り上げられていることこそ、注目され高く評価されねばならない。

さて、『荘子瑣説』の形式についてであるが、まず、内篇七篇、駢拇篇及び天下篇では、冒頭にかんたんな解題を付し、それによって各篇の要旨を示している。例えば、「唯だ大なるもののみ、能く逍遥して遊ぶなり」(逍遥遊篇)「諸家是非定まらず、故に荘叟未だ始めより物有らざるの説を以て物の論を斉しくす」(斉物論篇)「朱注、南華経の後序なりと、これを得」(天下篇)などである。そして、これに続いて本文から問題の箇条を摘録し、一字空格をおいて晋の郭象から清の林西仲に至るまでの諸説を適宜引用しながら論評を加え、そのうえで自らの見解を披瀝する。次にその一例を挙げる。

(一) 瓠落　梁の簡文、読みて廓落と為す。沈注に、平浅の貌とあり。(逍遥遊篇)

(二) 亦因是也　衆狙の是とする所に因るなり。(老子、万物の自然を輔けて敢て為さず。荘周これに因り、藍本と為す。)(斉物論篇)

(三) 自本自根、未有天地、自古以固存上の八字、一句にして字二句なるに似たり、根と存とは拒韻、文字俶詭たり。(余始め八字一句を以て是と為す、今これを改む。)(大宗師篇)

(一)は梁の簡文帝の疏と沈一貫の注を引用して『荘子』のことばを解釈する。(二)は『老子』と『荘子』との関係を説明し、(三)の「余始め八字一句を以て是と為す、今これを改む」とは、注釈の訂正を示したものである。これ

は彼が文化五年（一八〇八）、三十六歳の時に著述した『莊子翼音』の「斉物論」にある「自本自根未有天地、自古以固存、上の八字一句を以て是と為す亦俶詭の文字にならずや」に対して、音韻学における用韻の関係から、一句を二句にしたほうがよいという解釈を改めて提出したものである。以上の例によれば、昭陽が『莊子瑣説』を作るのに、上にも述べたように前賢の注を適宜引用していること、『老子』と『莊子』との関わりという重要課題を念頭においていること、および長い年月をかけて、さらに詳しく研鑽した上で、数十年前に完成したものを訂正していること等々が知られるのである。

さて、『莊子瑣説』の内容をより一歩進めると、文章の章節の分析や錯簡の指摘、従来の注釈の誤りについての考証などがみられる。例えば

A野馬也　三の也の字、皆以て下文を起こして、下に二の邪の字を以てこれを受く。（逍遥遊篇）

B厲之人　自ら其の醜を知るなり。前章を受けて楊墨を遥罵す。或は廿字を以て前章に連ねんと欲す。然れども下文の美悪の字、此と映帯す。（天地篇）

Aは逍遥遊篇で「野馬也、塵埃也、生物之以息相吹也」の三つの「也」の字は、すべて下文の「天の蒼々、其正色邪、其遠而無所至其極邪」の二つの「邪」の字と連結し対応する助字であることを指摘したものである。Bはあるひとは天地篇で「厲之人」云々二十字は前章に属すとされる。しかし、厲の人が自分の醜さを知ると、下文の「美悪有間」という美醜の差別あると文章の繋ぎを結びつけているので、人間の美醜という価値判断を区切りとして「厲之人」云々二十字は下文と連続すべきだと指摘したものである。又

多男子則多懼　此章、莊の文に非、其の力弱なり。（天地篇）

莊子曰　内篇の語を引き、是の章、自筆に非ざる者を見わすなり。（天道篇）

夫至樂　語々重複す衍文なること必せり。（天運篇）

「其の力弱」とは文章の勢いが衰えているものであり。「語語、重複す」とは文字の繰り返しの指摘であり。「内篇の語を引く」とは内篇の文章を引用しているが、つまるところ独自的な創造でなく、既成のものを繰り返すばかりである、というものである。こうした「此章、荘文に非ず」と「是の章、自筆に非ざる者を見わす」と「衍文必せり」とは、いずれも文章の形式によって、荘子の自筆か否か、あるいは錯簡か否か、を考証したものである。そこで、『荘子瑣説』を繰ってみると、ことばが粗い、文章の筋が乱れている、果たして荘子の自著かどうかといった指摘は、殆んど『荘子』の外、雑篇を注釈した部分に見られる。従って、『荘子』の編成について、昭陽は『荘子』の外、雑篇を荘子の自筆ではないと疑っていたことが知られる。又

以指喩指之非指　今の学者の儒道を以て仏道を論ずるが如し。（斉物論篇）

以非指　若し非儒道を以て非儒道を視れば、則ち仏は自ら仏なり。（斉物論篇）

彼其是也、以其不知也　我が先考、仁の説を知らず、大いに此に符合す。朱子、物子のこれを知るを以ての故に、終に近からざるなり（知北遊篇）

いうところの「儒道を以て仏道を論ず」とは徳川幕府初期以来の朱子学者が仏教を解釈する仕方であり、古学派の学者が朱子学を激しく批判するところである。そこで、昭陽は「儒道に非ざるを以て儒道に非ざるを視れば、すなわち仏は自ら仏なり」という。つまり仏教を解釈するには、儒道によらず、仏教の説で理解することこそ妥当だと主張するのである。そして、「我が先考、仁を知らざるの説……。朱子、物子、其のこれを知るを以ての故についに近からざるなり」とは、宋儒とりわけ朱子の集註と徂徠の『論語徴』とは『論語』の真義を発揮しえていないと批判し、「仁」の内容はかなり理解しがたいのであって、より具体的な説で『論語』が説明できないならば、「不知を不知と為さば、これ知なり」とすればよいという。(9)

四

『荘子』の思想については、先にも述べたように、昭陽は『荘子瑣説』の解題において概略説明しているが、『荘子』の本文を平易にしかも深奥に解釈している箇所も見える。例えば、「唯だ大なるもののみ能く逍遥して遊ぶなり」とは逍遥遊篇の解題であるが、これによってさらに一歩進んで「大」と「逍遥遊」との意味を合わせて解釈するのが、逍遥遊篇の末尾にある「恵子と荘子との問答」説話である。

二章皆（恵子）其の大にして用無きを詰ぐるなり。而して周は則ち唯だ大人のみ能く大物を用うるの意を言って、以て一篇の義を終う。

大見解の人、唯だ域外においてのみ大自在を得、これ周の洸洋自恣として、人間に赦る者なり。

いうところの「大人」と「大見解」との「大」は、超越的な存在を意味するのであり、つまり大きくなればなるほどその有用性は窮まるところがない、たとえば大鵬がふるいたって飛翔するようなものである。言葉を換えて言えば、人が人間界の規制を超克して大自在の精神をうれば、自由自在に世の中で遊ぶことができるとするのである。これと同じような解釈は、養生主篇にある「庖丁解牛」の説話の注釈にもあらわれている。

理に順って行いて、而も物と争わず。（「依乎天理」の注）事なければ静にしてこれを養う。（「善刀而蔵之」の注）皆生を養うの理なり。（「得養生焉」の注）

「天理」に因循して他人と争わないとは、他人の存在を尊重すること、いわゆる彼と我と共に自然に存在していることである。つまり我れが絶対に正しいという偏頗な観点をもたずに、人間と自然と共に自由自在に生きていくことこそ、人間なりに最高の生き方であり、いわゆる逍遥遊であり、「養生の理」であるとするのである。

要するに昭陽は「大自在」によって『荘子』の「生」の問題を理解しようする。ところで、『荘子』にある「死」に

ついては昭陽はどう説明しているのであろうか。これはいうまでもなく「逍遥遊」と「養生主」とを一貫した解釈や思想にかかわるものである。たとえば、養生主篇の「(秦失)三号而出」に、昭陽はこう注釈する。

生死変無くして、主神乃ち全きなり。

いうところの「生死変無し」とは「化を以て命と為し、其の天然を守りて物と化変せず」[10]である。つまり、万物の栄枯盛衰は自然界に常に存在しているのであり、これと同じように、人間に生死老病があるのも当然のことである。生死も自然であり当然であると知れば、真の生き方を得て、伸びやかで楽しい生を生きることができるのである。

以上の論述から、昭陽は『荘子』が問題にする死生を「自然の常」と捉え、そしてこうした「自然の常」である養生の道を得たとき、人間は自由に生きる楽しさを味わうことができるとしていたことがわかる。

斉物論篇は『荘子』で最も重要な篇目であり、従来の注釈者もかなり詳しい訓詁解説を行なっている。だから昭陽がこの篇を学力の限りを尽くして注釈しているのも当然であるが、『荘子瑣説』の斉物論篇の解釈について特に注目すべきは、論理的な分析の形を取り入れて斉物論篇の宗旨を探究し展開しようとしている点である。以下、昭陽の注釈をとりあげながら説明していこう。

諸家是非定まらず、故に荘叟未だ始めより物あらざるの説を以て、物の論を斉しくす。(斉物論篇の解題)

つまり、昭陽は荘子当時の学者がひたすら自分の考えが正しいと思いこんで、いわゆる自己絶対主義の意識からこうした是非の論争を起こすのもやむをえないとした。こうした状況下で、荘子は自由自在に生きていく世界は私心のない、いわゆる「物の先に遊ぶ、故に我無し」[11]であって、私心がなければ我彼是非の紛争もなくなると主張した。ところで、なぜ絶対自由の世界には私心がなく、従って人間界にも自己絶対主義が存在しないといえるのであろうか。昭陽は次のように分析する。

百骸九竅　一節は形骸の上に就きて其の不斉の理を挙ぐ。(斉物論篇)

昭陽はここで人間の体の器官の形とそのはたらきがそれぞれ異なっているのと同様に、人間は十人十色それぞれ違っているわけで、それを是と非とにむりやり分別し基準化するのは困難だと述べる。又、

喜怒哀楽　一節は情性の上に就きて其の不斉の理を挙ぐ。（斉物論篇）

「喜怒哀楽」は人間の常情であるが、それは遭遇した事柄によって、喜んだり怒ったり悲しんだり楽しんだりする。そうした中でひたすら喜びを追求し、悲しみを避けようとするのもこれまた常理ではない。又、

因是因非　是に因れば則ち亦た非に因るなり。物理従来是くの如し。（斉物論篇）

是と非とは相対して生ずるもので、我と彼もまたそうである。つまり、我を是とし彼を非とすることは必ずしも絶対的ではない。自分の考えは間違いではないと思っていても他人の考えが正しいこともありうるのである。道理とは本来そうしたものである。

要するに「形骸」や「情性」や「物理」によってみれば、自然界には絶対的に固定化した物事は存在しない。それならば人間が自己絶対主義に執着するのは、自然界の常理と相反することである。ことばを換えて言えば、昭陽は人間のからだの器官とそのはたらきや、人の感情や自然界の常理から、荘子が自己絶対主義を拒否する理由を説き明かすのである。そして、当時の自己中心的な社会状況の下で、こうした周囲に荘子はどう対応したのか。昭陽はこう理解する。

我れ其の中に居るが故に、以て四外に応ずべし。（斉物論篇「以応無窮」の注）

いうところの「居中」とは、中間者の立場に立って、両極に偏らないということであり、「以て四外に応ずべし」とは、「居中」の位置に定立すれば、たとえ周囲で是と非の論議が紛糾し自分がそうした状況に囲まれても困惑せずに、善と悪、是と非の対立を調和させてスムーズに対応することができるというのである。つまり、昭陽は世俗の立場である是か非かという分別に執着せずに、「其の是を是とし、其の非を非とし、我応じて弁ぜず」、「衆皆得れば則ち百事畢るも亦た彼の是とするところに因りてこれに導くあり」[12]として事物に対応しつつ、悠々と生きていくことができる

とするのである。これが昭陽の理解する荘子の世間に対応する方法である。又、

喪偶二字は一篇の緊要なり。（斉物論篇「喪其偶」の注）

「喪偶」とはわが身の存在を忘れることである。これは斉物論篇の要であり、眼目であると昭陽は主張する。それはなぜか。実は自分自身の存在さえ忘れれば、自己絶対主義という偏った見方は生じない。自己絶対主義に執着しなければ、いうまでもなく彼と此、善と悪との対立もなく、こうした境地に到達すれば、世俗の論争、いわゆる彼此、是非の対立を容易に超克することができ、自分の生を楽しむこともできる。これもまた昭陽が理解する荘子の世間に対応する方法なのである。

以上の論述を概括すれば、荘子は「居中」いわゆる中間者の立場に立つことと自分の存在を忘れることを生きる道として対立し合う是非の論争を超えようとしたもので、こうすることによって人間の世界で自在に活動できると昭陽は考えた。それでは、なぜ荘子は「居中」、「喪偶」することができるのか、いわゆる中間者の立場に立つとなぜ自分の存在を忘れられるのか。その理論的形而上的根拠は何であろうか。昭陽は次のように解答する。

大明にして物論を歇む。（斉物論篇「進乎日」の注）

日や月の光は万物の大小、高低を問わずに照らし出す。若し人間も日や月のような平等さ大きさを持っておれば、論争の端緒となる彼此・是非の対立を引き起こすことはない。言葉を換えて言えば、昭陽のいう「大明」とは超越的存在であり、人間も世俗の紛争を乗り超えることができるならばこの超越的存在を会得することが可能なのである。又、

万同じからずして混然と大観す。（同上「和以天倪」の注）

唯だ達人のみ大観して通じて一となるを知る。凡そ物論も亦た反観して合一し、紛紛たる是非、夢境を以て了断す。（同上「物化」の注）

いうところの「万（物）同じからずして混然と大観す」とは、自然界の万物はそれぞれ異った形で現われているが、

空中からみれば皆渾然一体の状態である。それによって、処世の問題を考えると、自己中心の態度を捨てて自らの心に他人の立場も考える余裕をもてば我と彼との考えは実はたいした相違をもたないことに気づかされる。つまり昭陽のいう「大観」とは、いわゆる超越的な観点から世の中の是非や善悪などの差別を「夢境」のうちに、つまり「荘周夢に胡蝶となる」の心境から大観的に超克することである。

「大明」の「明」と「大観」の「観」はいうまでもなく処世の方法である。そこでこの処世の方法である明と観とにそれぞれ「大」の字を付け加えるのは、日や月が万物を照らす状態、空中から見てさながら自然界の諸現象が渾然一体として表れるように見えるそうした超越的な観点を指示するものである。いいかえると、「大明」や「大観」は荘子の人間の生き方を会得するための諸方法の理論的、形而上的根拠であって、また「大見解の人、唯だ域外においてのみ大自在を得。これ（荘）周の洸洋恣として人間に敖る者」[13]の「大見解の人」と同義である。つまり精神が世俗を超克する境地に到達すれば自由自在に人生を楽しむ生き方ができると昭陽は主張し理解するのである。

以上は昭陽の「斉物論」篇に対する理論的分析である。これを要するに「諸家是非定まらず、故に荘叟、未だ始めより物あらざるの説を以て、物の論を斉しくするなり」はこの篇の解題であり同時に要約であった。そして、「百骸九竅、一節は形骸の上に就きて其の不斉の理を挙ぐ」「喜怒哀楽、一節は情性の上に就きて其の不斉の理を挙ぐ」「因是因非、是に因れば則ち亦た非に因るなり。物理従来是くの如し」とは人間界の諸存在は元来それぞれ異なるので、必ずしも絶対的な自己中心主義に執着することは許されない。したがって、どうすれば当時の是非の混乱に対応できるのか。それは「我れ其の中に居るが故に以て四外に応ずべし」と「喪偶二字は一篇の緊要なり」とする。眼目は自己中心主義を排除した中間者の位置に立つことである。さらになぜ「居中」や「喪偶」することが可能なのか。昭陽は、これを「大明」と「大観」という超越的な立場をもつことによって可能とし、これを理論的、形而上的根拠として説明する。

最後に、昭陽の『荘子瑣説』で注目すべき解釈の一つに「和は是れ荘子の第一義」ということがある。これは徳充

符篇の「徳者、成和之脩」の注釈である。そこで「成和の脩」の究極は自然の平衡を得て、すべての対立を調和させるという「和以天倪」の立場に到達すると説く。つまり死と生、困窮と栄達などは事象の変化であり、こうしたさまざまな変化を超克するとき、人間は万物と共に春の和やかさで生きる道を見出すことができる、と。

五

以上述べたことは、おおよそ次の如くである。昭陽の『荘子』注釈書は、文化五年に書かれた『荘子彀音』と天保六年に完成した『荘子瑣説』である。『荘子彀音』はその成立の過程がはっきりしないが、『荘子瑣説』は『空石日記』によれば、昭陽が十七年間、『荘子』の五回の講義、三回の読書会を経て、さらに三ヵ月をかけ解釈校正してできあがったものである。『荘子瑣説』では従来の註疏が広く引用されていることから、昭陽の学問は経典主義であり考証学であることが知られる。そして、引用された注釈書をみれば、中国の『荘子』解釈史上最も重視された郭象の注・成玄英の疏もあれば、江戸期に『荘子』を読むのによく参考された林希逸の口義も取り上げられてい、とりわけ注目すべきは当時、邦人の新作である秦鼎の『荘子因補注』や斬新な学問として輸入されてきた中国の明清註疏である胡文英の『荘子独見』や林西仲の『荘子因』などもみられることである。こうしたところからも考証学者としての昭陽のなみなみならぬ集書の努力をみることもできる。

『荘子瑣説』の思想解釈については、大自在によって「逍遥遊」を解釈し、「養生主」の究極は人間界において自由自在に生きる道に到達することとするのは、荘子思想の正しい理解である。とくに論理的分析によって斉物論篇を探究することや、「和は荘子の第一義」との見解は、江戸時代の荘子研究における優れた見解と称してよい。しかも先にも述べたように、「成和の脩」の究極は自然の平衡を得て、すべての対立を調和させるという解釈は従来「逍遥遊」や「斉物論」を中心とする中国の主な『荘子』解釈に昭陽独自のアプローチをもって同様な結論に達したものである。こう考

えると、以上のごとき、昭陽の『荘子瑣説』は江戸末期の日本漢学の優れた成果として高く評価されて然るべきである。

注

（1）従来の日本漢学史では、一般に亀井南冥・昭陽父子を徂徠学派に所属せしめている。例えば牧野謙次郎『日本漢学史』等。

（2）『読弁道』一巻は、文化九年、昭陽四十歳の時の講述であり、天保七年、昭陽没して数か月後、昭陽の嗣子鉄次郎が書写し、翌天保八年浪速書林より刊行したものである。『日本儒林叢書』第四巻に収載。

（3）『家学小言』は一巻、文政七年、昭陽が一圭禅師のために書いたものである。『亀井南冥・昭陽全集』に収載。

（4）『家学小言』第二十五章。

（5）町田三郎先生「『漢学』二題」（地域における国際化の歴史的展開に関する総合研究ー九州地域におけるー）を参照。

（6）『碩水先生遺書』巻十一。原漢文。

（7）『万暦家内年鑑』は文化十二年刊、亀井家の族譜といえるものである。『亀井南冥・昭陽全集』八巻に収載。

（8）『空石日記』は四十巻、昭陽の文政元年九月一日から天保六年九月にかけての十九年間の日記である。『亀井南冥・昭陽全集』七巻に収載。

（9）『家学小言』第三十二章にはいう、「我門不設多少条目、以百事主忠信為教。唯是三字、終身用之有余。」これによって、学問の実用性を尊重するのが聖人の立言の宗旨であると昭陽が考えていたことがわかる。それは、昭陽の学問の本質が心性論より具体的な考証学の徹底的な探究であることを示しているであろう。

（10）徳充符篇の「命物之化」の注。

（11）斉物論篇の「吾喪我」の注。

（12）同上の「因是已」の注。

（13）逍遥遊篇の「無何有之郷」の注。

［附記］本稿は、平成五年九州大学特定研究費による「江戸期漢学者の中国思想受容に関する研究」（代表町田三郎氏）に参加して得られた研究成果の一部である。