

## 焦循における知性への確信 ——焦循の性善説及び「述」概念解釈の再検討

建部良平

### はじめに

本稿は、知性への確信という視点で、焦循の思想の記述を試みるものである。

焦循、字は理堂あるいは里堂、晩年には里堂老人と号した。乾隆二八年（一七六三年）に生まれ、嘉慶二五年（一八二〇年）にこの世を去る。会試は通過できなかったが、彼の實力は広く認められており、親友の阮元は「『易』を伝え、『書』を伝え、『詩』を伝え、君は読書を好み、博聞強記、物事を判断する能力に長けており、学問において通じないところはなかった。著作は数百巻に上り、特に経書に造詣が深く、経書において治めていないものはなかった」<sup>1</sup>と焦循を称賛している。また、江藩の『漢学師承記』（巻七）では「声音訓詁、天文曆算に精しからぬところとてなく、仕進に淡然として、戸を閉じて書を著し、五経にみな撰述がある」<sup>2</sup>と書かれている。

近代の学者からの評価も高く、梁啓超の『中国近三百年學術史』では、彼の易学関連の著作に対して、「里堂のこれらの書物は、『易経』の真の意味を得たものであるか否かについて判断することはできないが、確かに言えることは、彼は二千年にわたる伝注の重い束縛を脱し、彼の極大の創作力を発揮したということである。彼の創作は空虚な憶測などではなく、考証学者の客観的な研究方法によって得られたものであり、だからこそ貴重なのである」<sup>3</sup>と評価を下し、『孟子正義』に対しても「この書物は訓釈、訓詁、名物を主としていると雖も、書中において義理も極めて簡潔且つ妥当に説かれている。里堂は身心の学において、確かに本源があり、だからこそ奥深い義を説くことができるのである。総じて言えば、この書は以降の新しい注疏家

---

<sup>1</sup> 阮元「通儒揚州焦君伝」、焦循『雕菰集』伝、芸文印書館、一九六七年影印本（文選樓叢書道光年間刊本）、二丁表：授『易』、授『書』、授『詩』、君善読書、博聞強記、識力精卓、於学無所不通。著書数百卷、尤邃於経、於経無所不治。

<sup>2</sup> 原文、訳文共に近藤光男訳注『国朝漢学師承記（下）』明治書院、二〇〇一年、一三四～一三五頁：声音訓詁、天文曆算、無所不精、淡於仕進、閉戸著書、五経皆有撰述。

<sup>3</sup> 梁啓超『中国近三百年學術史』、『飲氷室合集 十』中華書局、一九八九年、一七九頁：里堂這幾部書、是否算得『易経』真解、雖不敢説。但他確能脱出二千年伝注重囿、表現他極大的創作力。他的創作却又非憑空臆斷、確是用考証家客観研究的方法得来、所以可貴。

の模範となる作品であり、その価値は永遠に朽ちることはない」<sup>4</sup>と高評価を下している。錢穆の『中国近三百年學術史』でも、「里堂の學問を論ずるは精密で卓越した見解に溢れている。思うに思想、文芸の天才に富みながら、考掘の潮流に溺れ、その才能を全て展開することはできなかった。しかしながらその思想上の成果を論ずれば、また非常に深いものがあり、東原（戴震）や実斎（章学誠）に匹敵するものがある。その理論の最も明解かつ通じているのは、『孟子』の性善の本旨を発明したことである」<sup>5</sup>と評価されている。

焦循の思想研究も進んでいる。易学については本田濟や陳居淵によって論じられ<sup>6</sup>、『孟子正義』や『論語通釈』などの代表作については、枚挙に遑がない程の論考が既に提出されている<sup>7</sup>。また、短文や書簡などを収めた『雕菰集』を活用して、彼の學問觀を描く研究も進められてきた<sup>8</sup>。全十八卷の『焦循全集』（広陵書社、二〇一六年）が刊行されたことも、重要な成果である。

しかしながら、筆者としては、未だ十分に彼のことを論じられていないと感じている。中国語の論考の場合、引用の際に現代語への翻訳を必要としないため、焦循の言葉が十分に咀嚼されていない印象を受ける。日本語の論考の場合は、焦循の學問觀に関するものが多く、焦循思

<sup>4</sup> 同上、一九六頁：這書雖以訓詁訓詁名物為主、然於書中義理也解得極為簡單。里堂於身心之學、固固有本原、所以能談微中也。總之此書實是在是後此新疏家模範作品、價值是永永不朽的。

<sup>5</sup> 錢穆『中国近三百年學術史』商務印書館、一九三七年、四五五頁：里堂論學極多精卓之見、彼蓋當具思想文芸之天才、而溺於時代考掘潮流、遂未能盡展其長者。然即其思想上之成就言之、亦至深湛、可與東原実斎鼎足矣。其立說之最明通者、為其發明『孟子』性善之旨。

<sup>6</sup> 本田濟「惠棟と焦循」、『人文研究』一六、一九六五年。陳居淵『焦循儒學思想与易学研究』齊魯書社、二〇〇〇年。

<sup>7</sup> 『論語通釈』については、坂出祥伸「焦循の『論語通釈』について」（同『中国近代の思想と科学』同朋社出版、一九八三年、三七～五五頁（一九八一年初出））や、水上雅晴「焦循『論語通釈』：乾嘉期の漢學批判」（松川健二編『論語の思想史』汲古書院、一九九四年、三八五～三九八頁）などで、その大意や思想的な位置付けを掴める。松川健二『宋明の論語』（汲古書院、二〇〇〇年）でも、清代の『論語』解釈の代表例として度々登場している。『孟子正義』については、田富美の『清代荀子學研究』（國立政治大學中國文學系九十四學年度博士論文、二〇〇六年）や「依違于孟、荀思想的詮釋：焦循『孟子正義』心性論探析」（『南京大學學報』、二〇一五年）において、主に『荀子』の理論との内在的な連関性という視点から考察されている。また、侯外廬『中国早期啓蒙思想史』（『中国思想通史』第五卷、人民出版社、一九五六年）、王茂・蔣国保・余秉頤・陶清『清代哲學』（安徽人民出版社、一九九二年）や、陳居淵『漢學更新運動：清代學術新論』（鳳凰出版社、二〇一三年）などの通史的な書物でも少なくない紙幅が割かれる。そして『孟子』の訳注作業においても、『孟子正義』は必ず参照される注釈書の一つとなっている。

<sup>8</sup> 張舜輝『清代揚州學記』上海人民出版社、一九六二年、一〇六～一四一頁。坂出祥伸「焦循の學問」、坂出前掲書、一〇～三六頁（一九七三年初出）。濱口富士雄「焦循とその「考掘」批判」、同『清代考掘學の思想的研究』國書刊行會、一九九四年、四九八～五三〇頁（一九八五年初出）。水上雅晴「戴震と焦循の一貫説：乾嘉期における時代思潮の変遷、『東方學』八八、一九九四年。水上雅晴「焦循の思想的特質の一端：「経」と「権」をめぐる」、『中国哲學』二四、一九九五年。尾崎順一郎「焦循の「一貫」解をめぐる：いわゆる「修己治人」觀の特色と意義」、『日本中国學會報』六三、二〇一一年。呉根友「焦循的「性靈」經學与哲學思想」、『戴震乾嘉學術与中国文化』福建教育出版社、二〇一五年。

想の一つの中心軸となる性善説に関するものが少ない。また論考の数自体が中国語のものに比べて少ない点も課題と言えよう。今必要なのは、これまでの成果を活用しながら、焦循の思想をより現代の読者にとって分かりやすい形で記述すること、そしてそのためにも、彼の思想の複数の側面を、ある程度統合するような記述を試みることでありと考える。

以上を踏まえた上で、本稿は、知性への確信という視点で焦循の思想の記述を試みる。具体的な考察対象は、焦循の性善説と、「述」という概念をめぐる議論に表れている読書論である。人間の本性は「善」とであると主張する性善説は、現代の観点からすれば素朴な議論である。しかし、前近代の中国において、人間の本性や性質を語るための言葉や枠組みとして性善説や性悪説の議論があったことを考えれば、前近代の論者の人間観を見る上で格好の資料になる。そして焦循の場合、人間の知性に関する主張が際立っている。一方「述」に関する議論では、後世の人間、所謂先王としての聖人ではない存在も、聖人と同等の作為が可能であることが示されている。重要なのは、そこで読書という営みが強調されていることである。そして本稿は、これら二つの論点を分析した上で、知性への確信、という視点で両者の接続を試みたいと考えている。焦循の性善説と「述」概念の議論が繋がることについて、彼が明言しているわけではない。両者が繋がり得ることを示し、新たな論点を提示することが、改めて焦循を語る本稿の目指すところである。また、本稿は行論の中で、焦循の性善説にも批判の目を投じたい。様々な研究が出揃った現在においては、批判的に彼を論じることが、次なるステップとして重要であろう。

具体的な構成として、第一節では、焦循の性善説を論じるための準備として、彼が大きな影響を受けた戴震（一七二四～一七七七）の性善説を概観する。第二節では、焦循の性善説を論じる。ポイントは、焦循が、人間は知性を持ち、変化できる点において「善」とであると考えたことである。第三節では、焦循の性善説における聖人の存在に触れることで、彼が手放しで人間を「善」としていたわけではないことを確認する。第四節では、彼が性善説で聖人に言及したことで生じる問題を検討するべく、「述」をめぐる焦循の議論を考察する。第五節では、議論をまとめつつ本稿の主張を改めて強調したい。その上で最終節では、本稿が取り残した議論に言及しながら、今後の展望を簡単に示したい。なお、漢字の表記は基本的に常用漢字を使用している。また一部を除き、本文中の引用文は、既刊の訳注書を参考にしつつ現代語訳した。

## 1. 戴震の性善説

焦循は、「わたしが東原戴氏の書を読んで、最も心服したのはその『孟子字義疏証』です」<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> 焦循「寄朱休承学士書」、『雕菰集』巻一三、九丁裏～一〇丁表：循読東原戴氏之書、最心服其『孟子字義

と言ひ、また「(戴震) が生涯で得たものは、特に『孟子字義』一書に書かれている。理道情性の訓詁を明らかにし、聖賢老釈の区別を分析すること、極めて精妙であった」<sup>10</sup>と戴震の著作を賞賛しているように、彼は戴震から思想的な影響を大きく受けている。その戴震の一つの到達点とされるのが、焦循も言及している『孟子字義疏証』であり、そこでは人間の「性」が「善」である理由は、仁義礼智などの至高の道德を、適切に体现し得る可能性を持っているからだと言主張される<sup>11</sup>。

戴震の立論の出発点となっているのは、彼の考える朱子学的な性善説であり、それを以下のように批判している。

『論語』は「性はたがいに近い」と言ひ、『孟子』は「性は善である」と言う。程子・朱子が始めてこれを区別し、きっぱりとそれぞれが別の性を述べているものとして、かえって告子の「生を性という」を孔子の説と合わせ、新しい名目を創り出してこれを気質の性とした。そして理を孟子のいわゆる善なるものにあて、物を生ずる根源とし、人間と禽獸とがそれを受けている点では同じであるとして、『孟子』に疑いをはさんだ。このように「性即理」というのは、『孟子』においてさえも意味が通らない。<sup>12</sup>

戴震によれば、朱子学の問題は「性」を、「理」としての「性」と、「気質の性」に分け、前者を天から付与された純粋なもの、後者を後天的な要因によって濁ったものとしたことにある。

「理」の定義については議論の余地はあるが、少なくとも朱子学的な性善説を批判するこの一節における「理」は、万物に共有されるような原理であり、「性」とは人に内在する「理」の別名とされる。そしてその「性」は、様々な影響で濁ってしまうものであり、その濁った「性」

---

疏証」。

<sup>10</sup> 焦循「国史儒林文苑伝議」、『雕菰集』卷一二、六丁裏：生平所得、尤在『孟子字義』一書。所以發明理道情性之訓、分析聖賢老釈之界、至精極妙。

<sup>11</sup> 戴震に関する研究は非常に多く、清朝の学術や思想を論じた著作、或いは「中国哲学史」や「中国思想史」を冠する著作であれば、基本的に戴震への言及がある。『孟子字義疏証』に関する議論が比較的豊富なものとして、本稿が主に参考にしたのは、安田二郎・近藤光男編訳『中国文明選 第八卷 戴震集』（朝日新聞社、一九八一年）、山井湧『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八〇年）及び溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』（東京大学出版会、一九八〇年）所収の戴震関連論文、石井剛『戴震と中国近代哲学』（知泉書館、二〇一四年）などである。

<sup>12</sup> 『戴東原先生全集』大化書局、一九七八年、三〇二～三〇三頁（以下『孟子字義疏証』からの引用は、全て『戴東原先生全集』の頁数を表記する。日本語訳は、安田・近藤前掲書を参考にした）：『論語』言「性相近」、『孟子』言「性善」。自程子朱子始別之、以為截然各言一性、反取告子「生之謂性」之說為合於孔子、創立名目曰氣質之性、而以理當『孟子』所謂善者、為生物之本、人与禽獸得之也同、而致疑於孟子。是謂「性即理」、於『孟子』且不可通矣。（割注省略）

が「気質の性」と名付けられる。このような観点に基づいた性善説は、人が本来持っていたはずの「善」へと立ち返るべきことを主張するものとなる。

しかしながら、戴震にとって「性」は世界の原理を内在するものではなく、以下に示されているように、万物の生まれつきの状態を示す言葉であった。

性とは、陰陽五行において分化し血気心知となり、そこで生ずる万物の区別である。生じた後に背負うつとめ、具えている能力、成就しなければならない徳のいずれもこれを本源とする。<sup>13</sup>

このような「性」が「善」であるというのは、戴震にとって如何なる意味であったのか。先に引用した朱子学の性善説の批判的概括の後に、戴震は以下のように述べている。

しかしながら人の心知は、人倫の日常の随所で、惻隱（哀れ痛ましく思うこと）を知り、羞惡（悪しきことを恥じること）を知り、恭敬辞讓（へり下り人に敬意を示すこと）を知り、是非（善し悪しの判断）を知り、端緒をつかむことができる。これを性善という。惻隱を知り、それを拡大充実すれば仁は尽く実現され、羞惡を知り、それを拡大充実すれば義は尽く実現され、恭敬辞讓を知り、それを拡大充実すれば礼は尽く実現され、是非を知り、それを拡大充実すれば智は尽く実現される。仁義礼智は、すばらしき徳目である。<sup>14</sup>

人は日常生活において惻隱・羞惡・恭敬辞讓・是非を知ることができ、その端緒を拡大充実することで、仁義礼智という優れた道徳が達成される。そのことが人間の「性」を「善」たらしめているのである。朱子学のように「理」としての「性」を考えた場合、「性」が「善」であることは当然のことであった。しかし、人間は後天的に外界から様々な悪影響を受けてしまう。本来持つはずの「善」に至るためには、外界からの悪影響を排除し、その初めに戻る必要があるとされていた。これに対して戴震は、人間は「善」に至るための端緒をつかめること、そしてその端緒を手繰り寄せることで、仁義礼智などの道徳に到達できること、このような意味で人間の「性」は「善」であると考えたのである。

---

<sup>13</sup> 『戴東原先生全集』、三〇二頁：性者分於陰陽五行、以為血気心知、品物区以別焉。挙凡既生以後所有之事、所具之能、所全之徳、咸以是為其本。

<sup>14</sup> 『戴東原先生全集』、三〇四頁：然人之心知、於人倫日用、隨在而知惻隱、知羞惡、知恭敬辞讓、知是非、端緒可挙。此之謂性善。於其知惻隱、則抃而充之、仁無不尽、於其知羞惡、則抃而充之、義無不尽、於其知恭敬辞讓、則抃而充之、礼無不尽、於其知是非、則抃而充之、智無不尽。仁義礼智、懿徳之目也。

以上のように、戴震は日常で直面する様々な状況の中で、至高の道德に至る端緒を見つけ、それを追求できる可能性を、人間が持っていることにおいて「善」を見出した。生まれた後に受ける様々な影響を否定的なものとし、それらの影響を排することによって、本来的な「善」に至ろうとする（戴震が考える所の）朱子学と異なり、戴震は生まれた後に受ける様々な影響から「善」に至る可能性を見出したのである。このような人間の能力への確信が、戴震の性善説を支えており、そして焦循に影響を与える所であった。

## 2. 焦循の性善説

焦循の性善説の概要は、「性善解」と題される、文字通り性善について論じたテキストで示されている。以下、これに基づきながら考察を進めたい。まずは「性善解」第一篇末尾の、結論にあたる部分である。

人の性は善に引き込むこともでき、悪に引き込むこともできる。ただ引き込むことができる点のみにおいて、性は善なのである。牛の性は虎に敵対することは出来るが、人を噛ませることはできない。知っていること、できることを変えられないのである。ただ人のみが変わえられることから、善とすることができる。<sup>15</sup>

人間の「性」に関する議論には、性善、性悪、性無善無悪など幾つか種類があるが、基本的には、いずれも現実では善人や悪人が混在していることを前提としている。性善と言っても、それは世に悪人が存在しないことにはならず、性悪と言っても、世に善人が存在しないことにはならない。重要なのは、なぜ性善、性悪、性無善無悪といえるのか、そして如何にして人間がより好ましい方へ向かえるのか、その理論や実践であり、その相違が性説の相違に繋がる。そして焦循は、その方向の如何に関わらず、一つの状態から別の状態に移行できること自体を「善」とする。すなわち、彼にとって、人間は変化する能力を持つこと自体において「善」なのである。

変化する能力を「善」とすることは、性善説の議論の中でも焦循の特徴が出ている箇所である。そこに、焦循が長く取り組んできた『易』からの影響が見られる点は、これまで先行研究が語ってきた通りである<sup>16</sup>。では、変化する能力とは一体どのようなもので、何によって基礎付

<sup>15</sup> 焦循「性善解一」、『雕菰集』巻九、一丁裏：人之性可引而善、亦可引而悪。惟其可引、故性善也。牛之性可以敵虎、而不可使之咥人。所知所能不可移也。惟人能移、則可以為善矣。

<sup>16</sup> 陳居淵前掲書、二六六頁：所謂「人之性可引而善、亦可引而為悪。唯其可引、故性善也。唯人能移、則可以為善矣」、「仁義由于能變通、人能變通故性善」。這就等於否定了孟子「我固有之」の性善論、从而與他

けられているのか。その内実は、人間と禽獣の区別に関する議論に見出すことができる。焦循は、先に引用した「性善解」第一篇の文言に先立って、人間と禽獣の区別に言及しながら以下のように語っていた。

古代の人は母は知っていたが、父を知らなかった。男女に区別がなかったのである。(禽獣の)毛を食べ生き血を飲み、火を起こすことを知らなかった。飲食に節度が無かったのである。聖人が出で、結婚の礼を示すと、民は人倫のあることを知った。耕作の方法を示すと、民は自らの力で食べていくことを知った。これらを禽獣に示しても、禽獣はこれを知ることにはできない。禽獣は知ることができないために、禽獣の性は善となることはできない。人はこれを知ることができるため、人の性は善なのである。<sup>17</sup>

ここで言及されている聖人については、次節の議論に関わるため後に回し、まずは人間と禽獣の区別に注目したい。焦循にとって人間と禽獣の区別は、礼や技術が示されることで、人倫を知り、また自らの力で食べていくことを知れるか否かにあった。禽獣も人間と同様、雄と雌の交配によって生殖し、生存のために捕食する。しかし人間は、父母の存在、そして雄と雌の関係における倫理を認識する。捕食においても、耕作によって自ら食物を得る方法を知った。禽獣の場合は、仮に聖人が教えたとしてもできるようにはならない。人間と禽獣の区別は如何ようにも論じられるが、焦循は「知」という側面でこれを説明したのである。このような主張は、「性善解」第三篇でも繰り返されている。

性は何をもって善なのか。知ることができるが故に善なのである。同じく男女の関係や飲食において、妻を娶って夫婦となること、人はこれを知っているが、鳥や獣はこれを知らない。耕作し井戸を掘ることで飢えや乾きを補うこと、人はこれを知っているが、鳥や獣はこれをしらない。鳥や獣は自ら知ることもできず、人もこれに知らしめることもできない。これが鳥や獣の性が善ではない所以である。<sup>18</sup>

---

的易学感通理論連系在一起。田富美前掲二〇一五年論文、八五頁：「能知故善」是焦循用以總括性善進路的主軸、由「能知」而至「故善」的推論過程里、源自『易』系辭伝中「变通」的概念是主要關鍵。

<sup>17</sup> 焦循「性善解一」、『雕菰集』卷九、一丁表：当其先民知有母、不知有父、則男女無別也。茹毛飲血、不知火化、則飲食無節也。有聖人出示之以嫁娶之礼、而民知有人倫矣。示之以耕耨之法、而民知自食其力矣。以此示禽獸、禽獸不知也。禽獸不知、則禽獸之性不能善。人知之則人之性善矣。

<sup>18</sup> 焦循「性善解三」、『雕菰集』卷九、二丁表：性何以善。能知、故善。同此男女飲食、嫁娶以為夫婦、人知之、鳥獸不知之。耕鑿以濟飢渴、人知之、鳥獸不知之。鳥獸既不能自知、人又不能使之知。此鳥獸之性所以不善。

焦循にとって人間の「性」が「善」であること、人が変化できる存在であることの根拠は、人が「知」、すなわち知性を持つことにあったと考えられる。幾つかの先行研究が語っているように、焦循の性善説における知性の強調は、彼の議論における重要な要素の一つである<sup>19</sup>。そしてそれがより強く表れているのが、『孟子』告子上篇の「犬の性は牛の性と同じであり、牛の性は人の性と同じということだろうか（然則犬之性、猶牛之性、牛之性、猶人之性與）」という告子への有名な反駁の注釈においてである。焦循は、性説でしばしば言及される『礼記』楽記篇の、「人生而静天之性也。感於物而动性之欲也。物至知知、然後好恶形焉（人生まれて静なるは天の性なり。物に感じて動くは性の欲なり。物至りて知知る、然る後に好恶形る）」<sup>20</sup>を引用しながら、以下のように語る。

「人生而静」、始めに人の字が出ており、禽獣と異なることを明らかにしている。「静」は、未だ物に感化されていないことである。性は已に与えられており、それは天が与えたものである。物に感化されると好悪が生じるが、これが欲であり、すなわち性から出たものである。欲はすなわち好悪である。「物至」と「知知」の二句は、物に感化され欲が生まれることを言っている。「知知」は、人は知った上で更に知ることが可能であるという意味であり、禽獣は声（単なる音）を知ることは出来ても音（音楽）を知ることが出来ず、一つを知って更に知ることが出来ない。故に性欲を知らないのではなく、美しいものを好み醜いものを悪むことを知らないのである。食欲を知らないのではなく、質の良いものを好み粗悪なものを悪むことを知らないのである。臭を知らないのではなく、良い香りを好み悪臭を悪むことを知らないのである。声を知らないのではなく、清らかな声を好み濁った声を悪むことを知らないのである。人のみが「知知」ができ、故に人の欲は禽獣の欲とは異なり、すなわち人の性と禽獣の性は異なるのである。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 錢穆前掲書、四五五頁：里堂言性善、以人之有智慧言之、又以人之能進化言之、其說亦本於東原、而人類之自以其智慧而進化者、其一段之歷程、里堂名之曰「變通」、「變通」之所得即善也、仁義則善之大者。王茂前掲書、六八五頁：戴震与他家論性善端在突出了一个「知」。此意為焦循得之。（中略）。焦循否定了「我固有之」的善性、把性歸結為「知」、又強調了主体的能動作用、認為性可引、可移、視其引移的方向、而可惡可善。這比戴震前進了一步。

<sup>20</sup> 以下の議論はこの条文の解釈が問題となるため、ここでは現代語訳せず、訓読と原文のみを示した。

<sup>21</sup> 焦循『孟子正義』卷二二（『焦氏叢書』江都焦氏雕菰樓藏板・道光五年刊本）、七丁裏：「人生而静」、首出人字、明其異乎禽獸。「静」者、未感於物也。性已賦之、是天賦之也。感於物而有好惡、此欲也、即出於性。欲即好惡也。「物至」「知知」二句、申上感物而為欲也。「知知」者、人能知而又知、禽獸知聲不能知音、一知不能又知。故非不知色、不知好妍而惡醜也。非不知食、不知好精而惡疏也。非不知臭、不知好香而惡腐也。非不知聲、不知好清而惡濁也。惟人「知知」、故人之欲異於禽獸之欲、即人之性異於禽獸之性。



人間はこの世に生を受け、外部のものと交わることで様々な欲が生まれる。そして人間は性欲や食欲を持つ点において禽獣と異ならないものの、知って更に知ること、すなわち、美しいものと醜いもの、美味しいものと不味いものを区別し、より良いものを欲するようになる。また音や匂いに関しても、人間は良い音や良い香りを求める。性欲にせよ食欲にせよ、音にせよ匂いにせよ、人間は一つを知った後に更に深く知ろうとするのである。これこそが焦循にとって、「物至知知、然後好悪形焉」が意味するところであり、人間の「性」が「善」であることの所以であった<sup>22</sup>。

以上、戴震の議論を踏まえた上で、焦循の性善説を確認した。戴震のように、至高の道德に至る可能性を持つことにおいて「善」を見出すことと似つつも、焦循においては強調点が知って変化することそのものに置かれている。すなわち、戴震は日常生活において仁義礼智という優れた道德に至る端緒を見つけられる能力において「善」を見出した一方で、焦循は人間が変化できる能力を持つことにおいて「善」としたのである。これは両者に明確な違いがあるというよりも、戴震の強調した端緒の拡大充実という一種の変化に焦循が注目し、これをより展開したものと言えるだろう<sup>23</sup>。そして、焦循が「善」を見出した変化する能力は、人間の知性によって基礎付けられているものであった。この知性に対する強い確信は、焦循を論じる上で極めて重要な点であると言える。

### 3. 聖人の存在

焦循の性善説を見た上で抱く印象は、彼が人間の能力を非常に高く評価していることだろう。人間は知性を持ち、それによって変化する能力を持つが故に「善」である。これは一見すると、かなりの楽観論のように見える。当然のことながら、変化の方向が必ずしも好ましい方向とは限らないからである。そして、焦循も恐らく認識していたように、世の中には常に悪人が存在する。焦循の性善説は単なる楽観論ではない。彼は一定の制約を設けていた。それが前節の引

---

<sup>22</sup> ここで「知」と「欲」が結びついていることは興味深い点である。すなわち、知性の働きは欲望によって生じ、その欲望も知性の働きによって好悪の次元にまで進んでいくという、相補的な関係である。そしてそのプロセスが、人間を善たらしめる、変化する能力を形作るのである。紙幅と内容の関係から上手く言及できなかったが、このような「欲」の存在を排除するのではなく包摂した議論は、前節の戴震にも見られたものであり彼らの大きな特徴と言えるだろう。なお戴震の「欲」に関する議論は、注11で挙げた研究、焦循の「欲」に関する議論は、注7で挙げた研究などでも論じられている。

<sup>23</sup> 人間の「性」の捉え方も含め、戴震や焦循が孟子に託して示した主張は、孟子よりも荀子に近いという指摘がしばしばなされている。田富美前掲論文や、アンヌ・チャン著、志野好伸・中島隆博・廣瀬玲子訳『中国思想史』（知泉書館、二〇一〇年）五八八～五九〇頁、中島隆博『中国哲学史』（中公新書、二〇二二年）二五五～二五六頁、などを参照。

用文でも言及されていた、聖人の存在である。

これに関わるものとして、まずは前節同様、「性善解」の記述を見てみよう。第二篇に以下のように書かれている。

聖人は何を以て人々の性が皆善であることを知るのか。己の性から敷衍することによってである。己の性が善であることを覚れば、ただそれを開花させる者がいないだけで、人々の性もまた善であることを覚る。己の性が善でなければ、(善を) 覚ることはできない。己が善を覚ることができるのならば、己の性は善なのである。己と人々はこの性を同じくするのだから、人々の性もまた善であり、故に人の性が善であることを知るのである。人々の性は人々が自ら悟れるものではなく。必ず先覚者を待ってこれに覚ることができる。<sup>24</sup>

見ての通り、聖人或いは先覚者とされる者と、それ以外の者が明確に区別されている。とはいえ、両者が本質的に異なる存在と考えているわけではない。聖人とそれ以外の人間の違いは、自分が持つ能力を自覚しているか否かにある、と主張するのである。

この聖人とそれ以外の人間の関係について、焦循の考えがより詳しく示されているのは、『孟子』尽心上篇の「行いながらよく認識せず、習慣にしながらよく理解しない、終身基づきながらその道を知らない者が、衆である（行之而不著焉、習矣而不察焉、終身由之而不知其道者、衆也）」という一節の注釈においてである。

『説苑』修文篇は言う、「古きに安住し、変化に腰が重い者、これを衆庶と言う」と。『文選』幽通賦は言う、「衆兆が困惑を覚えるところである」と。曹大家（班昭）はこれに注して「衆は庶である」と言っている。衆庶は凡夫のことを言っている。（中略）聖人は人の道を定めたことで、凡夫と雖も各々が夫婦や父子の関係を日常において必要なものではないと考える者はいなくなり、日々道の中に身を置いているが、それが道であることを認識していない。これが聖人の天を知り、命を立てる学である。聖人は民に知らしめることが出来ないことを知っていたため、ただ行わせ、それを習慣にさせ、その本旨を認識・理解しないことを責める必要はないとした。本条を説く者は道を認識・理解していない点で、天下の凡夫を責めるが、それは孟子の意を失っている。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> 焦循「性善解二」、『雕菰集』巻九、一丁表～二丁裏：聖人何以知人性之皆善。以己之性推之也。己之性既能覺於善、則人之性亦能覺於善、第無有開之者耳。使己之性不善、則不能覺。己能覺、則己之性善。己与人同此性、則人之性亦善、故知人性之善也。人之性不能自覺。必待先覺者覺之。

<sup>25</sup> 焦循『孟子正義』巻二六、九丁表～裏：『説苑』修文篇云「安故重遷、謂之衆庶」。『文選』幽通賦云「斯

引用文の前半で、「衆」は「庶」であると主張する際、焦循が念頭に置いているのは朱熹の解釈である。朱熹は「衆」を「多」の意味で解釈しており、この一節を、己の道を知らないものが世の中には多い、という嘆きとして理解する<sup>26</sup>。一方、焦循は「衆」を「庶」、すなわち凡夫と解釈することで、この一節を別の形で読んでいる。凡夫は己の道を理解できる存在ではないことを前提とした上で、聖人が凡夫を教化するという枠組みを重視すること、それこそが孟子の主張だと焦循は考えるのである<sup>27</sup>。これは『論語』太伯篇の「民は従わせるべきであり、知らせるべきではない（民可使由之、不可使知之）」を踏まえた主張でもある。

訓詁的には、「衆」を「多」と読んでも、「庶」と読んでも問題はない。しかし、この一節の読み方としては、恐らく朱熹が正しい。『孟子』の原文には聖人やそれに類する言葉は出ておらず、聖人と凡夫を区別する主張を展開している点で、原文の解釈からは離れていると思われる<sup>28</sup>。一方、これを焦循の思想表現として見た場合、彼が如何に聖人による人々への教化を重視していたかが、良くわかる一例となる。焦循は聖人とそれ以外の人間をかなり意識的に区別している。人間が持つ能力は尊重するが、導き手も必要とされるのである。聖人という、より優れた知性を持つ存在によって人々が教化される。このような枠組みを維持した上で、人間の「善」を考えているのである。聖人の存在と合わさることで、人間は変化できることにおいて「善」である、という楽観論的な主張を出せたと言えよう。

ただ問題となるのは、彼が聖人に言及する際、基本的には伏羲や神農などの所謂古の先王が意識されていることである。焦循の性善説の枠組みは、聖人がいた時代においては適用可能かもしれないが、聖人がいない時代を語る上では不十分であるように思える。聖人のいない時代において、人々はどうすれば良いのだろうか。性善説を論じる文脈では、焦循はこの問いの答えになるようなことは書いていない。ただ、当時の知的背景を踏まえた上での回答は可能であ

---

衆兆之所惑」、曹大家注云「衆、庶也」。衆庶謂凡夫也。（中略）聖人定人道、雖凡夫無不各以夫妻父子為日用之常、日由於道之中、而不知其為道也。此聖人知天立命之學也。聖人知民不可使知、則但使之行、習、而不必責以著、察。說者乃必以著、察知道、責之天下之凡夫、失孟子之意矣。

<sup>26</sup> 朱熹『論語集注』、『四書章句集注』中華書局、一九八三年、三五七頁：著者、知之明。察者、識之精。言方行之而不能明其所當然、既習矣而猶不識其所以然、所以終身由之而不知其道者多也。

<sup>27</sup> 焦循が出発点としている趙岐注も、「衆」を「多」とは読まないが、焦循の解釈と一致しているわけではない。『孟子正義』卷二六、八丁裏：人皆有仁義之心、日自行之於其所愛而不能著明其道、以施於大事。仁妻愛子、亦以習矣、而不能察知可推以為善也。由、用也。終身用之、以為自然、不究其道可成君子、此衆庶之人也。

<sup>28</sup> 内野熊一郎訳注『孟子』（明治書院、新釈漢文大系四、一九六二年）、小林勝人訳注『孟子』上下（岩波書店、一九六八・一九七二年）、宇野精一訳注『孟子』（集英社、全釈漢文大系二、一九七三年）など、主な訳注書は朱熹の説を取る。

ろう。すなわち、経書の存在である。

周知の通り、焦循の生きた清代を含め、前近代の中国には、経書は聖人の教えを記したものであるという共通認識があった。経書を読めば間接的に聖人の教えを受けることができる。焦循の生きた時代の知的背景から考えれば、このような答えが妥当であろう。そして、焦循は別のテキストで、経書を含めた書物の読み方について、かなりの熱量を持って語っている。そこでは彼の性善説で見たような知性への確信が、同じく強く表れており、性善説に関するテキストでも言及すべきであったと思うほどである。次節では、そのような主張の一例として、「述」という概念に関する焦循の議論を考察してみたい。

#### 4. 「述」の意義

本節では、「述」という概念を論じる「述難」をテキストとする。周知の通り、「述」は『論語』述而篇の「述べて作らず、信じて古を好む」という有名な一節で、「作」という概念と共に登場する。例えば『説文解字』が「述は循である。作は起である（述、循也。作、起也）」<sup>29</sup>と言い、朱熹の『論語集注』が「述は古きを伝えることに過ぎない。作は創出することである。故に作は聖人でなければ不可能であり、述は賢者でも到達できる」<sup>29</sup>と言っているように、大まかには、「作」が新しいものを創出すること、「述」が既にあるものを伝えること、と理解されている。焦循はこれらをどのように位置付けるのか。「述難」の第二篇に、以下のような記述が見られる。

『礼記』（楽記篇）は言う、「作をこれ聖と言ひ、述をこれ明と言ふ」と。作と述に等差はなく、それぞれがそれぞれの時に当たるのみである。人が未だ知らないことを己が先に知り、人が未だ覚っていないことを己が先に覚り、先に知り先に覚ったことを人に教え、皆にこれを知らせ覚らせ、天下の知と覚が自身から始まること、これを「作」とする。既にそれを知り覚った者がいて、自らこれを取捨選択すること、或いは長い時の流れで意図が不明となったものの中から、明らかにしたものをを用いて人々に教え、作者の意図が再び明らかになること、これを「述」と言う。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 朱熹『論語集注』、『四書章句集注』中華書局、九三頁：述、伝旧而已。作、則創始也。故作非聖人不能、而述則賢者可及。

<sup>30</sup> 焦循「述難二」、『雕菰集』巻七、一二丁表～裏：『記』曰「作者之謂聖、述者之謂明」。「作」「述」無等差、各當其時而已。人未知而已先知、人未覚而已先覚、因以所先知先覚者教人、俾人皆知之覚之、而天下之知覚自我始、是為「作」。已有知之覚之者、自我而損益之、或其意久而不明、有明之者、用以教人、而作者之意復明、是之謂「述」。

焦循は『礼記』樂記篇の記述に基づきながら、「作」と「述」、「聖」と「明」を同質のものとして扱う。焦循のこの解釈は、必ずしも従来通りのものではない。「作」を先覚者が人々に新たな知識や技術を示すこと、「述」を先覚者によって世に示されたものを再び明らかにすること、という意味で解釈する点では大きく変わらないものの、この二つが同質であると言うのは、焦循の主張が前面に出ている部分と言えよう。「作」と「述」は異なるが、それは作者と述者の資質というよりも、それぞれが生まれた時代の機運によって区別される。このような歴史性を導入することで、焦循は両者を同質のものとするのである。そしてそれによって、前節までに見た焦循の性善説では、聖人や先覚者によってのみ可能であったことが、後世の人間にも可能なこととして扱えるようになる。これは焦循の思想の中でも、最も注目すべき主張の一つである。

以上に引用した文言に続けて、焦循は聖人の名を挙げながらこのように言っている。

上古は母は知っていたが父を知らなかったため、夫婦が定まらなかった。伏羲は夫婦が定まった後に父子、君臣、上下ができることを知っていたため、八卦を作り、天下の人々は皆夫婦の別を知り、それによって人倫が説かれた。上古は（禽獣の）毛を食べ生き血を飲み、火を知らなかった。燧人がこれを知り、人々に火を教え、天下の人々は皆火を知った。耕作を知らず、神農はこれを知って人々に耕作を教えた。その他、杵臼を作り、舟楫を作り、宮室を作り、棺槨を作り、孤矢を作り、書契を作り、車乗を作り、天下の人々がまだ知らず気づいていないものを、皆が知り気づくようにすることが、作なのである。孔子の世においては、先人が作ったもので既に不備はなく、孔子はこれに従って明らかにし、古の聖人の教を万世に存続させた。これは作らなかったのではなく、時が作を必要としなかったのである。<sup>31</sup>

ここに明らかなように、性善説に関するテキストで聖人の教化を論じた際と同じような話を用いながら、「作」の内実が説明されている。夫婦や火の使用、耕作の話は、ある種典型化された物語であり、内容自体に焦循の独創はないが、性善説を論じる「性善解」と、現在考察している「述難」というテキストが、似たような展開で議論を進めていることは分かるだろう。そし

---

<sup>31</sup> 焦循「述難二」、『雕菰集』卷七、一二丁裏～一三丁表：上古知母不知父、則夫婦不定。伏羲知夫婦定、而後有父子、君臣、上下、於是作八卦、而天下皆知有夫婦之別、而彝倫由是敘。上古茹毛飲血、不知有火化也。燧人知之、而教人火化、而天下遂皆知有火化。不知有耕耨也、神農知之、而教人耕耨。其他作杵臼、作舟楫、作宮室、作棺槨、作孤矢、作書契、作車乘、凡自未知未覺、而使天下共知之、共覺之、皆作也。孔子之世、所作於前者、已無不備、孔子從而明之、使古聖人之教統延於万世。非不作也、時不必作也。

て、時代の機運が「作」と「述」を区別することも、ここで再び強調されている。

とはいえ、「述」は容易なことではない。焦循はあるべき「述」について、「述難」の第一篇にて以下のように語っている。

ただ孔子のみが伏羲、堯、舜、禹、湯、文王、周公を述べることができ、ただ孟子のみが孔子を述べることができた。孟子が没してから述べることのできる者は殆どいなくなった。その人の言葉を述べるには、必ずその人の心を理解しなければならない。その人の心を述べるには、必ずその人の道を理解しなければならない。学ぶ者は己の心を以て己の道とし、己の道を以て古人の言となし、「わたしは述べている」と言う。これは仮託であり、述ではない。学ぶ者は己の心を以て古人の言葉を求めず、いつも古人の言葉を繰り返す、古人の心を理解することはなく、それでも「わたしは述べている」と言う。これは復誦であり、複写である。復誦や複写は、述ではない。<sup>32</sup>

「述」は、ともすれば既に語られたことを、何も変えずに反復することのように捉えられる。焦循はそのような捉え方で、「わたしは述べている」と主張する輩を強く批判し、単に古人の言葉を繰り返すことは「述」ではないと主張する。「述」において重要なのは、古人の言葉自体ではなく、その言葉の背後にある心なのである。そしてその心は、読者自らの心で読み取らねばならなかった。その点が明確に語られているのが、以下の文言である。

孔子は『易』を称揚し、書物がぼろぼろになるまで読み込み、伏羲、文王の意は、余すところなく明らかになり、これを名付けて述とした。孔子を述べる者は如何にしてそれを述とするのか。孔子は『春秋』を編纂し「その内容は斉の桓公や晋の文公の事績、その文章は史官のもの、その道理はわたしが取舍選択したものである」と言った。孟子の『書』を説くや「わたしは武成篇においては、二、三節しか取らない。このうえない仁者が不仁きわまりない者を伐つのに、どうして血の海をつくることがあろうか」と、『詩』を説くや「自分の心で作者の思いを汲み取り、字句にとらわれて作者の思いを捉え損ねてはならない」と。しからば述は、その道理を述べることであり、その思いを述べることである。思いに基づかずしてその言葉を保持し、通じないことがあると、「古人はこのように説いた」と言

<sup>32</sup>焦循「述難一」、『雕菰集』巻七、一一丁表～裏：惟孔子能述伏羲堯舜禹湯文王周公、惟孟子能述孔子。孟子歿罕有能述者也。述其人之言必得其人之心。述其人之心必得其人之道。學者以己之心為己之道、以己之道為古人之言曰「吾述也」。是托也、非述也。學者不以己之心求古人之言、朝夕於古人之言、而莫知古人之心、而曰「吾述也」。是誦也、是寫也。誦、寫非述也。

うこと。よろしくないことがあると「わたしはしかるべき人から教えを受けた」と言うことは、古人が後世の人に望んだことなのだろうか。<sup>33</sup>

ここで注目したいのは、焦循が『孟子』に基づきながら、「述」のあり方を論じていることである。『孟子』からの引用は三つある（引用の際に文言が一部省略されている）。一つが離婁下篇の孔子が『春秋』を編纂するにあたって、孔子自身の手が加えられたことを言う一節。一つが、経書であってもその記述の全てを信じるのではなく、取捨選択を行うべきことが説かれた尽心下篇の一節。最後に、万章上篇の『詩』の読み方を示した一節である。これら『孟子』の引用によって示されるのは、「述」は、それを行う主体の判断に基づいた取捨選択を含んだものとされていることである。むしろそのような作為がなければ、十全なる「述」は果たされないと主張されている。また冒頭の孔子の『易』の韋編三絶の例も含め、『春秋』の編纂にあたって孔子に基づいたと孟子が言っている斉の桓公や晋の文公の事績文、孟子にとっての『書』や『詩』、いずれも書物の読解に関わる話であり、焦循による「述」の議論は一種の読書論としても読むことができる。

以上のように、焦循にとって「述」とは、それを行う主体の考えや判断も含んだものであった。そしてそれは、新たな礼や技術を人々に教えた古の聖人たちの作為と、同等のものと位置付けられた。「作」と「述」を分けるのは、最終的には時代であり、後世に生まれた人間も、聖人の言葉としての経書をそのまま受け入れるのではなく、できる限り自身の知性を働かせ、これを読まなければならない。そうすることで、聖人の「作」に匹敵することが可能となる。このような「述」の位置付けによって、一方で聖人の作為の絶対性は弱まり、もう一方で聖人の作為に比する作為の実現可能性は高まったと言えるだろう。様々な礼や技術が世に示されていなかった時代における聖人の作為を尊重しつつも、後世においてその作為を反復することを同時に尊重するのである。それは、後世を生きる凡夫たる人間の知性を、非常に高く評価していたからこそ言える主張ではないだろうか。

## 5. 性善と「述」と知性

焦循の性善説では、人間が変化する能力を持つことにおいて「善」とであると語られ、その変

---

<sup>33</sup> 焦循「述難一」、『雕菰集』巻七、一一丁裏～一二丁表：孔子贊『易』韋編至於三絶、其於伏羲文王之意、已無弗明。無弗明而後贊之所以為「述」也。「述」孔子者若何其為「述」也。孔子修『春秋』曰「其事齊桓晋文、其文則史、其義竊取之」。孟子之說『書』也曰「吾於武成取二三策而已。以至仁伐至不仁、何其血之流杵」。其論『詩』也曰「以意逆志、不以辭害志」。然則述也者、述其義也、述其志也。不以志而持其言、有不可通、則曰古人如是說也。有不善、則曰吾有所受之也。古人所望於後人者固如是乎哉。

化する能力を基礎付けるものが、人間の知性であった。それは一見すると樂觀論のように見えるが、焦循は自らの能力を自覚できるのは、聖人のような限られた存在であり、全ての人間を手放しに礼賛するのではなかった。しかし、所謂先王としての聖人は既に存在しない。焦循の性善説の枠組みは、聖人がいた時代においては適用可能かもしれないが、聖人がいない時代を語る上では、不十分なものと思われる。

しかしながら、彼が人間の知性の可能性に言及していたことは事実であり、それは「述」の解釈にも強く表れている。すなわち、聖人による「作」と、後世の人間による「述」が同等のものとしたことで、先王としての聖人に匹敵する作為の可能性が開かれたのである。そしてそれは、経書などの書物を、自身の判断を下しながら読むことによって果たされることであった。ある意味で、読書こそが世に対して最も根本的な意味を持つ作為なのであった。そしてこれは、書物を読む人間の思考や判断が尊重される点で、人間の知性に対する確信なしに主張できることではない。同じく人間の知性を強調する性善説の議論の中に、この「作」と「述」の関係性に関する議論が組み込まれていたならば、焦循の性善説はより充実したものになっていただろう。そして、これは必ずしも無理な要求ではないと考えている。

前節でも言及したように、性善説と「述」を語る際に利用される物語や言葉遣いは似たところが多く、両者が根底では繋がっていることが示唆されている。加えて、焦循自身の言葉の中にも、性善を語ることと、過去のものを述べるものが結びつく可能性が示されている。『孟子』滕文公上篇の冒頭で、滕の文公が世子だった頃、孟子に面会した際に言われたとされる「孟子は性善を説かれ、その言葉は必ず堯舜を引き合いに出された（孟子道性善、言必称堯舜）」という言葉が記録されている。焦循の性善説の中で聖人の教化が強調されていたことは、この条文の影響も見られるが、その焦循はこの条文への注釈において、以下のようなことを書いている。

故に孟子が性善を説いたのは、書を読み、古を好むことによって、伏羲、神農、堯、舜、文王、周公、孔子の道を貫き通せるようになった後に言ったものなのである。<sup>34</sup>

孟子は読書によって、古の聖人たちの道を把握した後に性善を説いた。焦循は『孟子』の条文に読書という要素を加え、これを解釈しているのである。恐らく焦循の意図としては、読書による先人の事績の吸収の上に、孟子の主張が成立している点を示すことにあったと言えるだろう。長くなるため詳細な考察は省略するが、上に引用した以外にも、『孟子正義』の注釈文の中

<sup>34</sup> 焦循『孟子正義』卷一〇、三丁裏：故孟子之道性善、由読書好古、能貫通乎伏羲、神農、堯、舜、文王、周公、孔子之道、而後言之者也。



には、「書を読み、古を好み、自ら会得することができれば、空疎で硬直したものにはならない」<sup>35</sup>、「生まれながらの聖と雖も、必ず書を読み、古を好まなければならない」<sup>36</sup>という記述が見られる。また『論語通釈』でも、「書を読み、古を好むことを捨てて学を語っても、それは学ではない。聖人の学は古を好むことにある」<sup>37</sup>、「孔子の学は、書を読み、古を好むことにある」<sup>38</sup>といった記述がみられ、読書による先人の事績の吸収が強調されている。このように見るならば、性善説の議論の中に「述」の議論を位置付け、聖人ではない人間の更なる可能性を強調できたのではないか、という批判も完全な的外れではないと言えるだろう。いずれにせよ、焦循が聖人の教化の重要性のみを唱えていた者ではないことは、以上の記述で明らかであろう。彼は確かに人間の「知」、すなわち知性の可能性を信じており、それは「述」という概念を巡って展開された一種の読書論の基礎にもなっているのである。

より根本的な面で言えば、焦循が性善説を語ることもまた「述」の実践であった。そもそも、性善説は孟子が語ったものであり、その後長きにわたり中心的なテーマとして語り直されてきたものである。後の時代の思想家や学者にとって、性善説は自身の主張を展開する上で取り組むべき重要なテーマの一つとされ、孟子の意図をより適切に語り直すこと、すなわち「述」べることが求められていた。焦循もまたその一人であり、彼は「述難」で説いたこと実践する形で、孟子の性善説を人間が変化する能力を持つという側面で解釈し、そしてその変化は人間の知性の働きに基礎付けられるとしたのである。本稿は、焦循の性善説で語られたような、人間の知性に対する確信が、「述」の議論に表れているという形で議論を展開したが、彼が性善説を語ること自体が、「述」の実践でもあったとも言える。その点で、これら二つの議論は相互に説明し合うような関係にある。もちろん、性善説のみならず、焦循の学問の全てが「述」の実践であったと言える。しかし、本稿の冒頭で述べたように、「性」に関する議論は、それを「善」とするのであれ、「悪」とするのであれ、論者なりの人間観が反映されるものであり、その論者の様々な主張の基礎になるような特別な議論である。その点で、性善説と「述」の連関は、焦循の思想を考える上で重要であると言える。

最後になるが、焦循が書いた家訓書『里堂家訓』には、以下のような言葉が記されている。

家の不幸は、子弟を教えようとしないこと以上のものはない。子弟に読書を教えることは、

---

<sup>35</sup> 焦循『孟子正義』卷一六、二丁表：読書好古而能自得之、乃不空疏、不拘滞。

<sup>36</sup> 同上：雖生知之聖、必読書好古。

<sup>37</sup> 焦循『論語通釈』（木犀軒叢書・光緒年間刊本）、一五丁表：舍読書好古而言学、無所為学矣。聖人之学在好古。

<sup>38</sup> 同上、一五丁裏：孔子之学在読書好古。

散漫であってはならず、いいかげんであってはならない。人は他事においてはできないこともあるが、読書に至ってはできない者などいない。素質の良し悪しを問う必要はなく、ただ読書を一途に導き促せば、できない者などいない。読んでもものにならないことは、いづれも教えが散漫で、いいかげんであることの過ちなのである。<sup>39</sup>

焦循は、読書をものにできない者は存在しないとした上で、読書がものにならない原因は教える者にあると言っている。読書を特別な存在の特別な行為にするのではなく、万人に開かれた行為としているのである。これは、全ての人間が知性を持ち、変化する可能性に常に開かれているという、焦循の性善説の考え方がより直接的に表れた発言と言える。そしてまた、読書によって聖人の「作」を反復する、「述」の議論と結びつく主張でもある。人間の知性に対して強い確信を見せた焦循。そのような焦循像を描いた本稿を締め括るものとして、『里堂家訓』の以上の言葉は、極めて重要な意味を有している。

## 6. むすびにかえて

本稿で主に考察した焦循のテキストは、「性善解」と「述難」の二つであった。焦循の思想を論じる上で重要であると考えた上での判断であるが、焦循の他のテキストに言及する必要もあるだろう。とりわけ、彼が力を入れていた易学関連の著作は重要である。本稿で論点となった人間の知性に関しては、『易話』上の「通変神化論」に見られる、民の位置付けと合わせて論じる必要がある。第三節で「衆」の議論を扱った際に見たように、焦循には『論語』太伯篇の「民は従わせるべきであり、知らせるべきではない（民可使由之、不可使知之）」の思想が見られる。

「通変神化論」ではその点が強調され、統治者は民の変化を認識しそれに基づいて教化するが、民はそれを知ることにはないとされる。或いはそのような統治が理想とされている<sup>40</sup>。焦循は、一方で人間が知性を持ち変化することが可能であると強調するが、そこには一定の制限を設けている。それによって統治者と民衆、或いは焦循のように書物を読むことのできる知識人と、読むことのできない民衆の間に、明確な区別が生じているとも考えられる。

現代の観点からすれば、このように立場によって知性を区別する考え方は、模範とすべきものではない。しかし、当時の思想や学問、とりわけ焦循もその担い手の一人であった清朝考証学の特質を考える上で、一定の制限はあれども、人間の知性の可能性を信じていたことは重要

<sup>39</sup> 焦循『里堂家訓』巻上（伝硯齋叢書・光緒年間刊本）、二丁表～裏：家之不幸、莫如不肯教子弟。教子弟読書、不可不専、不可不嚴。人於他事或有不能、至読書未有不能者。不必問資質之清濁、只以読書一途導之、驅之、未有不能者也。其読之不成者、皆教之不専、不嚴之咎也。

<sup>40</sup> 『易話』の「通変神化論」については、尾崎前掲論文で一部考察されている。

な点である。古典籍の考証を徹底的に行うことは、極めて知的な営為であると共に、清朝においては、地域的な広がりにおいても、関係する学者の数においても、空前の規模で行われていた。人間の知性に対する確信、という本稿が描こうとした焦循思想の一側面は、そのような背景から生まれたと考えられる。とはいえ、この議論については当時の学問的思想的背景の考察も要するため、本稿では十分に展開できるものではなかった。清朝考証学の文脈を踏まえた上での焦循論、或いはより視点を広げ、ヨーロッパなど他地域の状況と比較した議論については、今後の課題としたい。

## 焦循对于知性的信心： 重审焦循的性善说与“述”概念的解释

建部良平

本文试图从“对于知性的信心”的视角来论述焦循（1763-1820）的思想。

焦循是中国清朝时期（1644-1912）的儒家学者。他在所谓的清代考据学迎来鼎盛期的乾隆·嘉庆年间（1736-1820）展开了一系列的学术活动。他深通《易经》和《孟子》，他的《孟子正义》是翻译、注释《孟子》时的常见参考书之一。与他同时代以及后代的中国学者和思想家都给予他较高的评价。焦循思想研究也已经有丰富的成果：关于焦循易学的研究、在《孟子正义》中所体现的思想的研究、在序跋文及书信等短文中所体现的思想研究，等等。

然而，笔者以为学术界还未能充分地诠释焦循的思想。在中文论文中，因为中文学术论文不需要将古文翻译成现代文，所以笔者认为焦循的思想没有被充分解释。在日文论文中，探讨焦循的学术观的研究较多，但是没能考察焦循的性善论——这是其思想的核心之一。此外，与中文论文相比，日文论文的数量不够充分。以笔者的观点而言，目前所需要的是在利用已有成果的基础上，以当代读者能够理解的语言来论述焦循的思想，以及为此写出贯通焦循思想各层面的文章。

因此，本篇论文试图从“对于知性的信心”的视角来描述焦循的思想。具体的考察对象是焦循的性善论和有关“述”概念的讨论。性善论可以说是一个关于人的本质的理论，因此可作为理解焦循的价值观的好材料。焦循在考察“述”的文章里所暗示的是，后世之人（不是作为“先王”的圣人）也可以实现与圣人同等的作为。本文将先分析这两点，并在此基础上以“对于知性的信心”这一视角来连接它们。

本篇论文分六节。第一节，为了讨论焦循的性善论，简论对他有着重大影响的戴震（1724-1777）的性善论。第二节主要讨论焦循的性善论。焦循认为人性善的理由是，因为人有知性并且能以此变化。第三节，通过探讨焦循的性善论中的圣人观，确认他并不是无条件地赞扬人的性善。第四节，为了探讨焦循在性善论中提到圣人而产生的问题，分析他对于“述”这一概念的讨论。第五节，统合本文的各论点，重新强调笔者的观点。第六节，简单地谈及本文未处理的论点，并且提出今后的展望。