



Title	五井蘭洲による伊藤仁斎批判 : 『非伊編』 (総論部) 翻刻・訳注
Author(s)	湯城, 吉信
Citation	懐徳堂研究. 2024, 15, p. 3-20
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/100553
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

五井蘭洲による伊藤仁斎批判 — 『非伊編』（総論部）翻刻・訳注

湯城吉信

はじめに

『非伊編』は、江戸時代の儒者・五井蘭洲が伊藤仁斎を批判した書である。蘭洲には他に、荻生徂徠を批判した『非物篇』、仏教を批判した『承聖篇』がある¹⁾。

この『非伊編』は有名なものであるにも関わらず、これまでほとんど研究されていない。それは、その内容には人格批判が含まれており、また細かい訓詁を問題とするものが多いからであろう。これらは、現代の目から見れば、人格上問題であり、また瑣末な議論だと思われるであろう。そして、それを扱う研究者も同様の人間であると思われる恐れもある。

ただ、蘭洲がこのような批判をしたことには理由がある。人格批判をするのは、人格が当時の学問で一番重要

だったからである。元来、儒教の学問の目的は、現代のように客観性の高い学問業績を上げることよりも、人格を磨くことにあつた。そこで、学者を判断する場合には、人格ができていくかどうかが必要になるのである。訓詁を問題とすることについては言うまでもなからう。儒者にとつては、経書を正確に読み、聖人の意図を理解できているかどうかは当然重要である。

もつとも、『非伊編』の内容は、人格批判や訓詁上の問題だけではない。本稿では、その中心思想が見られる冒頭の総論部分の翻刻・注釈・現代日本語訳を提供したい。この総論部分の後には、仁斎の『論語古義』『語孟字義』『童子問』を取り上げた訓詁上の批判が続く。

蘭洲が仁斎を否定する中心は、仁斎が道の人倫日用の道に限り卑近なものだと考えた点にある。一方、蘭洲は道（や人の性）は天に由来する高遠なものであると考え

ていた⁽²⁾。蘭洲にとつて、仁斎の姿勢はわかりやすくすることと民衆にこびるものであった。また、朱子学に高遠な要素が見られることについては、仁斎に言わせれば、宋の儒者が禅の要素を取り入れたものだが、蘭洲に言わせれば、もともとの儒教に備わったものを宋の儒者が明らかにしたもので、逆に禅の方が儒教の影響を受けたものであった。

ちなみに、蘭洲の仁斎批判には、これ以外に、仁斎の『大学士定本』『中庸發揮』を取り上げた批判が『蘭洲先生遺稿』下(7b-18a)にまとまって見える。『非伊編』にこの部分を加えると仁斎の四書解釈に対する蘭洲の批判がそろう。その意味で、この部分は『非伊編』続編と言えるかもしれない。刊本『非物篇』のように、中井竹山・履軒らが『非伊編』を校訂して出版することがあれば、その際にはこの内容も『非伊編』に入った可能性がある。その他、蘭洲の仁斎批判は、「土橋宗信に与える書」(『蘭洲先生遺稿』上39b)に端的に説明されている。本稿では附録として掲載した。

なお、本稿では、一葉表を1a、一葉裏を1bのようにあらわしている。

注

(1) 『非費篇』もあったようだ(中井竹山著の蘭洲の墓誌銘(木村敬二郎『大阪訪碑録』(浪速叢書)第十)所収「蘭洲五井先生之墓」による)が、現存せず、何を批判した本かもわからない。

(2) ただし、仁斎や東涯も道は天に由来すると考えていた可能性がある。

『東涯漫筆』下32b(甘雨亭叢書)に以下のようにある。「礼楽文章、中国之道也。輪廻報応、西天之法也。放鷹伝之三韓、鳥銃得之南蛮。今本国俱習之。君臣父子之道、非得之異邦。原之于天、本之于身。堯舜孔孟先得吾心之所然者也。儒者之所道、是也。」

【書誌情報】

縦27・2 cm×横19・4 cm
全三十五葉。

每半葉一〇行、毎行二〇字。

分類番号・186/346

受入印・大阪府立図書館、157691、昭和廿一年十二月九日

【表記上の特徴】

・校正の跡がある（挿入の指示、圈点を施して修正、□で囲う（おそらく要再考箇所）など）。おそらく校正のある原稿をそのまま誰かが写した（拙稿「大阪府立中之島図書館蔵「五井蘭洲講義筆記」の抄者について」（『懷徳堂研究』一〇号、二〇一九年）参照）。

・まま漢字の誤りがある（「悵」を「悵」、「衷」を「衷」に、「曠」を「曠」に誤るなど）。

【内容上の特徴】

・6b「不可解」までは、「古学論」（『蘭洲先生遺稿』上所収）と重複する（若干の文字の異同がある）。「古学論」を拡張して『非伊編』ができたと思われる（『非伊編』の見せ消ち部分が「古学論」では訂正前の状態

になっている）。「古学論」において、『論語古義』を

取り上げるのは冒頭二項だけだが、引用の前に「又改解」とある。「従来の解釈を改めた」点を取り上げているという意味である（総論で「改訓詁」と言うのに対応する）（寺門日出男「五井蘭洲『非伊編』について」（『懷徳』八五号、二〇一七年）参照）。

【凡例】

*句読点は、原文の朱点を参考に適宜変更した。

朱点は抜けもある(31b途中から途中、34bから35a)。読んだ人が付けたか。また、仁齋の『論語古義』や『語孟字義』の引用部を「で示す場合が多い（引用部には朱点がない場合が多い）。なお、貼り紙で修正している箇所もある（「特」のりっしんべんは特に多い）。抄者が自分の写し間違いは貼り紙で完全修正し、蘭洲の校正の跡はそのまま残したのでろう（拙稿「大阪府立中之島図書館蔵「五井蘭洲講義筆記」の抄者について」（『懷徳堂研究』一〇号、二〇一九年）「古学論」による）30aの「特」を書いた後にその前の「特」はすべて「特」であると勘違いして改めたと思われる）。

（貼り紙箇所・1a、5b、8a、14a、24b「特」のりっしんべん、6a「耳夫子」、7b「啣」、8b「学」、

9 a 「知」、15 a 「蹈」（四箇所）の右部、「従」、16 b 「是）」

*漢字は通用字体に改めた。

*引用符号「」、『書名符号』を適宜施した。

*適宜段落分けした。

*ひとまとまりの内容に通し番号を付けた（①②③④）。

【本文】

非伊編*

1 a

①余少時聞洛有伊仁齋者^{*}唱復古之学以誘学者、四方従遊之士衆、然未嘗閱其所著書。今也、余以病屏居多暇、借『童子問』『語孟^{*}字義』等於友人、読之、而後知仁齋之学特^{*}抛孟子仁義^{*}扩充之一端以立言、遂遺寡欲之訓也。乃喜陳熟緩慢略無摟^{*}扞之說。孔子嘗称公綽之不^{*}欲、戒申悵之^{*}慾、又戒康子以不^{*}欲。孟子又曰、「養心莫善於寡欲。」仁齋尊孔孟、特違其訓、是以直内方外之說在所不取。人情大抵好放肆惡檢束律已、故従之者多。可謂曲学阿世哉。蓋其学不必為修己治

【大意】私は若い時、京都に伊藤仁齋という人がおり復古の学を唱えて学生を誘惑し各地から多くの人が集まっていますと聞いたことがあったが、その著書は読んだこと

がなかった。現在、病で籠り暇があるので、友人から『童子問』『語孟^{*}字義』などを借りて読んでみて、仁齋の学はただ孟子の仁義を扩充する説の一部に拠って立言するだけで、寡欲（欲を抑える）の面は抜け落ちていないことを知った。つまり、陳腐かつ無難で当たり障りのない説なのである。孔子はかつて、公綽の不^{*}欲を称え、申悵の不^{*}欲を戒め、また康子を戒めるのに不^{*}欲を言った。孟子も「心を養うのに寡欲に勝るものはない」と言った。仁齋は孔子・孟子を尊びながら、その教えに背き、「君子は敬で内面を直くし、義で外面を整える」（心身を正す）という説は取らない。人の情はたいいてい放埒を好み自分を律することは嫌うので、従う者が多かったのである。曲学阿世とはこのことであろう。思うに、その学は、必ずしも己を修め人を治めるものではなく、

【校勘】○現表紙の裏に貼り付けられた元表紙に「非伊五井蘭洲先生著」とある。○者 後からの挿入。○語孟 後からの挿入。○特（二箇所）原文は「特」だが改めた。この字は貼り紙で修正している。前者の「特」は「古学論」では「特」に作る。（5 b、8 a、14 a、24 bにも同例あり。）○遂 「乃」を見せ消ちして直す。○戒 「非」を見せ消ちして直す。○申悵 原文は「申悵」だが改めた。

【注】○未嘗閱其所著書 この言の信憑性は疑問（蘭洲自身若い時に仁斎の息子の東涯の門で学んでいる）。○病 晩年（宝暦九年（一七五九年）発症か？（寺門説）中風にかかったことを言う。○孟子仁義拡充 四端の心を拡充すれば仁義礼智という道徳を達成できるとというのが孟子の性善説の中心である（『孟子』公孫丑上篇）。○陳熟緩慢略無摠 蘭洲先生抄書でこの語を抜いて、横に「ヌンメリトシテアタリサハリナキ」と書いている。その後に「嘉泰四年」とある。その前後の語からして、『資治通鑑後編』卷一三二の以下の箇所が出典であるうと思われる。「又有泛論君徳・時事、皆取其陳熟緩慢略無摠拂者言之。或問之、則愧謝曰『聊以塞責耳。』」蘭洲はこの語を『蘭洲先生遺稿』などで繰り返し使っている。中井竹山も仁斎を評する際に、「陳熟緩慢」という語を使っている。「建学私議」に以下のように言う。「伊藤氏ノ学ハ、程朱ヲ排スルコト甚シク、拘滞執拗ノコト多ク、霸術功利ニ帰シ候病ゴザ候ヘドモ、一体ニ平実ナル風アリテ、陳熟緩慢ニ落ルトモ、山荻二家ノ如キ大害ハナク候ヘバ、人品才学サハ揃ヒ候ハバ、時ニヨリ乏キヲ受候ホドノコトハ苦シカルマジク候。」（『竹山先生国字牘』下巻、四十二葉表）摠拂は抵触すること。○公綽之不欲 『論語』憲問篇に「子路問成人。子曰、若臧武仲之知、公綽之不

欲、卞莊子之勇、冉求之藝、文之以礼楽、亦可以為成人矣」と見える。○申根之慾 『論語』公冶長篇に、孔子が弟子の申根が欲があると云った話がある（「子曰、吾未見剛者。或对曰、申根。子曰、根也慾、焉得剛。」）。○戒康子以不欲 『論語』顔淵篇に「季康子患盜、問於孔子。孔子対曰、苟子之不欲、雖賞之不竊」と見える。○孟子 『孟子』尽心下篇三十五章に見える。○直内方外 『易経』坤卦文言伝に「君子敬以直内、義以方外」とある。

1 b

人也、唯是議論而已。余嘗論之。若夫充養之説、豈不可也耶。但去慝而徒修善、併慝長焉。譬諸農夫、不芸稂莠而養嘉穀、稂莠与嘉穀同茂、糞壤為稂莠所奪、嘉穀不熟。又譬諸吏於土者、不去奇害之民、則良民受其害。又譬諸醫師、療病不驅外邪、則元氣不復。凡天下事皆類之。是皆仁斎之所熟知而其説如此、則独何也。蓋不過立新奇之説駭庸人之耳目耳。

【大意】ただ、議論だけである。私はかつて論じたことがある。その拡充養心の説については結構である。ただ、悪を去らずにただ善を修めるだけでは、悪も増長してしまふ。例えば、農夫が雑草を刈らずに穀物を育てれば、雑草も穀物とともに茂り、養分は雑草に奪われ、穀物は

「ちゃん」と実らない。また、例えば、役人が土地において悪い民を取り除かなければ、良民がその被害を受けてしまう。また、例えば、医者が外からの邪気を取り除かなければ、元氣は回復しない。およそ天下の事はすべてこのようだ。そのことを仁齋も熟知していたのに、このような説を唱えたのはなぜか。おそらくは新奇の説を立てて凡人の注目を集めるためだけであろう。

【校勘】○奇袤 原文は「奇袤」だが改めた。「袤」は「邪」。
 【注】○充養 「充」は四端を拡充すること（既出）、「養」は浩然の氣を養うこと。ともに孟子の主要学説（ともに公孫丑上篇に見える）。

【解説】蘭洲は仁齋は自己を律する修養面が欠けていると考えていた。本当は若い時から仁齋の学説を知っていたはずにもかかわらず、ここで知らなかったと言っているのは、仁齋を軽視し距離を置くためであろう（注）。書名については「古学論」においては「童子問」だけが挙げられるが、『非伊編』においては『語孟字義』も追加されている。これは両者が取り上げる対象に応じて変化させただけであり、文面通りに取るべきではないだろう。

（注）中井履軒が五井蘭洲に倣って荻生徂徠を批判した「非物継声篇」序文でも、履軒は若い頃、徂徠の著作は正論でないとい

う理由で父塾庵や師蘭洲から読むことを許されなかったと述べている（拙稿「中井履軒『非物継声篇』翻刻」（『懷徳堂センター報2008』大阪大学懷徳堂センター、二〇〇八年）参照）。

②仁齋又悪敬*非程朱。然有学問之道以来、古書説敬字不一而足。仁齋亦読書人也、何嘗不知敬可尚。但為程朱主張敬字而惡之耳、諺所謂疾浮屠及袈裟者

【大意】仁齋はまた、敬を嫌い、程朱を批判した。だが、学問の道が登場してから、古書で敬の字を説くものは多し。仁齋も読書人であり、敬が尊重すべきものであることを知らないはずはなからう。ただ程朱が敬の字を主張するのでそれを嫌ったに過ぎない。諺に言う「坊主憎けりや袈裟まで憎い」である。

【校勘】○敬字 「古学論」では「敬」。○不一而足 「古学論」ではこの後に「唯有桀紂者、曰敬不足行」とある。
 【注】○敬 「居敬窮理」ということばで代表されるように、朱子は修養法として心を静かに保つ敬を重視した以下の解説を参照）。○疾浮屠及袈裟 「坊主憎けりや袈裟まで憎い」という諺を言う。

2 a 也。又曰、「敬、尊崇奉持之謂。」按古経書、無一謂無事

徒守敬字。朱子曰、「敬者一身之主宰、万事之根本。」愚謂不然。聖門學以仁義為宗、而忠信為主。未嘗以敬為万事之根本。』學者孰不以仁義為宗、忠信為主。夫子曰、「修己以敬」、仁義者修己之本也、其要在敬。請詳論之。以敬為修養之功、肇自唐虞歷三代、『詩』『書』六藝之所載、歷々可數。其最切者、孔子曰、「敬以直内」。是「尊崇奉持」何物乎。至『左氏』『國語』、言敬不一而足。『國語』云、「敬者、德之聚也。能敬必有德」。是「尊崇奉持」何物乎。雖欲宗仁義、内省無敬則何能得仁義。至吾孔子、以敬教【大意】また、「敬とは、尊重し奉持するという意味である。思うに、古の経書では、何事（その対象）もなくただいたずらに敬の字を守れということはない。朱子は『敬』とは一身の主宰であり、万事の根本である」と言う。私が見るにそれは違う。聖門では、仁義を旨とし、忠信を主としている。敬を全ての根本としたことなどかかつてない」と言う。学者が仁義を旨とし、忠信を主とするのは当たり前だ。孔子は「己を修むるに敬を以てす」と言った。仁義は己を修める根本であるが、その要は敬にある。さらに詳しく述べよう。敬を修養の方法としたのは、堯舜の時代から夏殷周三代を経て、『詩経』『書経』『六芸』『詩』『書』『礼』『楽』『易』『春秋』の六経の書の記載は数多くある。そのうちもっとも顕著なものは、孔子が「敬以

て内を直くす」と言ったことである。これは何を尊重し奉持しているのか。『春秋左伝』や『国語』に至っては、敬を言うことは一度や二度ではない。『国語』に「敬は、徳の集積である。よく敬であることができれば必ず徳がある」と言う。これは何を尊重し奉持しているのか。仁義を旨としようとしても、内省して敬がなければ、どうしてよく仁義が得られるだろうか。孔子に至っては、敬

【校勘】○左氏〜而足 線で囲まれている。言い換えを考えた箇所だと考えられる（同様の囲みの横に別の文句を書いている箇所もある）。○至吾 線で囲まれている。

【注】○敬、尊崇奉持之謂、 『語孟字義』 卷下「敬」に見える。ただし、原文では「按古経書」と「無一謂」の間に「或説敬天、或説敬鬼神、或説敬君、或説敬親、或説敬兄、或説敬人、或説敬事、皆尊崇奉持之意」がある。朱子曰（原文では「又曰」）以下は別条で、引用は原文の抜き書きになっている。例えば、「未嘗以敬為」と「万事之根本」の間には「聖学之成終始而」がある。○敬者〜根本 朱子『大学或問』に見える。ただし、原文では「根本」ではなく「本根」。○修己以敬 『論語』 憲問篇に見える。○敬以直内 『易経』 坤卦文言伝に見える（1aに既出）。○敬者〜有徳 『国語』ではなく『春秋

左氏伝』僖公三十三年伝に見える。ただし、原文では「敬者」の「者」はない。

2 b

学者曰、「行篤敬」^{*}「修己以敬」^{*}。是又「尊崇奉持」^{*}何物乎。至孟子亦然。自戦国歴秦漢、聖王不作^{*}、処士横議、放蕩^{*}自恣、即遺敬。至晋、清言之徒出、言礼法豈為吾輩設哉^{*}。夫礼者敬耳。此輩蔑礼、況敬乎。即、乱頭養望言曠^{*}達、世之悦放肆者、滔々皆帰之、不知有復^{*}。聖門正心威儀之学。如王弼、何晏之倫、雖以『易』『論語』為専門、其為人浮虚躁妄、皆不足取。於是、武人俗吏、易其誕。於是、異端邪說乘其虚鼓其說以輕慢之。因循至唐末五代遂併君臣之義廢之。夫敬与義者相為表裏内外者也。故曰、「敬以直内、義以方外」。夫廢敬、則義從而亡、亦

【大意】学生を教育して、「行いが篤敬」とか「己を修むるに敬を以てす」とか言った。これも何を尊重し奉持しているのか。孟子に至っても同様である。戦国時代から秦漢を経て、聖王は出現せず、在野の士が勝手な議論をし、好き勝手に行動するようになり、敬を顧みなくなつた。晋になつて、清談の徒が登場し、礼法はどうして我らのために設けられたものであろうかと言うようになつた。礼は敬に尽きる。これらの輩は礼を軽んじた。敬はなおさらである。すなわち、頭をぼさぼさにして名声を

求めることを豁達と言ひ、世の放埒を好む者は続々とこれに就き、もはや聖門に心を正し威儀を整える学があることを知る由もなかつた。王弼、何晏の徒は『易』や『論語』を専門としたが、その人となりは軽薄がさつて、取るに足りないものであつた。ここにおいて、武人や俗史がその虚誕を心地よく思つた。そこで、異端の邪説がその隙に乗じて説を主張し、それ（敬）を侮つた。それが踏襲されて唐末五代に至り、ついに君臣の義までもが廢された。そもそも敬と義とは相表裏をなすものである。ゆえに「敬以て内を直くし、義以て外を方にす」と言うのだ。敬を廢すれば義もまた減びることは、

【校勘】○蕩 「肆」を見せ消ちして直す。○曠達 原文は「曠達」だが改めた。○有復 線で囲まれてゐる。○威儀 後からの挿入。○浮虚 「放肆」を見せ消ちして直す。○於是 線で囲まれてゐる。

【注】○行篤敬 『論語』衛靈公篇に「子曰、言忠信、行篤敬、雖蛮貊之邦行矣。言不忠信、行不篤敬、雖州里行乎哉」と見える。○修己以敬 『論語』憲問篇に見える。○聖王不作 『孟子』滕文公下篇に「聖王不作、諸侯放恣。処士横議、楊朱墨翟之言盈天下」と見える。○礼法豈為吾輩設哉 『世説新語』任誕篇に、礼儀に合わない行動を咎められた阮籍が「礼豈為吾輩設也」と言った

話が見える。○養望 名声を求める。『晋書』陶侃伝に「君子当正其衣冠、損其威儀、何有乱頭養望、自謂宏達邪」と見える。

3 a

可觀。由是、篡弑相繼於上、邪暴並興於下。雖有一韓退之唱聖学、不能本之於理性、亦不知敬之可尚、無補于聖教。及宋諸君子以礼律身、以敬存心、以復唐虞三代之旧、其間有陸象山者惡敬。至明興、王陽明、李卓吾輩亦不知敬義之為学、佞仏授禪、遂夷狄入中国、敬義之学、掃地而尽、明徒亡。由是觀之、敬係人心邪正、国家治乱、其可忽乎。仁齋為人緩慢、不悅義氣激烈、故疾敬而爾。吾聞古所謂齊魯諸儒質行、重評人之短、不露己之長、唯敬是依。如石家父子謹厚、是也。豈如伊家父子。或曰、「如子説、則子亦評仁齋之短也、非耶。」曰、不然。

【大意】目に見えている。そのため、上では篡奪が相繼ぎ、下では暴虐が頻発した。ひとり韓愈が聖門の学を唱えたが、理・性に基づくものではなく、敬が尊重すべきものだとも知らなかった。聖門の学の助けとなることはできなかった。宋の諸賢人が礼で身を律し、敬で心を存し、堯舜三代の旧を復興したが、その時期には陸象山が敬を嫌うこともあった。明が興るに至り、王陽明、李卓吾の輩もまた敬・義の学たるを知らず、仏教におもねり

禪の教えを授かり、ついに夷狄が中国に入り、敬・義の学は地を掃つて消滅し、明もまたそれにしたがって滅亡した。以上のことから見れば、敬は人心の正邪、国家の治乱に関わるものであり、忽せにできるはずがない。仁齋は人となりがだらしなく、義氣激しきことを好まなかった。そこで敬を嫌つたに過ぎないのだ。昔の齊魯の儒者は品行が質朴で、人の短所をあげつらうのをはばかり、己の長所をひけらかさず、ただ敬をよりどころにした。石家の父子の謹直がそれである。どうして、伊藤家の父子のようであろうか。あるいは、「あなたの言うようなら、あなたも仁齋の短所をあげつらっているのではありませんか」と言われるかもしれない。だがそれは違う。

【校勘】○並興 「比」を見せ消ちして直す。○有一 後からの挿入。○唱聖学 線で囲まれている。○本 「微」を見せ消ちして直す。○理 「心」を見せ消ちして直す。○佞仏授禪 後からの挿入。○緩 「寛」を見せ消ちして直す。○而 線で囲まれている。

【注】○重評人之短 例えば、『論語』陽貨篇に「子貢曰、君子亦有惡乎。子曰、有惡。惡称人之惡者」と見える。他、後漢・崔瑗（子玉）の「座右銘」（『文選』卷二八）に「無道人之短、無説己之長」と見える。他、『菜根譚』前集

一二〇項に「母以己之長而形人之短」と見える。○石家父子 漢の人・石奮とその子・建らを言う。『史記』「万石張叔列伝」には、彼ら親子を「恭敬」「恭謹」などの語で称えている。

3 b

余学程朱者也。是欲援程朱解仁斎之困耳。仁斎以来之諸儒、欲異於宋儒者、飲食亦非之、寤寐亦詆之、唯事辨駁、吹毛求疵、視説敬者便斥為道学先生、嗤笑之、齊魯之質行、不可復視。唱復古之学而其人古、如此何也。

【大意】私は程朱を学ぶ者である。ここでは程朱を援用して仁斎の包圍網を解こうとしているだけだ。仁斎以来の儒者たちで宋儒と差別化を図ろうとする者は、飲食の間もこれを批判し、寝ても覚めてもこれをそしり、ただ反駁することだけを考え、あらゆる捜しをして、敬を説く人を見れば道学先生と排斥し嘲笑い、齊魯の質朴なる品行は影を潜めた。復古の学を唱えながら、その人は古のようでないのは、いったいどうしたことか。

【校勘】○欲 後からの挿入。○唱 後からの挿入。を囲んだ横に書く。○唱 後からの挿入。

【解説】以上、主に仁斎の「敬」軽視を批判する。「居敬窮理」ということばに代表されるように、朱子学においては「敬」は最重要語の一つであった。仁斎はそれは本

来の儒教の考えではなく、禪の影響を受けた修養法であると批判する。仁斎は忠信の方が大事だと考えていた（『語孟字義』下「忠恕」5 a 「後世学問所以大差聖人之意者、專由以持敬致知為要、而不知以忠恕為務也。」、「敬」8 a 「聖門之学以仁義為宗、而忠信為主。」）。それに対して、履軒は、もともとの儒教にある考えだとして反駁している（蘭洲は敬は「謹独」「存養」と同義語だと言う（『鈞深録』2 a, 4 b）。また、仁斎がただひたすらに朱子学を批判しようとしていたことを非難している。

③今又論其学弊。仁斎曾曰、「明方孝孺、義不降燕王、禍及宗族朋友、不仁之甚也。」吾意不然。人誰不死。病疫五日、不汗則死。宗族朋友頼正学之操、得皆為忠義之魂。豈啻朋友宗族。明一代四百年、君臣之道、仁義之学、未墜於地、諸儒輩出者、皆正学赴義於国初之所致也。嗚乎、盛矣哉。設使仁斎當是時、其必鼠

【大意】今またその学の弊害を論じよう。仁斎はかつて「明の方孝孺は、義として燕王に降伏せず、禍を宗族朋友に及ぼしたのは、不仁たること甚だしい」と言った。私はそうではないと考える。人は誰しも死ぬ。病気になるって五日して、汗をかかなければ死ぬ。宗族朋友は正学の操

によってみな忠義の魂となることができ。宗族朋友だけではない。明代の四百年間、君臣の道・仁義の道が地に墜ちず諸儒が輩出したのは、みな国初にならって正学でもって義についたからである。ああ、盛んなことよ。もし仁齋がこの時にいれば、必ず

【校勘】 ○設 後からの挿入。

【注】 ○仁齋曾曰 『童子問』 卷下十二章一九八頁に「宋儒謬解中庸明哲保身之旨、貽害善類甚大矣。方孝孺之在永樂、李夢陽等在正徳、是已。可不謹乎」とある。○方孝孺 明の儒者。建文帝の侍講であり、建文帝を攻めた永樂帝を叛臣と断じ、あくまで抵抗し、ついに磔刑に処せられ、一族も巻き添えをくって処刑された。「古学論」では「謝枋得」に作る（中之島図書館蔵朝日文庫本には、「明謝枋得・晁山、方孝孺・正学之誤」という校正が見える）。

4 a

伏螻屈代草降詔、称燕王为堯舜復出、涕泣乞憐而後得富貴、誇耀庸俗。彝倫於斯乎隳哉、聖学於斯乎崩哉。雖燕王之暴悍、視其怯懦、鄙之耳。

仁齋復論 近代蒲家之寡婦不肯豊太閤非礼之聘国遂除、以為一婦人之節輕、群臣喪祿之禍重。余又意不然。亦唯頼一婦人之節而群臣得為皆忠義之人也非邪。学者苟不問

節義、唯利身之従、則何不去而学管商^{*}之術。由是觀之、仁齋則可謂功利餘習。

【大意】 媚びへつらつて降伏文書を代筆し、燕王は堯舜の再来だと称え、泣いて憐れみを乞うて富貴を得て、俗人に自慢するであろう。ここにおいて、人倫道德はやぶれ、聖学は崩れる。暴虐な燕王といえども、卑怯者としてこれを軽蔑するであろう。

仁齋はまた近頃の蒲生家の寡婦（冬姫）が豊臣秀吉の非礼の招きに応じず家が転封されてしまったことを論じて、一婦人の節義は軽いが、群臣が祿を失った禍は重いと云う。これも私はそうは思わない。ただ一人の婦人の節義によって群臣がみな忠義の人となることができたのではないか。学者がいやしくも節義を問わずただ自分の身を利することだけを考えれば、管商の学（功利の学）を学んだ方がよいだろう。

以上のことから見れば、仁齋は功利の余習と言ふべきだろう。

【校勘】 ○鄙 「賤」を見せ消ちして直す。○為皆 「皆為」を直す。

【注】 ○鼠伏螻屈 鼠が隠れたり尺取虫が縮こまつたりするように、卑しく人に媚びること。○仁齋復論 出拠未詳。冬姫は、織田信長の次女で蒲生氏郷の正室。美貌

の持ち主で、蒲生氏郷の死後、豊臣秀吉に言い寄られるも拒否、結果蒲生家が滅封されてしまう。○管商 管仲、商鞅。法家に属すとされる思想家、宰相。『管子』は管仲の、『商君書』は商鞅の思想を伝えるとされる。

【解説】以上、「義」をめぐる議論。実際の結果を重視する仁斎と結果に関わらず義理を尽くすこと（「心根」）を重視する蘭洲との対立。

④其子長胤東涯『童子問』序曰、「道之在天下也、無処不到、無時不然、不為聖人而存、不為小人而亡、亘古今而不變、放四海

【大意】その子の東涯の『童子問』序には、「道は天下において、あらゆる場所・時間に存在し、聖人がいるために存在するのでも、小人物がいるためになくなるものでもなく、古今不変であり、東西南北どこでも

4 b

而有準*、行乎日用彝倫之間、而非無声無臭之理。』是東涯錮於家学、不知道也。夫無声無臭者、非上天之載乎。上天之載、非天道耶。故曰、「道之大原出於天」、是也。無声無臭之理即日用彝倫之道、本非別有無声無臭之理。子思慮学者徒知日用仁義礼智之為道而不知隱微窈冥中自有道存、故撰『中庸』引孔子語以曉之耳。豈如仁斎父子

以日用彝倫之道為偶然乎、又以為後世學問日趨高遠与『論語』之旨相背馳。學問日趨高遠、豈必咎之。唯其遺日用常行、空言談道、是為可惡也。仁斎意則以為聖人未嘗說高遠也。然說卦

【大意】標準となるものであり、日常の人倫の間に行われて、「朱子の言う」無声無臭の理などではない」と言う。これは東涯が家学に囚われていて道を知らないのである。「無声無臭」とは『詩経』に言うように「上天の載（こと）」ではないのか。「上天の載（こと）」とは天道ではないのか。だから、「道の大本は天から出る」というのである。無声無臭の理がすなわち日常人倫の道であり、もともと別に無声無臭の理があるわけではない。子思は、学ぶ人がいたずらに日常の仁義礼智が道德だと知るだけで目に見えない奥深い中に道が存することを知らないのを慮って、『中庸』を編纂し孔子の語を引用してそのことを明らかにしただけだ（*蘭洲の『中庸』観。仁斎父子のように、日常人倫の道德を偶然のもの（根拠のないもの）だと考えたり、後世の学問がだんだん高遠なものとなり『論語』の主旨と乖離したと考えたわけではない。学問がだんだん高遠になることは、必ずしも咎めるべきことではない。ただ、日常生活のなすべき行為を忘れ空理空言にふけることがにくむべきことなのだ。

仁齋は聖人はいまだかつて高遠なことは説かなかつたと考えた。だが、『易経』説卦伝に

【校勘】○自 後からの挿入。○撰 後からの挿入。○豈 後からの挿入。

【注】○放四海而有準 『礼記』祭義篇に、孝の普遍性を表現して「放諸東海而準」（以下、西海・南海・北海についても同じ）と見える。○無声無臭 『詩経』大雅・文王に「上天之載、無声無臭」と見える。『中庸』十三章にも引用されている。宋学の世界観を表す『太極図説』の朱子解説（『朱子太極図説解』）でも太極の様子を表すことばとして見える。○道之於天 『漢書』董仲舒伝（『天人三策』）に見える。

5 a

曰、「昔者、聖人之作『易』也、將以順性命之理。是以立天之道曰陰与陽、立地之道曰柔与剛、立人之道曰仁与義。」孟子曰、「道者高矣微矣。」顔子曰、「高、堅、前、後。」由是觀之、孔、顔、思、孟、皆聖賢之資、視道皆高遠。唯使学者自卑近求之已、非曰道本卑近也。今、高遠之理絶于口而不言、乃見説高遠之理皆指為老仏。是不知道本無高卑之別、而高遠微妙之理拳讓与諸異端、自屈甘卑近、是舖其糟棄其瀉也。豈可哉。学者以此等説為至珍至宝以為鄒魯正脈。鄒魯正脈吾不識何謂、唯抛『語』『孟』推

孔孟之旨、乃見聖人説道皆本於天、不曾

【大意】「昔、聖人が『易』を作ったのは、性命の理に順うためであった。そこで、天の道を立てて陰と陽と言い、地の道を立てて柔と剛と言い、人の道を立てて仁と義と言った」と言う。孟子は「道は高くて微なるものだ」と言った。顔回は「孔子を称えて」「高く、堅固で、前にあり、後にある」と言った。以上から見れば、孔子も顔回も子思も孟子も、聖賢の資質のある人はみな道を高遠なものだと見ていた。ただ、学ぶ人が卑近（身近）なところから求めていくようにしただけで、道が卑近なものであると言ったわけではない。今、高遠な理を口を閉ざして言わないのは、高遠な理を説くのはすべて道家思想と仏教だと思つたからであろう。これは、道にはもともと高い低いという別がないことを知らずして、高遠で微妙な理はすべて異端に譲り、自らは卑近に甘んずるもので、かすを食べておいしい上澄み部分を捨てるようなものだ。それではだめであろう。学ぶ人はこれらの説をありがたいものと祭り上げ、「孔子孟子の故郷である」鄒魯の正当な学問であると思つている。私は鄒魯の正統な学とは何物を言うのかは知らないが、『論語』や『孟子』によつて孔孟の主旨を推察すれば、聖人が道を説く場合すべて天に基づいており、かつて

【校勘】○曰 後からの挿入。○乃 後からの挿入。○豈 線で囲まれている。

【注】○道者高矣微矣 『孟子』尽心上篇に見える。ただし、原文は「道則高矣美矣」。○高、堅、前、後 『論語』子罕篇の「顔淵喟然歎曰、仰之弥高、鑽之弥堅、瞻之在前、忽焉在後」を言う。○舗其糟棄其瀉 舗は食う、瀉は上澄み。糟を食べて上澄みを棄てる。『楚辞』「漁父辞」に「衆人皆醉、何不舗其糟而飲其醞」とある（漁父が屈原に衆人に合わせることを勧める語）のを参照。○鄒魯 鄒（すう）は孟子の、魯は孔子の故郷。引いて儒学を言う。

5 b

懸空掲道以示人。是天人合一之学、何嘗在甘卑近。夫談天之至、則至無声無臭而竭焉。仁齋独悦道為卑近、不亦異哉。蓋仁齋常以老仏為高遠之道也。以余見之、仏老之道視吾道則卑近万々、豈嫌之。夫道者人倫之所由行、天地之所由立、欲不高遠、得乎。設以老仏為高遠、惡吾道之似是、特為卑近之説欲以異之。譬諸、削足適履、不亦倒乎。

【大意】「ただ根柢なしに」宙に浮いたものとして道を掲げて人に示したのではないことがわかる。これが天人合一の学であり、かつて卑近に甘んじたことなどない。そ

もそも天の極致を論じれば、無声無臭に行き着いて尽きる。仁齋がひとりうれし気に道が卑近なものであるとするのは、特異なことではないか。思うに、仁齋は常々老仏のことを高遠な道だと思っていたのであろう。私が思うに、老仏の道がわが道を見て卑近千万だとしても嫌う必要はない。そもそも道は人倫が行動のよりどころにするものであり、天地がよって立つところである。高遠でないことを欲しても可能なはずがない。もし、老仏が高遠だと考え、わが道がそれに似ていることを嫌うとすれば、それはただ卑近の説であることで老仏と差別化を図ろうとしているだけである。例えれば自分の足を削って靴に合わせるような行為で、本末転倒はなほだしい。

【校勘】○悦 「以」を見せ消ちして直す。○特 原文は「恃」だが改めた。この字は貼り紙で修正している。「古学論」では「特」に作る。（1 a、8 a、14 a、24 bにも同例あり。）

【注】○天人合一之学 蘭洲は「天人事物一貫之図」を描いて、天と人がつながるものであることを弟子に強調していた（拙稿「五井蘭洲『中庸』天命性図」について」（『日本漢文学研究』十一号、二〇一六年）参照）。○削足適履 本末転倒していることを例える。『淮南子』説林訓に見える。【解説】ここは仁齋批判の中心である。仁齋は、儒教を

形而上学的な理屈ではなく、日用人倫の道（道徳）であるとした。それに対して、蘭洲は天に基づくことと日用人倫の道は矛盾しない（一致している、「人道」も「天道」だ）とした。このような蘭洲の考えは、『中庸首章解』に詳しい（拙稿「五井蘭洲『中庸首章解』翻刻・注釈」（『懷徳堂研究』七号、二〇一六年）、拙稿「五井蘭洲『中庸』天命性図について」（『日本漢文学研究』十一号、二〇一六年）参照。儒教を卑近な教えとすることの批判は18aにも見える。

〔以下、一段、段下げ。『古義』批判が開始される。訓詁ができていないことを批判する。〕

【附録】「土橋宗信に与える書」（『蘭洲先生遺稿』上（中之島図書館蔵041-420）39b-40b）

*含翠堂で仁斎学を修める土橋宗信に宛てた文章（原文に題名はない）。蘭洲の仁斎批判（仁斎の朱子学批判のポイントも）が端的に述べられている。

有為仁斎之学者土橋宗信曰、「朱子教人以居敬窮理、居敬則令人畏縮、窮理則令人逐物、非孔孟本旨。」予答曰、「不然。居敬、則必内省、内省則不疚、不疚則何畏縮之有。窮理者、先所急、朱子之訓也。性、天理所存、率性則不

逐物。子説乃仁斎所憎禪家理障之見也。子請試察、為人子者何故孝於親、為人臣者何故忠於君、則為孝忠之理自著。不能不窮理。其他物、皆有性、有性必有理、与我一理、君子不弃之、故曰『舜明庶物、察於人倫』、人倫、所急也。舜之大孝也、周公純忠、皆窮理之至也。子若患窮理為忠孝、則其忠孝皆虛偽詐、不能実践。釈氏空蕪弄一心、廢事理、故曰事障、理障耳。子以窮理為障、何不披剃為僧。」

【大意】仁斎の学を修める土橋宗信は以下のように言った。「朱子は人に教えるのに、「居敬窮理」と言ったが、「居敬」すれば人を萎縮させるし、「窮理」すれば人に「ひたすら」事物を追いかけさせ、孔子孟子本来の意図ではない」と。私は答えて以下のように言った。「それは違う。「居敬」すれば、必ず内省し、内省すれば良心に恥じない。良心に恥じなければどうして萎縮することがあろうか。「窮理」は、喫緊の急務（いちばん大事なこと）を先にするというのが朱子の教えである。性は、天理が存するところで、性に率（したが）えば、物を追いかけることもない。あなたの説こそが仁斎の憎む禪家の理障の見である。試しに、人の子たる者はどうして親に孝行するのか。人臣たる者はどうして君主に忠義を尽くすのか考えをみられよ。そうすれば、孝行忠義を為す理は自ずから

現れ、理を窮めざるを得ないであろう。その他の物もすべて性があり、性があれば必ず理があり、私と同じ理であり、君子はそれを棄て置くことはしない。だから、「舜は諸物に明らかで人倫を察知していた」と言うのである。人倫は喫緊の急務（いちばん大事なこと）である。舜の大孝、周公の純忠はみな窮理の極致である。あなたがもし窮理を嫌って忠孝をなせば、その忠孝はみな偽物で実践できない。釈氏が心をもてあそんで、事物の理を廃し、事障・理障と言うのと同じだ。あなたは窮理を障碍とするならどうして頭をまるめて僧とならないのか。」

【注】○土橋宗信 土橋宗信は含翠堂を建てた人。仁齋学を学び、含翠堂に伊藤東涯を招いていた。○内省則不疚 『論語』顔淵篇に「内省不疚、夫何憂何懼」と見える。○窮理 蘭洲の窮理の考えは性を知ること（蘭洲『知新録』66b）「心ノ本体ヲ知ルハ窮理ノ事（*心ノ静ナルハ性）、…窮理ニテ我心ノ本体ヲ実知実見ス。』玉講附録紀聞」上10a（定義あり）「尊徳性ハ（五常の徳を貴ぶことではなく）天下ノ万事ハ五常ノ性ノ外ニ散ジタルガ日用万事トナレリ。ソレユヘ、其本体ヲ尊ム事（*天理（自然の摂理）に対する信仰）也。窮理ト云モ、徳性中ノ理ヲ一々キハメ尽スガ道問学也。」*尊徳性―存養、道問学―窮理。○率性 『中庸』第一章に「天命之謂性、

率性之謂道、修道之謂教」と見える。○理障 『蘭洲先生遺稿』上巻39a、『二程全書講義』下62a、『雜纂』上巻（041/422）21aに見える。『円覚経』では、悟りの妨げになる二つの障碍（二障）に、理障と事障があるとされる。理障は、真理を見ることを妨げる無知のことで、事障は、生死を継続させる煩惱のこと。理障・事障については、『困知記』巻下73（標点本『困知記』中華書局、一九九〇年）四五頁）でも言及する。○故曰『孟子』離婁下篇に見える。○舜之大孝 舜の孝については『孟子』万章上篇冒頭などに見える。有名な「二十四孝」の筆頭も舜である。○周公純忠 周公旦が兄の武王の補佐をして周の建国に尽力したこと。○簸弄 この語は、仁齋『中庸發揮』下11a（「自誠明謂之性」章の解説）にも見える。

【解説】仁齋の居敬窮理批判（前者は人を委縮させる、後者はいたずらに物を追いかけるだけ）に対する反駁。前者は心にやましくなければ畏縮する必要もない、後者は自然の性に沿うだけなので物を追いかけることではないと言う。特に窮理が中心。窮理は道徳の根本を知ることとそれができていないと道徳が確固たるものにならない（実践にもつながらない）、また、理を批判するのは仏者の言だというのが蘭洲の考えである。

又曰、「仁義礼智、道德之名也。」^{*}宋儒為姓名、非孔孟本旨。「余答曰、「子背孟子從仁齋、則我未如之何矣。設不背孟子、則請釈子惑。孟子曰『仁義礼智、非由外鑠我、我固有之』、又曰『仁義礼智根於心』。宋儒以為姓名、亦奚疑。且也、子欲強為非姓名、聽子為非姓名、若為姓名、何害於学也。」^{*}【大意】また、「仁義礼智は道德の名である。宋儒が性の名だとするのは、孔子孟子のもともとの意図ではない」と言う。私は答えて言う。「あなたが孟子に背いて仁齋に従おうとするなら私は何も言わない。（だが）もし孟子に背く気がないのなら、あなたの惑いを解きたいと思う。孟子は『仁義礼智は、外から私を飾るものではなく、私が本来持っているものだ』と言った。また、『仁義礼智は心に根ざす』と言った。宋儒が性の名だとしたのも何ら不思議はない。それに、あなたが無理に性の名でないとするのなら、勝手にすればよいが、もし性の名だとしても、学問に害があるというのか。

【注】○仁義礼智、道德之名也 仁齋『語孟字義』巻上「仁義礼智」27aに「宋儒以仁為性。予深以為害于道」と見える。○孟子曰『孟子』告子上篇に「仁義礼智、非由外鑠我也、我固有之也。弗思耳矣。故曰、求則得之、舍則失之」と見える。○又曰『孟子』尽心上篇に「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之、君子存之。舜明於庶物、

察於人倫。由仁義行、非行仁義也」と見える。

【解説】仁義を性とすることについて、仁齋は否定するが、蘭洲は肯定する。

曰、「有復初之説也、復初何害於学。」曰、「小仁也。夫仁亦拡充而後為大徳、復初則小也。」^{*}「是子不知性初也。性初、天所予我、与天鈞量、人唯為習氣、小之耳。去習氣、則不能不復初也。仁齋煦々為仁、牙々為義、亦老子之見耳。夫一点火与一車薪火、同是一性。豈以大小為低昂哉。亦功利之習也。」^{*}

【大意】（蘭洲）「復初の説があっても、復初は学問に何の害があるのか。」（宗信）「仁を矮小化することになる。そもそも仁も拡充してやっと大徳になるのだ。初めに復するというのは小さすぎる。」（蘭洲）「それはあなたが性の初めを知らないのだ。性の初めは天が我々に与えてくださったもので、天と同等のものだ。ただ、習気（後天的な習性）があるためにこれが小さくなっているだけだ。習気を去ろうとすれば初めに復さざるを得ない。仁齋はちよつと恵むことを仁と考え、こせこせしたことを義と考えているが、これも「韓愈が否定した」老子の見（と同じ）だ。そもそも小さな火種も車いっぱいの薪の火も同じ性質を持つ。どうして、大小の違いを高低の違いに

すり替えられようか。これもまた功利の考えだ。」

【校勘】○也 後からの挿入。○煦 原文では「煦」（へつらい笑う）に作るが改めた。

【注】○復初 朱熹『論語集注』学而篇冒頭に、「後覚者必效先覺之所為、乃可以明善而復其初也」と見える。この復初の考えは、早くは宋学の先駆とされる唐・李翱（韓愈の弟子）「復性書」に見える。仁斎は、復初の説は老荘に由来するもので儒家本来のものではないとして批判した。『語孟字義』卷上「性」や『童子問』の東涯序に見える。『語孟字義』卷上「性」「先儒用復性復初等語、亦皆出於莊子。蓋老子之意以謂万物皆生於無、故人之性也、其初真而靜、∴此復性復初等語所由而起也。」○習氣 後天的な習性・習慣。『茗話』下15 a b には、悪は習（習慣）によると述べられている。「ある人とふ、人の性は善なりと伝へ承。いかなれば世に悪人あるや。習ひよりなり。そのならひはいづくより来るや。世の人よりうくるなり。∴人の性はただ性也。善もなく悪もなし、ただ善をすべき種の有なり。∴あまねくいはば、人の悪心は飲食より始ると云べし。∴是余が先人（ちち）の説にて、今是を敷演（ときぶる）するのみ。」後天的に悪が発生する原因を説明する際、蘭洲は「客氣」「形氣」という語をよく使っている（『蘭洲先生遺稿』上102 a、

『孟子紀聞』9 b など）。○煦々為仁、孑々為義 煦（ク）は温かいこと、小さな恵み。孑（ケツ）は小さいこと、こせこせしたこと。韓愈「原道」に「老子之小仁義、非毀之也、其見者小也。∴彼以煦煦為仁、孑孑為義、其小之也則宜」と見えるのを利用している。○一点火 『孟子』公孫丑上篇の四端の説明に火が燃え広がる譬えがある。「凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達。」

【解説】仁斎が「復初」を老荘の見方だとして否定するのに対し、蘭洲は肯定する。蘭洲は天からの賦与を意識することが大事だと考えていたからである。