The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	日中儒学における二つの字義解釈 : 伊藤仁斎と戴東原
Author(s)	洪, 良倩
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 1995, 29, p. 17-30
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56471
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

日中儒学における二つの字義解釈

――伊藤仁斎と戴東原――

洪　良　倩

はじめに

近世日本の儒学者伊藤仁斎（一六二七―一七〇五）と清朝中国の儒学者戴東原（一七二四―一七七七）は、ともに朱子学を批判し、朱子学以後の新たな儒学思想を開拓した学者である。彼らの朱子学批判におけるそれぞれの最も代表的な著作として、仁斎の『語孟字義』と東原の『孟子字義疏証』とをあげることができる。これまでの仁斎・東原の比較研究は主としてこの二書をめぐってなされてきた。その二書いずれもが字義解釈という方法的立場から朱子学を批判したからである。とはいえ、その二つの字義解釈の間に潜む差異を見逃してはならない。

まず仁斎は、『論語』は「最上至極宇宙第一の書」であり、『孟子』は「論語に亜いで孔子の旨を発明する書」「論語の義疏」[1]であるから、聖人の本意を知るためには字義解釈によって聖人の「意味血脈」[2]を究明しなければならない。もし「深く孔孟の言を信ぜずして漫りにその意を執る」ならば、「荀楊韓子の性善を識らず、宋儒の禅学

の窠臼に陥ることを免れざる」と、「孔孟の言」[3]の重要性を執拗に語り続けたのである。このような『語孟字義』という知的営みが朱子学以後の近世日本の儒学思想の展開において、ひとつの重大な知的転換をもたらしたことは言うまでもない。その一方で、東原は聖人の道を求める方法を、韓愈の反楊墨仏老の説に示唆を受け『孟子』のうちに見出だした。東原によれば、孟子こそ聖人の言をだれよりも正確に解釈したのだという。[4]さらに「六経孔孟の恉をもってこれを六経孔孟に還し、程朱の恉をもってこれを程朱に還し、陸王仏老の恉をもってこれを陸王仏老に還す」[5]として、宋代以降仏老に隠されてしまった聖人の教えの復権を試みた。したがって『孟子字義疏証』は「六経孔孟の恉」の本意を字義解釈によって明かにするものにほかならない。ただし仁斎と異なるのは、生涯を通じた経書解釈レベルでの朱子学批判という純粋な知的営みではなく、「人心を正しくする」[6]というリアルな教訓的・経世的な視点を東原が所有していたということである。

ところで仁斎・東原の比較研究は早くは十八世紀に始まる。例えば猪飼敬所（一七六一―一八四五）のある書簡[7]には、宋学が仏老から起こったという論点がほぼ一致しており、さらに仁斎は「事理」の視点から、東原は「訓詁」の視点からそれぞれ朱子学を批判したのだという旨が記されている。近代の比較的早い時期の比較研究では、青木晦蔵の「伊藤仁斎と戴東原」がある。[8]青木は、復古・宇宙観・人生観の三つの点で両者が似ているとした。復古とは孔孟の真意を求めつつなされた程朱陸王学批判であり、宇宙観とは、理を気に内在する条理とし、気こそ天地万物を生成せしめる唯一の質だとする気一元論であり、人生観とは、朱子学で否定的な位置にあった気質の性に基づいて、善に向かう本能は先天的であるとする性善論である。また、狩野直喜は『中国哲学史』[9]の中で、『語孟字義』と『孟子字義疏証』との四つの共通点を挙げている。理の解釈、天地一元気論、気質の性論、道徳の名辞と

しての仁義礼智論がそれである。以上述べた研究の要点として両者の類似性の強調をあげることができる。

それらと違い、高橋正和は「孟子字義疏証と語孟字義」[10]で二書執筆の動機にふれ、政治的使命感をもちつつ新たな理学を構築するという哲学的動機をもつ東原に対して、仁斎は宋学の誤った解釈から孔孟の教えの真意を取り戻そうという知的努力に終始したとする。結論として共有された字義解釈が単なる思想の「表皮部」の問題でしかないのであって、むしろ両者の思想の本質は明らかに異なっていたと高橋はその差異を主張した。

最後に上述の諸研究とは異なって、類似性にも差異性にも偏らない視点をもつ源了圓は、両者の思想の類似性を一つの「思想史的事実」と見なし、これを思想の「並行現象」とした。そうした上で源は両者の間に四つの差異を取り上げた。[11]第一に、考証学的性格の強い東原と人間学的性格の強い仁斎という差異。第二に、自然科学をも包含する東原と道徳・哲学に限定する仁斎という差異。第三に、存在論的考察を重視した東原と道徳的修為論を重視した仁斎という差異。第四に、天下という観点からする功利主義的性格をもつ東原と小さな共同体における心情主義的性格をもつ仁斎という差異。以上が源氏が指摘した両者の差異である。

以上述べてきた諸研究のうち、敬所、青木、狩野は仁斎と東原の間の類似性を強調したのに対して、高橋は思想の「表皮部」の類似性の背後にある思想の「動機」の本質的な差異を強調した。さらに類似性と差異性という見方の対立を解消せんとして、仁斎と東原の儒教社会における思想史的位置づけから分析した源もまた、それぞれの思想が生じた新たな意味を十分にくみ取っているとは言いがたい。

以上述べたように以下で両者の比較研究をする際、それらの研究が自明としてきた視点をもはや無批判に踏襲することはできないだろう。何故ならば上述のすべての研究はある認識を自明としているからである。それは、東原

の字義解釈を仁斎の字義解釈を基準としてみること、換言すれば仁斎の字義解釈を東原の字義解釈に投影したうえで両者を比較する手法である。そこでの東原の思想は仁斎と関わる限りで描かれたものでしかない。さらに仁斎像と関連する東原像の再構成は、単に類似性と差異性とを分類する作業となり、両者の思想の〈事件性〉を無視してしまうことになるだろう。したがって、以下ではそれぞれの思想における諸課題—字義解釈・天人関係などの問題を明確にしながら、『語孟字義』『孟子字義疏証』における朱子学体系の〈解体〉と〈組み換え〉のあり方を検討することによって、近世日本と清朝中国における朱子学以後の儒学思想の展開の一端を浮き彫りにしたい。

第一章　『語孟字義』における字義解釈

仁斎は、朱子学が孔孟の真意を離れてしまった原因は朱子学の理の概念にあると考えていた。仁斎の見出す朱子学は、理の概念に基づいて展開された理気二元論から、道徳観、倫理観、人性観などに至るまでを、形而上学的枠組の中で規定し、人間が宇宙の秩序に従って動くべきであると考えるものであった。朱子学は人倫社会の全てを形而上的、規制的な理の支配下に置くもので、理によって万物が生じ、仁義礼智の徳目が確立する。さらには、本然の性と気質の性さえも宇宙論的理によって語られてきた、とするのである。仁斎はこのような朱子学の理の概念を批判しながら、新たに理を解釈し直した。理を形而上的、規制的な存在から物理的、依存的なものへと読み換え、道の字義を重視することで朱子学の宇宙論的思想体系を解体し、人倫日用の社会を中心化する方向に導いていこうとした。まず仁斎の理の解釈を見てみよう。

理の字、道の字と相い近し。道は往来をもって言う。理は条理をもって言う。故に聖人天道と曰い、人道と曰いて、いまだ

かつて理の字をもってこれを命ぜず。……理の字をもってこれを事物に属して、これを天と人とに係けざること。あるひと謂えらく、「聖人何が故にか道の字をもってこれを天と人とに属して、理の字をもってこれを事物に属するや」。曰く、「道の字はもと活字、その生生化化の妙を形容するゆえんなり。理の字のごときはもと死字、玉に従い里の声、玉石の文理を謂う。もって事物の条理を形容すべくして、もって天地生生化化の妙を形容するに足らず。けだし聖人は天地をもって活物とす」。

（『語孟字義』理第一条）

仁斎にとっての理は単なる事物に属する「条理」のことである。理から万物が生成することもない。万物の生成をすべてその理に帰するという朱子学的な考え方は世界を静的で死物として捉えることと見做されることになる。それに反して、仁斎は朱子学の理に対して道の字義を提示した。道とは、「往来」するものであり、天地の生生化化をあらわすような動的な存在であると、仁斎は考える。理は天にも人にも主宰的な関係を持たず、単なる事物に依存する「条理」でしかない。「活物」としての天地の生生化化するあり方自体が道の現われとして新たに提起されるのである。仁斎はまた次のようにも述べている。

けだし道は行うところをもって言う。活字なり。理は存するところをもって言う。死字なり。聖人は道を見ることや実、故にその理を説くことや活。老氏は道を見ることや虚、故にその理を説くことや死。

（『語孟字義』理第二条）

聖人における道の本質は「実」であるが、宋儒における道は老子の影響によって「虚」をみることとなり、聖人の道から外れて理を誤って理解したものだと仁斎はいう。「実」を重視する仁斎は、理を人倫社会と離れた経験不可能な存在とし、また天地万物の「来歴根源」として天地万物を支配する存在と見なす宋儒の理解は不当であるという。なぜならば「天人一道と謂うときはすなわち可なり。道の字の来歴根源とするときはすなわち不可なり」（『語孟字義』道第一条）と仁斎は天道と人道を「パラレル」[12]な関係としたからである。仁斎にとって理とは単に「存す

るところ」をいう言葉であり、静的で事物に付属して存在するものでしかない。一方、道とは、「行うところ」をいうのであり、動的で生生的である天地万物のあり方を形容しうる言葉であり、したがって生生する活動それ自体を指す言葉でもある。仁斎の捉えた道という概念は、単に理の字義に近い言葉として見るだけではなく、「人倫日用の道」としても見るべきなのである。

道とは、人倫日用まさに行くべきの路、教えを待って後有るにあらず、亦た矯揉して能く然るにあらず。みな自然にして然り。四方八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠢たるに至るまで、おのずから君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫有らずということなく、亦た親・義・別・叙・信の道有らずということなし。万世の上もかくのごとく、万世の下も亦たかくのごとし。

（『語孟字義』道第二条）

この「人倫日用の道」こそ仁斎が特に強調したものである。「人倫日用の道」はおのずからあるもので、人々の日常生活の中での自然な行動の積み重ねの中でできた人間関係や行為の規則である。したがって道が人々の生活から離脱するものとすれば、「人倫日用の道」など仁斎には考えられないものとなる。人間は道から離れようとしても離れることができないものであり、人間として「人倫日用の道」を実現しなければならないものでもある。しかし、朱子学と異なって、仁斎にとって、道は「人倫日用の道」として、理は「事物の条理」としていずれも形而下のもので人倫社会の中で実現しているものなのである。その人倫社会の中で実現する理と道とを、仁斎は以下のような「理義」解釈によって明らかにしようとした。

理義の二字亦相近し。理は是れ条有って紊れざるの謂い。義はこれ宜しき有って相適うの謂い。（中略）孟子「理義のわが心を悦ばしむること、なお芻豢のわが口を悦ばしむるがごとき」の言をもってこれを観るときは、すなわち見る、理・義の両つの者は、もとおのずから天下の至理にして、しかもわが心は即ち仁義の良心なるをもって、故に理や、義や、みなわが

心と相適う。　（『語孟字義』理第三条）

外的で客観的な規範という理義は、人間にとって一つの善の目標と見なすべきものである。人の心が自然に理義に向かっていき、理義の方も自然に人間の善に向かう心に適う。だから、仁斎において、善に向かう能力を拡充することは非常に重要なのである。

仁斎の『語孟字義』における理や道の字義解釈をはじめとして、ここでは十分に論じ得なかったが、生生的天地観、パラレルな天人関係などもまた、朱子学の批判的な読み換えによる「換骨脱胎」[13]、すなわち完全なる朱子学の〈解体〉という仁斎の知的営みの所産にほかならなかった。

第二章　『孟子字義疏証』における字義解釈

東原の『孟子字義疏証』には朱子学的形而上学を批判し、儒学思想の諸概念を字義解釈の方法によって読みなおしていく作業を見ることができる。しかし、彼の字義解釈を、仁斎の朱子学批判の成果である『語孟字義』と比較するだけで見ようとしてはならない。仁斎・東原を比較した研究者は、仁斎の字義解釈を朱子学批判と考え、東原の字義解釈にもそれを見出してきた。しかし、東原の字義解釈は朱子学だけではなく、孔孟程朱陸王仏老の諸思想のそれぞれを明らかにしようとしたものなのである。清朝中国の同時代の考証学者が構成した経学という枠組みを、東原は一歩進めて哲学思想として再構築しようとした。胡適は『戴東原の哲学』[14]の中で、そのような東原の知的営みを中国思想史上における「哲学の中興」または「新たな哲学の建設」という大なる事業であったと評価した。東原の新たな思想をめぐる発言は仁斎が朱子学のみに対したのとは異なり、当時の中国の思想状況を包括して捉え直

す試みだったのである。この点を指摘したうえで、とりあえずここでは比較のために、東原の朱子学批判のみを取り上げることにする。まず、東原の理についての解釈から検討していく。

理なる者は、これを察してしこうして幾微も必ず区してもって別つの名なり。このゆえにこれを分理と謂う。物の質に在るを肌理と曰い、腠理と曰い、文理と曰う。（中略）孟子、孔子の集大成と謂わるるを称して曰く、「条理を始むるは、智の事なり。条理を終うるは、聖の事なり」と。聖智は孔子に至りてその盛を極む。条理を挙げてもってこれを言うに過ぎざるのみ。

（『孟子字義疏証』理第一条）

東原は、『孟子字義疏証』の冒頭で理を、「分理・肌理・腠理・文理」と定義した。朱子学的理の概念を斥けるこの解釈には東原の知的企図が明らかに表れている。東原によれば、理は先行するものではなく、物に存するから、物の質によって「文理」などといった「条理」として表れてくるという。理を「条理」とした東原の解釈は、物質の理を人倫日用の社会の内に見ようとする。さらに、それは人情を重視する立場でもある。

理なる者は、情をこれ爽失せざるなり。いまだ情得ずして理得る者有らざるなり。（中略）天理と云う者は、自然の分理を言うなり。自然の分理とは、我の情をもって、人の情を挈りて、その平を得ざる無き、これなり。

（『孟子字義疏証』理第二条）

朱子学の理が批判されるのは、理を強調し過ぎ人情を見失うためである。東原は人情の自然な働きを理の本来の意味やその本来の姿だと指摘し、人情を無視して規範的理を求めることは不可能だと主張した。天理とは、自己と他人とに共通する「自然の分理」である。人情に支えられるからこそ、人情には理があるのだ。理には情を欠くことができない。人情を見逃しては聖人のいう理あるいは天理は存在しないと東原はいうのである。「心の同じく然るところ、始めてこれを理と謂い、これを義と謂わば則ちいまだ同じく然るに至らず、その人の意見に存するは、

理にあらざるなり、義にあらざるなり」（『孟子字義疏証』理第四条）と、人の「意見」として捉えられる理には普遍性がないという。各人の「意見」としての理は、是非善悪の判断基準にはならないとも東原は述べる。人情を重視する東原はまた理と性、理義について以下のように述べている。

古人の性を言うは、ただ気稟をもって言う。いまだかつて理義の性為るを明言せず。けだし言う待たずして知るべければなり。（中略）声食臭味の欲を挙げて、これを耳目鼻口に帰し、理義の好みを挙げて、これを心に帰す。みな内なり。外にあらざるなり。比べてこれを合し、もって天下の惑いを解き、暁然として理義の性為るに疑い無からしむ。

（『孟子字義疏証』理第七条）

理義は性であることが、東原の理の解釈をめぐって行う朱子学批判において注意しなければならないポイントである。朱子学における「性即理」とは、本然の性を指すものだが、東原における「理義」という性は、気稟の性をいうものだからである。朱子学によって否定的に考えられた気稟の性や気質の性に対して、全く反対の立場に立ち、気稟は人間の内部に備わった自然の本性であり、朱子学で言われた本然の性と同質で善的なものと見なし、この気稟以外に人間性というものは存在しないと東原は考えた。又、理義を好み、心が理義の方向へ自然に向かうのは、それも人間に内在している心の活動にほかならないという。東原にとって、理義は人間に内在する性質であり外的なものではなく、外面に求める必要もなく、自分自身に求めることしかできないものなのである。さらに、この理義を求めることが人間の本来性だと見なすこともできる。だから、人が善に向かうことは本来的なのだということになる。さらに東原は、「人道は性に本づき、しこうして、性は天道に原づく」（『孟子字義疏証』道第一条）と「陰陽五行は道の実体なり。血気心知は性の実体なり。実体有り、故に分つ可し。惟れ分なり、故に斉しからず。

古人の性を言う、惟れ天道に本づくことかくのごとし」（『孟子字義疏証』天道第一条）と、人性が天道に基づいて生成したものであり、内在している善の気質の性は一人一人異なり均質的なものではないと指摘した。道について東原は「道はなお行のごときなり」（同前）として「道に天道・人道有り。天道は天地の化をもって言うなり、人道は人倫日用をもって言うなり」（『孟子私淑録』[15]）と解釈した。人々が道にしたがい、この天人における同一の道が運行する中で、天地の化としての天道と人倫日用の人道が共存すると東原は見なしたのである。

この点だけを見ると朱子学的天人合一論と同じようにも見受けられる。しかしながら、東原にとって天道と人道とは同じ根源をもつにせよ、天あるいは朱子学的な理に支配されるわけではない。人間は善の能力を備え、朱子学の超越的な理の規制を受けず、自発的に善に向かう能力があるとした点こそ、東原による朱子学の〈組み換え〉の一端を示しているといえよう。さらにそれを個人から社会へと拡充し、社会全体の善の状態までをも見通す視点は、仁斎とは最も異なる東原の儒学の特徴である。この視点こそが、『孟子字義疏証』における「人心を正しくする」という課題を担うものにほかならなかった。

第三章　二つの字義解釈の間

ここでは、仁斎と東原の二つの字義解釈を比較検討しながら、その差異を捉えるために、彼らがどのように儒学思想の体系を構築し直したのかを見てゆく。特に注目するのは両者の天人関係の捉え直しの意味であり、またそこから生じる社会像の差異である。

仁斎の字義解釈は前述のように、孔孟の言を深く信じる立場から学問を捉え直す作業であり、朱子学的思惟に対

して徹底的な批判を行うものであった。彼は最も人に強烈な影響を与えた概念―「理」―から構築された朱子学的思想体系を批判し、「古義」としての字義を求めようとした。仁斎の『語孟字義』における字義解釈は、「天道」の章から始まっている。「天道」の字義から始めたのは、朱子学の形而上的な理の概念を否定するため、静的な理との対比として動的な道を取り上げたのだと考えられる。仁斎は、理は死物であり、道は活物であるとした。仁斎のいう道は、人倫日用の社会における実践的で具体的な道であった。もし理というものがあるとすれば、この人倫日用の道を行うことによって現れた条理や事理だと言えるだろう。つまり、朱子学的な天人合一論は、仁斎によって〈解体〉され、天道も人道もそれぞれが活物として、独自の展開をするものと定義し直されたのである。この人倫日用の世界に基礎付けられた条理や事理が、朱子学的な「来歴根源」としての形而上的な理とは全く別のものであることは明らかであろう。理が主宰的にあるいは根源的に人倫的世界を規定すると考えるのではなく、その価値を転倒させ、人倫的世界こそが根源であり現実でもあると仁斎は言うのである。こうした認識論的な転倒によって、仁斎は人倫的世界という個人を越えた共同的世界をその思想上に構成して見せたのである。

一方、東原の字義解釈は、程朱陸王仏老の思想が混在した宋儒の思想の諸概念を〈組み換え〉、朱子学的思惟に惑わされた人々の心を正しい方向へ導き、孔孟の旨を明らかにしようとした知的作業だった。『孟子字義疏証』における字義解釈は理の概念から始まっている。この理の概念についての字義解釈は、朱子学的理の概念が形而上的な指導原理としてしばしば人の行為や情欲の規範的「意見」とされるものを批判し組み換えた解釈であった。東原の天人関係における「理」の位置は、一見すれば朱子の「理」と変わりがないように見える。つまり、「天理」は人性に内在する人間の本質であるからである。しかし、東原は理に、朱子学的な形而上学的意味を見いだしている

のではない。理は、人の身や人倫日用の社会の中に具体的に実在するものと考えるのだ。人性に内在する本質が天道に存在している善の質と同一の根源から流れ出てくるとするところは、朱子学的と捉えることもできるのだが、その理は規範として人間を束縛する理ではなく、人間の可能性の根拠である点が決定的に異なっている。この善の本質によって、人間は自己に内在している性の善を見つめ、拡充して行く可能性を与えられる。東原の言った善の拡充は、朱子学の形而上的な理に支配され、理に回帰するのではなく、人間が本来備えている善の能力を拡充することであるのだ。つまり、理は人々を規制し、あるいは疎外するものではなく、日々努力し自己を鍛練していく根拠を各人に与えるものとして読み換えられているのである。

理に規定されることを拒否する点で両者は共通するものを持ちながらも、その否定の在り方は異なる方向を示していた。仁斎は共同的世界としての人倫的世界をすべて先行するものとして見出し、その「意味血脈」を朱子学以前のテクスト＝『論語』『孟子』の中に読み取った。一方東原は、儒学を「人心を正しくする」方向で捉え直そうとした。そのために、一人一人が自己を主体化することが求められたのである。その場合、理が外的な規定としてではなく、主体化の可能性の根拠として提示されたことに意味を見出したい。この二つの字義解釈によると、仁斎と東原は朱子学以後の日中における二つの儒教のあり方を新たに構成したと言えるだろう。

終わりに　字義解釈から新たな人倫日用の道へ

伊藤仁斎と戴東原は既に述べたように字義解釈という方法で朱子学的な思惟あるいは当時の学問を批判しながら新たな儒学思想を展開させようとした重要な思想家である。しかし、仁斎と東原とを比較しながら、字義解釈によ

る朱子学批判と見做して、類似性と差異性を指摘するだけでなく、それぞれの思想的な課題に従って異なる思想の構成が生まれたことを見出だすことが重要である。仁斎は、「孔孟の言」の「意味血脈」を明らかにする字義解釈という知的作業を通じて、朱子学的思想の用語に新たな解釈を与え、根本からその思想体系を改め〈解体〉させようとした。その一方、東原は、朱子学的思想の読み換えという知的営みだけではなく、「六経孔孟の指」を取り戻す中で、程朱陸王仏老の思想の旨をも取り戻そうとして、それらの思想を孔孟の教えの本来面目に混乱しないように〈組み換え〉た。

このように、仁斎と東原はともに理の概念を再解釈することによって、それぞれの人倫日用の社会において行うべき道を語り始めた。そして、天道と人道・善の拡充などへの視線の転換から思想的に構成された二つの人倫日用の社会像までもが見られた。しかしながら、今回は、仁斎と東原による理や道の概念の読み換えのみを見てきたにすぎない。具体的には仁斎と東原にとっての天道人道観と善の拡充についての捉え方をわずかに述べただけである。この二つの字義解釈における二つの儒学思想史に起こった画期的な知的転換の全貌を比較検討する課題は残されたままであり、今後も研究を続けていく中で考えて行きたい。

注

（1）『童子問』上巻第五章、原漢文。なお『童子問』は天理大学付属図書館古義堂文庫所蔵の生前最終稿本（いわゆる林本）による。（尚以下の傍点はすべて筆者による）

（2）『語孟字義』の識語による。

（3）『仁斎日札』（『日本倫理彙編』第五巻古学派所収）一六八頁。

(4) 『孟子字義疏証』序（『戴震全集』第一冊、清華大学出版社、一九九一年）一五〇頁。
(5) 『戴震集』「年譜」（上海古籍出版社、一九八〇年）所収、四八〇頁。
(6) 『孟子字義疏証』付録「与段玉裁書」。胡適『胡適作品集三二　戴東原の哲学』（遠流出版社、一九九二年）所収。二六〇頁。また戴震撰「戴氏年譜」『戴東原先生全集』（大化書局、一九七八年）所収、四五―四六頁。
(7) 『日本儒林叢書』第三巻史伝書簡部所収『猪飼敬所先生書柬集』の巻三に収められた谷氏宛書簡。
(8) 青木晦蔵「伊藤仁斎と戴東原」、『斯文会）八編一号・二号・四号・八号（以上一九二六年）九編一号・二号（以上一九二七年）所収。
(9) 狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、一九五三年）五七四―五七五頁。
(10) 『別府大学国語国文学』第十号（別府大学国語国文学会、一九六九年）所収、六三―七〇頁。
(11) 「日本における実学運動の展開―二三～二五―古学派の実学観―一一～一三―戴震と伊藤仁斎―上・中・下―」『心』（一九七八年）三一―五・六・七。（下の七一頁）。さらに、伊藤仁斎と東載原との比較研究について、ここでは踏まえられなかった中国の研究者余英時の「載東原と伊藤仁斎」（『論載東原与章学誠―清代中期学術史研究』所収論文、台北華世出版社、一九七七年）を参考としてあげておきたい。
(12) 子安宣邦『伊藤仁斎―人倫的世界の地平』（東京大学出版会、一九八二年）二一三頁。仁斎に関する研究は数多くあるが、ここでは、基本的にこの書を踏まえて議論を進めて行く。他の重要な研究として、三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』（思文閣出版、一九八七年）を挙げておく。
(13) 子安宣邦「命名と制作―「弁道」という作業」『「事件」としての徂徠学』（青土社、一九九〇年）二六八頁。
(14) 胡適、同注(6)の前掲書、一五頁。
(15) 戴東原『孟子私淑録』、『戴震全集』第一冊所収、三三―三四頁。

（平成六年度前期課程修了）