The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	五井蘭洲と朱子学と
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	懐徳堂研究. 2016, 7, p. 19-40
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/60531
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

五井蘭洲と朱子学と

藤居岳人

はじめに

三宅石庵を初代学主として大坂に設立された学問所懐徳堂は、石庵の学問が「鵺学問」と評されていたように、初期の頃は朱子学にも陽明学にもこだわらない雰囲気だった。五井蘭洲が助教に就任して以降は朱子学一尊の方向になり、蘭洲の弟子で後に第四代学主になった中井竹山とその弟履軒の頃の懐徳堂も、頼春水に「〔中井〕兄弟　皆な山斗の望有り。但だ其の学　程朱を信じて純ならざるを恨みと為す」（『師友志』。原漢文）と言われて純粋の朱子学ではないと評されていたけれども、基本的に朱子学中心の方向だった。

そもそも蘭洲はなぜ朱子学を尊重するようになったのだろうか。本稿はこの問題の解明を目的とする。懐徳堂の儒者は混沌社を中心とした近世後期朱子学派の儒者と親密な交流があり、その思想的立場も朱子学尊重という点で共通する。ただ、上述の頼春水の言にも示されるように微妙にその立場には相違もある。その朱子学的立場の共通面と相違面とを明らかにすることは、日本近世思想史における懐徳堂学派の思想史的位置を定めるうえで重要である。したがって、五井蘭洲の朱子学的立場の様相を明らかにすることは、懐徳堂学派の思想史的意義を解明するための前提として重要な問題の一つとなる。

本稿では蘭洲の著述の中で主に『蘭洲先生遺稿』（以下、『遺稿』と称する）を取り上げ、適宜、蘭洲のその他の著述を参照する。(1)

一、蘭洲の「博約並進」

五井蘭洲の朱子学思想についてはすでに多くの先行研究がある。なかでも陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』は、蘭洲の思想を中心に中井竹山・履軒兄弟らにまで目配りして懐徳堂朱子学の特性を論じた大著である。[2] その陶徳民同著において、蘭洲が朱子学の立場を堅持した理由を説明している。その説明は二点に要約できる。まず、朱子学が修己のみならず治人にも有効な優れた学問であり、その朱子学への深い信頼が蘭洲にあったことである。次に朱子学の学問的性格が博と約と（『論語』雍也篇「君子は博く文を学び、之を約するに礼を以てす」に基づく）を兼ねる孔子の教えをよく継承していることである。

博と約とをともに重んじる朱子の立場を確かに蘭洲は尊重している。陶徳民同著にも言及しているけれども、たとえば、「朱子の学　諸（これ）を博約に得（う）」（上巻四七葉裏）とあったり、朱子を顕彰して陸王を批判する文脈の中で王陽明の立場を「孔門の博約並進の旨に非ず」（上巻五八葉表）と述べたりしている。[3] 陸王の学と朱子の学とは対立するから、当然のことながら朱子の立場は「孔門の博約並進の旨」に適っている。

博と約とをともに尊重する朱子の立場に蘭洲は高い評価を与える。一方、修己という道徳的側面と治人という為政者的側面との双方を朱子学が尊重するとして蘭洲が直截的に朱子学を高く評価している文章は『遺稿』には見当たらない。[4] 朱子学の立場として修己・治人の両側面を尊重するのは当然であり、懐徳堂学派の儒者全体を見渡せば、たとえば、中井履軒は修己・治人の両面重視を主張している。[5] ただ、蘭洲自身に修己・治人の重要性を強調しようとする意図があるとは言い切れない。

したがって、蘭洲が朱子学尊重の立場になった理由として確かに言えるのは、陶徳民同著が言及する「博約並進」の側面のみということになる。本稿では博約並進とは別の観点から蘭洲が朱子学尊重の立場をとるに至った理由を検討したい。具体的には性論に注目して蘭洲の朱子学尊重の立場に迫ることにする。

二、蘭洲の古学・陸王の学批判

蘭洲が伊藤仁斎・荻生徂徠らの古学や陸象山・王陽明の陸王の学に批判的な立場であることは周知である。『遺稿』に次のように言う。

陸王の学を為す者は、問学を廃して事物を棄つ、其の弊や禅荘。仁斉の学を為す者は、義気を蔑ろにして心性を疎んず、其の弊や管商功利。徂徠の学を為す者は、修辞に局わり、〔『周易』坤、文言伝に見える〕「敬以て内を直くす」の訓を遺る、其の弊や放蕩浮躁。闇斎の学を為す者は、頗る厳毅に過ぎ、雍容和気に乏し、其の弊や刻迫寡恩。惟だ茲の四学は争辨強聒（その言論がかまびすしいこと）にして、道学は乃ち四分五裂、学者をして従う所を眩ま使む。（上巻三六葉表～裏）

古学派批判については、蘭洲に『非物篇』があることから、反徂徠的な立場であることは当然である。ただ、『遺稿』では徂徠よりもむしろ仁斎批判が目立つ。たとえば、『遺稿』上巻に「古学論」という文章が見えているけれども、内容は全編が仁斎の思想に対する批判である。[6] したがって、以下は彼の仁斎批判を中心に検討する。

蘭洲による仁斎批判の語としては、上述の引用にもあるように「功利」の語がよく用いられる。[7] この「功利」の語による批判は、具体的には、たとえば家族や友人と折り合いよく過ごすことや商売をうまく切り盛りすることなどの表面的な利益にこだわる傾向があるとの意だろう。このように表面的利益の追求に仁斎が熱心だとされるのはなぜか。それは仁斎が道を卑近なものだと認識しているからだと蘭洲は述べる。

仁斎　独だ道を以て卑近と為す、亦た異ならずや。蓋し其の心は高遠を以て仏老の道と為すなり。余を以て之を視るに、仏老の道より吾が道（聖人の道）を視れば、則ち卑近なるも万々豈に之（高遠）を嫌わんや。夫れ道とは人倫の由りて行く所、天地の由りて立つ所にして高遠ならざるを欲することを得んや。設し老仏を以て高遠と為して吾が道を悪まば、則ち是れ特り卑近の説を為すに似たり。諸を譬うるに足を削りて履に適わしむるがごとし、亦た倒ならずや。（「古学論」上巻一九葉裏～二〇葉表）

蘭洲にとって、道とは人倫の存在根拠であり、天地万物の存在根拠ともされるもので、高遠な存在でないことはあり得ない。しかし、仁斎は現実離れした言論を弄する仏教や老荘思想を批判する語として「高遠」の概念を用いており、本来、高遠たる道を卑近なものととらえざるを得なくなった。そのような仁斎の議論は本末転倒だと蘭洲は批判する。

仁斎が人倫日用の道の実践を重視する立場から、「道は邇きに在り」（『孟子』離婁章句上）という教えを尊重するのに対して、上述したように、蘭洲は「功利」「卑近」の評語で仁斎の立場を批判する。なぜ仁斎が「功利」「卑近」に偏ってしまうのか。蘭洲はその理由を次のように説明する。

近世の伊維楨（仁斎）〔が『語孟字義』心の条に〕曰く、「心は貴に非ず、賤に非ず」、と。稍や此れを省くこと有るが如しと雖も、其の人　本と性を知るに非ず、乃ち其の心を論ずるや、崑崙呑棗（語意未詳。ありえない内容でお話しにならない、の意か）にして、与に議するに足らず。（上巻八三葉裏）

仁斎は性の何たるかを知らないと蘭洲は強く批判する。彼が性を知らないから心に関する議論が聞くに値しない水準に止まってしまうのだと言う。この箇所で「心」「性」の語の見えることが注目できる。上述の引用に「仁斉の学を為す者は、義気を蔑ろにして心性を疎んず」とあり、その引用の続く部分にも「心性を遺れて功利を志すの教えに非ずんば、仁斉・徂徠の説ばざるも亦た宜なるかな」（上巻三六葉裏～三七葉表）とあることから「心」「性」の区別が蘭洲にとって重要な問題であることがうかがえる。

「心」「性」の区別へのこだわりは、蘭洲の陸王批判からもうかがえる。上述の引用には「陸王の学を為す者は、問学を廃して事物を棄つ、其の弊や禅荘」とあり、陸王の学が仏教、特に禅宗や老荘思想に流れる弊害を蘭洲は指摘している。他にもたとえば蘭洲は「大氐　後の禅荘に倣い孔孟に倍く者は、荀〔子〕告〔子〕之を蒿矢と為す。陸王の徒は驕傲不恭にして、乃ち其の唾余に甘んじて以て愧と為さず」（上巻六二葉表）と述べて陸王を批判する。このような陸王批判の根底に、陸王学が「心」「性」の区別を疎かにする点があることを蘭洲は強調する。蘭洲は次のように述べる。

学者　往々にして心を尚びて性を疎んじるは、省察せざることの過ぎたるものなり。陸王は道を以て自任す。然れども心性の分に懵し。他は復た何を言うも皆な禅を援くの尤だしきものなり。（上巻七六葉表）

蘭洲の仁斎批判の箇所でも述べたように、性の何たるかを知らないことが蘭洲の批判の要点なのである。[8] 蘭洲

にとって、性を知らないことがなぜここまで批判の対象となるのか。心と性とはどんな点で相違するのか。以下、章を改めてその問題を検討する。

三、「心」よりも「性」を尊重（程朱以前）

蘭洲が「性」の概念にこだわるのは、そもそも彼の重んじる朱子学が基本的に性善説を標榜しているからだという理由が考えられる。実際に『遺稿』にも「夫れ性理自り之を見れば、人は唯だ善なるのみ」（上巻七四葉表）とある。さらにもう一つ性善への蘭洲の思い入れが語られる箇所を『遺稿』から取り上げる。

〔『中庸』の〕「性に率うを之道と謂う」、性なる者は善の成す所なり。大体小体より毛髪の微に至るまで皆な善なり。〔『孟子』公孫丑章句上に見える「浩然の気」のように善を〕養いて害なうこと無きは、天に事うる所以なり。翅だに人のみに非ずして蛇蝎虎狼に至るまで、其の性は善に非ざる莫し。（上巻七五葉表）

『中庸』一章冒頭の語を引いたうえで、蘭洲は性善への絶大な信頼を語る。「大体小体より毛髪の微に至るまで」「翅だに人のみに非ずして蛇蝎虎狼に至るまで」の語からも性善への蘭洲の強い思い入れがうかがえる。ここまで強烈な思い入れを蘭洲が有していた理由は種々考えられる。その理由の一つとして、蘭洲当時に流行していた古学や陸王の学という異端の学への反発から、性善説を主張する朱子学へ傾倒していったことは考えられる。

しかし、後述するように、蘭洲にとって実は朱子学よりもむしろ朱子学以前の聖人の道を尊重する精神から性善説を重視していると考える方がよいのではないか。たとえば、『遺稿』中の「懐徳論」の冒頭において、「人皆な性理の学は宋儒に兆すを知る、而れども其の源の発すること〔子〕思孟〔子〕に由るを知らず」（「懐徳論」上巻二二葉表）と蘭洲は述べる。この箇所は、性理の学の精神がそもそも子思や孟子を淵源とするのだという蘭洲の立場を示している。また、以下のような文章も「懐徳論」に見える。

学者　苟し「予　明徳を懐う」の語において黙識有らば、則ち性理の学は宋儒を待たずして思い半ばに過ぐ。（「懐徳論」上巻二三葉裏）

「予　明徳を懐う」は『毛詩』大雅、皇矣に見える語である。「懐徳論」ではこの他に『尚書』や『大学』などを引き、「徳を懐う」「明徳を懐う」等の語の意味を説いたうえで、宋儒が説く以前から古代の聖賢にすでに性理の学の精神が存していると述べる。これらからも古代の聖人の道を尊重する蘭洲の立場をうかがうことができる。

蘭洲は、古代の聖賢が経書の中でさまざまな形ですでに性論について語ってきたと考えていた。『遺稿』中の「性論」は、蘭洲の性論がまとまって語られた文章の一つである。そこでは性論の展開について、蘭洲が次のように述べている。

聖人　性を言う、始めて書に見ゆる者は、〔『尚書』湯誥に〕伊尹曰く、「恒有るの性に若う」、〔『論語』陽貨篇に〕孔子曰く、「性相近し」と。此の語の宛転は詳悉にして、復た余蘊無し。然れども未だ其の善為る悪為るを諦視す可からざれば、孟子敢えて「性善」を曰う。曾て回顧する所無き者は何ぞや。蓋し自ら其の性を徴して、又た諸を古語に参す。自得すること有り。（「性論下」上巻二四葉裏）

確かに『尚書』や『論語』において「性」の語は見えるけれども、性の善悪は明瞭ではなかった。それを孟子が初めて性善だと明確に主張したと蘭洲は言う。その善たる性について、明確に言及するのは『孟子』以外ではどの経書なのか。蘭洲は次のように述べる。

唯だ中庸・孟子・易係に熟せば、則ち髣髴として性の性為るを知るのみ。（下巻一四葉裏）

性論について明確に言及するのは、『孟子』以外に『中庸』と『周易』繫辞伝だと蘭洲は言う。まず、『周易』繫辞伝を検討する。言うまでもなく、繫辞伝が性論で注目できるのは、「一陰一陽を之道と謂う。之を継ぐ者は善なり。之を成す者は性なり」の文章が見えるからである。『遺稿』においても、この「之を継ぐ者は善」の語に言及する箇所は先に引用した「性論」を始めとして枚挙に遑がない。

『周易』の内容は繫辞伝以外にも『遺稿』中で言及されることが多い。たとえば、大有の象伝「君子は以て悪を遏め善を揚げ、天の休命に順う」について述べる箇所において、蘭洲は次のように言う。

余は是において聖人の開物成務の道　皆な命に順いて性に率うことの已む可からざる者たるを知る。是れ即ち天人合一の道なり。夫の心に局わりて説を為す者は、焉んぞ道を知るに足らんや。（上巻九三葉表）

「開物成務」は『周易』繫辞上伝に見える語で、蘭洲にとって『周易』が聖人の道を知るうえで欠かせない書であることがこの箇所からもわかる。また、蘭洲は「天人合一の道」とも述べることから、聖人の道に近づくことが人間にとって天に近づくことにもつながると考えていることが理解できる（天との関連については後述）。

次に『中庸』について『遺稿』に見える蘭洲の見解はどのようであるか。『遺稿』中の、或問形式で記される文章の中に以下のように見える。

或るひと問えらく、中庸一書に何の故に心の字無し、と。曰く、子思は深く性と天とを知ればなり。此の時に当たりて、孔子は既に没して、諸子　漸く起こる。諸子は道を小と見て、性　天に本づくことを知らず。唯だ心の思う所に就きて以て道の在る所と為す。乃ち大いに聖人の訓に悖る。是を以て其れ中庸を為りて、始めて性は天自りすることを説きて、終篇まで特り絶口して心を言わず。（上巻四七葉表）

ある人が『中庸』の書に「心」の字が見えない理由を蘭洲に問うたのに対して、蘭洲は子思が性と天とについてよく理解していたから心に言及しなかったのだと答える（性と天との関連については後述）。子思が性を知悉しているからこそ蘭洲は彼を高く評価する。[9] つまり、この箇所も蘭洲が心よりも性を重視する立場だったことを示している。

そもそも蘭洲は『中庸』の書自体に高い評価を与えている。

設し中庸の書無くんば、後世の学者は皆な俵々乎（行く当てのない様子）として趨く所を失い、遂に禅仏の卓隷（優れたしもべ）と為る。故に余は断然として以て天下に縦使孟子無くとも中庸の書無しとす可からずと為す。其の書為るや、子思　道を憂えるの切にして、特筆して以て言を立つ。…一字も刪る可からず、一句も添うる可からず。金声して玉振し、笙簧の間奏あり。真に堯舜周孔の遺韻なる者なり。（上巻八七葉裏）

引用文中の「孟子無くとも中庸の書無しとす可からず」の語はやや大げさに過ぎるけれども、「堯舜周孔」らの聖人の道がないがしろにされることを憂えて子思が『中庸』の書を著わし、そのおかげで後世の学者が仏教などの異端の道に惑わされるのを防ぐことができたのだと蘭洲は言う。

では、そもそも蘭洲は、性のどのような性格の故に性を尊重するのだろうか。

まず、第一に性は善で不変だという信念があったからである。たとえば、『遺稿』中の、『孟子』に言及する箇所において、蘭洲は「夫れ心は時として物に化せらるること有りて、操舎常無し。性は一定にして不変なり。」（上巻六一葉裏）と述べる。人間の心は時と場合とによって常に変化するものでとらえどころがないのに対して、性は一定不変である。これは性が善であり悪ではありえないことを述べたものであるのは言うまでもない。また、蘭洲は次のようにも述べる。

「性　相近し。習い相遠し」、性なる者は善の成す所にして、一定に生の初めより有りて、習いの能く移す所に非ず。唯だ心のみ能く移り、計較する所有り。上智の移らざるは、性を知ればなり。下愚の移らざるは、心　物に化せらるればなり。予　故に曰く、学者は心を以て性を累わせざれば、其れ庶幾からんや、と。（上巻八四葉表）

『論語』陽貨篇の文章の解説である。ここでは性が善であり変化しないものだと明確に蘭洲は語っている。それに対して、上述の引用と同様に、心は外界の事物によって変化させられるものだと蘭洲は言う。つまり、永久に善であり続けるものだからこそ蘭洲は性を尊重するのである。他にも蘭洲は性の尊重をさまざまに説く。

凡そ事に応じて物に接するに、初めの一念を発すとき、苟し性に由らば則ち公にして道に近く、心に由らば則ち私にして義に悖る。性は天を去ること未だ遠からざればなり。心は往来計較して便を己に取り、習熟纏繞するのみ。（上巻七六葉表）

「応事接物」は蘭洲がよく用いる語で、さまざまな実践を意味する。何をするにせよ性に基づいて行動すれば、公共の利益に背くことなく儒学の理想とする「道」に近づくことが可能になる。なぜ「道」に近づくことができるのか。それは「性は天を去ること未だ遠からざればな

り」の語からもわかるように、性と天との密接なつながりによる。蘭洲は『遺稿』の他の箇所においても以下のように言う。

①宇宙の間、万国に棊布（碁石を布きつらねたように広範囲に並ぶこと）して、人　其の地に生ずる者は、皆な性を天に受く。（上巻一一一葉裏）

②孟子の時、堯舜の政寝（や）み、孔子の沢も亦た斬（つ）く。荘周荀況（ママ）の徒　並びに出て、皆な聡敏絶倫なり。然れども其の学は師承する所無く、是を以て性　天に本づくことを識らず。乃ち性を以て緊要無きの事と為して、唯だ心に就きて之を論ずるのみ。（上巻四六葉表～四六葉裏）

①は人間がみな善たる性を天から受けていると説く。②は『孟子』離婁章句下の「君子の沢は五世にして斬く」等に基づく文章で、孟子の在世当時に性善説以外の性論を説いていた荘子や荀子を批判して、本来、性は天に由来するものであるにもかかわらず彼らはそれを認識していないと述べる。つまり、①②はともに性と天との間に密接なつながりがあることを蘭洲は強調している。言うまでもなく、中国人にとって天は絶対的に善たる存在であり、その天に由来する性も絶対に善である。そして、蘭洲自身にも天の絶対性、あるいは性が絶対的に善であることに対する非常に強い思い入れがあった。

第二に、上述の内容とも重複するけれども、蘭洲が道と性との密接なつながりを重視するからである。

〔『中庸』の〕「道を修むるを之（これ）教と謂う」、道は即ち性の有する所なり。性の有する所と雖も、修めざれは則ち行なわれず。教の貴ぶ所以なり。（上巻八五葉裏）

これは蘭洲が『中庸』冒頭部分を解説した箇所である。この箇所の「道」とは、聖人の道を指す。道と性と、さらには天も加えて、これら三者のつながりは蘭洲にとって非常に重要だった。『中庸』も『孟子』も『周易』繫辞伝も、すべて道と天と性とのつながりの重要性を説く点で共通する。蘭洲にとって、このような善を支える理論が明確であることがこれらの経書を尊重する大きな理由だったのだと言える[10]。それでは、これらの経書に説かれている性論を継承した程朱に対して、蘭洲はどのように見ていたのだろうか。以下、章を改めて検討する。

四、「心」よりも「性」を尊重（程朱）

上述の天の絶対性、あるいは性が絶対的に善であることを朱子学ではどうとらえていたのか。当然のことながら、朱子学はどちらも承認する立場だけれども、ここでは程子の言を紹介する。

①性は天より出て、才は気より出づ。気　清なれば則ち才も清、気　濁れば則ち才も濁る。…才は則ち善と不善と有り、性は則ち不善無し。（『程氏遺書』巻一九・伊川先生語五、『近思録』道体篇）

②性に不善無く、其の不善たる所以の者は才なり。天より受くるを之性と謂い、気を稟くるを之才と謂う。才の善不善は気の偏正有るに由るなり。（『程氏外書』巻七）[11]

①②ともに、性が天に由来するものであり、また、善であることを程子も明確に述べている。この種の程子の言を蘭洲も『遺稿』の各箇所で引用する。一例を挙げる。

程子　明らかに之（太極図）を観て、乃ち異端は心に本づきて、我が道は天に本づくと言う。豈に然らざらんや。天に本づくことを知らんと欲するに、幸いに此の〔太極〕図　存すること有り。（「右寄春楼道兄」下巻三葉表）

これは周濂渓の『太極図説』に関する内容である。程子が「天に本づく」ことを強調する語を蘭洲も引いており、彼自身も「天に本づく」ことを重視していることが理解できる。蘭洲は朱子のみならず程子の思想も承認しているのである。

そもそも蘭洲は、基本的に程朱尊重の立場であり、程子と朱子とをひとくくりにする「程朱」「程朱之学」の語の用例は、『遺稿』においても枚挙に遑がない。実際に蘭洲自身も「余は程朱を学ぶ者なり」（「古学論」上巻一八葉裏）と述べている。この語は仁斎の思想を批判する「古学論」に見える語で、蘭洲の程朱学への傾倒ぶりを示す一例と言える。

ただ、蘭洲は程朱の学に盲従していたわけではなく、不十分な点は不十分だと明確に指摘している。たとえば、すでに紹介した「懐徳論」の冒頭で蘭洲は次のように言う。

人皆な性理の学は宋儒に兆すを知る、而れども其の源の発すること〔子〕思孟〔子〕に由るを知らず。皆な性理の学は程朱より盛んになるを知る、而れども亦た程朱に阨しめらるることを知らず。（「懐徳論」上巻二二葉表）

性理の学と言えば、程朱の学と我々もすぐに連想する。しかし、上述したように、そもそも性理の学の精神は『中庸』『孟子』に由来するのだと蘭洲は考える。程朱以降に性理の学が盛んになったのは確かだけれども、ある部分ではその精神が程朱によって阻害されている場合もあるのではないか。このような疑問が蘭洲にはあったらしい。

程朱の学に対する蘭洲の疑問の一例を挙げてみる。すでに何度か引用しているけれども、『遺稿』中の「性論」において、蘭洲は程子の性論について批判を展開する。そこでは性について、『周易』繫辞上伝の「一陰一陽を之道と謂う。之を継ぐ者は善なり。之を成す者は性なり」以下の内容を例にして、『程氏遺書』に見える程顥の言を引きつつ論じている。程顥は「生を之性と謂う」（『孟子』告子章句上）や「人　生まれて静なるは、天の性なり」（『礼記』楽記篇）等を題材にして自身の性論を展開しており、その性論を蘭洲は批判する。引用が長くなることから、三つの部分に分けて以下に検討する。[12]

程子は大抵　聖人の易を説くに、陽を扶けて陰を抑うるの意有りて、乃ち陰陽は本と淑慝（善悪）の分有りと謂うを観る。遂に「之を継ぐ者は善」を解して、之を譬うるに水流れて清濁の殊なり有りて、遂に人　以て澄治の功を加う可からずと曰う。是れ「之を継ぐ者は善」為るの時に、既に悪　相対して生ずること有るなり。故に又た悪も亦た之を性と謂わざる可からざるの説有り。性中に豈に悪の字を容る可けんや。唯だ善なるのみ。故に「気質の性、君子は性とせず」。孟子に言有り、「君子は性と曰わず」、是れなり。（「性論上」上巻二四葉表）

この箇所において、程顥の思想を蘭洲は以下のように解する。すなわち、程顥は『周易』繫辞伝に見える「陰陽」の語にすでに善悪の意味を見出した。当然、陽が善である。「之を継ぐ者は善」という性は、水に清濁があるようなもので、人はその水の濁りを澄ませるための努力をする必要がある。以上の程顥の考えに対して、蘭洲は次のように考える。すなわち、程顥のような考えなら

ば、善に対抗する悪が性の中にすでに存在することになる。性は絶対的に善だから、悪が存在するわけはない。だから「気質の性を君子は自分本来の善たる性とはしなかった」（張載『正蒙』誠明篇の語に基づく。『近思録』為学大要篇に引かれる）のだ。『孟子』尽心章句下に見える「君子は性と曰わず」も同様である。

ここで蘭洲は性の中に悪の由来を認める程顥の考えを明確に批判する。そもそも性論については、程顥と程頤とではそれぞれの立場が微妙に相違している。程顥は『孟子』に見える告子の「生を之性と謂う」の立場とむしろ近く、性の中に善悪両方の要素を見るのに対して、程頤は善悪をより明確に区別しようとする。[13] 蘭洲の主張は程頤や朱熹の立場により一層近いと言える。さらに蘭洲は程子の主張の問題点を続けて批判する。

> 澄治の功を加うるは、性を成す以後の事と雖も、然れども其の澄治す可きの不正濁気は性を成すの前に在るなり。然れども程子も又た人　生まれて静なる以上は説く可からずと曰うなり。其れ説く可からざれば、則ち復た焉んぞ其れ悪有るを知らんや。頗る矛盾を覚ゆ。継善の時は、猶天に繋がるがごとし。之を如何にして澄治の功を加えんや。程子の意は蓋し坐に淑を以て本然の性と為して、慝を以て気質の性と為す。果たして其の説　之是ならば、則ち天も亦た悪有るを免れざるも可ならんや。（「性論上」上巻二四葉表～二四葉裏）

水を澄ませるという行為は、もともと水が濁っているからこそ必要な行為である。すなわち、程顥は性にはもともと悪の要素があることを認めていると蘭洲は言う。しかし、人が生まれる以前のことは語ることができないと程顥は同時に述べている。語ることができないにもかかわらず性に悪があると言うところに程顥の矛盾がある。そのように言うならば、性が基づく本源たる天にも悪があると言わざるを得ないのではないか。以上が蘭洲の主張である。このように程子の性論の問題点を指摘したうえで、蘭洲は次のように続ける。

> 先人の学は極めて程朱を崇奉す。然れども性説に至りては頗る従違有り。曰く、先儒　性を論ずるに、程朱を以て詳審と為して、孟子は少しく疎所有ることを免れずと言うに至りては、我　敢えて信ぜず。孟子七篇を熟読せば、聖人の道は知り難からざればなり。諸子の説は辨ぜざるも明らかなり、と。予

家学に従事して、往々にして疑い有り。故に之を論及するのみ。敢えて強事辨駁するに非ず。唯だ先人の意を述ぶるのみ。（「性論上」上巻二四葉裏）

朱子学者らは当然のことながら程朱の主張を尊重するけれども、上述したように程子の性論には問題点がある。性論に関して、程朱は本然の性・気質の性といった概念を用いて詳細に論じているのに対して、孟子は性善説を説くのみでややその論理に粗雑な面があると言われている。しかし、『孟子』を熟読すれば、実は聖人の道はすでに十分に説かれている。このように蘭洲は言う。引用文中の「曰く」の主語が誰なのかはやや問題で、蘭洲ではない可能性もある。ただ、そうであるにせよ、ここで述べられている主張に蘭洲が大いに賛同していることは確かである。

程子の性論に対する批判は「性論上」のみならず「性論下」でも見られる。やや長文だけれども、こちらも以下に引用する。

二程の性を説くも亦た但だ孔孟に拠りて、復た自ら諸を心性に徴す。即ち能く善の由来する所を知りて、未だ悪の由来する所を知るに及ばず。是れ其れ君子と為す所以たるか。是において悪を性中に求む、而れども得可からずして、乃ち僅かに（『周易』繫辞上伝に見える）孔子の「之を継ぐ」の語において之を覩る。遂に水を以て之を譬うるに、水の濁りは之を経過する所の地に得て、性の悪は之を其の「之を継ぐ」の時に得、と。水は本と清く、性は本と善なり、乃ち「善」を以て本然と為して「継」を以て気質と為す。遂に性を判かちて二と為すの誚りを免れず。其の悪も亦た性と言わざる可からざるの語に拠れば、則ち又た性は本と悪有りと言うに似たり。程子の性を説くや、何ぞ其れ特操（不変のみさお）無からん。禎（蘭洲）や篤く孔孟の訓を信じて、性善に間無し。（「性論下」上巻二五葉表～二五葉裏）

程子は、性における悪の由来を説明するのに窮して、川の流れにおける水の濁りを例にして悪の由来を説明しようとした。そして、本然の性・気質の性の概念をもちだしたけれども、結局、本然の性はすなわち善の性、気質の性はすなわち悪の性というように二種の性があり、性にはもともと悪の側面があるのだと述べているように見える。以上のように主張して蘭洲は程子の考えを批判する。

上記の引用からうかがえるのは、程朱よりも孔孟を尊重する蘭洲の一貫した立場である。「性論上」の「孟子七篇を熟読せば、聖人の道は知り難からず」の語からは、性善説を高唱する『孟子』にすでに孔子も含めた聖人の道が備わると蘭洲が考えていることがうかがえ、「性論下」の「禎や篤く孔孟の訓を信じて、性善に間無し」の語からも蘭洲が性善説を孔子や孟子の教えの根幹と考える立場が示されている。そして、「二程の性を説くも亦た但だ孔孟に拠りて、復た自ら諸を心性に徴す」の語からは、程子の性論が孔孟に根拠を有するからこそ尊重すべきなのだという蘭洲の考えを見ることができる。

つまり、蘭洲が程朱を尊重するのは、程朱が性理の学を唱えて孔孟を顕彰して性善説を明らかにしたからではない。むしろ逆で、孔子や孟子、それに付け加えるなら『中庸』を著わしたとされる子思らが、蘭洲の絶対視する性善説をすでに唱えており、それを程朱が継承しようとしたからである。

我々は朱子学者あるいは陽明学者などと言えば、朱子の考えを尊重する学者あるいは王陽明の考えを尊重する学者と考える傾向がある。しかし、朱子学者と言っても、彼らは朱子の考えを通して古代の聖人の道を尊重している。そのことを忘れてはならない。

五、「聖人の道」をめざす君子

蘭洲が古代の聖賢によって顕彰された聖人の道を重んじる精神を有していたことは上述の通りである。では、『周易』の語を使用した先の引用で、「聖人の開物成務の道、…是れ即ち天人合一の道」（上巻九三葉表）と言われる聖人の道とは具体的にどのようなものだと蘭洲はとらえていたのだろうか。

すでに引用した、蘭洲が陸王・禅荘・仁斎・徂徠・闇斎らを順に批判した文章で、彼らの立場を批判する箇所に続いて、蘭洲は以下のように述べる。

> 若し孔孟　之を視れば、則ち必ず之が為に長大息するのみ。無偏無党中正の道に如かず。蕩々平々として唯だ聖賢の遺訓を以て切とするのみ。（上巻三六葉裏）

また、こちらもすでに引用した、『孟子』に見える告子や禅荘陸王の学を批判する箇所に続けて、蘭洲は次のようにも言う。

耳目の声色におけるや、四支の安逸におけるや、便ち工夫を以て心の正不正を徴す、是れ聖人の中正の学なり。（下巻四六葉表）

以上に挙げた例を見れば、蘭洲の考える聖人の道を解するためには、「中正」の語が一つのキーワードであることが理解できよう。中正とは先の引用にもあるように「無偏無党」すなわち、偏りのないことである。この「中正」の概念の重視は、蘭洲が『中庸』を重視する立場と共通するものがある。蘭洲の時代は、本来の儒学から見れば異端と思えるさまざまな学派が流行していた。陸王や禅荘は性ではなく心の重視に偏っており、仁斎らの古学は功利に偏っており、闇斎は厳格に偏っていた。その中で、極端に偏らないこと、すなわち、中正を尊重する聖人の道を標榜するのは朱子学だけだと蘭洲は考えた。

そもそも「中正」の語は『周易』に関連する語で、本来、中は六爻の卦の内卦と外卦との中位、すなわち、二と五との位のことであり、正は陽爻が陽位（奇数の位）、陰爻が陰位（偶数の位）にあることである。また、たとえば、乾の文言伝に「大なるかな乾や、剛健中正、純粋にして精なり」とあるように『周易』の本文にも頻出する。言うまでもなく、程子は『程氏易伝』を著わし、朱熹は『周易本義』を残している。『周易』に見える「中正」の概念を重視する程朱の姿勢がこちらも蘭洲に大きな影響を与えた可能性は高い。また、程朱が重んじる周敦頤『太極図説』にも、「聖人　之を定むるに中正仁義を以てし、而して静を主として、人極を立つ」（『太極図説』。『近思録』道体篇にも引かれる）とあり、蘭洲の立場に影響を与えたであろう。

では、上述のような聖人の道に近づくためには、具体的にどのような方法が蘭洲にとって最もふさわしいと考えられたのだろうか。『遺稿』中に次のように見える。

陸王の学、是れ水未だ至らずして渠を求め、花未だ謝ちずして実を求む。大早計と謂う可し。是れ（『論語』子路篇に言うように）「速やかなるを欲する」の私心なり。仁斉・徂徠を為すの学者は、涵養するも素無し。是れ始め水を瀹むることを知らずして渠成す可きこと無く、種樹するを知らずして実結ぶ可きこと無し。不学亡術と謂う可し。朱子の学は、先に地を堀りて而る後に流れを引き、樹を培いて而る後に実を待つ。固より頓悟直入の教に非ず、陸子の悦ばざること宜なるかな。又た心性を遺れて功利を志すの教に非ず、仁斉・徂徠の説ばざることも亦た

宜なるかな。（上巻三六葉裏～三七葉表）

陸王の学や仁斎・徂徠の古学と比較して朱子学の優った点を述べる文章である。陸王の学は、まだ水がないにもかかわらず溝を掘ろうとし、まだ花が落ちていないにもかかわらず実がなることを求めるように、非常にせっかちだと蘭洲は批判する。また、仁斎や徂徠の学は、学問の修養をしても根本からしてなっていないと蘭洲は言う。それに対して、朱子学は、水の流れを引く前にまず溝を掘り、実がなる前にまず樹木を植えるというように、着実な方法を用いて学問を進めようとする。したがって、「頓悟直入」ではないから時間は少々要するけれども、確実に聖人の道へと近づくことができると蘭洲は考えていた。

また、蘭洲は次のようにも言う。

道は本と迂濶に在りて捷径に在らず。是の故に〔趙岐『孟子題辞』に言うように〕孟子を迂濶と為して蘇〔秦や〕張〔儀らの縦横家〕を捷径と為すは、功利俗習なり。殊に迂濶の捷径為る、捷径の迂濶為るを知らず。…今世　夫の捷径を喜ぶ者の行ないを視れば皆な利ならんや。已後〔『孟子』公孫丑章句上に言うような〕「義と道と」遠し。猶喋々乎として心術を談（かた）るものは恥を知らざるなり。（上巻九一葉裏）

この箇所で言及されている「道」とは聖人の道である。その聖人の道へと至るためには、捷径、すなわち、近道などない。迂濶、すなわち、廻り道に見えようとその方法を愚直に突き進むほかはない。一見近道のように見える道を通ったとしても聖人の道に行き着くことはできない。廻り道に見えようと聖人の道へ至るにはその道の他にはないのだから、実はその廻り道が聖人の道への近道なのである。そして、その聖人の道をめざす人格者が君子である。次に君子に関する蘭洲の見解を検討する。

蘭洲に限らず朱子学者らの究極の目標は聖人だった。「聖人は学んで至る可し」という朱子学の著名な題目にその立場は集約されている。そして、君子はその聖人よりも一段格下ではあるけれども、聖人と同様にめざすべき目標だった。それは蘭洲にとっても同様であり、彼の基本的立場は、「人の学を為すは、君子為らんと欲すればなり」（上巻三八葉裏）という『遺稿』に見える語に明確に表わされている。そして、よく対比されるように、君子は小人に比べればその人格者としての位置は際立

つ。たとえば、こちらは仁斎の人情重視の立場を批判する箇所で、「君子の人情は、皆な公に出て、自ら天理に合す。小人の人情は、皆な私に出て拠るに足らず」（上巻一三葉表）とあるように、君子は個人的な「私」よりも全体的な「公」を尊重すると述べる例などが挙げられる。

ただ、上述のように、蘭洲にとって君子は聖人に比べてやや格が劣る存在だったことは確かである。たとえば、次のような例が『遺稿』に見える。

> 天の万物を生じて、…此れを之天の道と謂う。陰と陽と是れなり。聖人は則ち諸を以て人に教えて、以て家・国・天下に及ぼす。君子の修身も亦た之を以てす。此れを之人の道と謂う。仁と義と是れなり。（上巻四四葉裏）

ここでは、聖人が家内から天下に至るまで天の道を推演するのに対して、君子は仁義に代表される人としての道を同じく家内から天下に至るまで推演することがその役割とされている。「君子の修身」の語からは、君子が道徳的理想像の性格の強いことがうかがえる。

儒者としては修己も治人もともに重視するのが基本的立場のはずだけれども、日本近世の儒者は、聖人でも君子でも往々にしてその道徳的理想像の側面を強調するきらいがある。そして、蘭洲にもまたその傾向があった。以下の引用は『遺稿』ではなく、蘭洲がかな文で記した随筆の一つ『蘭洲茗話』だけれども、蘭洲は次のように述べる。[14]

> 儒といふは、人の道をとくなれば、農人なれば田を耕し、商人なればあきなひをし、仕官の人なれば其職役をつとむるがその本意也、書を講じ、詩文を作るばかりなる人を儒者とはすまじき事なり、（下二三頁裏）

蘭洲にとって儒学が「人の道」を説くものだということは、治人の方面よりもむしろ修己の道徳面に彼が重きを置いていることを示している。それはすなわち、聖人のみならず君子という理想像の性格も道徳的方面を重視した理想像だとの見解につながっている。

おわりに

本稿では、蘭洲が朱子学を尊重するようになった理由

について、彼の性論を中心に検討してきた。その理由の要点をまとめることで本稿の結びとしたい。

まず、性善説に対する蘭洲の強い思い入れである。彼にとって、絶対的存在たる天に基づく以上、性は善以外ではあり得なかった。それはまだ『論語』あたりでは明確に説かれてはいなかったけれども、『周易』『中庸』そして『孟子』に至ってようやく明確に説かれるようになった。これらの経書に説かれる性善説に基づく道、すなわち、聖人の道は「無偏無党中正の道」（上巻三六葉裏）であり、人としてのおだやかなあるべき道につながるものでもあった。陸王の学や仁斎・徂徠の古学はそのような聖人の道を継承するものではなかった。そのおだやかな中正の道を最もよく継承し明らかにしたのは程朱の学であり、だからこそ蘭洲は朱子学を尊重することになったのである。

ただし、蘭洲の理想とする聖人や君子といった儒学的理想像は、修己・治人のうち、修己に重きを置く理想像だった。本来、儒者としては修己・治人の双方に通じる理想像をめざすべきだけれども、蘭洲の時点ではそこまでまだ踏み込めていないようである。修己と治人との双方に目を向けるのは、蘭洲の弟子だった竹山・履軒の兄弟を俟つことなる。

また、性論について見れば、蘭洲が程子の性論を批判する箇所も見られた。すなわち、程子が性の中に悪の要素を認めるかのように見える箇所に対して、性は絶対的に善であり、悪の要素が混入することはあり得ないという批判である。蘭洲が基本的に程朱の学を尊重する立場であることは確かである。しかし、程子の主張に盲従することはせず、不十分な説は不十分な説として冷静に批判の眼を向ける。懐徳堂の儒者の中では、たとえば、履軒は、性が完全に善だから、朱子学で提唱される本然の性・気質の性のように区別する必要はないという立場である。[15] 蘭洲の主張は、「本然」や「気質」の語にとらわれずに性論を展開する履軒の立場とはやや相違するけれども、性の中に悪の由来を認めない点において履軒とその立場は共通する。そして、部分的ではあるけれども、程朱の説であっても必ずしも墨守する必要はないという精神は、弟子の履軒らに継承されていると言ってよい。

次に、蘭洲は、性善たる人間が実際に善を実現する最も着実な方法を朱子学が提唱していると考える。ただ、蘭洲当時の日本は、むしろ陸王の学や仁斎・徂徠の古学が流行していた。その状況について、蘭洲は次のように述べる。

大氐　国の初めより民俗は質朴にして、儒者も亦た古風を失わず。惺窩先生　朱学を唱うるに因りて、此の時に方たるや、宗室・大藩は之を崇奉す。…其の後自り陸王の学行なわれて、道は書生の常談と為りて、聞く可きも用うる可からず。藤樹の若きは質美なりと雖も、学は則ち禅を仮る。乃ち子思の性・道・教の訓は、〔『孟子』離婁章句上で言われる眸子のように〕眊し。凡そ子弟の学に入る者は、皆な成材（立派な才能を有すること）ならず、啻だに成材ならざるのみならず、心術良智を空談して、而れども其の志しは貨色に在り、行ないは庸愚に等し。勝げて嘆ず可からざらんや。（上巻八六葉裏）

藤原惺窩らが活躍していた江戸時代初期はまだ朱子学の時代だった。民心も質朴で公家も武家も朱子学を尊重していた。しかし、その後、禅宗に類似する陸王の学が流行するにつれて『中庸』に説かれるような正しい儒学は影を潜めて空談ばかりが目立つ時代になったと蘭洲は述べる。禅宗は、江戸時代初期の一六五四年（承応三）に明末の中国から招かれた隠元隆琦によってより盛んになる。陸王、特に王陽明の学は明代禅宗の影響を強く受けており、「頓悟直入」的な易簡の学問に流れる傾向があった。同時にまた、仁斎・徂徠の「功利」に流れる傾向も目につくようになった。明代古文辞派の李攀龍と王世貞とを顕彰する徂徠にも、ある程度、明学の影響があると言われる。そのような時代の風潮が続くに従って、今一度、着実な方法で聖人の道に近づこうとする朱子学に脚光を当てたのが蘭洲や混沌社の近世朱子学派の学者たちだった。

なぜ蘭洲は朱子学を尊重するようになったのか。上述のように、性善説への強い思い入れと聖人の道への着実な方法を提示していたことと、この二点について本稿は言及したけれども、最後に蘭洲の考えを推察してみれば、蘭洲は何か確たる心のよりどころが欲しかったのではなかったか。その基礎理論が性善説であり、その善たる性が基づく天の道、すなわち、聖人の道への着実な方法を提供していたのが朱子学だった。

蘭洲の生涯は苦難の連続と言ってよかった。[16] たとえば、彼は幼少の頃から多難な家の事情に翻弄されていたけれども、儒者として身を立てるようになって以後、三五歳の頃に津軽藩儒として迎えられてようやく一定の社会的地位を得る。しかし、八年後、病気を理由に津軽藩を致仕して再び大坂に戻る。津軽藩致仕の真の理由は学問に対する藩内の無理解とも言われており、蘭洲にとっては

一種の挫折だった。それまでの苦難に加えて、このような挫折を経験した蘭洲は、思うようにならない人生の中で、何か不変のもの、あるいは普遍のものとつながる感覚によって安心感を得たかったのではなかろうか。

『太極図説』にせよ、『周易』にせよ、『中庸』にせよ、儒学独自の理論を述べた書である。そこには思想の一種の深さというものがある。その深さとつながることで蘭洲は精神的な安定を得ようとした。このような見方も可能ではないか。そして、心のよりどころとなる確固たる理念への蘭洲の欲求が朱子学への回帰を生み、その後の朱子学尊重へとつながっていったとも考えられる。

蘭洲の朱子学尊重の立場がその後の懐徳堂学派、特に中井竹山・履軒兄弟に与えた影響、さらには混沌社の近世朱子学派の学者たちとの立場の異同など、考究すべき問題は多い。これらの問題の解明は今後の課題である。

注

（1）五井蘭洲の著述の多くは、写本として大阪府立中之島図書館に所蔵される。同館所蔵の『蘭洲先生遺稿』の写本は三種類あり、本稿では分類番号０４１／４２０の二冊本を底本として使用する。本稿使用の底本が蘭洲自筆本の可能性が高いと考えるからである。なお、寺門日出男「大阪府立中之島図書館蔵蘭洲遺稿について」（『懐徳堂研究』六号、二〇一五年）を参照。

（2）陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会、一九九四年）

（3）底本は原漢文。以下、『遺稿』からの引用は上下巻ごとの葉数のみ記す。引用に当たっては、適宜、通行の文字に改める。なお、以下の書き下し文中の（　）は、その前の語の意味を表わし、〔　〕は、文意をわかりやすくするために筆者が補った語である。

（4）陶徳民同著四六頁では、蘭洲の天人合一観の実践的意義について、修己・治人の両面から了解できると説き、特に治人面に関して『遺稿』の「夫儒者、乃尊天道、修人事、位育賛参、裁成輔相、天地之所由立也」（下巻一七葉表）を引いて、儒者の使命や社会的責任の重大さに関する蘭洲の認識は明白だとする。ただ、この例を以て直截的に治人について蘭洲が言及したとは言えないだろう。確かに『遺稿』には「仁斎は世に阿（おもね）ると謂う可けんや。何ぞ孔孟之（これ）有らん。此の時　国を闔して（語意未詳。国を挙げて、の意か）、程朱を尊信す。是におけるや、始めて妬念有りて、程朱の上に駕（の）らんと欲するのみ。必ずしも脩己治人を為さざるなり」（上巻一七葉表）とあって、仁斎を批判する文脈の中で彼には修己・治人の認識は薄いと蘭洲が述べていることから、蘭洲自身も修己と治人とを重視していると推察することは可能である。

（5）拙稿「中井履軒撰『論語逢原』に見える聖人観」（『懐徳堂センター報２００５』、二〇〇五年）参照。

（6）蘭洲には『非伊編』という著述があり、大阪府立中之島図書館に写本が所蔵されている。冒頭部分は「古学論」とほぼ重複しており、後半は『論語古義』や『語孟字義』を批判する内容になっている。

（7）たとえば、「仁斉は則ち功利の余習ありと謂う可し。何ぞ仁義之有らん」（「古学論」上巻一八葉裏～一九葉表）、「仁斉の学は一定に堅固たること能わず。或いは功利を雑え俗習を尚ぶ…」（下巻一一葉表）などとある。

（8）『遺稿』中には、他にも「其の（陸王の学を為す者の）言は身に切なるが如し、而れども性を知らざるなり」（上巻一〇四葉裏）、「（『孟子』公孫丑章句上に見える）告子の「気」を棄つると「言」と、性を知らざる所以なり。後世の禅荘陸王の学は皆な是れなり」（下巻四五葉裏～四六葉表）等、同様の批判の言が見える。

（9）蘭洲が経書や史書に関する自説を述べた『質疑篇』（大阪府立中之島図書館所蔵の写本で蘭洲自筆本の可能性が高い）にも、「中庸は子思　性を説くの書なり。実に係辞の「一陰一陽を之道と謂う」の一節と相表裏す」（『質疑篇』七葉裏。原漢文）とある。

（10）注9でも触れた大阪府立中之島図書館蔵『質疑篇』にも次のように見える。

古のいわゆる善は即ち道の別称にして、後世　悪を以て之に対するの謂ならざるなり。故に係辞に曰く、「一陰一陽之を道と謂う。之を継ぐ者は善なり。之を成す者は性なり」と。夫れ道と善と性とは一なり。（『質疑篇』七葉裏～八葉表。原漢文）

なお、注9と注10に引いた大阪府立中之島図書館蔵『質疑篇』の文章は、竹山・履軒によって校訂された明和四年（一七六七）刊行の刊本では削られている。

（11）ともに底本は『二程集』（中華書局、一九八一年）。①は二五二頁、②は三九三頁。以下、『程氏遺書』の引用はすべて同じ底本を使用する。

（12）程顥の議論は、『程氏遺書』巻一、二先生語一（『二程集』一〇頁～一一頁）を参照。この部分は『近思録』道体篇にも収録されている。

（13）たとえば、湯浅幸孫は、「明道においては、善悪はいわば量的相違に帰せられ、心における善悪の葛藤は問題にならない。…天理（規範性）と人欲（自然性）とを二者択一的に捉える程頤・朱熹の厳粛主義とは相容れないものがある」（『近思録　上』三八頁～三九頁、朝日新聞社、一九七二年）と述べる。

（14）『蘭洲茗話』の底本は、『懐徳堂遺書』（懐徳堂記念会より刊行。松村文海堂、一九一一年）に収められた活字翻刻本を使用す

る。なお、『蘭洲茗話』の自筆本はすでに散逸している。

(15) 拙稿「中井履軒の性論と気稟論と―『論語逢原』を中心に―」（『懐徳』七三号、二〇〇五年）参照。

(16) 山中浩之「懐徳堂の人々（五）五井蘭洲」（『懐徳』五八号、一九八九年）を参照。

（本論考は、平成二七年度科学研究費補助金・基盤研究C「懐徳堂学派における儒教の展開に関する研究―朱子学・陽明学の折衷から融和へ―」〔研究代表者・藤居岳人、課題番号二六三七〇〇四九〕による研究成果の一部である）