The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	中井履軒の性論における仁斎学の影響 ： 「拡充」の語をめぐって
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	中国研究集刊. 2007, 44, p. 1-19
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61252
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊　霜号（総四十四号）平成十九年十二月　一―一九頁

中井履軒の性論における仁斎学の影響
―「拡充」の語をめぐって―

藤居岳人

はじめに

日本近世儒教思想史上、伊藤仁斎は古学派、中井履軒は懐徳堂学派とされている。懐徳堂学派は、特に履軒の兄で第四代懐徳堂学主の中井竹山以来、寛政異学の禁で大きな影響力をもった尾藤二洲らの近世後期朱子学派と関係が深いと言われることから、大きな枠組みで言えば、竹山以降の懐徳堂学派も後期朱子学派の範疇に含めても良いかもしれない(注1)。従って、仁斎と履軒とは、一般的には学派の系統を異にするように見られる。

しかしながら、実際には、古義堂は京都、懐徳堂は大坂と同じ上方に拠点を有するという地理的条件もあり、古義堂と懐徳堂との間には一定の交流があった(注2)。ただ、例えば、竹山や履軒の師である五井蘭洲は、『蘭洲先生遺稿』において、仁斎の学問を「義気を蔑(ないがし)ろにして、心性を疎んず。其の弊や管商功利なり」と批判しており、また、彼には仁斎の『論語』『孟子』などの解釈を逐一引いて批判した『非伊編』もある(注3)。このように懐徳堂学派において、仁斎の学問を批判する風潮は確かに存在する。しかし、懐徳堂学派における仁斎学の影響は何も否定的なものばかりではなかろう。実際、履軒の思想における仁斎学の様々な影響に言及する論考もすでに見ることができる(注4)。ただ、仁斎と履軒との思想的連関のもつ思想史的考察にはまだ検討の余地があると考える。

筆者は別稿において、仁斎と履軒との性論を取り上げて、その異同を論じた(注5)。そこでは特に「性」の語に

対する仁斎と履軒との定義の相違に論及した。すなわち、仁斎は、性を朱子学の言う気質の性と解して、性の中に剛柔・昏明・善悪の諸要素が混在すると考える。それに対して、履軒は、性を朱子学の言う本然の性と解して、性には昏明強弱の差異などなく、善悪の差異があるのみで、しかも性は善だと主張する。

このように仁斎と履軒との性論の間には相違する点が確かに存在する。しかし、両者の思想の間には共通する側面も存在する。本稿では、性善説の善の意味に注目して、両者の性論に共通する側面の様相を考察する。その考察を通して、履軒の思想における仁斎学の影響とその影響を踏んだ思想史的意義とを明らかにしたい。その際に手がかりとするのは「拡充」の語である。拡充とは、『孟子』公孫丑篇の「凡そ我に四端有る者、皆な拡めて之を充いにすることを知らば、火の始めて然え、泉の始めて達するが若くならん」に基づき、仁義礼智の四端を養い育てて大きくする意に用いられる。仁斎・履軒にとって、この「拡充」の語は重要な意味をもつ。拡充の概念の検討を通して、朱子学に対する仁斎・履軒の立場をより明確にすることができると考える。具体的には、朱子の『四書集註』を取り上げ、仁斎の『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』『童子問』等の内容と比較しつつ、履軒の『論語逢原』『孟子逢原』等の内容を検討してゆきたい(注6)。

一　仁斎・履軒による朱子の復初説批判

朱子は宋学の集大成者である。彼は、いわゆる道統説によって自らを道を継ぐ正統の儒者だと位置づけた。朱子の道統説の最も特徴的な点は、孟子をその系列に加えたことである。朱子の顕彰によって、『孟子』は四書のうちに加えられて、宋代に定着した。孟子は孔子が明確に説くことのなかった性善説を提唱したとして、朱子に重んじられた。従って、性論について言えば、性善説を保持することが宋学の基本的立場となる。

朱子にあっては、性が善であるとは、人間の中に初めから完全な善が備わっていることを意味する。すなわち、人間は天から性を稟けており、その天が完全に善であるが故に、性は本来的に善である。その本来的な性を本然の性と言う。ただ、性は外界からの様々な悪影響を受けて、本来的な善を発揮できず、非本来的な悪の状態になることが多い。このような非本来的な性の状態が気質の性である。従って、朱子がめざすのは、道徳的行為によって気質の性を清浄にして、本来的な性のあり方たる本然の性の状態にすることである。朱子にとって、それは

人間本来の本然の性を回復することだから、その意味で「復性」であり、また、原初の本来性の回復だから、その意味では「復初」と呼ばれる。以上が朱子の性善説である。上述の内容は周知だが、このような朱子学の基本的立場に対して、仁斎と履軒との立場はどうだろうか。

まず、仁斎について言えば、彼は古義学の提唱を通して、朱子の『集註』を批判する。特にその理気説に対する批判は顕著である。そして、性善説に関して、朱子は、人が本来有している完全な善の回復をめざすのがその基本的立場である。従って、朱子は復初説を唱える。それに対して、仁斎は朱子の復初説を批判する。

例えば、仁斎は、『語孟字義』巻の上、性の条に、「復性」「復初」の語が老子や荘子の道家に由来すると指摘した後、『孟子』公孫丑章句上の語を踏んだ「人の四端有るや、猶其の四体有るがごとし。苟くも之を養うこと有るときは、則ち猶火の燃え泉の達して、自ら已むこと能わざるがごとし。以て仁義礼智の徳を成して四海を保つに足れり」の語などを引いたうえで、次のように述べる。

〔『孟子』には〕初めより欲を滅ぼして以て性に復るの説無し。老荘の学と儒者の学と、固に生死水火の別有り。其の源　実に此に判る。

『孟子』には元来、復初説はなく、四端が養い育てられることによって、仁義礼智の徳に昇華すると孟子が考えていたと仁斎は言う。そして、復初説は道家起源だったものを後儒が経書の注解に紛れ込ませたものであり、本来、儒家の学とは相容れない概念だと説く。

また、仁斎自身の語ではないけれども、伊藤東涯が『童子問』の冒頭に「童子問を刊する序」を記している。そこでは、次のように言う。

殊て知らず　聖人の教え、充養の方有りて、復初の説無し。人の聖人に至る所以の者、豈に徒に其の性に復るのみならんや。故に仁義礼智の道、性の善に基すと謂うときは則ち可なり。性の初めに全しと謂うときは則ち不可なり。

ここでは人の性に初めから完全な善が備わっていると説く朱子の性善説の立場に明確に反対している。確かに仁義礼智の徳は、性の善に基づくと言っても良いけれども、その善とは朱子の言うような完全な善ではなく、まだ不完全なものである。そして、その不完全な善を養い育てることによって完全な善にするのだと言う。つまり、朱子と仁斎とでは、善の定義が相違しているのである。このように仁斎の立場は、朱子の復初説に反対して、善を養い育てること—それを拡充と言う—を重視するものである。仁斎にあっては、復初説批判と拡充の重視とが

同時に説かれることが多いが、拡充については後述する。では、履軒の立場はどうだろうか。

実のところ、朱子の復初説批判の立場は履軒にも共通する。例えば、『孟子逢原』には、「〔『孟子集註』に仁を定義して〕心の徳、〔義を定義して〕心の制〔と言う〕の若きは、是れ宋代復初の説なり。〔『孟子』〕七篇を解する所以に非ず」（梁恵王篇）、「凡そ復初の諸説、並びに七篇の解中に采入するを得ず」（告子篇）などの箇所があり、復初説批判の例は枚挙に遑がない。このように履軒が復初説を批判するのはなぜか。それは仁斎と同様に、履軒の考える善も朱子の言うような完全な善という意味ではなく、まだ不完全な善という意味だったからである。例えば、『孟子』滕文公篇冒頭「孟子　性善を道い、言えば必ず堯舜を称す」の箇所の『集註』に「性とは、人の天より稟けて以て生ずる所の理なり。渾然として至善にして、未だ嘗て悪有らず」とある。それに対して、履軒は『孟子逢原』で次のように言う。

〔朱子の〕註の「渾然として至善」、…即ち其れ復初の説にして、孟子拡充の旨に非ず。若し果たして至善ならば、亦た何ぞ拡充するを須めんや。

朱子にとって、性の善はまさしく至善である。しかし、履軒は、本当に至善ならばそれを拡充する必要はないと考えた。むしろ性の善がまだ不完全であるが故に拡充が必要なのである。そして、それが孟子の本旨だと述べる。このように、履軒も朱子とは善の定義が異なっている。以上のように性の善をまだ不完全なものだととらえて、朱子の復初説を批判する立場は、仁斎と履軒とに共通すると言って良い。ただ、人間の性における善を完全な善だと両者ともに見なしてはいないけれども、それがすなわち仁斎・履軒ともに性善説自体を否定していると短絡的に考えるべきではない。

例えば、仁斎は、『語孟字義』巻の上、性の条に「夫れ天下の性　参差斉しからず、剛柔相錯わる。いわゆる『性相近し』と、是れなり。而して孟子以為えらく、人の気稟　剛柔同じからずと雖も、然れども其の善に趨くは、則ち一なり。…蓋し相近きの中に就いて、其の善を挙げて之に示す」と述べる。仁斎は、性の中に剛柔や昏明などの性質の相違が存すると考えていた。その中で「善に趨く」傾向のみは誰もが共通すると言う。仁斎は性を完全な善だと考えているわけではない。しかし、「善に趨く」可能性は誰もが保持している。そのような可能性を承認することが仁斎の性善説なのである。朱子の性善説は、性を至善と見なす立場である。それに対して、仁斎の性善説は、性に「善に趨く」傾向があることを認める立場

である。つまり、上述したように両者は善の定義が相違するのみで、最終的に両者のめざす目的が善の実現にあることは共通する。従って、両者はともに性善説を説いていると見なして良い。ただし、善の定義は相違しているのである。

履軒にしても、性における善を朱子のように完全な善とは見ていない。しかし、それは彼が性善説の立場を保持していないことを示すものではない。実際のところ、履軒は「固有の善」の語を頻用する。例えば、『孟子』公孫丑篇において、公孫丑の問いに孟子が「我　言を知る。我　善く吾が浩然の気を養う」と答える有名な箇所の『逢原』に「凡そ孟子　性を論ずるに、毎に固有の善を掲ぐ」と履軒は述べる。また、同じく公孫丑篇の「孟子曰く、人　皆な人に忍びざるの心有り」の箇所の『逢原』に「此れ人の性に就いて、其の固有の善を論ず」とも履軒は言う。以上のごとく、人間には「固有の善」が存在すると認めており、履軒も性善説の立場を保持している(注7)。

ただ、履軒の言う「固有の善」とは、朱子の考える完全な善の意味ではない。履軒は、性の中の善はまだ不完全であり、その不完全な善に復帰しても善の実現には至らず、むしろ性の中の不完全な善を養い育てることによって本当の善の実現が可能だと考えた。その考えを示す重要な語は、「拡充」の語である。この「拡充」の語は、『孟子』公孫丑篇に見えており、仁斎・履軒双方にとって重要な意味をもつ。次に章を改めて「拡充」の語を検討する。その検討を通して、仁斎・履軒の性善説の性格をより明確にすることができると考える。

二　仁斎・履軒による「拡充」の語の解釈

前章の検討を通して、仁斎も履軒もともに朱子の復初説に反対していることが理解できた。すなわち、性の中の善は不完全なものであり、その不完全な善に復帰するのではなく、むしろ不完全な善を養い育てるべきだと彼らは主張する。不完全な善を養い育てることを『孟子』では拡充と言う。まず、この「拡充」の語に対する仁斎の考えを検討してみよう。

仁斎は『孟子』公孫丑篇に見える「拡充」の語について、当該箇所の『孟子古義』において、「拡とは、之を推広するなり。充とは、之を充大するなり」と説明する。拡の定義は朱子の『集註』に「拡とは、推広の意なり」とある解釈の方向と同じである。しかし、充の定義は『集註』に「充とは、満なり」とある解釈とは相違する。これは『集註』の解釈に対する批判の意味が込められてお

り、仁斎はさらに端的に同箇所に『集註』を引いて、朱子の解釈を次のように批判する。

先儒（朱子）以為えらく、四端　我に在らば、随処に発見す。此れに即いて推広して其の本然の量を充満すると。非なり。

仁斎は『童子問』巻の上、第二十一章においても、『集註』の「本然の量を満つ」を引いて、朱子の解釈を批判する。

一升の水を以て、一升の器に入れ、一斗の水を以て、一斗の器に入るる。之を本然の量を満つると謂う。孟子のいわゆる拡充と云う者は、推広充大の勢、遏め止む可からざるを謂う。本然の量を満つるの謂に非ず。

これは朱子が完全な善を本然の性としてすでに人間に備わると考えているのに対する批判である。例えば、『語孟字義』巻の上、仁義礼智の条に「惻隠・羞悪・辞譲・是非の心を拡充するときは、則ち能く仁義礼智の徳を成して、四海の広しと雖も、自ら保ち易き者有り」、同じく巻の上、良知良能の条に「良知良能とは、本然の善を謂う。即ち四端の心なり。…孟子　良知良能の論を発する所以の者は、蓋し学者をして之を拡充して、以て仁義礼智の徳を成さ使めんと欲す」とあるように、仁斎は四端の心を本然の善、あるいは、良知良能と言っている。しかし、この四端の心とは、人間が元来有する完全な善の意味ではなく、いわば善の素質である。善へ向かう傾向を有する性質と言っても良い。仁斎は、この善の素質を拡充することによってそれが徳となり、徳に昇華されてはじめて完全な善が実現できると考えた。例えば、以下の『童子問』巻の上、第二十九章を見れば、その仁斎の立場を窺うことができる。

蓋し生質の美は善なりと雖も、然れども拡めて之を充いにするに非ざるときは、則ち以て徳を成すに足らず。

仁斎の言う善とは生質の美、すなわち生まれつきの美質である（「生質の美」の語は、もと『論語集註』に見える）。しかし、生まれつきの美質だけでは十分ではない。生質の美は善の素質に過ぎず、これを拡充してはじめて徳に至ることが可能なのである。仁斎は、人間の、善に向かう可能性を認めているけれども、その可能性はまだ現実のものではなく、あくまでも善の素質の拡充過程が徳の実現を示しているのであった(注8)。

また、上述の『語孟字義』巻の上、仁義礼智の条や良知良能の条、さらに『童子問』巻の下、第一章に「其のいわゆる善とは、四端の心に就いて言う。未発の時、斯

の理有るを謂うに非ず」「見つ可し…性善とは、即ち四端の心を以て言いて、本然の理に非ざること」などとあるのを見れば、仁斎の言う拡充が四端の心の拡充をさすものだということがわかる。注意すべきは、仁斎が拡充すべき対象を心だとすることである。換言すれば、心の拡充を説くことが仁斎の特徴である。

以上のように、仁斎は拡充の概念を重視する。この仁斎の立場は、彼の孟子観と密接に関係する。仁斎は『語孟字義』巻の下、学の条において、次のように述べる。

性の善　貴む可く、学問の功　大なり。…孟子　屢(しばしば)
性善を道(い)いて、拡充の功を以て其の要と為(す)る所以なり。此れ聖門　教を立つるの本旨なり。

すなわち、孟子が性善説を提唱したのは、拡充の功を説かんがためだと言う。仁斎は拡充を孟子の最も重要な概念のひとつと認識していた。では、拡充に対する履軒の考えはどうだろうか。

履軒は『孟子逢原』において、復初説批判とともに、善を拡充することの必要性をも併せて説いている。その例は枚挙に遑がない。

宋の諸賢、固有の善を主張すること大いに過つ。諸善衆徳、皆な之を復初に帰す。是の故に克治の功勤にして、拡充の旨　微なり。未だ大道に倍(そむ)かずと雖も、亦た孟子と異なり。（公孫丑篇）

（『集註』の）「豈に能く毫を加う」、大快を傷む、固より是れ復初の説にして、孟子拡充の旨に異なり。（告子篇）

大抵孟子は拡充の功を唱う。而れども後儒は復初の説を持す。故に往往にして合わず。（尽心篇）

上記の諸例からもわかるように、履軒は、本来、孟子が拡充を説いているにもかかわらず、宋儒が復初説を唱えたことによって孟子の本旨をゆがめたのだと言う。履軒は、上述した滕文公篇の『逢原』にも「若し果たして至善ならば、亦た何ぞ拡充するを須めんや」と述べており、告子篇の『逢原』においても、以下のように述べて、復初説が孟子の拡充の趣旨からはずれるものだと主張する。

（『集註』の）「性の本に復る」、殊に孔孟の旨に非ず。孟子の若きは、唯だ拡充有るのみ。拡充とは、進往なり。復初とは、家に還るなり。其の道は猶陰陽なり(注9)。

このように履軒は拡充の重要性を『逢原』の至る箇所で説く。しかも仁斎よりも一層詳細に拡充の重要性を強調する。例えば、『孟子』公孫丑篇に見える「拡充」の語に対して、履軒は『逢原』において、次のように言う。

拡充とは、之を養い之を長じて、以て其の大を極むるを謂う。〔朱子の〕註の「本然の量を〔充〕満する」は、是れ復初の説にして、大いに孟子の旨を失う。

仁斎も批判していたように、履軒も『集註』の「本然の量を〔充〕満す」の語を批判して、これを復初説だと述べる。このようなことから、「之を養い之を長じて、以て其の大を極む」という履軒の拡充の定義が、上述したように、人間の本来有する完全な善に復帰するという意味ではなく、善の素質を養い長じることによって、完全な善に近づけるとの意味であることが理解できよう。

また、履軒が説くのは性の拡充である。『孟子』尽心篇冒頭の「其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり」の箇所の『逢原』において、履軒は性を養うことがすなわち拡充することだと述べる。

人の性におけるや、猶鉄の利におけるなり。鉄を用て刀と為す。利　自ら存す。人生まれて呱呱たり（泣く）。性　自ら存す。然れども鍛錬の功、正に鉄　山を離るるの後に在り。拡充養性の功も亦た人生まれて呱呱たるの後に在り。

性の拡充に関する履軒の基本的な考えを『孟子』公孫丑篇「孟子曰く、人　皆な人に忍びざるの心有り」章（以下、四端章と称する）を中心に検討してみよう。その中でも特に「惻隠の心は、仁の端なり。羞悪の心は、義の端なり。辞譲の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり」の箇所の『逢原』は、履軒の考えが詳細に述べられており、最も良く履軒の立場を窺うことのできる箇所である。引用は長きにわたるが、その主要部分を取り上げて、内容を検討したい。

①仁義礼智、元と是れ徳名なり。性とは是の徳を具うるの種子なるのみ。唯だ其れ然り。故に或いは直だ仁義礼智を謂いて性と為して、或いは四端を指して四徳と為す。乃ち一転して之を言うのみ。是の章の若きは、仁義礼智、其の本位に還る。

②端とは、将に成らんとするの端緒なり。蓋し言うこころは、人性は善にして、自ら人に忍びざるの心有りて、発出して惻隠の心と為り、拡めて之を充いにせば、則ち徳　斯に立つ。之を名づけて仁と為す。故に仁の端と曰う。羞悪・辞譲・是非、並びに此れに放う。又た本を推して之を言わば、惻隠の心は、即ち是れ仁心なり。故に下篇（告子篇）に「惻隠の心は仁なり」と曰うは、語に煩簡有るも、義に差池無し。

③仁義は、譬えば猶鶏なり。性の善は、猶卵　胎に在

り。卵　已に地に堕つ、猶惻隠・羞悪なり。抱育して旬を累ねて、骨体成り、羽毛生じて、殻を破りて出でて、能く自ら飲啄す（飲食する）。是れ雛なるのみ。未だ命づくるに鶏を以てす可からず。既に月を累ねて、羽長じて冠　成りて、翼を鼓ちて鳴く。是において始めて鶏の名有り。

④性とは水源なり。四徳とは江河なり。而して四端は是れ水源発動の処にして、苟し理導して（おさめみちびいて）壅塞無くんば、必ず能く江河と成らん。水源　微かなりと雖も、江河の理　存す。故に或いは性　四徳を具うると謂うも亦た可なり。乃ち水源は即ち江河と謂う。理導を須いずんば、吾　之を知らず。

まず、①については、「性とは是の徳を具うるの種子なるのみ」の語が注目できる。履軒にとって、仁義礼智の徳を実践できることがすなわち完全な善であった。従って、性をそのような徳に昇華する可能性をもった種子だと言うのは、すなわち、性のままではまだ不完全な善だと履軒が認識していたことを示す。性と仁義礼智の四徳とを全く同質ととらえる見解に履軒は反対する。ただ、種子の比喩を使っているのは、性のままでは不完全な善であっても、その性の中に確かに完全な善と同様の素質がすでに備わっていると履軒が考えていたことを示している。種子は確かに花そのものではない。現実に表われる表層としては、両者は別のものである。しかし、種子は花になる素質を有している。従って、種子と花との間には共通する一定の性質があるのである。

履軒の種子の比喩は、『孟子逢原』の他の箇所にも見える。公孫丑篇の「我　言を知る。我　善く吾が浩然の気を養う」の箇所に履軒は次のように言う。

凡そ孟子　性を論ずるに、毎に固有の善を掲げて、輒ち之を継ぐに之を養うの方を以てす。（『孟子』告子篇に）「人　皆な以て堯舜為る可し」と曰うが若きは堯舜為る可きの種子　存する有るを謂う。

この箇所では、宋儒が重視する「人　皆な以て堯舜為る可し」の語を取り上げる。現実に表われる表層としては、一般の人々は堯舜のような聖人ではない。しかし、種子が将来的に花に成長するように、人々も堯舜のような聖人になる可能性がある。従って、人々と堯舜との間には共通の性質があるのである(注10)。さらに、①に見える「仁義礼智、元と是れ徳名なり」「是の章の若きは、仁義礼智、其の本位に還る」の語はどのような意味だろうか。それは②を検討することによって明らかにできる。

②は、いわゆる四端説に関する内容である。この箇所の『集註』は朱子の基本的な思想が窺える重要な箇所である。

惻隠・羞悪・辞譲・是非は情なり。仁義礼智は性なり。心は性情を統ぶる者なり。端は緒なり。其の情の発するに因りて、性の本然を得て見る可し。猶物有り中に在りて、緒　外に見わるるがごとし。

朱子は仁義礼智の徳が性だと述べたうえで、惻隠・羞悪・辞譲・是非の心が発することで、「端は緒なり」と説明されるように、仁義礼智の端が表面に現われて、仁義礼智の本然を見ることができると言う。つまり、この箇所の『集註』は、人の性の中にすでに完全な善たる徳が存在するということが前提とされている。

それに対して、履軒は確かに人の性を善と言っているけれども、これは朱子の考えるような完全な善を意味するわけではなく、あくまでも完全な善の前段階たる善の素質なのである。その善の素質が発出して惻隠・羞悪・辞譲・是非の心となり、さらにこれらを拡充させることによってはじめて仁義礼智の徳となる。履軒が「端とは、将に成らんとするの端緒なり」と述べるのは、『孟子』に言う「仁の端」「義の端」などがまだ完全な善、すなわち徳の段階にまで至っていないことを言う(注11)。従って、②に見えるごとく、『孟子』告子篇に「惻隠の心は仁なり」とあるのは、本来、惻隠の心が拡充されることによって仁の徳に昇華するのであって、本来は相違する惻隠の心と仁とが、語の省略によってあたかも同格のように言われているだけだと履軒は考える(注12)。

以上述べたような履軒の立場が、仁斎の立場と共通する側面があることは明らかである。『孟子古義』の当該箇所と比較してみよう。同箇所において、仁斎は仁義礼智の本を拡充すれば徳になると述べる。

端は本なり。言うこころは、惻隠・羞悪・辞譲・是非の心は、乃ち仁義礼智の本なり。能く拡めて之を充いにせば、則ち仁義礼智の徳と成る。故に之を端と謂う。先儒（朱子）…誤る。

ここで言われる本とは仁義礼智の徳そのものではなく、その素質である。その素質を拡充することによって、完全なる徳に至ることができる。つまり、人の性の中にはまだ完全な善が存在していないと仁斎は考えており、「先儒…誤る」と言って『集註』を引き、朱子の考えを批判するのも履軒と共通する仁斎の立場を示すものである。

また、『逢原』の特徴のひとつに履軒の用いる巧みな比喩が挙げられる。上に引く③④は、その典型である。まず、③は鶏と卵とを用いて性善説を説明する。すなわち、

履軒の考える性はまだ不完全な善だから卵であり、その不完全な善が発出されて惻隠・羞悪の心になることが卵の地面に落ちることに例えられる。そして、最後に仁義の徳にまで成熟することが鶏に例えられている。③の比喩のみを見れば、卵から雛、鶏と成長するに従ってその名称が変化してゆくから、その性質も変化するかのように見える。しかし、履軒はそのようなことを言いたいのではない。④を検討してみよう。

④の比喩は、不完全な善がまだ十分に水量のない川の源流に、仁義礼智の徳が満々と水量をたたえた大河に比せられる。確かに水源と江河とで名称は相違しているけれども、「水源　微かなりと雖も、江河の理　存す」とあるから、わずかな水量しかない川の源流であっても流れる水は同じであり、川の源流の中にすでに大河の条理が備わっていると履軒は述べる。つまり、履軒は、川の源流であろうと大河であろうと、ともに共通する性質を有するのだと考えている。従って、③の比喩も卵・雛・鶏と名称が相違していても、全て共通する性質を有することが説かれており、性の善―四端―四徳も全て根底に共通する性質があると履軒が考えていたと見て良いだろう。

また、④の比喩では理導を説く点も注意される。理導とはおさめみちびくの意で、水源たる四端をうまく理導すれば大河たる徳に至ることが可能だと履軒は言う。この理導とは具体的に何を意味するのか。『孟子逢原』には「利導」の語も見える。利導は「理導」の語そのものではないが、意味するところは理導に近い。「利導」の語は、『孟子』離婁篇「孟子曰く、天下の性を言うものは、故に則るのみ。故とは、利を以て本と為す」の『逢原』に次のように見える。

利は是れ利導の利なり。…宜しく之を利導すべし。当に害する所有るべからず。亦た是れ性に率いて拡充するの意なり。

この記述からすれば、利導とは、本来の性の性質に基づいて、その本来の性質を拡充することを意味する。理導も同様の意味とすれば、結局、これは拡充を意味する。従って、④は、性を徳に昇華するには拡充が必要だと説いているわけである。

以上のように、仁斎は心の拡充、履軒は性の拡充と、その対象に若干の違いがあるけれども、実質的には、両者ともに善の素質の拡充を説いており、両者の基本的立場に相違はない。誰もが善の素質を有することを以て彼らはそれを性善説としているのであって、たとい朱子とは善の定義が異なっていたとしても、性善説自体を否定するものではない。このように「拡充」の語の検討を通

じて、仁斎・履軒の性善説の共通性を明らかにすることができた。最後に、仁斎の立場にも論及しつつ、履軒の立場を中心にして、彼らの性善説の思想史的意味を明らかにしたい。

三　仁斎・履軒の性善説の思想史的意味

履軒は性における善の拡充を説いた。その主張は、善の素質の拡充を重視する点において、仁斎の立場と同様のものであった。履軒にとって、性における善の拡充とは、換言すれば、無自覚の善を自覚的な善に昇華することである。無自覚の善は確かに善ではあるけれど、無自覚であるが故に、知らず知らず善の道を踏み外したときに修正することは難しい。その意味において無自覚の善は不完全な善である。それが自覚的な善になったとき、たとい知らない間に善の道を踏み外したとしても、自分で善の道を外したと意識できる。そうすれば善の道に復帰することができる。従って、そのような自覚的な善は完全な善、すなわち徳と言い得る(注13)。

善の拡充は、『中庸』の語を用いれば、「善を明らかにす（明善）」である。『中庸章句』第二十章（履軒の『中庸天楽楼定本』では第十六章）「善に明らかならざれば、身に誠ならず」の箇所に見える『中庸逢原』に次のように言う。

「善を明らかにす」とは、包む所　広しと雖も、主意は行なう事の上に着実に力を用いて、当に行くべき路逕に通暁するに在るのみ。

ここで履軒は、人々が共存する社会生活をする中で具体的に表われた行為の上に力を用いることによって善を明らかにできると言う。履軒にとって善とは抽象的な概念ではなく、具体的な行動の中でとらえられるべきものであった。

明らかにされた善、自覚的な善は、すなわち徳である。履軒にあっては、その徳も社会化され具体化された概念としてとらえられる。例えば、『論語』学而篇「有子曰く、其の人と為りや孝弟にして、上を犯すを好む者は鮮なし」章の『逢原』である。当該箇所の『集註』に「仁とは愛の理にして、心の徳なり」とあり、それに対して、履軒は次のように言う。

蓋し心は惟だ宜しく性を論ずべし。未だ徳を称う可からず。徳は只だ人の行ないの上に在りて、其の理は心に根ざす。自ら内外本末の弁有り。

徳の発揮され得る場は、人の行ないの上、すなわち人々の営む社会生活における行為の中にある。先ほどの善

の概念と同様に、社会生活における具体的行動の中に履軒の言う徳は実現される。徳が自分だけではなく他者もともに生活する社会における普遍的存在であるが故に、履軒は「自ら内外本末の弁有り」と述べて、徳を「外」あるいは「末」としたのであろう。ただ、その徳の条理は、「内」あるいは「本」たる心に由来しており、自己の中にある善の素質たる性から拡充されたものであることを忘れてはならない。「外」と言っても「内」たる性とつながりがないわけではなく、むしろその関連は密接である。性における「種子」があってこその徳である。このように、性の中に先天的に備わる善とは、履軒にとって抽象的な概念ではあり得ず、社会生活の中で具体的な行為として実現されるべきものであった。

拡充された善、すなわち徳を社会生活の中で実現されるべきものだと履軒が考えているとするならば、それは履軒の立場が基本的に朱子学とその立場を共有することを示すと考えて良い。そのことを明らかにするために、履軒の性善説を陽明学の無善無悪説と比較してみよう。

陽明学において提唱される無善無悪説には様々のバリエーションがあるけれども、少なくとも王陽明の無善無悪説は、性が善でもなく悪でもないという『孟子』告子篇に見える告子の説と同じではない。そうではなくて、外から与えられた既成の概念としての善ではなく、自分独自の判断によって、人倫界に積極的に改革の歩みを進められるような善を性の中に見出すことである(注14)。結果的に人倫界を離れるものではなかったにしても、自分自身の行為が社会的に善だと認知されているかどうかは第一義的な問題ではない。徹底的な修行を通して、みずからが善だと信じ得る行為をすることが陽明にとっては重要なのである。この場合の善は、ややもすればそれこそ独善的な行為になる危険がある。李卓吾に代表されるような、いわゆる王学左派にはその傾向が強い。しかし、そのような独善的な行為に陥らないよう、自分自身を鍛えることが本来の陽明学では要求される。

履軒の言う拡充された善は、上述のような陽明学的な善ではない。善の内容を根源から問い直すような善ではない。その善は、社会の中ですでに承認された善である。そして、そのような善がすなわち徳である。この徳は履軒自身が確立したものではなく、履軒以前にすでに社会に存在した徳である。履軒は、善を拡充することによって、社会で承認された善に合致するよう、みずからを鍛えてゆくのである。例えば、『孟子』滕文公篇冒頭の「孟子　性善を道う。言えば必ず堯舜を称す」の箇所の『逢原』に次のように言う。

孟子の拡充は、工夫　外に在り。程朱の拡充は、工夫　内に在り。此れ其の相合わざる処なり。

上述の例は、程朱の場合、自らの内なる至善の実現化の過程を拡充と呼ぶのに対して、不完全な善たる内なる性を完全な善たる社会的外的な徳に昇華する過程を拡充だと孟子が考えているとする履軒の立場を表わすものであろう。このように、程朱を批判しつつも、既成の徳に合致すべくみずからを鍛えてゆこうとする方向は、格物致知を通して理を窮めることをめざす朱子学の方向と基本的に同じである。履軒自身は朱子の理気説を否定している。しかし、「理」の語を使っていなくても、履軒のめざす方向は、朱子の方向と相違するわけではない。むしろ履軒の性善説は、基本的に朱子と立場を共有するものだと言って良いであろう。

以上のように、初めから性の中に完全な善があるのではなく、善の素質があり、その拡充が必要だと説くのが履軒の性善説であった。そして、履軒の性善説は、すでに述べたように、仁斎の性善説と同様の性格を有している。これは仁斎の性善説が履軒の性善説に似ているというよりも、むしろ仁斎の性善説の影響を受けて、履軒の性善説が成立したと見るべきであろう。

性善説は、元来、孟子の学説である。孟子自身の性善説は、人には生まれながらに善の素質が備わっており、その育成を妨げる諸要素を取り除き、善の素質の育成を進めることが必要だとする。具体的には、惻隠・羞悪・辞譲・是非の四端の心を育成して、仁義礼智の四徳に至らしめることである。それに対して、朱子の性善説は、孟子の性善説を修正して、人間には生まれつき仁義礼智の四徳が備わっており、その発現が惻隠・羞悪・辞譲・是非の四端の心だとする。性善説と言っても、孟子と朱子とではその性質を異にしている。

そして、仁斎と履軒との性善説は、朱子の性善説よりもむしろ孟子の性善説に近い。その意味において、履軒は原典に回帰するという仁斎の古学的立場の影響を受けていると言って良かろう。ただ、だからと言って、両者が朱子学の立場を真っ向から否定しているというわけではない。彼らの立場はあくまでも朱子の性善説の修正であって、性善説自体を否定するものではない。確かに、人間が生来有する善について、孟子が善の素質と考えるのに対して、朱子は完全な善だと言うように、善の定義は相違している。しかし、両者ともに性善説という基盤は依然として共有している。この二つの立場は水と油とではない。仁斎・履軒には性の定義等、相違する側面は確かに存在する。ただ、性善説に限って言えば、ともに

同じ性善説の枠内にあって朱子学と立場を共有しつつ、朱子の主張を修正する学説を唱えたのだと考える方が妥当であろう。

仁斎を古学派とすれば、仁斎学の履軒への影響は、上述のように、その古学的思想の影響と見ることができる。履軒の師である五井蘭洲以降の懐徳堂学派は、それ以前に比べて朱子学尊重の色彩を強めたとされるが、それ以前の懐徳堂学派は、初代学主の三宅石庵が「世　石菴を呼んで鵺学問と為す。此れ其の首は朱子、尾は陽明、而して声は仁斎に似たるを謂うなり」(『先哲叢談』巻五に見える香川修徳の語)と評されるように、諸学派の思想を折衷する性格が強いとされた。履軒に至っても、仁斎学の影響があることは確かである。しかし、だからと言って「鵺学問」という初期の懐徳堂学派に対する否定的評価が履軒にも当てはまると考える必要はない。それは蘭洲以降の懐徳堂学派が朱子学思想という基軸を明確にしているからである。確かに履軒に仁斎学の影響があることを考えれば、懐徳堂学派の朱子学を純粋の朱子学と見なすことはできず、諸学派の思想を折衷する側面が看取できる。しかし、朱子学の基軸を有する折衷と基軸のない折衷とではその折衷の意味は大いに相違する。同じ折衷と言っても基軸を有する方を評価すべきであろう。

本稿では、性善説の立場を共有するという観点から仁斎学の履軒への影響を論じてきた。仁斎は朱子学を批判している。朱子学の中心的学説である性善説もその批判の対象である。しかし、批判はしても、性善説自体を否定することはない。とすれば仁斎もある程度、朱子とその立場を共有している。古学派と言っても、仁斎の立場は、朱子と全く相容れないというわけではない。例えば、荻生徂徠の『弁道』第一節に次のように言う(注15)。

> 近歳　伊氏(仁斎)も亦た豪傑にして、頗る其の(道の)似たる者を窺う。然れども其の孟子を以て論語を解し、今文を以て古文を視るは、猶之を程朱の学とするがごときのみ。

徂徠は、後に仁斎と同じく古学派に分類される。仁斎を「豪傑」として、一定の評価を与えてはいるけれど、『孟子』を通して『論語』を解釈することは程朱の学、すなわち朱子学と同じだと批判する。上記の引用は性善説に言及するものではない。しかし、『孟子』の性善説を踏んで、正統の儒教として発展したのが朱子学の立場だとすれば、この徂徠の語は、仁斎の思想に朱子学的性格と共通する側面があることを指摘するものと考えて良い。同じ古学派に分類されていても、仁斎と徂徠とではその立場は微妙に相違している。

例えば、内藤湖南は、仁斎の学問の筋道は宋学の一派と考えて良いと述べる(注16)。また、中村幸彦も、仁斎は結果的に朱子学を批判したが、実は朱子学の色が濃いと述べている(注17)。彼ら先学は、確かに仁斎が朱子学思想を批判しており、仁斎が古学に分類される立場だと承認する。しかし、仁斎が全く朱子学的立場と相反する立場にあるとは考えていない。むしろ、朱子学の系統を引きつつ、そのうえで朱子学的な諸概念を批判すると考えている。実際のところ、仁斎が若年時、朱子学に心酔し、朱子学用語に由来する「敬斎」と称していたことは周知である。若年時の朱子学心酔の時期を超えて、仁斎は独自の立場に到達した。ただ、確かに仁斎は朱子学を批判したけれども、朱子学の根本的立場まで否定するものではない。批判は共通する基盤を有してこそ成立する。その共通する基盤のひとつが性善説だと考える。そして、履軒も仁斎と同じく性善説の立場を共有しつつ、その独自の立場を確立していったと考えるべきではなかろうか。

おわりに

上述のように、履軒は、仁斎学の影響を受けて、朱子学の中心的思想である性善説を修正した。ただ、それは性善説の修正であって、性善説の否定ではない。性善説自体は履軒にも受けつがれている。その意味において、履軒は基本的に朱子学派の儒者と共通する基盤を有すると考えて良い。

ただ、頼春水が『師友志』(『日本儒林叢書』第三巻、史伝書簡部所収)において、履軒と兄の竹山とに対して、「〔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」と述べていたように、確かに純粋の朱子学派とは言えない。本稿において性論を中心に検討した内容を踏めば、履軒の立場は、朱子学を基底としつつ、仁斎の思想等を批判的に摂取し、朱子学を相対化したものだと言える。

徂徠学の流行に抗して、懐徳堂学派では五井蘭洲の『非物篇』、中井竹山の『非徴』が著わされた。そして、後期朱子学派の興隆も元来、尾藤二洲など在坂経験のある儒者が中心となっていたことは周知である。寛政異学の禁は、徂徠学の流行した江戸に対する京都・大坂の儒者の巻き返しの側面があることもすでに指摘されている(注18)。そのような意味において、「はじめに」で述べたように、京都・大坂の学術界の密接な結びつきは、よく考慮に入れなければならない。京都の古義堂と大坂の懐徳堂とは

ともに同じ上方に拠点を置いており、両者の間には一定の関係が存在していた。本稿において検討した仁斎と履軒との性善説の性格からも、両者の思想の共通性を窺うことは十分可能である。

確かに懐徳堂学派の基本的立場は、仁斎の立場と全く共通しているわけではない。しかし、性善説批判の仁斎学の立場を受け継ぎつつ、性善説の立場自体は保持して、後期朱子学派とも深い関係を有していたのが懐徳堂学派であった。この懐徳堂学派の果たした役割は、古学派の隆盛から寛政異学の禁以降に盛んになった後期朱子学派へ続く近世儒教思想史の流れの中のひとつの結節点として、大きな思想史的意味を有すると言って良いのではなかろうか。

注

(1) 竹山以降の懐徳堂学派と後期朱子学派との関係については、頼祺一『近世後期朱子学派の研究』第一編「後期朱子学派の形成とその活動」(渓水社、一九八六年)参照。

(2) 陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』序論「近世儒学史における懐徳堂朱子学の位置」(大阪大学出版会、一九九四年)参照。

(3) 『蘭洲先生遺稿』『非伊編』はともに写本で、大阪府立中之島図書館所蔵。『蘭洲先生遺稿』の引用は三十六葉表。なお、中之島図書館には『蘭洲先生遺稿』の他にこれとほぼ同内容の写本(題簽はともに『蘭洲遺稿』とある)二種が所蔵されている。

(4) 例えば、平重道「懐徳堂学の発展(Ⅱ)」(『宮城教育大学紀要』五号、一九七一年)、吉永慎二郎「仁斎と履軒—中井履軒の思想史的位置—」(大阪大学懐徳堂文庫復刻刊行会『孟子雕題』、一九九九年)、池田光子「懐徳堂と中井履軒—「徳」解釈を中心に—」(平成十七年度大阪大学博士申請論文、二〇〇五年)などを参照。

(5) 拙稿「中井履軒の性論—伊藤仁斎・荻生徂徠の所説と比較して—」(『懐徳堂センター報2007』、二〇〇七年)参照。

(6) 以下、『論語古義』『孟子古義』からの引用は、関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』(東洋図書刊行会、一九二二〜一九三〇年)(鳳出版、一九七三年、復刻)所収本を使用する。『日本名家四書註釈全書』本は、『論語古義』が文政十二年刊本、『孟子古義』が享保五年刊本を底本とする。『語孟字義』は、宝永二年刊本を底本とする『日本思想大系 伊藤仁斎 伊藤東涯』(岩波書店、一九七一年)所収のテキストを使用する。『童子問』は、宝永四年刊本を底本とする『日本古典文学大系 近世思想家文集』(岩波書店、一九六六年)所収のテキストを使用する。『論語逢原』『孟子逢原』

等の『逢原』関係の資料は、関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』（東洋図書刊行会、一九二二～一九三〇年）（鳳出版、一九七三年、復刻）所収本を底本として、適宜、大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵の履軒自筆本を参照する。なお、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を示す。以下の書き下し文においても同様。

（7）「固有の善」の語は、『論語』里仁篇「子曰く、君子は徳を懐い、小人は土を懐う」の箇所の『集註』に「『徳を懐う』とは、其の固有の善を存するを謂う」とあるのに基づく。また、中井竹山の「懐徳堂記」にも「懐徳」の語を説明して、「懐とは何の念ぞや。存して緩れず、循いて違うこと無し。徳とは何の得ぞや。夫れ固有の善と当然の則と、知りて心に得、行ないて身に得るなり」と「固有の善」の語が見える。このように「固有の善」の語は、性善説に立つ懐徳堂の基本的な立場を明らかにするものであり、履軒も基本的には懐徳堂の立場を踏んでいることを示している。

（8）三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』第七章「仁斎学の形成」、第三項「仁斎学形成期の思想（一）」（思文閣出版、一九八七年）を参照。

（9）懐徳堂では、懐徳堂点という独自の訓読をしており、「猶」は「なお」と訓み、「なお…のごとし」とは訓まない。

（10）五井蘭洲の『蘭洲茗話』（松村文海堂、一九一一年）下十五頁に「人の性は、たゞ性也、善もなく悪もなし、たゞ善をすべき種の有なり」とある。『逢原』の説は、この蘭洲の思想を踏襲している可能性がある。

（11）前掲吉永論考では、『孟子雕題略』に見える「端とは、将に成らんとするの端緒なり」の語を引いて、履軒の解釈を「実は仁斎にして名を朱子に借る」ものだと述べる。

（12）告子篇の当該箇所の『逢原』にも、次のように言う。前篇に端の字有るも、此に端の字無し。亦た殊なる義無し。但だ語に緩急詳略有るのみ。

（13）拙稿「中井履軒の性善説―『論語逢原』に見える「習」「蔽」の語を中心に―」（『懐徳』七十四号、二〇〇六年）参照。

（14）荒木見悟「性善説と無善無悪説」（『陽明学の位相』、研文出版、一九九二年）参照。他に無善無悪説については、吉田公平「性善説と無善無悪説」（『陸象山と王陽明』、研文出版、一九九〇年）も参照。

（15）『弁道』は、寛政元年刊本を底本とする『日本思想大系荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）所収のテキストを使用する。なお、節の分類は、『日本思想大系』の分類に従う。

（16）内藤湖南「履軒学の影響」（『内藤湖南全集』第九巻、筑摩書房、一九六九年。もと『先哲の学問』、弘文堂、一九四六年所収）参照。

(17) 中村幸彦「古義学雑感」(『中村幸彦著述集』第十一巻、中央公論社、一九八二年。もと『日本思想大系月報』第十七号所収) 参照。

(18) 中野三敏『十八世紀の江戸文芸』一「十八世紀の江戸文化」(岩波書店、一九九九年) 参照。

〔附記〕

本論考は、科学研究費補助金・基盤研究(C)「懐徳堂学派の朱子学の研究」(研究代表者・藤居岳人) による研究成果の一部である。