The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	懐徳堂儒学の研究
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	大阪大学, 2019, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/73467
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

懐徳堂儒学の研究

藤居岳人

目次

序章　―問題の所在と本稿の構成と―　……1
一、懐徳堂の儒学
二、日本近世後期の儒学研究における問題点
三、本稿の構成
第一部　江戸時代の儒者と寛政改革と　……11
第一章　儒者と知識人と―懐徳堂の儒者を例にして―　……11
はじめに
一、狭義の知識人と広義の知識人と
二、懐徳堂の儒者はどのような知識人か
おわりに
第二章　儒者と寛政改革と　……35
はじめに
一、中国宋代の儒者
二、江戸時代中期以前の儒者
三、江戸時代における寛政改革以後の儒者
おわりに
第二部　中井竹山・履軒の周囲の儒者―その朱子学的立場―　……52
第一章　含翠堂の儒学と初期懐徳堂の儒学と　……52
はじめに

一、庶民教育をめざした含翠堂・懐徳堂
二、含翠堂・懐徳堂における儒学
おわりに
第二章　五井蘭洲の儒学　……60
はじめに
一、五井蘭洲の「博約並進」
二、五井蘭洲による古学・陸王の学批判
三、「心」よりも「性」を尊重（程朱以前）
四、「心」よりも「性」を尊重（程朱）
五、「聖人の道」をめざす君子
おわりに
第三章　後期朱子学派の儒学―尾藤二洲・頼春水を中心に―　……77
はじめに
一、尾藤二洲の朱子学転向―古学・陸王学から朱子学へ―
二、尾藤二洲から見た朱子学の理気論―特に理について―
三、尾藤二洲から見た懐徳堂朱子学
四、頼春水にとっての学問
五、頼春水と朱子学と
おわりに
第三部　最盛期懐徳堂における経学研究―中井竹山・履軒の経学研究―　……98
第一章　中井竹山の経学研究―『四書断』を手がかりとして―　……98
はじめに

一、『四書断』書き入れの特徴
二、『論語断』の特徴
三、性説に関する『孟子断』の書き入れ
おわりに
第二章　中井履軒の性説１―朱子学批判の立場―　……109
はじめに
一、『論語逢原』の程注批判―玩味の巵言―
二、『論語逢原』の程注批判―性説批判―
おわりに
第三章　中井履軒の性説２―性と気稟と―　……118
はじめに
一、人間の共通する側面―性について―
二、人間の相違する側面―気稟について―
三、気稟の昏明強弱と性の善悪と―「習」「蔽」の語を中心に―
おわりに
第四章　中井履軒の性説３―伊藤仁斎・荻生徂徠との対比―　……132
はじめに
一、性の定義
二、人の性と物の性との分離
三、本然の性と気質の性との解釈―中井履軒の場合―
四、本然の性と気質の性との解釈―伊藤仁斎の場合―
五、本然の性と気質の性との解釈―荻生徂徠の場合―

おわりに
第五章　中井履軒の儒学的聖人観１―伝統的儒学の立場に沿った理想像―　……150
はじめに
一、儒学における聖人
二、『論語逢原』中の聖人の性格―道徳的に優れた理想的人格者像―
三、『逢論語原』中の聖人の性格―為政者としての理想像―
おわりに
第六章　中井履軒の儒学的聖人観２―道を学ぶ者の理想像―　……166
はじめに
一、学ぶことの重視
二、履軒の解する「道」について
三、履軒と『中庸』と
四、善について
五、中人あるいは庶民について
おわりに
第四部　最盛期懐徳堂儒学の経世思想―中井竹山・履軒の実学思想―　……186
第一章　現実に対する懐徳堂儒学の見解と中井竹山の儒者意識と　……186
はじめに
一、命に対する人間の無力性
二、懐徳堂儒学における実践重視の立場―命への対処―
三、中井竹山の基本的立場―山崎闇斎・荻生徂徠・伊藤仁斎との比較―
四、中井竹山の「全体本領ノ所」

おわりに
第二章　中井竹山がめざしたもの　……201
はじめに
一、「治人」をめざす中井竹山
二、「治人」実現に向けての中井竹山の方策
三、君主の教育者としての儒者
四、中井竹山のめざす「修己」
おわりに
終章　―懐徳堂儒学の思想史的意義とその後の展開と―　……214
一、最盛期懐徳堂における儒学の特質―懐徳堂儒学の思想史的意義―
二、実学思想の展開―中井竹山と佐藤一斎・西国諸藩の儒者たちと―

凡例

一、資料の引用に当たっては、平仮名や片仮名は基本的に原文通りの表記で記すが、変体仮名や合略仮名は、適宜改めた。また、旧漢字や異体字も適宜、通行の文字に改めた。なお、振り仮名や返り点を省略したり、句読点を付加・変更したりした箇所がある。

二、引用文中の「……」は筆者による省略を意味する。

三、引用文中の（　）内の注は、特に断らない限り、その前の語の意味を表わし、〔　〕内の語は、文意をわかりやすくするために筆者が補ったものである。なお、引用文中の誤字を改めるときは「誤字ママ（正しい文字―筆者注）」と記す。

四、引用する条の多い場合、便宜的に条ごとに算用数字を附するときがある。

五、書き下し文における最後部の（　）内の文章は、書き下し文の原文である。

六、引用する人名は敬称を略する。

序章　―問題の所在と本稿の構成と―

一、懐徳堂の儒学

儒学は中国で生まれて、主に日本や朝鮮半島などの東アジアに広まった。そして、儒者とは、その儒学の知識を有する学者のことである。本稿は日本近世の儒者について論じてゆくが、中国の儒者と日本の儒者とでは同じ儒者といってもそれぞれの社会状況が相違していたために、その性格もそれぞれ違っていた。中国では近世以降、特に宋代以降の儒者はいわゆる士大夫とほぼ同義になるが、その士大夫とは当時のエリート階層だった。これは主に儒学の知識を問う科挙が宋代以降に定着したことによって、それまでの門閥ではなく科挙を通過して官僚となることがエリートの証になったことが大きな要因である。それに対して、日本近世では儒学の知識を有することがエリートの証となることはほぼなかった。また、日本近世における儒者の性格は時期によって変化していたのだが、その変化の中で最も大きなものは、江戸時代中期から後期にかけての時期、より限定的にいえば寛政改革前後の時期だった。

そもそも日本近世における江戸時代は長く天下泰平の状況が続いていた。初期の頃は大坂冬の陣・夏の陣や島原の乱などの戦乱もあったが、島原の乱が収まった後は大きな内乱もなく、その社会は比較的安定した状態が保たれていた。しかし、江戸時代も中期になると、社会にはさまざまな変化が現われてくる。一方では、江戸・京都・大坂を中心とした都市の繁栄による豪商層の出現、地方では農業政策や農業生産能力の向上による豪農層の出現など、初期の頃に比べれば豊かな階層が見られるようになってきた。他方、全国的な商品経済の発展から取り残された武士階層の困窮、地方では経済的格差拡大による農民の貧困層の出現、はたまたロシア人が南下してきたことによる国際状況の変化など、国内のみならず対外的にも、初期の頃とは違ったさまざまな危機的状況の深まりが当時の社会の中で徐々に露わになってきた。

その中にあって、都市あるいは都市周辺で力を蓄えつつあった庶民の中の上層階層―上述の豪商や豪農たち―は、その豊かさの余裕の発露として、儒学や国学などの学問や和歌・漢詩などの文学に目覚め、みずからそれらに打ちこむ者も出てきていた。その中には、庶民を集めてみずからが得た知識を教授したり、儒者などの学者を招いて塾を立ち上げようとしたりする者も現われるようになってくる。このようなところに、江戸時代当時の庶民の知識欲、ひいては向上心の一端をうかがうことができるといえる。このような、庶民の中の知識欲あるいは向上心が社会事象として目に見える形に昇華していった様相を考察することは興味深い課題である。

それに加えて、彼ら上層階層の庶民の後押しによってその社会的地位を徐々に確立していったのが儒者であり、その儒者たちの性格を分析することもまた興味深い課題である。上述したように、江戸時代は寛政改革前後の時期に儒者の性格が大きく変化した。中国の儒者をいわば本来的儒者というならば、日本の儒者がその本来的儒者のあり方に寛政改革前後の時期を機に近づいてゆくのである。ここでいう本来的儒者とは、上述した中国宋代以降の儒者、すなわち士大夫を想定している。先に述べたように、中国と日本とではそれぞれの社会状況が相違していたから、中国と日本との儒者の性格も同じではない。ただ、後述するように、ある側面では日本の儒者のあり方は中国の儒者のあり方に近づいてゆく。

さらに、中国では宋代以降、科挙に合格して士大夫となるために儒学の知識が必須になったが、そこで徐々に権威を有するようになった儒学が朱子学である。ひるがえって、日本近世の江戸時代に有力となった儒学は主に朱子学や陽明学である。なかでも朱子学である。幕府御用の林家の学問が朱子学中心だったことからもそれはうかがえるが、従来、日本における朱子学研究は、理気論や性説を中心とした理論方面や居敬窮理などの修養法方面の研究が中心だった。確かにそれらの方面の研究は重要であり、これまでに多くの優れた研究業績の蓄積があるが、朱子学の特質を示す側面はこれらの方面のみに限らない。そもそも中国近世の士大夫にとって、朱子学はみずからが官僚として政治に主体的に参画するために必要な理論的根拠としての役割が重要だったと考える。とするならば、修養法の方面、すなわち儒学の語でいえば「修己」方面のみならず、政治の方面、すなわち「治人」方面への視点も重視すべきであろう。つまり、「修己」「治人」ともに重視する立場が本来の朱子学だと考えてよいのではないだろうか。たとえば、朱熹の『大学章句』に「天子の元子・衆子より、以て公・卿・大夫・元士の適子と凡民の俊秀とに至るまで、皆な大学に入れて、之に教うるに理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道を以てす」とあるのはそのことを示している（注１）。

しかし、これまで、「修己」「治人」の双方を重視することは、儒学としては当然のことだとしてそれほど強調されてこなかった。本稿では、朱子学の理論方面や修養法方面の詳細な内容の議論にはあえて立ち入らず、本来の朱子学を「修己」「治人」ともに重視する儒学と定義したうえで、大坂に開設された漢学塾懐徳堂の儒者を取り上げて、彼らが本来的儒者の性格に近づいていった様相、また、懐徳堂儒学が本来的朱子学の性格に近づいていった様相について検討する。

懐徳堂は、享保九年（一七二四）に大坂の尼崎町一丁目（現、大阪市中央区今橋四丁目あたり）に開学した。創設から二年後の享保一一年（一七二六）には、後に第二代学主となる中井甃庵（一六九三～一七五八）らの尽力によって江戸幕府の官許を得て、懐徳堂は大坂学問所とも呼ばれるようになった。また、懐徳堂は、五同志と呼ばれる有力町人が中心となって運営する体制から始まっているが、彼らは賃貸業や醤油醸造業・毛織問屋業などを営んでいた豪商であり、それらの生業に従事するかたわらで熱心に儒学などの学問を学んでいた。五同志が運営の核にいたことから、もともと懐徳堂は彼らのような商人をはじめとした町人を教育することが主な目的だったといえる。

懐徳堂の初代学主に就任したのは三宅石庵（一六六五～一七三〇）である。彼は山崎闇斎の弟子浅見絅斎（けいさい）について朱子学を修め、後には独自に陽明学（陸王学ともいう）も学んでいた。彼は尼崎町で私塾を開いていたが、享保九年（一七二四）に市中で起こった妙知焼（みょうちやき）と呼ばれる大火のために大坂近郊の平野（ひらの）郷に難を避けていたところ、上述の五同志に迎えられて懐徳堂学主に就任する。石庵の学風は、朱子学のみにとらわれず陽明学や伊藤仁斎の古義学も取り入れたいわゆる折衷的な学風で、「鵺（ぬえ）学問」と呼ばれていた（注２）。この「鵺学問」という呼称にはやや批判的意味合いも含まれているようだが、町人教育を主目的として設立された懐徳堂にあっては、朱子学のみにこだわる教えではなく陽明学その他の学問も取り入れた折衷的学問がより好まれたようである。西村天囚『懐徳堂考』上巻「懐徳堂の学風」では「最初の懐徳堂は実に朱陸併用なり、外朱内王の学なり」と述べたうえで、次のようにいう。

蓋し朱子は学問を先にして徳行に入り、陸王は学問を後にして徳性を尚ぶ、其日其日の商賣に暇なき町人教育には、徳行

を先にして学問を後にするこそ入り易き者ありけめ、是れ陸王の説大阪町人に喜ばれし所以にして、猶無学の武人が、不立文字直指人心の禅を喜びしと相似たり、（注３）

町人から見れば、上述のように、たとい折衷的学問であろうと、道徳的実践につながりやすい陽明学を取り入れた石庵のような学問の方がむしろ歓迎される側面もあったのだろう。

このような折衷的傾向の強かった初期懐徳堂の学風に変化が現われてくるのは、五井蘭洲（一六九七～一七六二）が助教として懐徳堂の教育に従事するようになってからの時期だった。蘭洲は、大坂で漢学塾を開き和学にも通じていた五井持軒の三男である。持軒は、朱子学で重んじられる四書を熱心に講じていたところから「四書屋加助」（加助は持軒の通称）とも呼ばれており、その影響もあって蘭洲は基本的に朱子学を奉じる立場だった。懐徳堂が官許を得た享保一一年（一七二六）に、中井甃庵に請われて彼は懐徳堂の講師となる（注４）。その後、蘭洲は江戸に赴いて三輪執斎（一六六九～一七四四）の明倫堂に滞在したり津軽藩藩儒を務めたりしたが、元文五年（一七四〇）に帰坂する。帰坂後は再び懐徳堂に戻り、助教として教育に従事することになった。

蘭洲は基本的に朱子学を重んじる立場であり、彼が実質的に懐徳堂における教育の中心になって以降、懐徳堂儒学はそれまでの折衷的傾向から、より朱子学を重んじる方向に学風が変化したといわれる。それは蘭洲も作成にかかわった「定約附記」の内容からうかがえる。この「定約附記」とは、宝暦八年（一七五八）、甃庵の死去にともなって三宅春楼が懐徳堂第三代学主に就任したとき、当時の実情に合うように、もともと存した懐徳堂の学則「懐徳堂定約」（「摂州大坂尼崎町学問所定約」ともいう）の内容に書き加えられたものである。その「定約附記」の第四条に「近年子思孟子を譏り、三教一致と申抔（など）、別に一流を立候異説時行申候、箇様之学問は、縦ひ才徳高名之人にても、主意相違いたし候へは、相頼候事可為無用候」とある（注５）。ここから朱子学以外のいわゆる異学に対して制限を加えていることがわかる。そして、蘭洲帰坂後の弟子の中に中井竹山・履軒兄弟がいたのである。

中井竹山（一七三〇～一八〇四。名は積善、通称は善太、号が竹山）は中井甃庵の長男、中井履軒（一七三二～一八一七。名は積徳、通称は徳二、号が履軒）は甃庵の次男で、最盛期の懐徳堂を支えた両巨人である。これまで懐徳堂儒学の中心的存在として両者はさまざまな角度から研究されてきた。彼らは父甃庵の命によって蘭洲に師事したが、蘭洲は朱子学を重んじる立場だったから、当然のことながら、その学問の影響を受けた竹山・履軒も基本的に朱子学尊重の立場である。しかし、彼らの朱子学は周囲から正統的な朱子学と見られていたわけではなかった。たとえば、『続近世叢語』巻之三には「肥後教官辛島鹽井　嘗て竹山に見（まみ）えて、其の学の淵源を問う。竹山曰く、吾が学は林に非ず、山崎に非ず、一家の宋学なり」と見えている（注６）。辛島鹽井は熊本藩藩儒を務めていた朱子学者である。その鹽井に対して、竹山はみずからの宋学について、昌平黌の林家でもなく、山崎闇斎学派でもない、独自の宋学だと宣言している。

また、いわゆる後期朱子学派の儒者とされ、竹山・履軒とも親しかった頼春水は、大坂におけるみずからの交遊について記した『在津紀事』上において、次のようにいう。

竹山は自ら居士と号し、履軒は自ら幽人と号す。皆な処士の称為り。履軒は外交せず、実に幽人なり。倶（とも）に実践を務む。学は程朱を主として、時に或いは出入す。（注７）

春水はその著『師友志』においても、「〔中井竹山・履軒の〕兄弟　皆な山斗の望み有り。但だ其の学　程朱を信ずること純ならざるを恨みと為す」と述べており、後期朱子学派の儒者が、竹

山・履軒らの懐徳堂の儒者に対して、確かに彼らは基本的に朱子学的立場ではあるが、程子や朱熹の教説を十分に尊重しているとは見ていなかった（注８）。

このように竹山自身も「一家の宋学」と自負しており、周囲からも「其の学　程朱を信ずること純ならず」と見なされていたのが懐徳堂の朱子学だった。では、竹山・履軒が中心だった最盛期懐徳堂の朱子学とはどのような性格のものだったのだろうか。従来、彼らの朱子学の特質は、上述したように、基本的に朱子学的立場でありながら朱子学の教説を十分に尊重しているわけではないといわれたり、朱子学を奉じつつ陽明学などの朱子学以外の学の影響も有するといわれたり、さまざまに語られている。しかし、ではどのような特質を有する朱子学なのかという点は意外に十分に検討されてこなかった。本稿は、最盛期の懐徳堂を支えた中井竹山・履軒兄弟の朱子学的立場の特質を分析し、さらに彼らの朱子学的立場を反映した懐徳堂儒学の思想史的意義を解明することを目的とする。より具体的にいえば、まず本来的朱子学を「修己」「治人」の双方を重視する儒学と定義したうえで、そのような儒学に懐徳堂儒学が近づいてゆくという想定のもと、実際に懐徳堂儒学が本来的朱子学に近づいてゆく様相について検討して懐徳堂儒学の思想史的意義を明らかにする。

二、日本近世後期の儒学研究における問題点

本稿では中井竹山・履軒を中心とした最盛期の懐徳堂儒学が有する思想史的意義について考察してゆくが、その前提として、竹山・履軒が活動していた時期―一八世紀後半の宝暦～寛政期―における儒学思想に関する先学の研究を概観しておく。

この時期の懐徳堂儒学に関する最もまとまった論考は陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会、一九九四年）である。陶同著は、五井蘭洲をはじめとして中井竹山・履軒・山片蟠桃ら懐徳堂の主要な儒者について、経学・経世論・天文学・地理学・無鬼論などの幅広い学問分野にわたって詳細に論じ、懐徳堂朱子学の特性を明らかにしている。特に経学については、五井蘭洲を中心にして懐徳堂朱子学派の学問・思想の伝統と特質とを考察することが主要課題だと述べる。したがって、陶同著における懐徳堂儒学の検討は蘭洲の朱子学思想が中心である。これは懐徳堂儒学の学風を朱子学一尊にした最重要人物が蘭洲であるにもかかわらず、弟子の中井竹山・履軒兄弟や山片蟠桃らに比べて彼の学問・思想に関する研究が進んでいないことから、主に蘭洲を取り上げたものである。

確かに蘭洲に比べれば、最盛期懐徳堂の中心的存在だった中井竹山・履軒兄弟は取り上げられることが多い。ただ、中井竹山・履軒の儒学思想が真に詳細に研究されてきたのかといえば、それは疑問である。竹山自身が「一家の宋学」といったり、頼春水からも「其の学　程朱を信ずること純ならず」と見なされたりしていた彼らの儒学の内実は、基本的には朱子学中心だったはずだが、彼らの思想のどの部分が朱子学的だったのか。あるいは、そもそも朱子学的とは具体的に何をもってそのようにいえるのか。このような点が実はまだ十分明らかになっていないと考える。

また、陶同著では、朱子学は朱子学、陽明学は陽明学と明確に区別している。確かに蘭洲自身も朱子学と陽明学（蘭洲自身は「陸王学」と述べることが多い）とを区別しており、陶同著はそれに従っているだけだともいえるが、両者の相違点を取り上げるだけでなく共通点にもより一層目を向けるべきではないだろうか。その共通点とは、本来、両者ともに政治参画を志向している点であ

る。そもそも朱子学の祖の朱熹（一一三〇～一二〇〇。号は晦庵など）にせよ、陽明学の王守仁（一四七二～一五二九。号は陽明。王守仁は陽明の号で呼ばれることが多いため、以下、本稿では王陽明と称する）にせよ、さらには王陽明とともに「陸王」と称される陸九淵（一一三九～一一九三。号は象山。こちらも以下の本稿では陸象山と称する）にせよ、みな科挙に及第した進士であり、それぞれ官僚として政治に参画している。彼らはみずからの政治実践を進めるうえでの理論的根拠としてそれぞれの学問を磨いていたのであり、ただ単に抽象的理論を弄んでいたのではない。特に中国における近世以降の儒学は、科挙官僚として政治に主体的に参画していた士大夫のための学問であり、その共通基盤が揺らぐことはなかった。このような共通点があることを踏んだうえで、それぞれの学問的立場の相違を論じてゆくことが重要だと考えるが、陶同著に限らず日本における従来の儒学研究では、その共通基盤に対する認識がまだ十分に踏まえられていないように見える（その点については本稿第四部第二章以降において触れる）。

続いて、近世後期における儒学思想に関して、懐徳堂儒学に近い後期朱子学派の儒学思想を論じている頼祺一『近世後期朱子学派の研究』（溪水社、一九八六年）である。頼同著は、近世中期の思想と幕末・維新期の思想との間に断絶が存在し、その断絶を埋めることが近世思想史研究の課題だという認識のもと、後期朱子学思想の特質と社会的機能とを明らかにすることで、近世儒学思想の発展・展開の中に後期朱子学思想を位置づけようとする。

頼同著は、まず後期朱子学思想の特質として、頼春水や尾藤二洲・古賀精里ら後期朱子学派の儒者が朱子学思想を純粋なかたちで受けとめて祖述しようとしたことを挙げているが、彼らが儒学思想を発展させたとはいえないとする。ただし、彼らが朱子学を教育・教化の学に限定した社会的機能の側面を後期朱子学の特質として挙げている。さらに、頼同著は、現実の体制を支えている政治原理と朱子学政治思想との異質性は明白であり、朱子学の政治道徳思想は、後期朱子学派の儒者らがその有用性を強調したにもかかわらず、現実の支配の思想たりえなかったとしている。

以上のように、近世中期と幕末期との間の思想史上の断絶を埋めるべく後期朱子学思想を取り上げて、それを近世儒学思想史上に位置づけようとする頼同著の試みは興味深い。ただ、結局、後期朱子学の政治道徳思想は幕藩体制社会にあっては支配イデオロギーたりえなかったと結論づけており、教育・教化の側面のみにその社会的意義が限定されるとしている。つまり、後期朱子学思想の総合的な評価としてはやや否定的側面を強調する傾向がある。

また、本来、朱子学は、個人の道徳心を涵養する側面のみならず社会全体の秩序を考慮する政治的側面もある。すなわち、朱子学は「修己」と「治人」との双方をともに重視する立場である。確かに頼同著では「修己」「治人」の双方を重視する朱子学の立場をよく認識しており、後期朱子学派の儒者らは、現実の政治・社会に対して朱子学の政治道徳思想が有用であることを強調していたとする。しかし、実際にはそれを主張する彼ら儒者自身が直接的に政治に参画するわけではなく、官僚として政治を担当する武士階層を教育・教化することで間接的に彼ら儒者が政治に参画するというものだった。しかも、彼らによって教育・教化された武士階層が政治に主体的に参画する意識を十分に涵養できていたかといえば、まだそのようにはいい切れない状況だった。したがって、頼同著のいう「政治道徳思想」が真に政治に主体的に参画するために有用だったかといわれると、それにはやや疑問が残る。さらに、頼同著では古賀精里や頼春水の弟頼杏坪の改革論も取り上げているが、現実の前ではなかなかうまく機能しなかったとし

ている。以上の内容からすれば、後期朱子学思想は、「修己」「治人」の双方重視という本来の朱子学的立場の実現にはまだ至っていなかったと評価せざるを得ない。近世中期と幕末期との間の思想史上の断絶を真に埋めようとするなら、幕末期につなげるためのより一層積極的意義を有する思想として朱子学を取り上げる必要があるのではないだろうか。

上述した頼同著以外に、懐徳堂儒学の立場とも近い後期朱子学派の儒者を取り上げて、さらに寛政異学の禁との関係を詳細に論じているのが、辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』（思文閣出版、一九九〇年）である。辻本同著は、一八世紀後半の幕・藩公権力によって取り組まれた教育的諸政策に思想史的考察を加えて、その教育史的意義を明らかにすることを目的としている（辻本同著vi頁）。そして、近世儒学思想史にあっては、山崎闇斎や荻生徂徠らに代表される独創的で個性豊かな思想家が輩出した前期と、後期水戸学や吉田松陰らに代表される新時代に向けて変革的にして行動的な思想的営為のあった後期とに比べて、折衷学や正学派朱子学に代表される中期は思想的停滞期といわれて極めて低い評価が下されているとしたうえで、それら中期の儒学を積極的に再定義して、幕末から近代への展望を示そうとする。

具体的には、まず寛政異学の禁を、「経世済民」のための儒学という徂徠学的な政治の論理に基づき、それに正学派朱子学による統合の論理を取りこんでいった政策ととらえる。統合の論理とは、幕府や藩に設置された学校において教授される学問を「学統」と称したうえで、その「学統」が保証する政治的秩序の「真実」性によって、本来の儒学では必須の前提であるはずの君主の有徳性によらずとも可能になる、武士と民衆とを統合する論理のことである。そして、このような「学統」の論理を創出することによって、武士教育のみならず民衆教化も視野に入れた、一種の「公」教育としての方向性が示されたとする。辻本同著はその点に正学派朱子学の教育史上の意味を見出している。

上述のように、寛政異学の禁に採用された正学派朱子学の積極的意義を説く辻本同著の意図は高く評価すべきだと考える。ただ、一方で課題も残る。確かに朱子学には庶民教化にも通じる道徳教育を重視する側面がある。朱熹の『大学章句』に見える「修己」「治人」のうちの「修己」の側面である。しかし、本来の朱子学は、「修己」のみならず「治人」も重視しており双方ともに重要である。「治人」とは、みずから政治に参画し社会全体の幸福実現に努力する立場である。辻本同著では、儒者の道徳教育のみが強調されていて儒者自身の政治参画の具体的内容がまだ十分に説かれていないと考える（注９）。

以上の先行研究と相違して、実際に近世後期の儒者が政治に参画する様相について詳細に検討した研究が眞壁仁『徳川後期の学問と政治』（名古屋大学出版会、二〇〇七年）である。眞壁同著では、寛政改革期に幕府の官立学問所となった昌平黌の儒学と政治的所産とを、古賀精里・侗庵・謹堂の古賀家三代の儒者を軸に究明している。

眞壁同著は幕末期に至る外交政策など幅広い内容について検討しており、近世後期（眞壁同著では「徳川後期」と称される）、特に寛政改革期における儒学の役割の分析が詳細である。眞壁同著では、この時期の昌平黌や地方の藩校における課題を政治的主体の育成、すなわち「造士」だとする。そして、個人が政治意識の形成期に、ある特有の価値体系・政治的志向を習得し継承する過程を〈政治的社会化〉と規定し、昌平黌や藩校で担われた「政教」（政治と教育と）の機能を、〈社会的適正化〉（「役人」の適性を満たす人材を養成すること）、〈選別化〉（能力によって個人

を選抜し、行政上必要な職種に割り当てること)、〈正統化〉(〈政治的正統性〉と〈教義の正統性〉とを承認すること)の三点に分類して論じている。

眞壁同著では、これらの機能を有する昌平黌や藩校で儒学を学んだ「儒吏」が、幕末期にかけて幕政や藩政の具体的意志決定に参与し、さらに教育を通して次代の「儒吏」群の再生産を担当するようになったと指摘する。また、ここで言及される「造士」によって教化の対象となった「儒吏」は、身分社会を背景にして、後に幕府や藩の政治権力を担い政策形成過程にまで参与する「士」であり、近代の「政教」が「国民」すべてを対象とし統合化を図った民衆教化とはその目的・方法が相違しているとも指摘する。

眞壁同著も言及しているが、江戸時代において儒者が政治に参画した例は非常に数少ないというのが定説である(注10)。それに対して、眞壁同著は古賀家三代を中心に昌平黌儒者の政治参画を詳細に論証し、江戸時代後期の儒者が定説とは相違した存在様態だった点を明らかにしたことは大いに評価すべきである。眞壁同著の主張は筆者も基本的に同意できる。ただ、寛政異学の禁以降の昌平黌における朱子学官学化については、古賀精里のみならず、尾藤二洲や頼春水など、精里以外の後期朱子学派の儒者らが挙げた功績も大きかった。さらに、彼ら後期朱子学派の儒者と大坂で親密に交流した懐徳堂儒者の果たした役割も小さくないと考える。彼ら上方の儒者の思想も十分に検討することで、江戸時代後期における儒学の様相がより一層明確になるのではないだろうか。

以上、主な先学の研究を取り上げて、それぞれの内容を検討した。上述した諸研究業績以外にも近世儒学思想史にかかわる有益な研究業績が数多くあることはいうまでもない。ただ、上述の諸研究にすでに反映され言及されている研究も多く、ここではこれ以上取り上げることはしない。今後、上述の諸研究以外の個々の研究業績は、必要に応じて以後の本稿における記述の中で取り上げることにする。

三、本稿の構成

近世後期の儒学思想について、懐徳堂儒学の進展の様相を踏んで、最盛期の懐徳堂における中井竹山・履軒兄弟の儒学研究に関する問題点と、近世後期、特に寛政改革期前後の時期における儒学研究に関する問題点とについて述べてきた。本稿は、先学の研究を踏まえつつ、最盛期の懐徳堂における中井竹山・履軒兄弟の朱子学的立場の特質を明らかにし、さらに彼らの朱子学的立場を反映した懐徳堂儒学の思想史的意義の解明を目的とする。より具体的にいえば、本来的朱子学を「修己」「治人」の双方を重視する儒学と定義したうえで、懐徳堂儒学が本来的朱子学に近づいてゆく様相について検討して、懐徳堂儒学の思想史的意義を明らかにする。上述の課題を究明すべく、本稿は以下の構成をもって論述してゆく。

第一部では、懐徳堂の儒者について論じる前提として、まず「儒者」の語と「知識人」の語との関係について検討し、江戸時代の儒者の性格を考察する。そのうえで、江戸時代における社会内存在としての儒者の存在様態を明らかにする。そして、寛政改革を契機に儒者の性格が変化してきたと筆者は考えているが、その変化の様相について考察する。

第一章では、江戸時代の儒者に対して「知識人」の語を使用することが多いが、そもそも儒者と知識人とを同一視してよいのかという問題意識から両者の概念の比較検討を試みる。そのうえで、

第二章では、日本近世にあって寛政改革を画期として儒者の性格が変化した、その変化の様相について考察する。具体的には、儒者が近世社会における周縁的存在から政治に参画する道を模索する存在へと変化する様相について検討する。

第二部は、最盛期懐徳堂の中心的存在だった中井竹山・履軒の懐徳堂儒学の性格を分析する前提として、まず、竹山・履軒以前の初期懐徳堂の儒学の性格について考察する。その後、竹山・履軒と深いつながりのあった後期朱子学派の儒者を取り上げてその儒学の性格を検討し、竹山・履軒の儒学思想との共通点と相違点とを明らかにする。

第一章は、懐徳堂以前から大坂近郊の平野（ひらの）郷の郷学として存在していた含翠堂と初期懐徳堂との性格を比較検討して、両者の共通点を明らかにする。懐徳堂儒学は五井蘭洲が助教となって以降、その学風が変化するが、その前段階の懐徳堂儒学の性格を検討する。第二章では、それまでの「鵺学問」的儒学を変革して懐徳堂儒学を朱子学一尊にした五井蘭洲の儒学を取り上げる。具体的には、性説を中心とした彼の朱子学の特徴を分析し、最盛期懐徳堂の中心となる弟子の竹山・履軒の儒学への影響について考察する。そして、第三章では、後期朱子学派の儒者、特に尾藤二洲と頼春水とを取り上げて、彼らと竹山・履軒との儒学の性格を比較検討し、両者の異同を明らかにする。

第三部は、最盛期懐徳堂の儒学における経学研究について考察する。まず中井竹山の経学研究を取り上げるが、懐徳堂の運営に忙殺されていた竹山による経学研究は多くない。懐徳堂の経学研究の中心的存在は中井履軒であり、第三部では主に履軒の経学研究を取り上げる。彼は基本的に朱子学的立場を保持しつつ独自の立場にあったが、その彼の経学研究の様相を考察する。

第一章は、中井竹山の経学研究を取り上げる。経書に対する竹山の立場をうかがうことのできる資料は数少ないが、その資料を題材に朱子学に対する彼の基本的立場を検討する。第二章から第四章までは、朱子学の基本理念である性善説に対する中井履軒の立場について考察する。第二章は、『論語集注』、特にそこに見える程顥・程頤の注釈に対する履軒の批判的立場について検討する。第三章は、気稟に対する見解は朱熹と相違しつつ、基本的に性善説の立場にある履軒の性説の性格を分析し、広い意味において履軒と朱熹との立場は共通することを明らかにする。第四章では、朱熹・伊藤仁斎・荻生徂徠の性説と履軒の性説とを比較対照して、履軒が朱熹と同様に性善説の立場を前提としており、基本的に履軒の立場は朱子学とその基盤を共有していることを明らかにする。

最後に、朱子学において「修己」「治人」の理想を体現する理想像として聖人があるが、第五章・第六章はその聖人を取り上げて履軒の聖人観を分析する。第五章では、伝統的儒学の聖人観―すなわち、聖人を道徳的人格者像と為政者的理想像との両面からとらえる立場―と履軒の聖人観とを検討し、彼の朱子学思想の特質を解明する。第六章では、道を学ぶ者の理想像として聖人をとらえる履軒の聖人観を検討する。儒学では善を自覚的なものにするために道を学ぶことが求められるが、聖人は道を学ぶ努力を怠らないこと、また、中庸を重んじることをその特徴とすることを明らかにする。

第四部では、最盛期懐徳堂の儒学における経世思想について考察する。竹山・履軒の儒学は、現実を見据えつつ「修己」「治人」のバランスを重視する立場だったと考えるが、その基本的立場が彼らの経世思想に反映されている様相を解明する。

第一章は、理気論や性説という完結的理論にこだわらない履軒が何をその実践の根拠としていたのかという点について検討し、

懐徳堂儒学の現実重視の立場を明らかにする。さらに竹山の儒者意識の分析を通して、彼の朱子学思想が「修己」と「治人」との双方に通じることにあるという本来の朱子学の立場に従っていることを明らかにする。第二章では、竹山がめざした「修己」「治人」をともにバランスよく重視する立場について検討し、「修己」「治人」との関係、さらには「治人」の具体的方策を解明する。

終章では、社会全体に対する責任感に言及するところに本来の朱子学者として竹山の面目があり、このような責任感をもとにした現実の政治実践に資する学問が竹山のいう実学だった点を明らかにする。そして、その実学重視の立場が懐徳堂儒学の大きな特徴であることを述べる。そのうえで最盛期の懐徳堂儒学の朱子学的要素が現実の政治実践の根拠たりえた様相について考察し、懐徳堂儒学の特質を明らかにする。最後に、懐徳堂儒者と寛政期から幕末期に至る時期の儒者との関係を分析して、懐徳堂儒学が幕末期に至るまでの近世儒学思想史上において果たした役割、すなわち懐徳堂儒学の思想史的意義を解明する。

注

（1）朱熹『四書章句集注』からの引用は『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）のテキストを底本とする。引用文の原文は「自天子之元子衆子、以至公卿大夫元士之適子、与凡民之俊秀、皆入大学、而教之以窮理正心修己治人之道」（「大学章句序」、同著一頁）。そもそも「修己」「治人」の語は、『論語』憲問篇「子路　君子を問う。子曰く、己を脩めて以て敬す、と。曰く、斯（か）くの如きのみか、と。曰く、己を脩めて以て人を安んず、と。曰く、斯くの如きのみか、と。曰く、己を脩めて以て百姓を安んず。己を脩めて以て百姓を安んずるは、堯舜も其れ猶諸（これ）を病めり、と（子路問君子。子曰、脩己以敬。曰、如斯而已乎。曰、脩己以安人。曰、如斯而已乎。曰、脩己以安百姓。脩己以安百姓、堯舜其猶病諸）」に基づく。

（2）「鵺学問」の語は、湯浅常山『文会雑記』巻之三下に石庵の学問を評する香川修徳の語として見えており、「三宅碩（ママ）庵ノ学問ハ、俗間ニヌエ学問ト云ヘリ。其言ニ云ク。頭ハ朱子、尾ハ陽明、其鳴ク声仁斎ニ似タリ。象山ノアタマヲカケマハル」とある。『文会雑記』の底本は『日本随筆大成』（第一期第一四巻、吉川弘文館、一九七五年）所収のテキストを使用。引用文は同著三二五～三二六頁。なお、同趣旨の内容を述べた香川修徳の語が『先哲叢談』（平凡社東洋文庫、一九九四年）巻之五、三宅石庵の項にも見える（同著二六八頁）。

（3）『懐徳堂考』は明治四三年（一九一〇）に上巻が刊行、翌年に下巻が刊行され、現在でも懐徳堂の様相を知るうえで不可欠の資料である。本稿では昭和五九年（一九八四）に懐徳堂・友の会から復刻されたテキストを底本として使用する。引用文は『懐徳堂考』上巻二六頁・二八頁。

（4）以下、五井蘭洲の事績は『懐徳堂考』による。主に上巻三九頁「蘭州の西帰」以下を参照。

（5）「定約附記」は、「懐徳堂定約附記」として「懐徳堂旧記」（『懐徳』第一二号、一九三四年）に翻刻されたテキストを引用する。

（6）角田九華撰『続近世叢語』（岡田屋嘉七、弘化二年（一八四五）序）巻之三、一五葉裏。原文は「肥後教官辛島鹽井嘗見竹山、問其学淵源、竹山曰、吾学非林、非山嵜、一家宋学」。

（7）『在津紀事』は『春水遺稿別録』巻一・巻二所収。底本は『詩集　日本漢詩』第一〇巻（汲古書院、一九八六年）所収のテキストを使用する。原文は「竹山自号居士、履軒自号幽人、

皆為処士之称、履軒不外交、実幽人也、倶務実践、学主程朱、時或出入」（同著一一二頁）。

（8）『師友志』は『春水遺稿別録』巻三所収。底本は前引の『詩集　日本漢詩』第一〇巻所収のテキストを使用。原文は「兄弟皆有山斗之望、但其学信程朱不純為恨」（同著一三四頁）。

（9）辻本同著において「正学派朱子学」と称される朱子学は、頼前掲書では「後期朱子学」と称されている。寛政異学の禁によって正学とされた古賀精里・尾藤二洲・柴野栗山のいわゆる「寛政の三博士」（古賀精里の代わりに岡田寒泉を入れるときもある）らの朱子学は、たとえば尾藤二洲の著書にも『正学指掌』とあるように、彼ら自身も「異学」ではなく「正学」だとの認識があったことは確かである。ただ、二種の呼称によって誤解されることを防ぐため、本稿では以下の文章において、「正学派朱子学」ではなく「後期朱子学」と称することにする。

（10）渡辺浩「儒者・読書人・両班―儒学的「教養人」の存在形態」（渡辺浩『東アジアの王権と思想　増補新装版』（東京大学出版会、二〇一六年）一一五～一四一頁）を参照。

第一部　江戸時代の儒者と寛政改革と

懐徳堂の儒者は江戸時代に生きた。江戸時代は基本的に武士を頂点とする身分制の社会であり、そもそもその社会の中で儒者は必ずしも明確な社会的位置づけを与えられてはいなかった。儒者は儒学の知識を有していたから「知識人」だったといえる。ただ、「知識人」と括弧づきにしたのは「知識人」の語の持つ意味が幅広くやや曖昧な点を有するからである。「知識人」とは何か。まず、この「知識人」の語の意味を分析し、江戸時代の儒者の性格について考察を進める前提とする。

その江戸時代の儒者だが、彼ら儒者の性格は実際にどのようなものだったのだろうか。彼ら儒者の性格は、江戸時代中期までとそれ以降とでは大きく変化した。それはどのような変化か。江戸時代中期以降になると次第に幕藩体制の動揺が見えるようになってくるが、その動揺を抑えるためのさまざまな政策が幕府によって実施されることになる。特に江戸時代後期に至って実施された寛政改革は、日本近世史における大きな画期となる出来事だった。その寛政改革の一環として実施されたいわゆる寛政異学の禁が、江戸時代における儒者の存在様態に大きな変化を与えることになった。すなわち、それまで明確な社会的位置づけを有していなかった儒者に武士教育その他の重要な役割が与えられることになってきたのである。以下、その儒者の存在様態の変化の様相について具体例を挙げつつ検討してゆく。

第一章　儒者と知識人と―懐徳堂の儒者を例にして―

はじめに

享保九年（一七二四）に五同志といわれる有力町人らの尽力で、三宅石庵を迎えて懐徳堂が設立されて石庵が懐徳堂の初代学主となる。そして、懐徳堂は一八世紀後半の第四代学主中井竹山のときに最盛期を迎えた。当時の大坂は全国から集まる富の集積地として栄える商業の町であり、懐徳堂の設立に有力町人らがかかわっていたことからも、当時の大坂の町が持つ雰囲気を推察することができる。この最盛期懐徳堂の中心的存在である中井竹山とその弟履軒はいうまでもなく儒者であり、その儒者が当時の江戸の社会においてどのような存在だったかという問題は、懐徳堂儒学の思想史的意義を探るうえで、まず明らかにしておくべき課題である。その課題とは、換言すれば、彼ら自身が自分たち儒者の存在意義をどのようにとらえ、その存在意義を明確にすべくどのような諸活動を展開していたのかを明らかにすることである。また、懐徳堂に関係する周囲の人々が彼ら儒者をどのような存在としてとらえ、どのように評価していたのかを明らかにすることでもある。このように、いわば主観的側面と客観的側面との両面から懐徳堂儒者の存在のあり方を探ることによって、日本近世儒学思想史、特に江戸時代中期以降の思想史上における懐徳堂儒学の思想史的意義を明確にできると考える。

そもそも「儒者」の語は中国起源の語で、たとえば、『孟子』滕文公章句上にも「夷子曰く、儒者の道に、古の人は赤子を保つが若しと。此の言　何の謂ぞや（夷子曰、儒者之道、古之人若保赤子、此言何謂也）」などと見える。本来、この「儒者」の語、あるいは「儒生」の語は儒学の知識を有する者の意だが、儒学が中国から朝鮮半島や日本などの東アジア地域に広まるにつれて儒学の知識を有する者がさまざまな呼称で呼ばれるようになってゆく。その様相について、渡辺浩は、儒学の知識を有する者を「儒

学的「教養人」と定義したうえで、清代の中国では、儒学的「教養人」が社会的・政治的支配を確立させて以降、彼らは「読書人」と呼ばれるようになり、朝鮮では、同じく儒学的「教養人」の支配が成立して、こちらは「両班（やんばん）」と呼ばれるようになったという。そして、江戸時代の日本における儒学的「教養人」を「儒者」と呼び、中国・朝鮮・日本の儒学的「教養人」の社会的存在形態を比較する（注１）。渡辺がいうように、日本の儒学的「教養人」を儒者と称することは根拠がある。たとえば、『古事類苑』官位部・徳川氏職員には「学問所役人」などとともに「儒者」の項が設けられており、江戸時代に儒者の呼称が定着していた様相をうかがうことができる（注２）。

渡辺のように儒者を儒学的「教養人」と解して、日本近世の儒者の存在様態を探ろうとする試みは大いに意義がある。なぜなら、儒学的「教養人」を儒学の知識を有する学者と解するならば、儒学を学術的研究対象として研究する現代の我々儒学研究者も同じ立場であり、さまざまな側面で類似点を見出せるからである。ただ、現代の我々儒学研究者が江戸時代の儒者と同様の儒学的「教養人」かといわれれば、そうではない。それはさまざまな側面で江戸時代の儒者とは相違する点があるからである。では、どのような点が相違しているのか。儒学的「教養人」とは具体的にどのような社会的存在を意味するのか。実はその意味するところはまだ明確ではない。また、我々のような現代の学術研究者はときに知識人とも呼ばれる。この「知識人」の語の意義も非常に幅広く具体的にその意味するところも意外に明確ではない。このように語義が幅広く、曖昧な「知識人」の語で呼ばれる現代の学術研究者と過去に存在した江戸時代の儒者とを同列に並べて比較することは本当に可能なのだろうか。

このような問題意識を有するに至ったのは、日本における儒者、特に日本近世の儒者をそのまま知識人と解したうえで進められた研究を見ることが多いからである。ただ、儒者を知識人と解しているにもかかわらず、その知識人の定義が曖昧なままの研究は多い。

懐徳堂の儒者に関する研究についても上述の問題点を指摘できる（注３）。このように懐徳堂の儒者も単に知識人と呼んでもよいのだろうか。実は両者を結びつけるには注意を要するのではないだろうか。当然のことながら江戸時代の儒者と現代の知識人とではその属する社会の状況に始まり、当人たちの自意識や関心を有する対象などさまざまな面で相違する点がある。その相違する面に注意するだけでなく、相違は相違として認識したうえで、共通する点に目を向けてその要点を抽出し、現代に生きる我々自身の糧とすることが歴史研究の目的の一つだろう。ただ、共通点を見出そうとするあまり、本来、相違する対象を曖昧な概念を用いたうえで、共通する点に焦点を当てようとすることは、歴史研究では慎重であるべきであろう。本来は、まず対照するときに焦点となる概念を明確に規定したうえで、両者を比較する手続きが必要である。

以上のような問題意識に基づき、本章では、まず「知識人」の語の定義を明確にすることから始める。そのうえで、儒者と知識人との語義の問題について、懐徳堂に関する先学の研究を概観し、検討を加えることにする。この検討は、大坂における懐徳堂の儒者の様相を代表例として江戸時代中期以降の儒者の存在意義を明らかにするための前提条件である。

一、狭義の知識人と広義の知識人と

「知識人」の語は、時代や地域にかかわらず頻用される。そしてまた、よく使用されるだけにさまざまな語義を有する語になっている。では、実際にどのような意味で「知識人」の語が使用されているのだろうか。懐徳堂の儒者に関する著述を中心として、「知識人」の語がどのように定義されているかについて以下に検討する。

注（3）に取り上げた『懐徳堂知識人の学問と生』にもその論考が掲載されている中村春作は、知識人に関するいくつかの定義に言及している（注4）。中村による知識人の定義について、まず検討してゆく。彼は、はじめにリオタールによる知識人の定義を紹介する。リオタールは、知識人を「人間、人類、国民、プロレタリアート、生きとし生けるもの＝被造物、ないしはこれに類する何らかの実体的存在の立場に身を置いたうえで、すなわち、ある普遍的な価値をそなえた一個の主体の立場に自己を同一化〔一体化―原注〕したうえで、その視点から、ある状況ないし状態を記述し、分析して、その主体が自己を実現するために、少なくともその自己実現の前進のために、何がなされなければならないか、を指示するような精神の持ち主」と定義する（注5）。続いて中村は、サイードによる知識人の定義、すなわち「なんらかの立場をはっきりと代表（レプリゼント）＝表象する人間、また、あらゆる障害をものともせず、聴衆に対して明確な言語表象をかたちづくる人間」「表象＝代弁する技能を使命としておびた個人」を紹介する（注6）。最後にダニエル・ベルの「「意味」（ｍｅａｎｉｎｇ）をつくり出す人々」という知識人の定義を取り上げる（注7）。そのうえで、リオタールやサイード、ベルらの定義を連ねあわせて、「「表象＝代弁」し、「意味をつくり出し」「自己実現」するような「個人」という、いわば近代社会における特権的存在が、共有するイメージとして浮かび上がってくる」と述べて、これを知識人の一応の定義とし、この知識人像を「自明的「知識人」」と呼んでいる。

このように、中村はリオタールらによる知識人の定義を連ねて最大公約数的な定義を導き出しているが、知識人の最大公約数的定義を定めたところで、それが知識人の妥当な定義になるかどうかはまた別の問題であろう。というのは、たとえば、上述のベルは確かに知識人を「「意味」をつくり出す人々」と述べているが、さらにベル同著の続く部分で「彼らはある社会を支える価値観を探り、それを明確に表現しようとする」ともいっている。そのような知識人の仕事とリオタールのいう「自己実現」とは必ずしも結びつかない場合もあるのではないだろうか。すなわち、自己実現は意図しないが、社会を支える価値観を探り、それを表現することをめざす場合もありえるし、逆に、自己実現のみを意図して、社会を支える価値観の探究には関心を持たない場合もありえるのではないか。また、確かにベルは知識人を「「意味」をつくり出す人々」といっているが、実際のところ、ベルはまず知的活動を二つに分類し、一方の担い手を「「意味」をつくり出す人々」といい、もう一方を「「知識」（ｋｎｏｗｌｅｄｇｅ）の生産と応用にかかわる人々」と述べて、二種類の知識人について言及しているのである。ベルのもう一種の知識人の定義について、中村同著からは中村自身の見解をうかがうことはできない。さらにサイードによる知識人の定義についても、中村が取り上げている定義以外に、サイードは「知識人とは亡命者にして周辺的存在であり、またアマチュアであり、さらには権力に対して真実を語ろうとする言葉の使い手である」とも述べている（注8）。サイードによるこの知識人の定義に対する中村の見解もまた中村同著からはうかがうことができない。とするならば、中村による知識人の定義にもまだ不十分な点が残されているといえよう。

（一）サイードによる知識人の定義の検討

では、知識人とは何か。中村同著に取り上げられるサイードによる知識人の定義をさらに掘り下げて検討してみよう。まず、サイードは、サイード同著において、ジョン・ケアリ『知識人と大衆』を取り上げる。そこでケアリは、ギッシングらのイギリスの知識人が、大衆をその担い手とする近代社会の出現を嫌っており、知識人がはぐくんだ上層階級の高級文化を尊重していたと指摘する。すなわち、ケアリのいう知識人は大衆を嫌悪する存在である。そのケアリの見解を紹介したうえで、サイード自身が考える知識人とは、「可能なかぎり幅広い大衆にうったえかける者であり、大衆を糾弾する者ではない。大衆こそ、知識人にとって、生まれながら（ナチュラル）の支援者である」と述べる（注9）。このことからサイードのいう知識人とは、大衆と敵対する存在ではなく、むしろ大衆の支援者として大衆の具体的な声を代弁（レプリゼント）＝表象する社会内存在であることが理解できる。ここでサイードは、知識人の概念が大衆と密接な関係を有するものだと主張している。ちなみにサイードのいう大衆とは「貧しき人びと、特権をもたぬ人びと、声なき人びと、表象（レプリゼント）＝代表されざる人びと、権力なき人びと」と定義され、近代社会にあって体制側の権力から疎外された存在として描かれる（注10）。

また、先にサイードの「知識人とは亡命者にして周辺的存在であり、またアマチュアであり、さらには権力に対して真実を語ろうとする言葉の使い手である」という知識人の定義を紹介したが、その文章の前にサイードは「国家への忠誠の圧力、そこからどうしたら相対的に自律できるかを模索すること」が知識人の主たる責務だと説く（注11）。サイードのいう知識人が何に対して「亡命者にして周辺的存在」なのかといえば、この文章から推察できるように、それは主に国家に対してである。あるいはさまざまな体制や伝統などの権力に対してである。そして、サイードは「亡命状態とは、安住しないこと、動きつづけること、つねに不安定な、また他人を不安定にさせる状態」だと述べて、本来の知識人がつねに社会と衝突し、特権や権力、名誉と縁がなく、周囲に順応することがないと指摘する（注12）。また、「アマチュア主義（アマチュアリズム）」とは「専門主義（プロフェッショナリズム）」と対立する概念で、「専門家のように利益や褒賞によって動かされるのではなく、愛好精神と抑えがたい興味によって衝き動かされ、より大きな俯瞰図を手に入れたり、境界や障害を乗り越えてさまざまなつながりをつけたり、特定の専門分野にしばられずに専門職という制限から自由になって観念や価値を追求すること」である（注13）。サイードは、専門家になれば国家などの権力ににじりより、狭い専門家的観点にしばられる危険があるという（注14）。そのような、権力が期待する言動をなすのがサイードのいう知識人の仕事ではない。それとは逆に、権威に対する疑問を突きつけたり対決したりするところに知識人の独自性があるとする。そうしてはじめて、知識人は権力に対して真実を語ることが可能になる。

以上のことから、サイードのいう知識人の概念が、大衆と国家あるいは権力とのかかわりを重要な要素としていることが理解できよう。このような大衆あるいは国家が成立してきたのはいつだろうか。それは近代である。一般的には、ヨーロッパにおいて近代は一八世紀以降に成立したとされ、大衆、すなわち市民の社会の形成や国民国家の成立が近代の特徴を表わしているといわれる（注15）。つまり、サイードのいう知識人の概念は、近代という時代区分と密接に関係している。したがって、この場合の知識人

は、たとえば「近代的知識人」などというようにあえて「近代的」という修飾語を必要としない。単に知識人というだけで近代の意を含むのである。

（二）坂本多加雄による知識人の定義の検討

サイードのいうように、知識人が近代と密接なつながりを有する概念であり、大衆と国家とのかかわりが重要だとする見解は一般的によく見られる。その一例として、中村同著にも言及される坂本多加雄の見解を検討する（注16）。後述するように、中村同著では坂本の立場を批判的に見ているが、坂本の主張には傾聴すべき点が多い。それは坂本が知識人と大衆や国家とのかかわりについて詳細に検討しているからである。坂本の主張は次のようなものである。

まず、「知識人」や「知識階級」という言葉は、日本において近代が定着しつつあった大正時代後期から使用されるようになったと坂本は明確に述べている。「知識人」の語と近代の概念とが関連するという坂本の立場は、「知識人」の語に近代の意が含まれるサイードの知識人の概念と同じである。そして、明治時代末期以降、彼ら「知識人」が担う「知識」「思想」は、通常の人々（「大衆」あるいは「庶民」とも呼ばれる）が営んでいる現実の生活から距離を置いたものというイメージが広がってゆき、そのような「知識」「思想」と現実生活との距離の相異なる評価から「知識人」に対する二つの立場が生まれたと坂本はいう。すなわち、一方では、「「知識人」は「知識人ではないもの」に「知識」・「思想」を伝達するような啓蒙的な役割を果たすべき有意義な存在だという立場」、もう一方は、「「知識人」の有する「知識」・「思想」は「知識人ではないもの」の日常に関わらないがゆえに、本来、その意義が希薄で曖昧なものであるという立場」である。これら二つの立場は、前者では「知識人」自身の優越感や社会的尊敬の念の根拠となりながら、後者では「知識人」に対する批判や「知識人」自身のコンプレックスの源となった。そして、「知識人」に対するこのような矛盾する立場に折り合いをつけるべく、「知識」「思想」の望ましいあり方や「知識人」と「大衆」とのあるべき関係が多くの「知識人論」の共通のテーマになっていたと坂本はいう（注17）。では、実際に坂本は「知識人」と「大衆」との関係をどのように考えていたのだろうか。

坂本は、まず幸徳秋水の言葉を引いて、大正時代あたりから「民衆」（今日の言葉では「大衆」）が「多数」だというイメージが流布するようになったという（注18）。そして、片上天弦や加藤一夫を例として、その「民衆」に「生命」の発現が見られると肯定的にとらえられるようになり、さらに大杉栄の言葉を引きつつ、大正時代の「知識階級」（「知識人」と同義）が「自らを、新たな「生命創造」の主体である「民衆」のなかに「同化」させようという意識」を持つに至ったとする（注19）。そのうえで、大正時代の「知識階級」は、「事実として存在する「民衆」や「無産階級」が体現する不定形なエネルギーを背景としながら、それに具体的な形を与えるべく新たな理念や観念を告知し、彼らの間にそれを普及する役割を担う」とされるようになるという（注20）。この「無産階級」の語はマルクス主義の立場からの「民衆」を指すもので、大正時代末期以降の社会主義思想における「知識階級」のより具体的な役割は、無産階級の「革命意識」を現実的な政治的闘争の意識にまで明確化し具体化することにあるとされる（注21）。ただし、ここで問題なのは、彼ら「知識階級」が「同化」しようとした「民衆」は、現実に存在する「民衆」ではなく「知

識階級」の頭の中にあった観念的存在としての「民衆」だったことと、「知識階級」が真に「大衆」に「同化」することが可能かということであった。その点に関して、後に日本共産党の指導者となる宮本顕治は、知識人を「プロレタリアートの戦闘的同盟者」ではなく「プロレタリアートの同伴者」と評した。知識人がその「同伴者」的立場から脱するには、革命のための実践活動に従事する必要があると宮本は考えたと坂本は指摘する（注22）。

以上のような知識人の役割は、先に検討したサイードの「大衆の具体的な声を代弁＝表象する社会内存在」としての知識人の概念に通じるものがある。つまり、坂本のいう知識人も近代の意を含んだ知識人なのである。ただし、坂本は、日本においては戦前にそのような「同盟者」型の「知識人」の活動は大きな勢力とはならず、戦後に至ってようやくそのような「知識人」の議論が盛んになってきたという。そして、戦後、「知識人」と「大衆」との関係に注目した論説の代表として、坂本は吉本隆明の立場を紹介する。

吉本は、「大衆」を「自己の生活のくりかえしの範囲でしかじぶんのかんがえを動かさない」ような「生活者」として生きている人々ととらえ、「知識人」を「抽象的なこと」あるいは「じぶんと直接にかかわりない」問題について思考できる人々、「余計なことをかんがえることができる能力」を持った人々としていると坂本は紹介する（注23）。そして、吉本にとって重要だったのは、「国家の否定という課題が、「知識人」の側から提示されて「大衆」のなかに下降していくという「啓蒙」的な立場からではなく、あくまで、「大衆」の意識のなかに潜在する、場合によっては、言語化さえされていないもの……が、言葉を得ながら上昇的に思想のなかに組み込まれていくことで達成され」ることだったという（注24）。ここで吉本は、「大衆」を自分の目の前の現状を受け入れるだけの存在として描いている。そして、その「大衆」の現状に問題があるときは、抽象的思考が可能な「知識人」が「大衆」の意識に潜在する思想に言葉を与えてその問題を明確化する。吉本の言葉でいえば、知識人は「大衆の存在様式の原像をたえず自己のなかに繰込んでゆく」のである（注25）。すなわち、「知識人」の役割は、上から愚昧な「大衆」を啓蒙するところにあるのではなく、声なき声をもつ「大衆」の意思を代弁するところにある。つまり、サイードのいうような「大衆の具体的な声を代弁＝表象する社会内存在」としての役割が吉本のいう「知識人」の概念にも当てはまるのである。

（三）山口久和による知識人の定義の検討

以上、中村同著を手がかりとして、サイードや坂本多加雄・吉本隆明らによる知識人の定義を概観してきた。上述の知識人はすべて近代の意を含んだ知識人であり、近代以降に成立した国民国家や大衆の概念と密接に関係する。したがって、このような知識人の概念は、近代以降に成立してきたという意味で、その意味が限定的だといえる。このように限定された意味の知識人を本章では「狭義の知識人」と呼んでおきたい。ただ、狭義の知識人といっても、近代の意を内包し国家や大衆の概念と関連する知識人ばかりではなく、他にもさまざまな意味を持つ狭義の知識人の概念があろう。その一例として、これも中村同著に言及される山口久和による知識人の定義を検討してみる（注26）。

山口は、『職業としての学問』からうかがえるマックス・ウェーバーの学問観を理念型として提示したうえで、中国における近代的学問知と学者との出現の様相を分析しようとする。近代的学

問知は前近代的な知と対比されて、前近代的な知の典型として宋明性理学の知が取り上げられ、近代的学問知として清朝考証学の知が取り上げられる。その知の担当者たちは、『中庸』第二七章の「尊徳性」「道問学」の語に従えば、宋明性理学では「尊徳性」を重んじる「儒者」（経世家）だったのに対して、清朝考証学では「道問学」を重んじる「学者」（私的な知的活動の実践者）になると山口はいう。すなわち、清朝考証学の担い手たちの「意識形態が儒者（Ｃｏｎｆｕｃｉａｎ）から学者（ｓｃｈｏｌａｒ）に変貌した」ことによって、あるいは「経世致用の“儒者”ではなく細分化した知の領域において知的好奇心を満足させる“学者”に変貌」したことによって、その扱う知も「脱政治的、脱倫理的知」となり、「日常的な利害や関心から一定の距離を保ったニュートラルな知識が知の前景に押し出され」てくることになると山口はいう。このように言及される山口の「脱政治的、脱倫理的知」とはどのような性質の知識だろうか。

山口は考証学者のプロトタイプとして閻若璩を例に挙げたうえで、閻若璩が「思想的懊悩やイデオロギー的自己矛盾などとは全く無縁の、閉じられた円環の中で自己目的的に遂行される考証という名の言語ゲームを楽しんでいるかのようにさえ見える」と述べる。つまり、山口のいう「脱政治的、脱倫理的知」とは、それ自体を楽しむゲームの中で扱われる知識であり、そのような知識が「近代的学問知」なのである。そして、山口は「脱政治的知識人の意識から、章学誠のように知のあり方そのものにもっぱら関心を示す近代的な意味での学者（ｓｃｈｏｌａｒ）が誕生してきた」と述べているから、山口のいう「学者」とは、本章でいう近代の意を含む知識人である（注27）。ただ、サイードらの知識人の概念と相違するのは、山口による知識人の概念が近代の意を含みつつ国家や大衆との関連が希薄な点である。こちらはむしろみずからの学問的世界に沈潜し、みずからの学問的関心にのみ従うような知識人である。このように、同じく近代の意を内包しながらも、サイードらの知識人とはまた相違する学者的知識人としての狭義の知識人の概念も存在する（注28）。

以上のように、その内包する意味はそれぞれ相違しているが、その意味するところが限定的な狭義の知識人の概念がある。それとは対照的に、意味するところの非常に広い知識人の概念もある。たとえば、坂本同著に見える知識人である。中村同著に言及される坂本の知識人観については上述したが、坂本は坂本同著でまた次のようにいっている。

> 今日、しばしば「明治の知識人」とか「江戸時代の知識人」といった言い方がなされることがあるが、……それは、自らを「知識人」といった言葉で理解していなかった人々のことをそのように呼んでいることになるわけである。……「明治の知識人」や「江戸時代の知識人」の場合は、「知識人」を、たとえば、「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」といった具合に定義して用いているわけである。（注29）

この箇所において、坂本は、大正時代に「知識人」の語が成立する以前の知識人を「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」と定義する。この知識人の意味するところは非常に幅広い。さらに「知識を有する人」などとより簡略していえば、知識人の意味する範囲はさらに飛躍的に広がる。このように「知識人」の語を非常に広い意味に解する場合もありえる。近代の意を含む狭義の知識人に対して、坂本がいうような、より幅広い意味を有する知識人を以下、「広義の知識人」と呼ぶことにする。

中村同著を手がかりに知識人の類型をいくつか紹介してきたが、サイードのいう知識人と坂本が言及する吉本隆明の知識人とは多くの部分でその性格が重なりあう。すなわち、大衆の存在を

前提として、その大衆の声なき声を代弁して、大衆の要望を現実の世界の中で実現しようとすることこそが知識人の本来の使命だとともに考えている点である。逆に、大衆の声を聞かず、むしろ大衆よりも上の立場に立って大衆を啓蒙しようとするいわゆる啓蒙知識人は、いわば偽物の知識人なのである（注30）。ただ、大衆に対する態度は対照的だが、両者ともに政治にかかわっている点は共通している。それに対して、山口久和が言及する知識人は、サイードや吉本のいう知識人とは相違して、現実の政治の場にかかわることはない。むしろ現実の世界とのつながりとは別の世界で「脱政治的、脱倫理的知」を扱い、自己目的としての知的ゲームを楽しんでいる。確かにともに近代の意を含む狭義の知識人ではあるが、山口のいう知識人は、サイードや吉本のいう知識人とはその性格を異にする。また、大正時代に「知識人」の語が成立する以前の知識人を「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」と坂本が定義しているように、その意味するところが非常に幅広い広義の知識人の定義もある。

このように中村同著に見える知識人の類型をいくつか検討するだけでも、「知識人」の語が如何に多くの意味を含む語であるかが理解できよう。そして、「知識人」の語を使用するときには、狭義の知識人と広義の知識人というように、その多義性による意味の相違を十分認識しておかなければ、議論が錯綜する恐れがある。したがって、「知識人」の語の意味するところは、できるかぎり明確にしておかなければならない。知識人の定義に関する以上のような問題点があることを考慮しつつ、節を改めて、江戸時代における懐徳堂の儒者は果たして知識人なのかという問題を検討する。

二、懐徳堂の儒者はどのような知識人か

前節において、「知識人」の語の定義について検討し、知識人にはさまざまな定義が存在することを明らかにした。ただ、さまざまの定義は存在するが、大枠から見れば二種類の知識人に分類できる。すなわち、近代の意を含む狭義の知識人と、それ以外の、たとえば坂本多加雄が「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」と定義するような広義の知識人とである。それならば、江戸時代の儒者はどのような知識人の定義に該当するのだろうか。いうまでもなく、懐徳堂の儒者は近代以前の江戸時代に生きていたから、近代の意を含む狭義の知識人ではなく広義の知識人である。しかし、往々にして狭義の知識人としての性格をもって描かれることがあり、狭義の意味と広義の意味とが混同されている例も見受けられる。その問題点を明確にするために、近代の意を含む狭義の知識人の特徴として取り上げた国家や大衆とのかかわり、そして、学者的性質の観点から懐徳堂の儒者と狭義の知識人との性質に言及した先学の学説を検討して、懐徳堂儒者の性格に関する見解を明らかにする。

（一）子安宣邦による知識人の定義の検討

はじめに、上述した『懐徳堂知識人の学問と生』所収の子安宣邦「懐徳堂知識人の学問と生」を例に挙げる。子安論考は、知識人を「時代に対する批判的な知を共有し、その批判的な知にもとづいて再構成、再編成された知識を、人々に代って世に提示することを己の内的な責務とする存在」と定義している（注31）。そして、子安はサイードの知識人の定義を取り上げて、まさに懐徳

堂の周辺に成立した知識人が、サイードのいうような、人々に代わって知を代表する存在だと述べている。子安のいう懐徳堂の知識人がどのような点でサイードの定義する知識人だと子安自身がいっているのだろうか。

①「時代に対する批判的な知」の語の検討

まず、子安のいう「時代に対する批判的な知」とはどのような知か。「時代」の語だけではまだ抽象的だが、これをより具体的にいえば、その時代の体制を担う権力者に対して批判する知識ということになろう。権力者は時としてみずからの立場の保全のためにあえて真実を隠蔽することがある。その真実を摘出し、人々の前に真実を明らかにする役割を果たすのが批判者としての知識人である。その責務を遂行するためには、権力者の立場と一線を画する態度が知識人には必要になる。このような知識人は、サイードのいう「亡命者にして周辺的存在であり、またアマチュアであり、さらには権力に対して真実を語ろうとする言葉の使い手」という知識人像と重なり合う。当然、サイードのいう知識人が批判の対象とする国民国家は近代以降に成立した概念だから、懐徳堂の儒者が生きていた江戸時代の幕府とはその概念が相違する。ただ、幕府は体制を担う権力主体ではあった。その権力主体に対して、懐徳堂の儒者は一線を画して真実を語ろうとしていただろうか。

諸資料を検討すれば、懐徳堂の儒者が権力主体たる幕府と一線を画していたとはいえないようである。むしろ幕府御用の学問所としての懐徳堂の地位確立のために腐心していた様子がうかがえる。たとえば、懐徳堂初代学主三宅石庵の高弟中村良斎による「懐徳堂定約」がある。これは懐徳堂を運営するうえでの基本的な学則を箇条書きにしてまとめたものである。その第一項目「学問所創立免許」に、「当地学問所は、享保十一年丙午四月、中井忠蔵御願申上、同六月御免許之旨被仰渡候御事、君恩不浅、道之幸不可過之候、後々学主たる人は不及申、講師読師並諸同門之者迄御恩を忘れず、諸事相敬、公儀へ対し無失礼、年頭八朔御奉行代り御礼不怠、差上物先規之通相勤可申事」とある（注32）。懐徳堂は享保一一年（一七二六）に幕府の官許を得た学問所となったが、それについて「君恩不浅」「御恩を忘れず」「公儀へ対し無失礼」などとあり、幕府御用の意識は非常に強いものがある（注33）。同じ「懐徳堂定約」の第六項目「少年の教導」にも、「此学問所は少分の義ながら、公儀より免許被下候事にて候、先学問所をは君と心得、時之老先生をは国師国老なとゝ心得、其外講師読師諸同門はそれくの役人と心得、上下尊卑持合て用を調ひ候所、公なる味を合点仕申度候、か様之心得は学生之よき修行かと存候」とあり、「公なる味」との表現で幕府御用の学問所に学んでいるという意識を持つことが学生にとっても良いことだと述べている。

また、懐徳堂第四代学主の中井竹山の「学校公務記録」の第六項目「人別証文に対する願書」には、次のような記事がある。

市中住居にて帯刀務致し身分は儒者にて、其儒業は則　公儀より被仰付候役目にて、何方の家来にても無之無禄の牢人にて、公儀より一種の御用の端をも被仰付罷在候者、江戸にて一ヶ所、大阪にて一ヶ所の外、他所他国に於ても一円類は無之候上、年古候へとも、最初に被仰付候節の儀思ひ被合可被下候、（注34）

竹山は、儒者とは幕府から与えられた御用を務める一種の身分

だと考えていたようである。したがって、幕府の御用を務める儒者が教授する懐徳堂も幕府のために存在する学校だと位置づけられる。それは、竹山の「学問所建立記録」の第四項目「学問所設立の内議」に「懐徳堂講会之場所、上より学問所に被仰付候はゝ、慥(たしか)に無退転相続仕り、上之思召にも相背申間敷」「上より御威光を以被仰付候事」とあり、懐徳堂は第八代将軍徳川吉宗肝煎りの学問奨励政策の一環で始まった事業だと竹山自身が意識していたことを示す内容からもうかがえる。さらに同じく竹山の『草茅危言』にも「最初に官命を奉じて設たる故私に非ず、急度公儀に立たる場所故、世間にて公儀の学校と唱ふとも中々さる程の事は非ず」と見え、懐徳堂は周囲からも「公儀の学校」、すなわち幕府の学校と呼ばれているが、その学校敷地は幕府の学校としては手狭で、真の幕府の学校にするためにはもう少し敷地を拡張すべきだと建言している（注35）。このように、懐徳堂は、懐徳堂の儒者自身から見て幕府の学校とすべきだとの認識だった。ただ、竹山自身がそのように意識していたから、実際に幕府御用の地位を確立していたかといえば必ずしもそうではない。むしろ、竹山が考えるほどにはその地位を十分に確立していなかったからこそ幕府の「御用」の語を強調する側面もあったのだろう（注36）。いずれにせよ懐徳堂儒者の意識が権力主体と一線を画して権力から自立しようとするものではなかったことは確かである。

②「コモン・ピープル」の語の検討

次に、「知識を、人々に代って世に提示する」と子安がいうときの「人々」とはどのような人々だろうか。子安自身は「自らの批判的知の基準としてとらえられているコモン・ピープル」だと述べる（注37）。コモン・ピープルとは、日本語訳すれば「庶民」となろうが、このコモン・ピープルの語の指し示す対象は何だろうか。これは、恐らくいうべき内容を持ちながらも、みずからの言葉でそれを語る意識を持たない人々、あるいは語る方法を持たない人々のことであろう。このような人々は、まさにサイードが「貧しき人びと、特権をもたぬ人びと、声なき人びと、表象＝代表されざる人びと、権力なき人びと」という大衆の姿と重なる。ただ、実際のところ、子安のいうコモン・ピープルの具体的な姿は今一つ明らかではない。というのは、子安のいうコモン・ピープルは江戸時代の庶民であり、サイードのいう大衆とは、上述したように近代社会において成立した概念だからである。では、近代の大衆とはどのような性格を有する概念なのだろうか。ここではサイードと同じく近代の意を含む知識人について言及し、大衆との関連についても強調している坂本多加雄を再び取り上げて、近代の大衆の性格を検討する。

坂本は徳富蘇峰や大山郁夫を例に挙げて、次のようにいう。

> しかるに、この時期（大正時代）の蘇峰においては、「平民」という言葉は、平準化された「民衆」、ないし、今日の言葉でいえば、「大衆」、さらには「群衆」とほぼ等しい意味で用いられており、それは、また、ひとり蘇峰のみならず、この時代の「民衆」、「平民」についての一般的用法となっていた。かくして、大正時代は、大山の言葉通り、まさしく「多数」としての「民衆の時代」という様相を明らかにしながら展開していくのである。ところで、「民衆」が、「多数」とか「勢力」といった言葉で理解されるということは、また、「民衆」というものが、ある種の巨大なエネルギーの主体として把握されるということを意味している。（注38）

「民衆」やそれとほぼ意味の重なる「大衆」の語について、坂

本は、大衆が「巨大なエネルギーの主体」としてとらえられることを意味しているという。坂本のいう大衆と子安のいうコモン・ピープルとは実のところ結びつきにくい。なぜなら懐徳堂が受講の対象とした庶民は、「大衆」のもつ「多数」や「勢力」といった性格を持たないからである。確かに懐徳堂は庶民にも開かれた学問所だった。たとえば、中井竹山の「宝暦八年定」に「書生の交は、貴賤貧富を論ぜず、可為同輩事」と見えるように、懐徳堂の書生はどの身分の者でも同列に扱うことが定められていた（注39）。しかし、実際に受講していた書生は町人が主たる対象であり、その中に農民がどの程度含まれていたかは不明である（注40）。当時のコモン・ピープルの多数は町人よりも農民だったはずだから、懐徳堂の書生に農民が多く含まれていない限り、実際上、大多数のコモン・ピープルを対象にした学問所とはいえない。懐徳堂の受講者の実態が明らかでない以上、懐徳堂の「知識人」が代弁する「大衆」が懐徳堂の周辺に存在していたとは確言できないだろう。

ただ、農民を中心とした当時の庶民がこのような知的刺激を受ける機会がなかったとはいえない。たとえば、懐徳堂設立の契機ともなった含翠堂にも多くの農民の子弟が学んでいた。含翠堂は大坂近郊の平野（ひらの）に開かれた郷学で、土橋友直ら平野郷の有力者が出資し、三輪執斎や懐徳堂ゆかりの三宅石庵などが講師として招かれていた。三輪執斎は、上方の農民について「上方西国向は、百姓の知さとくてあしき事。又侈多く、ことの外工み深ければ、常には無事なる様にても、治教施しがたし」（『執斎先生雑著』巻之四）と述べている（注41）。引用箇所は、上方と関東との農民の気質などの相違に言及する部分で、関東の農民と比べて上方の農民の方が勤勉で、同じ治教を施すにしてもその方法を異にすべきだといっている。そのような農民を対象として含翠堂は誕生した。ただ、農民といっても平野郷の場合、畿内における綿業の中心地だったことから、綿業を扱う商工業と農業との別はやや曖昧だったようであり、土橋友直らの有力者も在郷の豪農といった方がよいかもしれない。彼らにとって、確かに儒学教育は直接的に政治的経済的問題の解決に資することにはならない。しかし、上述のような現実的問題に庶民の眼を向けさせる方法の一つとして、学問的関心を向上させることが重要だと彼らは考えたのだろう（注42）。このような観点から見れば、近世の庶民は、坂本のいう「巨大なエネルギーの主体」という性格を備えつつあったともいえる。ただ、「多数」というのは事実であったとしても「勢力」としての性格についてはどうだろうか。確かに当時の農民は庶民の中で多数だった。ただ、その「多数」が一つの「勢力」としてみずからのもつ「巨大なエネルギー」を発揮しえただろうか。

たとえば、安丸良夫は、日本近代社会形成過程における民衆の自己形成・自己鍛錬の過程と意味とを近世の民衆思想の展開の中にとらえようとしている。安丸は、近世後期において、変革を肯定し待望する意識の伝統と厳しい道徳主義とが結合するところに、一揆や打ちこわしの巨大な政治的社会的エネルギーが生まれたという。ただし、彼ら民衆は、封建的社会体制以外の社会体制を構想する思考素材（思想史的伝統）を持たないから、封建的社会体制を受け入れたままで変革を主張する。したがって、実質的に市民社会的な秩序を求めながら、それにふさわしい権力構想を見出すことができなかったとする（注43）。江戸時代後期、特に幕末に近づくにつれて、確かに一揆や打ちこわしなどの形で民衆のもつ「巨大なエネルギー」が発揮される機会は増えてきている。しかし、安丸は一方で民衆の内面の建設的エネルギーは民衆の自己形成・自己確立の課題を果たすことによって発揮されてゆくといい、そのための努力は通俗道徳的理想像の確立をめざすという

形態を通してなされたと述べる。ここで言及される通俗道徳とは、勤勉・倹約・謙譲・孝行などの日常的な生活規範であり、これらの通俗道徳は強力な規制力を持っており、多くの日本人にとって、この規制力の網の目の外に逃れることは困難だったとも安丸はいっている（注44）。つまり、江戸時代後期には、民衆の変革への意識が高じてその潜在的エネルギーが如何に高まったとしても、そのエネルギーを発揮する以前に通俗道徳の遵守が求められ、そのエネルギーが拡散されてその発揮が阻害される場合の多かったことが理解できる。幕末に近づくにつれて、確かに民衆がそのエネルギーを発揮できる一揆や打ちこわしは増加した。しかし、それ以前にはそのような機会は必ずしも多くはなかっただろう（注45）。

以上、総じていえば、子安のいう江戸時代後期のコモン・ピープルは「巨大なエネルギーの主体」ともいうべき近代的性格を有しつつあった。しかし、「多数」ではあっても、そのエネルギーを発揮するだけの「勢力」にまでは至ってはいなかったといってよいだろう。つまり、近代的な意味での大衆の性格はまだ十分には有していなかった。子安論考では、知識人を「時代に対する批判的な知を共有し、その批判的な知にもとづいて再構成、再編成された知識を、人々に代って世に提示することを己の内的な責務とする存在」と定義していた。その中の「時代に対する批判的な知」にしても、「知識を、人々に代って世に提示する」と子安がいうときの「人々」にしても、近代以降に成立した狭義の概念を基底にした概念であり、子安のいう知識人はまさしく近代の意を含む狭義の知識人なのである。したがって、懐徳堂の儒者も含めて、江戸時代の儒者を定義するために、子安論考に説くような狭義の知識人の概念を当てはめることが妥当だとはいいがたい。江戸時代以前の儒者を上述のように「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」と坂本が定義するような広義の知識人だとすれば、確かに懐徳堂の儒者も広義の意味での知識人ということはできる。しかし、子安論考のように「知識人」の語を使用することで、論者自身に狭義と広義との二種の知識人の意味を無意識に混同してしまう危険が生じるうえに、また、その論考の読者にも同様の混乱が生じる恐れがある。

（二）狭義・広義の知識人の意味の混同

知識人の概念は非常に幅広い。それだけに往々にして狭義と広義との知識人の意味を混同するときがある。子安論考のように無意識に混同する場合だけではなく、両者を意識的に区別しようとしていても同様の危険がある。その一例として、上述した中村同著を検討してみよう。知識人に対する中村同著の基本的立場をまず見ておけば、その立場は、我が国における「知識人」や「教養」の成立を批判的に吟味するために一九世紀の思想世界を語る視点として、次のように言及される。すなわち、「今日の「国民国家」形成一般を論ずる問題構成から、「儒者」と近代「知識人」成立との間を媒介したであろうものを、「国民的教養」形成に関わっていく儒学知の変質という視点から捉え、それを、歴史社会学的側面から読み出してみる可能性」を探るところから我が国の「知識人」や「教養」の成立の批判的吟味を試みようとする立場である（注46）。そして、中村同著では、江戸時代の「儒者」と明治時代以降の近代「知識人」との間に「意識の断絶」を見たうえで、「知識人」の成立を説き、続いて「「知識人」という社会内存在は、明治以前には存在しなかった。江戸において存在したのは「儒者」であり「知識人」ではなかった」といって、儒者と近代知識

人とは相違すると明確に述べている（注47）。その中で坂本前掲書が以下のような文脈において取り上げられる。すなわち、坂本は「知識人」「知識階級」という用語が大正時代に発生したと説いているが、明治時代・江戸時代にも「知識・思想の生産流通に関わる人」は存在していたという。そして、その時期に「知識」「思想」の価値やそれにかかわる者の社会的存在意義が論じられることがなかったのは、「知識」「思想」が有意義なものだということが自明の前提だったからだと坂本は説く。それに対して、中村は、「知識」「思想」が有意義なものだということが自明の前提であるかどうかは再考の余地があるとの坂本の主張を批判的にとらえたうえで、特に明治時代以降の一九世紀世界における「知識」「思想」の有用性を問い直すべきだと述べている（注48）。

中村同著では、中村が「そもそも「知識人」が「近代」に特有の存在として成立した」と指摘し、また、日本でも「「知識人」という用語自体が、近代の産物であり、江戸時代にはそれは存在しなかった」とも述べており、中村自身、知識人と儒者とが相違した概念であることを明確に指摘している（注49）。ここまで儒者と知識人とを明確に区別しながら、中村同著ではまた両者を同義に解している箇所も見られる。たとえば、懐徳堂において「学問」する知識社会が形成されたと説く箇所で、中村同著は、「彼ら（懐徳堂儒学）の議論において江戸思想史上初めて、共有する問題軸が発生したということ、共有する真の話題が存して初めて、論争する「知識人」（の社会）が発生し得たのではないかということである」と述べる（注50）。ここでいわれる「共有する問題軸」とは徂徠学の議論を指す。そのような問題軸を中心に「知識人」が発生したと中村同著ではいうが、この「知識人」とは明らかに懐徳堂の儒者を指す。前節においても検討したように、「知識人」の語自体がさまざまな意味を含む曖昧な用語である。坂本多加雄は明治時代以前の知識人を「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」と広義の意味で定義していた。恐らく中村同著のこの箇所の知識人も坂本のいうような広義の定義に近い意味で使用していると考えられる。とすれば中村同著では、「知識人」の語が、明治時代以降の知識人としての狭義の意味と明治時代以前の知識人の広義の意味とが混同されて使用されているということになろう。

また、中村同著第四章第一～四節は、前出の『懐徳堂知識人の学問と生』所収の同氏の「反徂徠としての懐徳堂知識人」とほぼ同内容だが、中村同著では、帆足万里を紹介する箇所で、「総じて近代啓蒙知につながる典型的儒者として捉えられることが多い人物である」とある部分が「反徂徠としての懐徳堂知識人」では、「総じて近代的啓蒙「知」につながる知識人の典型として捉えられることが多い人物である」とされており、前者の「典型的儒者」の語が後者では「知識人の典型」に置きかえられている（注51）。そもそもこの「反徂徠としての懐徳堂知識人」の論考も、論述されている文章中では「懐徳堂儒者」と述べながら、その標題は「懐徳堂知識人」となっており、「懐徳堂儒者」と「懐徳堂知識人」とを同義と見なしている。したがって、「反徂徠としての懐徳堂知識人」において言及される知識人とは、明治時代以降の知識人としての狭義の意味ではなく、明治時代以前の広義の知識人の意味で使用されている。同じく「反徂徠としての懐徳堂知識人」においては、懐徳堂の周辺に「近代啓蒙知に接近する「知識人社会」の先駆けともいうべきものが、出現したのだといってもいいだろう」と述べられるが、この箇所の「知識人社会」とは、明治時代以降の近代知識人としての狭義の意味で使用していると思われる（注52）。

このように「反徂徠としての懐徳堂知識人」においても、狭義

と広義との両方の意味で「知識人」の語が使用されており、「知識人」の語の意味するところに混同が見られる。「知識人」の語は大正時代以後に使用されるようになり、「知識階級」の語とともに、意図するしないにかかわらず、たとえばマルクス主義思想勃興の大正時代当時の時代背景を反映するような側面を有する。そのような側面を有する以上、「知識人」の語を明治時代以前の、特に江戸時代の儒者に対して使用するとき、「知識人」の語を狭義の意味で使用するか広義の意味で使用するかという点については注意を要する。論者が無意識のうちに両者の意味を混同している場合だけではなく、意識的に区別している場合であっても、中村同著のように近代の知識人のイメージに引きずられてしまう可能性があるからである。

（三）「大衆」の語の意味の混同

「知識人」の語だけではなく、「大衆」の語にしても意味を混同する危険は同様に存在する。大衆と意味の重複する「民衆」の語ならば、上述したように江戸時代の農民や町人などに対して使用しても違和感はない。しかし、「大衆」の語はどうだろうか。上述のように、「大衆」の語はすでに近代の意を含んで使用する場合が多い。坂本前掲書においても「大衆」の語は「多数」や「勢力」といった言葉から「巨大なエネルギーの主体」としてとらえられていると述べていた（注53）。とするならば、中村同著に見える次のような記述はどのように解釈される可能性があるだろうか。

「徂徠問題」を一種の触媒としつつ、儒学知が全般的な変容を見せる過程の中で、日本における「知識人」発生の母胎ともいうべき、いわば大衆的な儒学知が発生したのではないかという仮説である。（中村同著一三五頁）

そもそもそうした〔徂徠学の〕パロディーが成立するためには、それらの元本が少なくともどのような（学界に挑戦的で、かつ難解な―原注）本であるかをすでに知る「知的大衆」の存在が、前提として想定されるのである。（中村同著一四四頁）

中村同著においてこのように言及される「大衆」が「多数」を意味することはあるだろうが、一つの「勢力」としての「巨大なエネルギーの主体」といったイメージがあるかといえば疑問であろう。中村同著ではそのような言及はないが、その「大衆」の語に「巨大なエネルギーの主体」を有する「勢力」といった意味を読みこみ、そのような「大衆」が江戸時代にも存在し、一つの「勢力」としてその「巨大なエネルギー」を発揮して政治的示威行動を起こすような「主体」としての性格を有していたと誤解される可能性はないとはいえないのである。このように、幅広い意味を持つ「知識人」や「大衆」といった用語を使用する際には、大いに注意を要する。

（四）「啓蒙」の語の曖昧な使用

中村の「反徂徠としての懐徳堂知識人」に関連していえば、同論考のいう「啓蒙知」についても検討の必要がある。懐徳堂の儒者は、中村がいうような「啓蒙知」を操る啓蒙知識人に該当するのだろうか。中村は、懐徳堂の周辺に「近代啓蒙知に接近する「知識人社会」の先駆けともいうべきものが、出現したのだといって

もいいだろう」（点は中村による）と述べている。ここでは懐徳堂の儒者が「近代啓蒙知」の担い手だとはいっていないし、実際のところ、江戸時代の懐徳堂儒者が「近代啓蒙知」の担い手であるはずもない。また、いうまでもなく、この「啓蒙知」の語が一八世紀にヨーロッパで全盛となった啓蒙思想の知識を意味するわけでもない。ただ、懐徳堂の儒者が広義の知識人として、町人を中心としてではあるが、無知な一般庶民に儒学の知識を教えることによって、庶民の知的水準を引き上げたとはいえるかもしれない。したがって、懐徳堂の儒者が啓蒙知識人に当たるのかどうかは、一応、検討する必要があろう。

この「啓蒙」の語も「知識人」の語と同様に多くの意味を有する幅広い概念である。すべての人に共通の理性の存在を認め、近代的市民社会の市民としてその理性の発揮をめざし、彼らをヨーロッパ近代の主役に導くという狭義の概念もあれば、ただ単に愚昧な人間の知的水準を引き上げることを表わす広義の概念であることもある。したがって、「啓蒙」の語を広義の概念で使用すれば、確かに懐徳堂儒者も庶民に対する啓蒙活動を実施していたといえる。ただ、本来、啓蒙とは、啓蒙することによって、啓蒙された対象の人々が社会的にその地位を上昇させたり、あるいは知りえた知識を具体的に活用してみずからの生活を改善したりするなど、何らかの具体的効果があってはじめて意味が生じてくるともいえる。啓蒙が上述のような性格を有するものだとすればどうだろうか。

たとえば、一八世紀のヨーロッパにおいて盛んになった啓蒙思想は、それまで絶対王政に抑えられていた平民に、彼らが本来有する権利への意識を目覚めさせて、彼らの社会的地位の上昇に大いに貢献した。特にフランスでは、フランス革命の成功によりアンシャン・レジームが打破され、聖職者・貴族・平民という身分制度が崩壊して、それまで抑圧されていた平民身分の地位向上に大きな影響を与えた。日本においては、明治時代以降の啓蒙知識人ならば、江戸時代以前の身分制度撤廃を標榜する四民平等などの政策の定着を通じて、社会的地位の上昇という具体的目標を庶民に提示することができただろう。たとえば、明治時代の代表的啓蒙知識人である福澤諭吉は、『学問のすゝめ』において、学問によって社会で身を立てること、すなわち「立身出世」を説いた。このような具体的目標を提示して、明治時代の庶民に社会的階層の上昇を意識させることによって、彼ら啓蒙知識人は啓蒙活動を行なっていたといえるだろう。しかし、さまざまな例外はあるが、江戸時代中期以降に明治時代以降のような社会的階層の上昇はほぼ不可能であり、社会的階層の上昇をともなうという意味での、庶民に対する啓蒙に大きな意味があったとは認めがたい。特に庶民が武士階層に上昇することは困難だった（注54）。その意味で、懐徳堂の儒者にしても明治時代以降のような啓蒙知識人的な活動はしていなかったというべきである。むしろ上田秋成が『膽大小心録』において、「今橋の学問所、万年先生の時は、さして学問をさすではなしに、むすこを先あづけて、よい事を少でも聞す事のみ。……竹山、履軒も茶やへはゆかねど、ひやうしよう物をいふて、おもしろがらす也」と指摘しているように、懐徳堂も三宅石庵の頃には庶民にしつけ的な道徳を教えることが中心だったにもかかわらず、竹山や履軒の頃には口上手に庶民をおもしろがらせるようなことを教授するのみだと批判されるような状態だった（注55）。

そのうえ、懐徳堂儒者の社会的地位は、庶民を啓蒙できるだけの権威を持ち合わせてはいなかった。福澤諭吉も元は中津藩の下級藩士出身だったように、明治時代の啓蒙思想家は、彼ら自身が江戸時代以前の下級階層出身で、明治時代以後に「立身出世」し

た者が多かった。みずからの「立身出世」経験を踏んでいるところから、彼らの主張にも一定の権威が生じていたことだろう。しかし、江戸時代の儒者は、中国の士大夫や朝鮮の両班のような、その社会の中心を形成する支配階級ではなく、江戸の社会のいわば周辺部に位置するマイノリティであった（注56）。その儒者がたとい庶民を啓蒙したとしても強い説得力は持ち合わせてはいなかったのではなかろうか。そして、彼らの教授していた儒学の知識はいわゆる通俗道徳であり、そのままでは当時の支配階級に資するものでしかなかった。通俗道徳であってもそれが庶民自身に根づいた思想であれば彼らにとっても一定の意味はあろう。しかし、その通俗道徳がただ単に支配階級からの知識の無批判な受容だったとすれば、それは真に庶民の意識向上に資するものになるとはいえない（注57）。

また、懐徳堂儒者の説く儒学は庶民自身の社会における意識向上に資するものだっただろうか。上述したように、彼ら懐徳堂の儒者が幕府御用の学問所としての懐徳堂の地位確立のために腐心していた様子からすれば、庶民の意識向上に取り組むべきだと真剣に自覚していたかどうかは疑問である（注58）。確かに孝子儀兵衛を取り上げた『かはしまものかたり』に代表されるように、懐徳堂は孝子顕彰の活動を積極的に展開していた。そして、その運動には懐徳堂自身の庶民教化の意図も大いにあっただろう。しかし、そのような孝子顕彰活動はすでに幕府の庶民教化政策として展開されていたものでもあった。したがって、懐徳堂の孝子顕彰活動は、幕府の政策に協力することによって、幕府御用の学問所としての懐徳堂の地位をより堅固にするためのものだった側面も多分にあった（注59）。特に、竹山にとって幕府御用の学問所としての懐徳堂の地位確立、ひいては儒者の地位確立はいわば悲願だった。それはすなわち、本来の儒者は幕府御用の任務を果たすべきであり、庶民の側というよりも権力者側に立ってまずは庶民教化に当たるべきだと竹山が考えていたことを表わしている。そのような孝子顕彰活動が真に庶民自身の意識向上に資するものだったかどうかは疑問の余地がある。

（五）懐徳堂の儒者は学者的知識人か

以上、懐徳堂の儒者が狭義の知識人には当たらないことについて述べてきた。ただ、狭義の知識人といっても、近代の意を内包し、現実の政治とかかわろうとする知識人ばかりではなく、他にもさまざまな意味を有する狭義の知識人の概念があった。その一例として、「脱政治的、脱倫理的知」、すなわち「近代的学問知」を扱う学者的知識人に言及する山口論考を先に取り上げた。最後に、懐徳堂の儒者が山口論考にいうような学者的知識人に当たるのかどうかについて検討する。

江戸時代当時には、山口のいう「脱政治的、脱倫理的知」を扱う学者に似た社会内存在としては文人がいた。彼ら文人は江戸や京・大坂などの都市を中心として独特のサークルを形成しており、その中で漢詩のやりとりや書・絵画の制作など、多種多様な学術的芸術的活動を行なっていた（注60）。彼ら文人が行なうこのような学術活動あるいは芸術活動の結果として残された漢詩や書画などの中には、後世において大きな価値を認められているものもある。しかし、たとえそれらの作品に大きな価値があったとしても、それは副次的にもたらされたものに過ぎず、彼ら文人にとって後世の評価は真の目的ではない。文人の学術的芸術的活動は、前述した山口の言葉を借りるならば「知的ゲーム」の一種であり、いわば「自ら其の適を適とする」（『荘子』大宗師篇）よ

うな自分の楽しみのために行なわれる活動だった（注61）。したがって、当然のことながら彼らの活動には、権力に接近し積極的に政治に関与しようとするような意志はあまり見られない。

江戸時代の大坂にはいくつかの文人サークルが存在していたが、その代表的なものとしては木村蒹葭堂の蒹葭堂会から発展した混沌社を挙げることができる。混沌社は片山北海が盟主となって明和期に結成され、武士や商人・儒者などが身分や年齢にかかわりなく多数参加している（注62）。参加した者の中では、葛子琴や鳥山崧岳らの医者、商家としては田中鳴門や小山伯鳳、儒者では頼春水らが著名である。その他に常連の社友ではなかったようだが、後に寛政の三博士と称される柴野栗山・尾藤二洲・古賀精里らの儒者も在坂時には混沌社の社友と親密に交流していたらしい。そして、懐徳堂の中井竹山や履軒も混沌社とのかかわりを有していた。たとえば、竹山の詩文集である『奠陰集』に「季秋始めて寿王・子明・公翼・安道・子琴・千秋六子を邀（むか）えて書堂に宴す。弟処叔（履軒）及び君彝・士参・耻叔・君豹も亦た坐に在りて、賦を同じくして蕭韵を得」の序のある七言古詩が収められており、そこからも両者の交流が緊密だったことがうかがえる（注63）。竹山は混沌社の社友ではなかったようだが、上述のような交流の状況から見て、懐徳堂の儒者も大坂の文人だったと見られなくもない。しかし、懐徳堂の儒者たちが自分たちを文人として自己認識していたのかどうかは別である。

上述したように、頼春水や尾藤二洲などの後の寛政異学の禁につながる後期朱子学派の儒者たちは確かに混沌社の社友あるいは準社友だった。しかし、そうではあっても混沌社の交流は文人としての漢詩作成が第一義のものであり、学問、特に朱子学の研究が主目的ではなかった。懐徳堂の儒者にしても混沌社の社友になったわけではなく、混沌社を舞台にして彼らが文人としての活動をみずからの主たる活動の場としていたわけでもない。少なくとも竹山や履軒らはみずからを文人とは認識していなかっただろう。詳細は後述するが、彼らはあくまでも「修己」「治人」の両立をめざす儒者としての自己認識があったはずである。そのようなわけだから、彼ら懐徳堂の儒者は、山口のいう「知的ゲーム」に勤しむ学者的知識人ではない。そして、「治人」、すなわち政治にかかわる意志を有していたとしても、大衆の声なき声を代弁して、大衆の要望を実現しようとする権力者と一線を画する知識人でもなく、大衆の上に立ち大衆を啓蒙することで大衆の社会的階層の上昇を企図する啓蒙知識人でもない。つまり、懐徳堂の儒者は諸側面から検討しても近代の意を含む狭義の知識人ではないといえる。

おわりに

本章では「知識人」の語の定義について検討し、狭義から広義にわたるさまざまな知識人の定義が存在することを明らかにしてきた。そして、懐徳堂の儒者が狭義の知識人の定義に該当するかどうかを検討した。日本において、「知識人」の語自体が大正時代後半以後に成立し、さらに近代の意を含んだ大衆との関係に知識人の性格が大きく影響を受けることを考えるならば、「知識人」の語がまだ存在せず、大衆も成立していない明治時代以前の儒者を知識人―本章における「狭義の知識人」―と称することは困難である。ただ、坂本多加雄がいうように、知識人を「知識・思想の生産、流通、消費に関わる人」と広義に定義すれば、確かに懐徳堂の儒者も知識人だといえるだろう。しかし、大正時代後半以後の近代における狭義の知識人の概念とそれ以前の広義の知識人

の概念とが大きく相違する以上、安易に「知識人」の語を使用することは議論の混乱の原因になりかねない。それを防ぐには、厳密に「知識人」の語を定義したうえで、その定義を一貫したものにしなければならない。確かに「知識人」「知識階級」などの用語はすでに定着しており使用しやすい用語である。しかし、上述のように、議論の混乱を招く可能性がある以上、江戸時代の儒者に言及する場合、軽々に「知識人」の語を用いることは控えるべきだと考える。むしろ、江戸時代の儒者は、まさしく「儒者」の語を使用することで、近代以降の知識人とは明確にその存在様態の相違する存在だと認識し区別しておくことが必要である。

上述したように、江戸時代の儒者は近代の意を含む狭義の知識人とは相違する概念である。そのような儒者の存在様態を現代の知識人たる我々思想史研究者が研究する意義はどこにあるのか。それは、その相違する面に注意するだけでなく、相違は相違として認識したうえで、共通する点に目を向けてその要点を抽出し、現代に生きる我々自身の糧にすることである。では江戸時代の儒者と近代以降の知識人たる我々とに共通する要点とはどのような点か。それは、以下に述べる二点であろう。

まず第一に、ともに全体に対する志を持つべきことである。懐徳堂の儒者―特に最盛期の懐徳堂における中井竹山・履軒兄弟―は、社会全体に対する関心を有していた。具体的には政治に対する関心を有していた。元来、大坂町人によって設立された懐徳堂を官許学問所にしたのは、彼らの父で第二代学主の中井甃庵だった。その後、竹山が第四代学主となり、老中首座だった松平定信に引見されるに至って、竹山は懐徳堂を西の昌平黌と呼ばれる社会的地位にまで引き上げることを願った。それは庶民に対する儒学教育によって懐徳堂の社会的地位を引き上げることをめざすのではなく、当時の社会の指導層たる武士階層に儒学教育を施すことをめざすものだった。その願望は、竹山が学主を務めた時期の懐徳堂が成功することはなかったが、懐徳堂とも交流のあった尾藤二洲や柴野栗山らのいわゆる寛政の三博士を中心とした寛政異学の禁におけるさまざまな新しい学術政策の試みによって、ある程度は実現されることになった。幕府による学問吟味の実施などはその一例であろう。そのような意味で懐徳堂儒者にも社会全体に対する志があった。

現代の我々知識人はどうか。同じく近代の意を含む狭義の知識人といっても、山口久和のいう学者的知識人は、坂本多加雄やサイードから見れば真の知識人ではなかった。すなわち、彼らはみずから関心を持つ対象のみに専心し、自分の外側の他者に対しては大きな関心を払わない。そのような知識人ではなく、社会全体に対する関心を持ち、権力と一線を画したうえで、権力に対してもの申す知識人が真の知識人だとサイードや坂本はいう。そのような知識人は社会全体に対する志があるからこそ自分の責務を果たすことができる。

第二に共通するのは、ともに実存的存在だという点である。実存とは何か。渡邊二郎は、「「実存」とは、たんなるあれこれの事物ではない、ほかならぬ「人間」が、しかもこのかげがえのない「自己」として、いままさに、現実の生存の場のなかに、現「実存」在し、真「実存」在しようとしている事態を表すことのために、もっぱら用いられる」という（注64）。渡邊の所説を敷衍すれば、自分がかけがえのない実存的存在であることをまず自覚したうえで、さまざまな矛盾が並存する現実の中で、その現実の不合理を知りつつ、それでもなお、その現実の中で自分の人生を充実させるべく積極的に人生に向き合ってゆこうとするところに、各々の人生の意味を見出すことができるということであろう。懐徳堂の儒者が活動した江戸時代には武士・庶民という身分制が厳

然として存在し、庶民が武士を指導するなど考えられる時代ではなかった（注65）。ましてや当時の儒者の社会的地位の不安定さはすでに多くの論考で指摘されている（注66）。その中で竹山は儒者の地位向上をめざし、社会全体の指導的地位に儒者が当たるべきだという信念があった。

江戸時代においても現在においても、さまざまな時代的制約や矛盾があることには変わりはない。その中で如何に自分らしさを発揮し、自分にとっても他者にとってもよい積極的な生き方をすることができるか、そのことを我々現代の知識人は思想の歴史から学ぶべきであろう。その目的を明確にすることで、懐徳堂儒者の思想を検討することの意味が真にみずからに意味あるものとして浮かび上がってくるだろう。

本章では、江戸時代の儒者、さらには懐徳堂の儒者が近代の意を含む狭義の知識人とは相違する概念であることを述べた。では、彼ら江戸時代の儒者は、当時の社会においてどのような社会的存在だったといえるのだろうか。狭義の知識人ではなかったというネガティブな定義のみで済ませることは不十分であり、江戸時代における儒者のポジティブな存在意義を明らかにしてはじめて彼らに関する研究を進める意味がある。それが本稿全体の課題である。特に竹山には現実の社会と政治的にかかわろうとするいわば経世志向が強く、それは本来的儒者をめざす立場である。この本来的儒者の概念については追って述べるつもりだが、江戸時代の儒者の社会的存在様態は実際にどのようなものだったのだろうか。次章では、その儒者の存在様態が寛政改革期を画期として変化した様相について検討を進める。

注

（1）渡辺浩「儒者・読書人・両班―儒学的「教養人」の存在形態」（渡辺浩『東アジアの王権と思想　増補新装版』（東京大学出版会、二〇一六年）一一五～一四一頁を参照。

（2）『古事類苑』第一七巻（吉川弘文館、一九六八年）八四三～八五〇頁。ただし、ここで言及される儒者は、将軍や大名に仕えるいわゆる御儒者である。彼ら以外に、町に住み庶民相手に儒学を教授する、いわゆる町儒者も存在していた。

（3）近世の儒者、特に懐徳堂の儒者に関する著書の中から、一例として懐徳堂記念会編『懐徳堂知識人の学問と生―生きることと知ること―』（和泉書院、二〇〇四年）を挙げてみる。同著の中で、懐徳堂の儒者を懐徳堂知識人と見なしてその論考の標題としているのは、書名と同一標題の子安宣邦の論考の他に、中村春作「反徂徠としての懐徳堂知識人」と辻本雅史「梅岩心学と懐徳堂知識人」とである。このように懐徳堂の儒者を知識人と見なしているのは、元来、同著が懐徳堂記念会主催の懐徳堂春秋記念講座における同テーマの講演に基づいた論集であることも関係していよう。ただ、以下に分析するように儒者と知識人とを同義の語として結びつけてよいのかどうかは検討の余地がある。

（4）中村春作『江戸儒教と近代の「知」』（ぺりかん社、二〇〇二年）第二章「「知識人」論の視界」2「「知識人」とは何だったか」を参照。

（5）ジャン＝フランソワ・リオタール『知識人の終焉』（原田佳彦・清水正訳、法政大学出版局、一九八八年）四頁。

（6）エドワード・W・サイード『知識人とは何か』（大橋洋一訳、平凡社ライブラリー、一九九八年）三九頁。

（7）ダニエル・ベル『知識社会の衝撃』（山崎正和・林雄二郎他訳、ティビーエス・ブリタニカ、一九九五年）二四八頁。
（8）サイード同著二〇頁。
（9）サイード同著一六頁。
（10）サイード同著一七九頁。
（11）サイード同著二〇頁。
（12）サイード同著一六頁。
（13）サイード同著一二七頁。
（14）サイードのいう知識人に対立する存在として取り上げられる「専門家」は、サイードが批判的に言及しているが、多くの論者はこの専門家も知識人と見なしているのではないだろうか。そこにさまざまな誤解が生じる原因がある。それについては後述する。
（15）ここで言及する「近代」とは、いわゆるヨーロッパ的近代である。ただ、ヨーロッパ的な意味での近代の概念を日本にも当てはめられるかどうかについては議論がある。たとえば、尾藤正英『江戸時代とはなにか』（岩波書店、一九九二年。後に岩波現代文庫、二〇〇六年）の「はじめに」では、日本における広義の近代を近世と狭義の近代とに区分し、近世を日本史の固有の発展の中から生まれた日本的な近代、狭義の近代を明治維新以後の西洋化された近代と見なす立場をとっている。また、速水融編『歴史のなかの江戸時代』第一章「歴史のなかの江戸時代」（藤原書店、二〇一一年）にも同様の議論がある。議論の混乱を防ぐために、本章で「近代」の語を使用する際はいわゆるヨーロッパ的な意味での近代を指すことにする。
（16）坂本多加雄『知識人―大正・昭和精神史断章』（読売新聞社、一九九六年。後に『坂本多加雄選集Ⅰ』（藤原書店、二〇〇五年）所収。以下、頁数は旧版による）
（17）坂本同著一一～一四頁を参照。
（18）坂本同著九七頁。
（19）坂本同著一一一頁。
（20）坂本同著一一五頁。
（21）坂本同著一五四頁。
（22）坂本同著一六四頁。
（23）坂本同著二八七頁。この吉本の言説は、「国家・家・大衆・知識人」（『吉本隆明全著作集14』、勁草書房、一九七二年）に見える。引用箇所は吉本同著一四八～一四九頁。なお、吉本は「国家・家・大衆・知識人」において、大衆と知識人の概念を使用して問題を立てても、プロレタリアートと小市民的知識人という社会科学用語を使用して問題を立てても同様だという趣旨の内容を述べる（吉本同著一五〇頁）。これは、「大衆」あるいは「知識人」の語がマルクス主義の用語でも説明できるということであり、マルクス主義が近代という時代区分と密接にかかわることから、「大衆」あるいは「知識人」の語が近代にかかわる概念だと吉本が認識していたことを示している。
（24）坂本同著二八九頁。なお、この吉本の言説は、「日本のナショナリズム」「情況とはなにか」（ともに『吉本隆明全著作集13』、勁草書房、一九六九年）に見える。
（25）吉本隆明「情況とはなにか」（『吉本隆明全著作集13』三四四頁）。
（26）山口久和「中国における近代的学問知の成立―閻若璩と章学誠を事例として」（『日本中国学会報』第五〇集、一九九八年）を参照。
（27）山口論考（『日本中国学会報』第五〇集、一九一頁）を参照。
（28）中村同著は、山口のいう「学者」を近代の「啓蒙知識人」

だとしている。そして、そのような知識人たちが「無前提にその実在が想定される「真理」の忠実なる探求者として、社会内に意味を獲得し、「知」そのもの以外の何者の束縛も受けぬ専門家として、大衆の「蒙を啓く」存在となった」と述べる（中村同著八六頁）。このように、中村が山口のいう「学者」を近代の「啓蒙知識人」と解することは果たして適切なのだろうか。確かに清朝考証学の「学者」は真理の探求者だが、大衆を啓蒙しようとしていたかどうかは疑問である。そもそも中国前近代の清朝乾嘉期に近代以降の概念としての大衆が存在してはいなかっただろうし、自己目的としての考証という知的ゲームを楽しむ「学者」が大衆を対象とする啓蒙を意図していたとも考えられないからである。それを考えていたとすれば、その時点で彼ら「学者」の知識は「脱政治的」ではなくなるだろう。さらにいえば、知的ゲームを楽しむ「学者」は自分の楽しみのために真理を探求しようとする。たといそれが大衆の関心を引き、大衆に何らかの影響を与えたとしても、それは副次的に生じたものに過ぎず、実のところそれは彼ら「学者」にとっては大きな意味がない。彼ら「学者」にとっては、みずからの楽しみを追求することが最も重要である。そのことからすれば、山口のいう「学者」は、大衆をはじめとした他者とかかわろうとする啓蒙知識人とはいえないと考える。

(29) 坂本同著一〇頁。

(30) サイードが知識人と対立する存在として描く上述の専門家は、すなわちここに言及する啓蒙知識人とほぼ重なる。ともに権力あるいは体制側につき、大衆とはその立場を異にする。

(31)『懐徳堂知識人の学問と生』一四頁。

(32)「摂州大坂尼崎町学問所定約」ともいう。原書は散逸。西村天囚『小天地閣叢書』所収の「懐徳堂記録」に基づいて「懐徳堂旧記」の一つとして『懐徳』第一二号（一九三四年）に翻刻されており、その奥付には「享保廿年乙卯七月」とある。本章は「懐徳堂旧記」として翻刻されたテキストを引用する。項目名は『懐徳』による。以下の「学問所建立記録」も同じ。なお、この「懐徳堂定約」成立の経緯や三宅石庵と中井竹山との「公」に対する認識の相違などについては、加地伸行他『中井竹山・中井履軒』（明徳出版社、一九八〇年）四四～四五頁、脇田修「町人学問所としての「公」」（『季刊日本思想史』第二〇号、一九八三年）を参照。特に、本稿全般にわたって、『中井竹山・中井履軒』からは大きな裨益を得ている。

(33) 渡辺浩『東アジアの王権と思想　増補新装版』（東京大学出版会、二〇一六年）の序「いくつかの日本史用語について」では、江戸時代に中央政府として機能していた組織を表わす語として、「幕府」よりも「公儀」の方が適当だと述べる。「懐徳堂定約」の文言からも江戸時代当時に「公儀」の語が頻用されている様子がうかがえる。ただ、現在は「幕府」の語が定着しているところから、本稿では「公儀」ではなく「幕府」の語を使用する。

(34)「学校校務記録」ともいう。安永九年（一七八〇）から寛政九年（一七九七）までの懐徳堂の公務に関する記録で全一六四条よりなる。中井竹山自筆の原書は大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵。「懐徳堂旧記」の一つとして『懐徳』第一三号（一九三五年）に翻刻されている。本章は「懐徳堂旧記」に翻刻されたテキストを引用する。なお、項目名は『懐徳』による。

(35)『草茅危言』巻之四、学校の事。『草茅危言』は『日本経済大典』第二三巻（明治文献、一九六九年）所収のテキストを底本として使用する。なお、『日本経済大典』本の『草茅危言』は全一〇巻となっているが、本来、『草茅危言』は全五巻であ

る。本来の『草茅危言』の一巻を『日本経済大典』本では一巻と二巻というように誤って分けている。引用は同著四一〇頁。

(36)『中井竹山・中井履軒』の二「中井竹山の生涯」2「懐徳堂の地位」(小堀一正執筆部分)を参照。

(37)『懐徳堂知識人の学問と生』一六頁。

(38)坂本同著九七頁。

(39)「宝暦八年定」は「懐徳堂旧記」所収。『懐徳』第一二号(一九三四年)三九頁。

(40)上述の「懐徳堂定約」の六項目「少年の教導」には、「士農工商医家それくの家業を考へ、教かた可有歟(あるべきか)、学者医者之子ならは読書を第一と致農工商之子弟たる者は、手習算術家業入用先務と存候」とあるが、門人帳などの史料が残存していないために、懐徳堂の門下生の中にどの程度、農民が含まれていたかは不明である。『懐徳』第一二号(一九三四年)一八頁。懐徳堂関係のさまざまの会合に参加した者の名簿によれば、懐徳堂門下の多くの者が町人だったようである。上述の『中井竹山・中井履軒』の関係人物表(同著三四五〜三四七頁)を参照。

(41)『日本倫理彙編』第二巻(臨川書店、一九七〇年)。引用は同著五六六頁。

(42)津田秀夫は『近世民衆教育運動の展開』(お茶の水書房、一九七八年)において、「含翠堂の設立には、社会的実践に目が向けられ、民衆の側にあって、自覚分子として民衆生活のなかにいて、自己批判を基礎に学校の設立を通じて、それを社会化する場として存在するところに特色が窺える」(同著一五〇頁)と述べる。

(43)安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(青木書店、一九七四年。後に平凡社ライブラリー、一九九九年)七六〜七七頁。以下、頁数は旧版による。

(44)安丸同著四〜九頁。

(45)安丸同著ではまた、大坂やその周辺部の畿内先進地帯では、この地域が社会経済史的に幕藩体制の中で特殊な位置を占めていたこともあり、大規模な百姓一揆や都市打ちこわしが起こりにくかったと指摘する(安丸同著二六一頁)。

(46)中村同著六六頁。

(47)中村同著六七頁。

(48)中村同著五八〜五九頁。

(49)中村同著五五、五七頁。

(50)中村同著一五九〜一六〇頁。

(51)中村同著一三六頁と『懐徳堂知識人の学問と生』二七頁とを比較のこと。

(52)『懐徳堂知識人の学問と生』五二頁。

(53)坂本前掲書九七頁。

(54)庶民が武士階層に上昇する例外としては、たとえば、勝海舟の事例が挙げられる。勝海舟の曾祖父である銀一は越後の貧農の家に生まれたが、高利貸しとして成功して、その富で御家人の男谷家の株を購入する。その後、海舟の父の小吉が旗本の勝家に婿養子に入り、海舟が生まれた。勝海舟自身は歴とした旗本だが、その曾祖父は農民だった。このような御家人株の売買はよく行なわれていたようである。

(55)『上田秋成集』(日本古典文学大系第五六巻、岩波書店、一九五九年)二八六頁。ただし、実際のところ、秋成は竹山ら懐徳堂の儒者と親しい関係でもあったから、秋成の批判は憎まれ口ともいうべき性格だった可能性もあり、懐徳堂のある側面を映し出しているとはいえ、その言を額面通りに受けとることはできない。

(56) 阿部吉雄「江戸時代儒者の出身と社会学的地位について」（『日本中国学会報』第一三集、一九六一年）、黒住真「儒教の日本化をめぐって」（『複数性の日本思想』、ぺりかん社、二〇〇六年）、黒住真「儒学と近世日本社会」（『近世日本社会と儒教』、ぺりかん社、二〇〇三年）、渡辺浩「儒者・読書人・両班―儒学的「教養人」の存在形態―」（『東アジアの王権と思想　増補新装版』、東京大学出版会、二〇一六年）などを参照。

(57) 安丸前掲書八九～九〇頁では次のようにいう。

封建イデオロギーは、……民衆を思想主体から排除し、信念や価値の世界を支配階級の手に独占するものだった。儒教道徳がどれほど強調されようと、それは支配者から民衆に一方的におよぼされるものであり、民衆は儒教道徳を自覚的に担う責任主体ではない。……〔支配階級の〕道徳主義と権力支配は表裏一体をなしている。民衆は、現実に愚かで貧しいだけでなく、観念的にも愚かで貧しい劣等者として表象される。こうした愚民意識からの脱却は、支配階級にとって困難なだけでなく、民衆自身にとっても、長くてつらい思想形成の努力のすえにやっとすこしずつ達成されてゆくのである。

(58) 懐徳堂の儒者のみならず当時の儒者は、庶民よりもむしろみずからの地位向上のために学問をしていたという側面が強い。宮城公子『幕末期の思想と習俗』（ぺりかん社、二〇〇四年）によれば、寛政改革を契機として、幕府では学問吟味などを通じて下級武士登用の道が開かれ、また、各藩でも藩校の整備が進み、武士全体に儒学の学習熱が高まった。その儒学の学習熱は武士のみならず豪農商層の庶民にも広まった。このように、階層にかかわらず儒学の学習が志向されることを宮城は「儒学の大衆化」と呼んでいる。つまり、儒者たちは自身の階級向上を志向していたのであり、自分以外の庶民を助けて、彼らの階級意識を向上させるべく活動していたわけではない。

(59)『中井竹山・中井履軒』八六～八七頁（小堀一正執筆部分）。

(60) 江戸時代の文人像については、たとえば、中村幸彦「近世文人意識の成立」（『中村幸彦著述集』第一三巻、中央公論社、一九八二年）、中野三敏「三都・地方における漢学の状況」（中国文化叢書『日本漢学』、大修館書店、一九六八年）、高橋博巳『京都芸苑のネットワーク』（ぺりかん社、一九八八年）、揖斐高『江戸の文人サロン』（吉川弘文館、二〇〇九年）などを参照。

(61) このようにみずからの楽しみを楽しむ文人たちの対象とした知を山口のいう「近代的学問知」にすぐに結びつけてよいかどうかは議論のあるところであろう。ただ、政治権力に関与する意志の少なかった彼ら文人の扱う知識が「脱政治的、脱倫理的知」だったことは確かである。

(62) 大坂の文人像については、上述の揖斐高『江戸の文人サロン』の他に、多治比郁夫「詩人の誕生―幽蘭社・賜杖堂・混沌詩社」（『京阪文芸史料』第一巻、青裳堂書店、二〇〇四年）、水田紀久『郷友集　近世浪華学芸談』（近代文芸社、二〇〇六年）などを参照。

(63) 懐徳堂と混沌社との関係については、『中井竹山・中井履軒』の三「竹山をめぐる人々」1「混沌社と朱子学グループの形成」（山中浩之執筆部分）を参照。なお、引用の七言古詩は、『奠陰集』詩集巻之四に見える。序の原文は「季秋始邀寿王子明公翼安道子琴千秋六子、宴於書堂、弟処叔及君彝士参耻叔君豹亦在坐、同賦得蕭韵」（『近世儒家文集集成』第八巻（ぺりかん社、一九八七年）三三〇頁）。

(64) 渡邊二郎『はじめて学ぶ哲学』（ちくま学芸文庫、二〇〇

五年）二九五～二九六頁参照。

（65）江戸時代の身分制について、朝尾直弘は、「武士は支配身分として存在した。……被支配身分である百姓・町人とのあいだには、越えることのできない一線が引かれていた。それが社会のたてまえであった。……この場合のたてまえは近世社会の基本構造をかたちづくっている土台ともいえる原則であって、容易に破られるものではない」と述べている（朝尾直弘「近世の身分とその変容」（『日本の近世　第七巻　身分と格式』、中央公論社、一九九二年、九頁））。同論考において、朝尾は身分移動の若干の例外も指摘しており、庶民（百姓・町人）から武士になることもまったく不可能というわけではなかった。ただ、社会の大枠として、やはり武士は武士、庶民は庶民という区別は存在していた。

（66）注（56）に紹介した阿部論考や黒住論考・渡辺論考などを参照。

第二章　儒者と寛政改革と

はじめに

江戸時代の社会において、儒者はどのような存在だったのだろうか。前章では、江戸時代の儒者、ひいては懐徳堂の儒者が狭義の知識人の概念には当てはまらないことを検証し、儒者はあくまでも儒者としてその存在様態を探る必要があると述べた。儒学は中国から日本にもたらされて日本独自の進化を遂げた。中国と日本とはその社会のあり方が相違しており、儒学の性質もさまざまな点で違いがある。当然のことながら、儒学の担い手である儒者の性格も中国と日本とでは大いに相違している。

荒木見悟は、天下泰平の社会の一隅に寄食した江戸時代の儒者を徳富蘇峰の語を使用して「暖室中の花卉」と評し、「万世のために太平を開き」（張載の語）、「天下の憂えに先だちて憂え天下の楽しみに後（おく）れて楽しむ」（范仲淹の語）熾烈な責任意識のもとに、経綸政策の第一線に立った中国宋代の儒者を「雪中の松柏」（南宋末期の国難に殉じた謝枋得の語）と評している（注1）。同じ儒者であっても、両者の意識には歴然とした差があるとの評価である。後に述べるように、社会の中で確たる身分的保証がなかった江戸時代の儒者と、国土の北半を異民族に支配されてその回復をめざす気概を有していた中国宋代の儒者とでは、荒木がいうようにその意識に大きな差があることは確かである。

ただ、江戸時代の儒者でも江戸時代中期以前と江戸時代後期以後とではその時代環境が相違している。江戸時代中期と後期との画期を宝暦・天明期と考えれば、中期までは基本的に天下泰平の時代だったといってよい。それに対して、後期を幕藩制の体制的危機が始まった時代とするならば、江戸時代の儒者のあり方もおのずから違ったものにならざるを得ない。では、具体的にどのような相違があるのだろうか。

本章では、朱子学を受容した江戸時代における儒者の存在様態を、江戸時代中期以前と後期以後とに分けたうえで、中国において朱子学が定着しつつあった宋代以降の儒者のあり方と比較しつつ検討し、江戸時代の儒者の性格を明らかにしてゆく。

一、中国宋代の儒者

まず、中国宋代の儒者について、先学の研究に従いながら略述する。中国では唐代以降に科挙の制度が整備され、士大夫という特権階級が成立した。科挙を通過するには儒教経典の知識が必須であり、士大夫はまず儒学を学ぶ。そして、士大夫はみずから有する儒教経典の知識によって科挙に合格し、天子を補弼して天下の政治に携わる。つまり、中国宋代の儒者とはすなわち士大夫だった。ちなみに士大夫は士、士人、あるいは儒教経典の知識を有しているから読書人ともいわれる。

この士大夫について、吉川幸次郎は、中国では天子を除けば士と庶と、すなわち士大夫と庶民との二種の人間からなると述べる。そして、中国の士大夫は社会の優越者であり、人間の政治と倫理と文化に対する責任者であり、世襲に非ざることがその特徴だとする。世襲ではないというのは、士と庶との区別はあくまでも個人の能力の有無によるものであり、庶から士になったり逆に士が庶に転落したりする可能性もあるということである（注2）。

この士と庶との区別について、小島祐馬は「士人階級は、知識を独占することと、階級内容の流通性を認むることに於いて特徴

を有する」「士人階級すなわち知識階級は、官吏登庸の制度によってその内容が常に新陳代謝するを原則としているが、これが為めに庶民階級の有為なる者は常に士人階級に吸収せらるることとなるのであって、これに因って知識は常に士人階級に独占せらるることとなり、またこれが庶民階級の階級意識を未だ萌さざるに防ぐことに非常に効果が有った」と述べる（注３）。この小島の文章を引いたうえで、島田虔次は「士大夫と庶民との間には、理論的に見て、劃すべき一線はないとすら言ってよいのである」「彼ら（士大夫）は庶民を蔑視して自己をそれと異ったものとして維持しようと欲し、自己に内在する分析論理、新しき現実の呼ぶ欲望が絶えず自己の矩矱を崩壊せしめんとするのに対して、士大夫存在の心情はあくまでそれを拒もうとする」という（注４）。すなわち、士大夫と庶民との間には儒教経典の知識の有無という明確な違いがあるが、科挙によって新陳代謝が促されて、庶民の中の優秀な者は常に士人階級に吸収されるから、両者の間の流動性は確保されており、その意味において士大夫と庶民との間に一線はないともいえる。ただ、両者の差は歴然としており、士大夫の意識の中には庶民に対する蔑視の意識が明確に存在した。これが士大夫階層の特権階級たる所以である。

このような士大夫階層の、良くも悪くも強烈なエリート意識は、庶民に対してのみならず胥吏に対しても存在した。同じく島田は、天子が任命した官僚たる士大夫と行政実務を握る胥吏との間には明確な差があるとしており、胥吏は「官司にあって官に似れども官には非ず、行政の技術は知れども精神は知らず、その教養は字は識れども文は知らぬ。あらゆる意味において似而非なるもの、即ち俗の俗なるものである」と述べる（注５）。このような士大夫の強烈なエリート意識は、後述するように社会的地位の確立していなかった江戸時代の儒者にはまったくなかっただろう。

中国宋代の儒者―士大夫―について、渡辺浩はさらに詳細に言及する（注６）。以下、渡辺説の概要を述べれば、中国の士大夫、すなわち科挙官僚は「天子」たる皇帝に直接任命された、重い責任を負う存在だった。彼らがいったん地方官となれば、多数の胥吏らを統率して、司法・財政・行政全般にわたる地方政府の政治を一人で主宰する必要があった。また、上述した吉川も「人間の政治と倫理と文化に対する責任者」と述べていたように、士大夫は政治の実務の責任者のみならず、文化の担い手でもあり、道徳の指導者としての側面も有していた。このように、ありとあらゆる面で指導者あるいは責任者の立場にあった士大夫は、みずからの精神の根拠として確固たる核が必要だった。その核が朱子学だった。それを渡辺は「官人としての主体的人格形成の学」だと称している。士大夫にとって、唐代以前の貴族がみずからの権威の根拠としていた血統も家柄もなく、ただ科挙を通過するために必要だった儒学―特に朱子学―の知識のみがみずからの精神の根拠だった。したがって、彼ら士大夫にとって、朱子学の「己を修めて人を治める」の題目は決して抽象的なものではなく、みずからの任務の重責を支えうる切実で具体的な意味を持つものだった。朱子学は、特権的な支配階級たる士大夫が、彼ら自身の内面に対して、皇帝権力に対して、民に対してみずからの存在理由や意義を説明するための理論的根拠でもあった。このように、士大夫の精神的理論的根拠だった朱子学は、本来、士大夫のための学問であり、被支配者たる民を教化するための学問ではなかった。

以上が渡辺の主張の概要である。島田の箇所で述べたが、士と庶との間には流動性があり明確な一線を引くことはできない。にもかかわらず、士には、庶とは違うという強烈なエリート意識があった。それは庶あるいは民には儒学の知識がなく愚昧だからであり、だからこそ庶なのである。したがって、本来、儒学は庶あ

るいは民に教えるべき学問ではなく士大夫のための学問だったのである。

このように中国宋代の士大夫には天下を背負うという強烈なエリート意識があった。以下、本稿では、社会全体に対する責任感を有する中国宋代の士大夫を本来的儒者と規定したうえで論述を進める。それに対して、江戸時代の儒者はどうだったか。以下、節を改めて江戸時代の儒者の性格について検討する。

二、江戸時代中期以前の儒者

（一）江戸時代中期以前の儒者と中国の士大夫との相違

江戸時代は武士が支配階級だった時代である。社会における権力、そして権威は武士が有していた。そのような権力や権威を持たない日本の儒者は、中国の士大夫とはまったく相違した社会的存在だった。上述のように、荒木見悟が江戸時代の儒者を徳富蘇峰の語を使用して「暖室中の花卉」と評したり、彼ら日本の儒者がよりどころとした朱子学に対して、島田虔次が「わが国の朱子学には、天地のために、人類のために、学の伝統のために、また万世のために、というような規模雄大な精神、そういうものがはなはだ欠けていたように思われる」と述べたりしているのは、当時の儒者が置かれた社会状況を考えれば当然の評価だった（注7）。

このような江戸時代の儒者に対する評価は、彼ら儒者自身の言葉に端的に表われている。すでに多くの先学の研究によって紹介されているが、儒者自身の自己評価の語をいくつか取り上げてみる（注8）。

たとえば、中江藤樹（一六〇八～一六四八）は、大洲藩に仕官していたときに儒学を学び始めたが、「人ノ誹謗ヲ憚テ昼ハ終日諸士ト応接シ、毎夜深更ニ及デ業トシテ二十枚ヲ見終テ寝ヌ」（『藤樹先生年譜』寛永元年甲子　先生十七歳の項）というように、武功第一の武家社会の中では、儒学は隠れて学ばねばならない状況だった（注9）。また、藤樹は、「林氏剃髪受位弁」において林羅山を批判して「能く言う鸚鵡（おうむ）なり」などと述べる（注10）。

熊沢蕃山（一六一九～一六九一）は、「大樹（将軍）、諸侯、卿大夫、士、庶人の五等の人こそ道者にて候へ。儒者は一人の芸者なり。……五等の人倫の外に別に道者あるを以て異端とすれば、儒者仏者共に異端なり」（『集義和書』巻第一）、「五等の人倫の外に居て、儒者と名乗て、道学を以産業とせり。これ異端遊民の始なり」（『集義外書』巻之六）などという（注11）。儒者は、将軍以下、庶民までの「五等の人倫」の枠外にある「異端」あるいは「芸者」の位置づけで、はなはだ不安定な身分の社会的存在だったことがこの語からうかがえる。

西川如見（一六四八～一七二四）は、『町人嚢』巻一、一葉表～二葉表において天子（天皇）・諸侯（大名）・卿大夫（旗本で官位のあるもの）・士（旗本で官位のないもの）・庶人（士農工商を含む）を「天理自然の人倫」「五等の人倫」としている。そして、士農工商の四民以外の庶人は「遊民」とされ、「儒者・医者・歌道者・茶湯風流の諸芸者」らがその「遊民」に当たるようである。また、如見は『百姓嚢』巻三、五葉裏で「都（すべ）て出家を遊民なりと儒者謗れりといへども、儒者も又遊民なりといふ事を察せず、今時の学者といふもの、士農工商の業をせずして、文学をもって世を渡るともがら、遊民にあらずして何ぞや」ともいっている（注12）。

荻生徂徠（一六六六～一七二八）は、『徂徠集』巻二七「与県雲洞」第二書に「逢掖の子、果たして世に贅旒為り」と述べて、儒者は余計な飾りものに過ぎないと自分たち儒者を卑下する箇所がある。また、『徂徠集』巻二三「与藪震庵」第一〇書には「吾が邦、数百年来、一切武断にして、文儒の職は顧問応対に備わるのみ。豈に能く朝政の得失を言わんや」と述べて、武家社会にあって儒者はただ支配階級たる武士の諮問に対応するだけで、幕府の政治に対して主体的に意見を述べることはできなかったという（注13）。

石田梅岩（一六八五～一七四四）は、『都鄙問答』巻之四の冒頭で「聖人ノ書ハ自ラ心ヲ含メ玉フ。其心ヲ知ルヲ学問ト云。然ルニ文字バカリヲ知ルハ、一芸ナルユヘニ文字芸者ト云」と述べて、儒教経典の内容をみずからの問題としてとらえることをせず、字面ばかりに関心を寄せる当時の儒者を「文字芸者」と痛烈に批判する（注14）。

渋井太室（一七二〇～一七八八）は「人主の之（書生）を視る、巫医ト祝と同じ。進むに出身登庸の路なければ、則ち終身書生のみ。書生なくんば則ち已む。……求むる所は文字のみ。其の卑も亦甚だし」と述べる（注15）。文中の「書生」とは、当時の学者、すなわち主に儒者を指す。彼らは神道関係者や医者・易者らと同じく、出世する道がなかったから一生ただの学者に過ぎず、彼らがいなくても何の困ることもない。彼らに期待されているのは断片的な知識のみであり、その社会的地位ははなはだ低かったという。

猪飼敬所（一七六一～一八四五）は、『猪飼敬所先生書柬集』巻一において弟子の吉田公寛から次のような質問を受けている。

其道（聖賢の道）ヲ明ラメ、其義ニ通シ、言行中正ヲ得ンコト、奴隷ト労ヲ分ツノ暇ニ、是ヲナシタリトモ、一世ノ得ルトコロ、何程ノコトカアラン、是又志士ノ欲スル所ニアラス、然則我輩ノ如キ、一知半解ノ学ヲナサンヨリ、志ヲ改メ、読書ノ楽ヲ棄テント欲ス、是公寛身上、今日ノ一大疑案也、（注16）

これは、儒学で説かれる聖賢の道を学んだとしても実際の生活において得るところがそれほどあるとは思えないという吉田公寛の疑問である。この質問に対する回答として敬所は「世事モ学問モ、両（ふたつなが）ラ得ヘキナリ」「能保先業、余暇楽読書コト、今日ノ実行実楽（一本学）ナルヘシ、学問モ楽而不淫ヲ主トス」などと述べて、実際の生活に差し障りのない程度に儒学を学ぶことはむしろ有用だという。この回答の中にすでに当時の社会における儒者の地位の低さを見ることができる。

絵師の司馬江漢（一七四七～一八一八）は、絵の修行のためと称して江戸から長崎に旅した道中の記録である『西遊日記』を著わしているが、その天明八年八月七日の項に、伊勢山田の森島平四郎なる者が自宅の入り口に「儒者、学者、虚名の者、並に物もらひ不可入」と札を掛けていたと紹介する（注17）。当時、地方では儒者が乞食と同等にとらえられていたことを示す例である。

広瀬淡窓（一七八二～一八五六）は、『懐旧楼筆記』巻一〇において、彼が一四、五歳のときに、友人から「当世ノ儒者、国政ニアツカルコトヲ得ス。功業ヲ立ツルコトヲ得ス。徒ニ詩文ヲ作リ、誦説ヲ事トシ、加之ニ、終身貧窮ニシテ、仰イテハ父母ニ事フルコトヲ得ス、俯シテハ妻子ヲ養フコトヲ得ス」といわれ、二三歳のときには、同じく友人から「畢竟ノ所、儒者ハ貧シキモノナリ。都会ニ居ル者スラ、貧ヲマヌカレス。況ンヤ此僻陋ノ地ニ居ル者ヲヤ」ともいわれたと述べる（注18）。その後、それでも日田の地に漢学塾を開き、その塾は幸い後に有名な咸宜園に発展してゆく。ただ、豊後の田舎はいうまでもなく、京都や江戸など

の都会においてすら、儒者で生活を立ちゆかせることは簡単ではなかった（注19）。

他にも与謝蕪村（一七一六～一七八四）が「貧乏な儒者とひ来る冬至哉」や「腐儒者韮の羹喰ひけり」という句を残しており、蕪村が儒者を卑下する気持ちが端的に表明されている（注20）。また、上田秋成も『膽大小心録』で、当時の大坂にいた儒者に見識がなかったことを批判する文章の中で懐徳堂を取り上げて、「医者はやる儒者つくづく〔もうからない〕と思ふやう」と中井履軒がいったことに触れる（注21）。

以上、縷々として紹介してきたように、江戸時代の儒者たちの意識も周囲から儒者に注がれる眼も、中国宋代の儒者に対するものと比べれば、その様相はまったく相違していた。すなわち、江戸時代の儒者自身がみずからの社会的立場を卑下する意識を有しており、また、周囲もその儒者を軽んじる視線で彼らを眺めていた。実際に儒者たちは儒者の仕事だけでは経済的に立ちゆかなかったため、医者と兼業する者が多かった。そのことがかえって伊藤仁斎が「儒医弁」（『古学先生文集』巻之三）において、「嗚呼（ああ）、儒医も亦た何の称ならんや。昔者（むかし）より孔門七十子の徒に大賢碩儒多からざること為さず。然れども吾　未だ曽て医を業とするを兼ぬる者を聞かず」と儒医兼任を批判するように、理念としての儒者の道と生活の糧を得る手段としての医業との乖離を生むことになった（注22）。

中国宋代の儒者にとって、理を核とする理念追求の立場は、みずからが天子を補弼して科挙官僚として政治に主体的に参画してゆくうえで、絶対必要な概念だった（本稿終章においても触れる）。それに対して、政治に参画する立場になかった江戸時代の儒者にとって、儒学の理想主義はいわば空疎な概念に過ぎなかった。そのことを周囲も知っており、だからこそ儒者に対する視線がおのずから冷たいものにならざるを得なかったのだろう。また、津田左右吉もいうように、日本の儒者は支配階級たる武士階層にみずからが属していないと自覚していた。そして、立身の手段として儒学を修めて「治国」「平天下」を標榜していたから、そこから儒者の品性の低さが出てきていると津田は説く（注23）。つまり、黒住真の言葉を借りれば、江戸時代にあって儒学も儒者も「非特権的」存在だったということである。ただ、同時に黒住は儒学が「非特権的」だったからこそ心学・国学・折衷学・洋学へ拡散してゆく柔軟なイノベーションの契機となったり、近世後期における知識の大衆化や公教育化の動きに結合していったりというような効用もあったと述べる（注24）。

ともあれ江戸時代中期以前において、儒者の社会的地位が低く儒者自身の矜持も不足していたのは、政治に直接的に携わっていた中国の士大夫と相違して、中江藤樹が「物よみ坊主衆」（『翁問答』下巻）と儒者を評した語に象徴されるように、漢文の知識や儀礼的知識の所有者として体制側からの需要に応えるといういわばアドバイザー的な立場に過ぎなかったからである（注25）。また、民間にあっては、庶民の道徳的意識の向上に資するための知識の提供者にとどまっていた。

庶民の道徳意識の向上政策は、たとえば、第八代将軍徳川吉宗のときの『六諭衍義』の推奨がある。『六諭衍義』は清の范鋐撰で、明の太祖洪武帝が庶民教化のために作成した「六諭」を解説した書である。これが琉球を通じて日本にも伝えられ、吉宗が荻生徂徠に命じてそれを刊行させた。さらに室鳩巣がこれに和解をつけた『六諭衍義大意』が出版され、寺子屋の手習本として全国的に普及した。吉宗のときには、江戸では享保八年（一七二三）に菅野兼山の会輔堂が開学し、大坂では享保九年（一七二四）に後に第二代学主となる中井甃庵の尽力によって懐徳堂が開設され

ることになった。会輔堂の様子の詳細は不明だが、懐徳堂は大坂町人を中心に多くの受講生を集め、庶民の道徳意識の向上に大きな貢献を果たした（注26）。

他にも享和元年（一八〇一）、幕府による『孝義録』全五〇巻の刊行がある。これは松平定信によって始められた寛政改革の流れの中で、庶民教化に資する書物の刊行という意図があったようで、刊行は享和年間だが慶長期から寛政期に至る全国八六〇〇人余りの徳行事例が掲載されている。この『孝義録』刊行につながる孝子顕彰運動の先駆として、たとえば、懐徳堂では第二代学主中井甃庵が著わした『五孝子伝』（元文四年（一七三九）の刊記がある）や初代学主三宅石庵に学んだ加藤景範が著わした『かはしまものがたり』（明和八年（一七七一）の跋がある）の刊行がある。以上のように、その時々の幕府の政策に従って、被支配者たる庶民のための教育に従事する儒者は多かった。

儒者は主に民間にあって上述のような対庶民教化政策の実施を担当していた。それに対して、江戸時代中期以前に武士の中で、儒学を学び政治に携わった者は多くなかった。例外的に、たとえば、前出の熊沢蕃山や新井白石（一六五七～一七二五）らがいるに過ぎない。蕃山は岡山藩藩主池田光政に重用されて、中江藤樹から学んだ心学を藩内に興隆させた。承応三年（一六五四）に藩内で起こった旱魃とそれに続く大洪水や飢饉に対しては、その仁政思想に基づいた被災民の救済や災害復旧を中心とした治水事業などに尽力し、岡山藩初期の藩政確立に貢献した。また、新井白石は主に第六代将軍徳川家宣に将軍侍講として用いられ、正徳の治という改革政治を実行した。正徳の治とは、金銀貨幣の改鋳問題への取り組みや白石の儒学思想に基づいた朝鮮通信使への待遇変更などが主な政策である。以上のような例外的事例はあったが、江戸時代中期以前は、まだ武士自身が儒学を学び、その思想をみずからの政治実践につなげるといったようなことは稀だったといってよい。

（二）日本の武士と中国の士大夫との相違

上述したように、江戸時代の儒者と中国宋代の儒者とはその自意識も周囲からの評価もまったく相違する。すなわち、宋代の儒者が有していた、天下国家を担うといった責任意識は、江戸時代の儒者には見えなかった。江戸時代の儒者は、まだ本来的儒者と呼べる状況ではなかったということである。これは当時の支配階級が武士だったからだが、同じ支配階級たる江戸時代の武士の意識と中国宋代の儒者、すなわち士大夫との意識とも大きな相違があった。

まず、そもそも武士には士大夫意識の核だった儒学を尊重しようという意識が希薄だった。尾藤正英も「儒学に対する無関心と無理解は、近世中期までの武士の間における一般的な風潮であったと思われる」と述べる（注27）。尾藤はまた次のようにもいう。すなわち、本来、儒学は政治的実践と不可分であるはずだが、「政治的実践と切り離された場面において、口舌の「講釈」のみに従事することは、政治的目的のために儒学ないし儒者が利用されることではあっても、儒学の思想が社会的に実践されたことを意味するものではない筈である」と（注28）。中国宋代にあっては、儒学は支配階級のための思想だった。それに対して、江戸時代においては、支配階級たる武士はもともと儒学にあまり関心を示さず、被支配階級であり社会的には「身分的周縁」の位置にあった儒者が、支配階級としての理念として儒学を説く形になっていた。支配階級を構成する士大夫と武士との間でも、中国と日本とでは

このように儒学に対する意識が大きく相違していたのである。

次に、武士と士大夫とではその社会的位置づけにも大きな相違があった。日本では近世になって在地領主制から兵農分離に進み、武士は郷村から領主の城下に集住させられるようになった。それに対して、中国の士大夫は科挙に合格すれば、官僚として国家の政治に参画するが、その社会的位置づけとしては郷紳とも呼ばれる在郷の支配者層だった。確かに日本では兵農分離が進む以前は武士も在地領主であり、その点では武士も士大夫も同様の社会的地位を有していたといえる。しかし、大きな違いは、士大夫にとって政治的統治者の学として儒学が尊重されたのに対して、在地領主だったときの武士にとっては、武功を立てることが最も重要なことで儒学の知識などほとんど重視されていなかったことである。江戸時代になって、ようやく武士の間でも文治主義的傾向が出てきたとはいえ、それでも武功第一の意識がすぐになくなるということは恐らくなかった（注29）。

以上に述べたように、日本の武士と中国の士大夫とはまったく相違する概念である。また、日本の儒者と中国の士大夫とが相違する概念であることはいわずもがなである。では、寛政改革以後、日本の儒者の社会的地位はどのように変化していったのか。以下、節を改めて論じることにする。

三、江戸時代における寛政改革以後の儒者

（一）寛政改革の位置づけ

江戸時代の儒者の存在様態を探るうえで、彼らが生きた江戸時代における寛政改革の歴史的位置づけ、すなわち近世史における寛政改革の歴史的位置づけを明らかにしておく必要がある。後述するように、江戸時代の儒者のあり方に寛政改革が大きな変化をもたらしたと考えるからである。

江戸時代全般にわたってさまざまな改革政治が展開されていたが、通説では享保改革・寛政改革・天保改革の三つが江戸時代の三大改革として取り上げられることが多い。この三大改革の歴史的位置づけについては大きく分けて二つの立場がある。

一つはこの三大改革をひとまとめにして幕藩体制の動揺への対応策と解する立場である。すなわち、一八世紀初めに幕藩体制の動揺が始まり、それに対処するために享保改革が実施されたとする立場である。この立場は享保改革を幕藩体制の解体期への対応策とする。

一方、享保改革は幕藩体制の展開期への対応策で、その頃はまだ解体期ではないとの立場がある。そちらは一八世紀後半の宝暦・天明期に起こった社会の変動を幕藩体制の初発の危機ととらえ、この時期から幕藩体制の解体期が始まるとの立場である。宝暦・天明期は、地方では天明の飢饉による農村の疲弊とその結果として起こった一揆と、都市では江戸の打ちこわしに象徴される秩序崩壊の危険性の高まりなど、国内社会の大きな混乱があった。また、対外的にはロシアなどの外国船による日本周辺海域への出没など、世界史的に見ても激動の時代の始まりだった。このような国内あるいは国際関係にわたる社会状況の変化にあって、旧来の社会秩序は好むと好まざるとにかかわらず、その変化に対応するための策を講じざるを得なくなっていた。この立場によれば、寛政改革と天保改革との二つのみが幕藩体制の動揺への政治的対応策だということになる。つまり、両者の主張の相違は、幕藩体制が動揺しはじめた時期を一八世紀初めとするか、一八世紀後半とするかという点である（注30）。

本章では、幕藩体制の動揺が始まった時期を宝暦・天明期とする後者の立場に従って議論を進めてゆく。後者の説に従う理由は、注（30）に紹介した藤田論考にあるように、現在の近世史研究では、近世社会の基礎構造の変化が進んだ宝暦・天明期を近世の画期とする立場の方が通説化しているからである（注31）。そして、寛政改革を契機に変革期に至ったという立場から見て、寛政改革以前とそれ以後とでは、儒者の性格もおのずから変化せざるを得なくなったと考える。

（二）寛政異学の禁に対する評価

宝暦・天明期の体制的危機を克服するために寛政改革が実施され、寛政異学の禁もその一環として政策が推し進められる。そして、異学の禁を契機に儒者の性格も変化していた。この立場から論述を進めてゆくが、儒者の性格の変化を論じる前に、まず、異学の禁に対する思想史的評価を確定させておく必要がある。

辻本雅史は、異学の禁に関する先行研究の立場が主に以下の三つに分類できるという。すなわち、①異学の禁を封建イデオロギーの再編をめざした思想統制とみる立場、②改革政治遂行のための実践的人材の育成や登用の面に力点をおいてとらえる立場、③異学排除や思想統制としてよりも、むしろ一連の教学政策とリンクした武士教育の振興ないしは教育への政治的統制や支配などといった教育や教化の面にこそ異学の禁の意義があるとする立場、の三つである（注32）。

眞壁仁は、徳川後期の昌平黌や地方の藩校で政治的主体の育成のために果たした「政教」（政治と教育と）の機能として、①社会的適正化、②選別化、③政治的正統性と教義の正統性との両者、もしくは片方に関わる正統化、の三つを掲げる（注33）。そのうえで、上述の辻本同著の整理に言及しつつ、異学の禁において幕閣によって課題とされたのは、まず、「選別化」の人材発掘と登用と、そして、「社会的適正化」という旗本の教化と教育とだったが、異学の禁自体の直接の契機は「選別化」にあったと解するのが妥当だとする。ただ、異学の禁は結果的に「教義上の正統化」という思想統制を江戸儒学界にもたらし、間接的には徳川日本全体の武家の学問の方向を規定したとする解釈も排除しないと述べる（注34）。

上述の先行研究からもわかるように、寛政改革における異学の禁は、教学統制的な側面や人材登用的な側面など、さまざまな側面がある。また、それぞれの側面に対する解釈にもさまざまな立場がある。たとえば、教学統制的な側面にしても、異学の禁であるから朱子学以外の立場の学者からは批判の声があったのは当然だが、熊倉功夫がいうように、むしろ異学の禁を経てかえって異学が盛んになった側面もある。さらに昌平黌における武士教育に始まった異学の禁が後に庶民階層に広がり、その意識の覚醒に大きな貢献をして、後の農政改革や豪農の出現につながってゆくという側面もあった（注35）。

このように、さまざまな側面と解釈とが可能な異学の禁だが、眞壁もいうように、直接的には幕府における人材登用のための「選別化」が最も中心的な目的だったととらえてよい（注36）。そもそも近世以降の支配階級たる武士階層には、ヨーロッパ的な封建制に代表される主従制と中国の科挙制度に代表される官僚制との両側面があった。この両者は異質だから両立しようとすれば矛盾が生じる。封建的主従制では世襲が基本になっているから、能力のある者がそれにふさわしい地位に就くとは限らず、人材登用には大きな困難がともなう。したがって、幕藩体制における政治改

革は常に人材登用が問題になっていた（注37）。寛政改革にあっても人材登用の問題は重要課題だっただろう。そして、その課題を解決するための方策の一つが学問吟味だった。

この学問吟味によって、旗本や御家人の役職登用の道が広がった。ただ、学問吟味の対象が惣領に限定されていたり、吟味に及第したからといって大きな出世が望めるわけではなかったりといった限界はあった。ともあれ立身するために学問することの動機づけとして、学問吟味には一定の意義があったといえる。橋本昭彦は、学問吟味に代表される学問奨励政策について「当時の身分制度の原則の枠内での業績主義的登用制度」と述べている（注38）。

学問吟味の直接の目的は、及第者に褒賞を与えて顕彰することによって、旗本や御家人らの間に学問振興の雰囲気を醸成することだった。その効果があって、次第に幕臣の間に学問を修める雰囲気が出てきたが、次に彼らには学問吟味の受験準備のためにその標準となる「正学」とは何かを明示してほしいとの希望が出てきたようである。当時の老中首座松平定信の家臣だった水野為長が世情を定信に伝えるために記録した風聞集『よしの冊子』寛政二年二月一五日の条には、次のように見える。

此節学問被行候へ共、学問の趣意も不弁、只騒立候ものゝミ多有之候ニ付、何卒上より学流の御糺し有之、正学ニ趣候様仕度ものとさた仕候よし。（注39）

このような状況を鑑みれば、異学の禁は単なる学問統制ととらえるのではなく、むしろ武断政治から文治政治へ転換するために行なわれた一連のシステム化の動きだと見る方がよいと考える。本来、武士にとっての最重要事項は武功を挙げることであり、それは江戸時代のどの時期の武士にとっても同様だったはずである。しかし、天下泰平の世が続く状況下で、実際に武功を挙げる機会はほぼなくなっていた。主従制を保持しつつも、次第に官僚制的要素が増す中で、武士の世界にも変化が訪れて文治政治への道が開けてきた。その中で、不十分な制度ではあるが、学問吟味は文治的な体制移行への大きな契機だった。この制度の導入によって、確かに幕府全体に武断から文治への移行の雰囲気が拡大しただろう。その意味において、異学の禁は幕府の政治体制変化を象徴する画期的な出来事だったといえる。

この異学の禁に当たって朱子学が正学として採用されたが、寛政二年（一七九〇）五月二四日に大学頭林錦峯に対して下された「学派維持ノ儀ニ付申達」に次のようにいう。

朱学之儀者、慶長以来御代々御信用之御事にて、已に其方家代々、右学風維持の事、被仰付置候得者、無油断正学相励、門人共取立可申筈ニ候。（注40）

これは異学の禁にかかわる重要な法令であり、朱子学を正学として学び、今後、門人を取り立ててゆくべきだとの内容である。これ以降、松平定信の意図を汲んだ学問の改革が進行してゆく。この申達の文言の中では、朱子学が本当に「慶長以来御代々御信用之御事」だったのかという点が問題である。実際に、異学の禁が発令されてからさまざまな批判が異学の禁に対して展開されるようになる。

たとえば、「寛政異学禁関係文書」に収められた塚田大峰の「塚田多門上疏写」に次のように見える。ちなみに大峰は寛政の五鬼と呼ばれる、異学の禁に反対した五名の儒者の一人である。

慶長年中、林道春御用ひニ相成候得共、専一ニ程朱之教斗御信用之御様子ニ而も不被為在、南光坊抔（など）の講釈も被為聴候事、其御時節既に群書治要・貞観政要抔流布仕候様ニ、　御世話も被遊、右群書治要は三国以上之経伝史〔子〕之要語を抜粋仕候而、種々教方相見候共、程朱之風之性理之教は一向相見

不申候。（注41）

これは徳川家康に重用された林羅山に関する内容である。羅山は確かに程朱学に関する知識を有していたが、もっぱら程朱学を尊重したわけではなく、『群書治要』や『貞観政要』などの書に基づいた該博な知識を有していたとする。そして、実はその中に程朱学の核たる性理の学に関する内容は見えないと述べる。家康が中国の学問を尊重したことは確かだが、それは必ずしも程朱の学のみを取り上げていたのではなかった。

上述の例を一例として挙げたが、江戸時代初期にあっては、朱子学が当時の日本社会で広く受け入れられていたとはいえないという学説は、すでに現在の研究者の間では通説になっているといってよい（注42）。

（三）寛政異学の禁における儒者の立場
―その社会的位置づけの変化―

前節までで述べたように、寛政異学の禁以前にあっては、朱子学をはじめとする儒学が対武士教育のために尊重されていたということはなく、また、儒者の社会的地位も決して高くはなかった。

武士の世界に朱子学を核とする教育が普及しはじめたのは、ようやく宝暦・天明期になって以降だった。実際のところ、この頃から各藩による藩校の創設が本格化する。石川謙によれば、寛文～貞享期（一六六一～一六八七）には四つの藩校が設立された。その後、元禄～正徳期（一六八八～一七一五）には六校、享保～寛延期（一七一六～一七五〇）には一八校と設立数が増加し、宝暦～天明期（一七五一～一七八八）には急激に設立数が増えて五〇校、そして、寛政～文政期（一七八九～一八二九）には八七校が設立されて藩校の設立数は頂点を迎える（注43）。藩校ではさまざまな内容のことが教授されたが、その中心は漢学で、四書などの儒教経典に加えて、『史記』などの歴史書や『古文真宝』などの詩文がよく取り上げられ、詩文の創作もあった。それに加えて、藩校では文武兼備を標榜するところから武芸も課されることが多かった。儒学に関しては、朱子学・陽明学・古学・折衷学など、多様な立場から教授され、上述のように朱子学も教えられていた。

つまり、藩校の増加によって、朱子学は地方の藩校で取り上げられはじめる。たとえば、懐徳堂とも関係の深い頼春水が広島藩に藩儒として採用されたのは天明元年（一七八一）だった。翌年に広島藩学問所が開設されるが、当時の広島藩儒員は闇斎学派の儒者ばかりだったところに、徂徠学派や折衷学派、そして、朱子学派の春水が加わるといった状況だった。その後、徂徠学派と朱子学派とが藩学の中心になり、結局、天明五年（一七八五）に春水による熱心な運動が実を結んで、学問所には朱子学一統の達しが出されることになった（注44）。また、佐賀藩では、こちらも懐徳堂と結びつきの深い古賀精里が安永八年（一七七九）に京坂遊学から帰藩して、徐々に当時の藩主鍋島治茂に認められるようになる。そして、天明元年（一七八一）、精里は藩校弘道館の創立に尽力し、後に弘道館での教育を朱子学に統一していった（注45）。

広島藩や佐賀藩など、地方藩における「異学の禁」の進展と、それにともなう武士教育の成功とを幕府は目の当たりにすることになる。ひるがえって、幕府の昌平黌は今一つ盛んではなかった。そもそも昌平黌は幕府の儒官だった林羅山が寛永七年（一六三〇）に忍岡に創設した家塾が起源で、元禄四年（一六九一）、第五代将軍徳川綱吉のときに湯島へ移転した。綱吉期の林家第三代鳳岡

は大学頭に任じられ、その頃は綱吉の支援もあって昌平黌は繁栄していた。しかし、林家第六代鳳潭・第七代錦峯はともに若くして亡くなって教授する人材がいなかったり、天明六年（一七八六）に学舎や孔子廟などが焼失したりして、林家塾の入門者名簿である「升堂記」によれば、この頃の入塾者は前後の時代に比べて少なかった（注46）。

林錦峯の死後、幕府は昌平黌のてこ入れのために美濃岩村藩から藩主の三男だった松平乗衡（のりひら）を錦峯の養子として迎え、林述斎と名乗らせた。その後、昌平黌は寛政の三博士として上述の古賀精里や尾藤二洲・柴野栗山らを教授として招聘し、本格的に朱子学を正学とする対武士儒学教育を実施するに至る。つまり、異学の禁を俟ってはじめて朱子学が正学として認識され、その知識の所有者として儒者の存在が重みを増すことになってきたのである。

このように宝暦・天明期以降、地方藩から始まって幕府に至るまで、ようやく儒学が武士教育の核として重んじられるようになった。ただ、問題はその教育の内容である。本来、中国における儒学は天子の代理として天下を治める志を持った士大夫の教養の核だった。しかし、江戸時代に至ってようやく支配階級たる武士階層に普及しはじめた儒学は、武士たちに天下を治める気概を教えるものではなかった。たとえば、田原嗣郎は、寛政異学の禁を「幕府官僚養成のための官製教育確立の発端」ととらえ、異学の禁における武士教育の目的として「幕府官僚の「官僚」化」を掲げ、異学の禁を主導した松平定信の政治論の骨格を「彊力なる絶対的君主とその無心の機関たる官僚」だとしている（注47）。つまり、官僚たる武士は、みずからが主体となって政治に参画するという意志を持つわけではなく、絶対的君主たる将軍の命のもと、その手足となって働くに過ぎないということである。

また、眞壁仁は、幕府官僚養成の教育に求められたのは「忠孝」精神の涵養だったと述べる。すなわち、松平定信が老中に就任して後、幕府の学問教育の目的として、忠孝に適った士風の刷新が求められるようになった（注48）。そして、「忠孝」精神の涵養のために取り上げられたのが、四書五経などの儒教経典や左国史漢などの史書だったのである。これらのテキストを通して、幕府の道徳教育は進められることになった。ただ、こちらの「忠孝」精神も、絶対的存在たる将軍の意図を実現するために官僚たる武士が尽力するという構図で、武士が主体となって政治に参画する意志を持つわけではない。

このように「無心の機関たる官僚」を養成するための学問として儒学が武士に普及することになったが、徐々に儒学に対する武士の意識に変化が生じてくる。上述したように、本来、儒学は天下を担う気概をもつ士大夫のための学問だった。その儒学の本来的性格が、武士たちの中にみずからは将軍のための「無心の機関」ではなく、自分自身が主体となって天下に貢献しようという「公」に対する意識を育むようになった。

齋藤希史は、このような士大夫意識の涵養を「漢文脈」（漢文のみならず、漢字片仮名交じりの訓読体など、漢文から派生した文体も含む）の語を核として説明する。すなわち、素養としての漢文が強調されるようになったのは、近世以後、より具体的にいえば寛政改革以後であり、寛政改革における学問吟味や素読吟味を通して、曲がりなりにも武士階層に漢文が普及しはじめ、武士の間に中国の士大夫的な思考や感覚の型を定着させることになった。そして、漢文の中心として学ばれる四書の一つに『大学』があるが、その有名な八条目の後半部「修身・斉家・治国・平天下」の語に象徴されるように、儒教経典では、結局、経世が説かれる。つまり、漢文脈は経世を論じるための文体であり、武士階層、特に若い武士たちは、漢文脈を通して経世の志という思考や感覚を

持つようになった、というのである（注49）。

その後、幕末が近づくにつれて政治情勢の混乱が顕著になってくると、武士階層の秩序にも変化が生じてくる。すなわち、武士階層の中で、たとい身分が低くてもその能力が正当に評価されるようになり、幕府でも諸藩においても政権の中枢で活躍する者が増加してくる。幕府では能吏として著名な川路聖謨（かわじとしあきら）や勝海舟らがいる。彼らは儒者ではないが、たとえば、川路聖謨はもと豊後国日田の代官所属吏内藤吉兵衛を父に持ち、その父が江戸に出てから御家人株を取得して幕府徒歩組に編入された。その後、聖謨は小普請組の川路家の養子となり、勘定奉行所の下級官吏登用試験である筆算吟味に及第する。彼は徐々に出世して旗本に取り立てられ、後には大坂町奉行や勘定奉行・外国奉行などの要職を歴任した。勝海舟も、その曾祖父は越後国出身の盲人で江戸へ出てから高利貸しとして成功し、その子息のために御家人株を購入した。そして、海舟の父が小身の旗本だった勝家の婿養子になる。その後の幕末における海舟の活躍は周知である。

幕府において、昌平黌の儒者が政治に参画した例として、眞壁仁は古賀精里・侗庵・謹堂の古賀家三代を中心とする儒者を挙げる。彼らは幕府の外交政策に直接参与した。具体的には、①外交資料の整理・編纂、②幕政の重要案件で諮問を受けての答申、③老中の政策担当顧問、④漢文国書の翻訳・漢文返書・返書素案作成担当、⑤聘礼受容の際における外交交渉の全権・儒官としての任務、を外交政策に参与した内容として挙げている（注50）。

また、地方藩では山田方谷や横井小楠などの例が挙げられる。山田方谷は備中松山藩で農業と製油業とを家業とする家に生まれたが、同じ備中の新見藩藩儒丸川松隠を師として学問に努めて、後に藩校有終館の会頭（学頭の補佐役）に任じられる。その後、学頭に進んでから、新しく藩主になった板倉勝静（かつきよ）に信任されるようになり、後に元締（藩財政の責任者）として抜擢される。その後、勝静が幕府の寺社奉行、次いで老中に起用されると、方谷も藩主の命で政治顧問を務めることになった（注51）。

次に横井小楠は肥後藩家中の家禄一五〇石の小身藩士の出であるが、はじめ肥後藩において藩校改革を進めようとして挫折する。その後、福井藩藩主の松平春嶽に招かれて福井藩の藩政改革に尽力し、さらに春嶽の政事総裁職就任にともなって参勤交代制度の緩和などの幕政改革にも携わるようになった（注52）

以上のように、幕府や諸藩にかかわらず、その能力に応じて、身分の低い武士だろうと儒者だろうと、政治に参画する機会が徐々にではあるが増えていった。このような変化が現われるようになった一大契機が寛政改革における異学の禁だったといえる。その意味で異学の禁は、儒者のあり方を根本から変える画期的な出来事だったと評価できるのである。

おわりに

寛政改革期以前の儒者は、中国の士大夫に比べればその社会的地位は比べるまでもなく低いものだった。民間にあっては、庶民を対象として親孝行の奨励などに代表される道徳意識の向上に資する教育に携わることが主な任務だった。幕府や諸藩にあっては、漢文による公式文書の作成や、将軍や藩主あるいは家臣に対する儒教経典や史書などの講釈が中心で、彼らの道徳意識の向上がその主な任務だった。当然のことながら政治に参画するのは武士であり、たとい儒者が武士だったとしても儒者自身が政治に参画するのは例外的事例にすぎなかった。儒者は「修己」を基底にしつつ「治人」に携わるというあり方がその本来的あり方である。「修

己」、すなわち道徳教育は、「治人」に対する意識、すなわち社会全体に対する責任感の前提であり、政治に参画してはじめてその本来の目的を達成できる。したがって、政治に参画する状況にない儒者は、その本来的あり方から逸脱していたといわざるを得ない。

それが寛政改革を機として、武士の間に本格的な儒学の知識が徐々に浸透することになり、その本格的知識を有する武士が幕政あるいは藩政に直接的に主体的に参画する機会がようやく増加していった。すでに何度も述べたように、儒学、特に朱子学は、本来、士大夫のための学問であり、政治に参画してはじめてその本来的意義を全うすることができる。寛政改革以後、日本においてもようやく儒学がその本来の意味での儒学に、儒者がその本来の意味での儒者に、そのあり方が変容していった。そして、幕末期から明治時代に続く、日本の儒学のあり方も変容してゆく。その意味において寛政改革は儒学と儒者とがその本来的あり方に変容してゆく契機として重要な歴史的位置にあり、日本近世儒学思想史上における一大画期ともいえると考える。

その寛政改革期に、大坂における儒学の拠点として懐徳堂は第四代学主中井竹山とその弟履軒を中心に最盛期を迎えていた。特に学主の竹山と寛政改革を主導した松平定信との考えには親近性があったといわれており、実際に天明八年（一七八八）六月に定信が来坂した際に両者は会見している。このとき定信は、同年正月に京都で起こった大火で焼失した御所の新造営に関する交渉を朝廷側と進めるために上京していた。その交渉を終えてから来坂した定信は竹山を引見し、学問や政治に関する広範囲にわたる内容について懇談した。そのとき、「以来何事に依らず存じ寄り候義ども、追々申上げ」るようにと定信から伝えられた竹山によってまとめられた書が『草茅危言』である（注53）。したがって、『草茅危言』に見える竹山の諸政策には、定信の採用した政策に近いものが多い。

それでは、日本近世儒学思想史上の一大画期たる寛政改革期において最盛期にあった懐徳堂儒学とは、どのような性格の儒学だったのだろうか。そして、日本近世儒学思想史において、懐徳堂儒学の果たした思想史的意義は何か。以下、最盛期の懐徳堂儒学の特質について検討を進めるが、その前提としてまず最盛期の懐徳堂における中心的存在だった中井竹山・履軒兄弟の周囲で活動していた儒者の様相を概観する。

注

（1）荒木見悟「近世儒学の発展」（『朱子　王陽明』（中央公論社、一九七四年）一二頁）参照。

（2）吉川幸次郎「士人の心理と生活」（『決定版　吉川幸次郎全集』第二巻（筑摩書房、一九八四年）四三四～四三五頁。もと『旧体制の中国』（筑摩書房、一九六七年））を参照。

（3）小島祐馬『古代中国研究』（平凡社東洋文庫、一九八八年。もと『古代支那研究』（弘文堂書房、一九四三年））一六〇～一六一頁。

（4）島田虔次『中国における近代思惟の挫折２』（平凡社東洋文庫、二〇〇三年。もと『中国に於ける近代思惟の挫折』（筑摩書房、一九四九年））一二九～一三〇頁。

（5）島田同著一三二～一三三頁。また、島田は、島田同著一七七頁で「芸文における「俗」に対する士大夫の峻拒が、胥吏に対する反撥に由来するところありとは、嘗て宮崎〔市定〕博士がその講義において言及せられたところであった」と述べる。

（6）以下の記述は、渡辺浩『近世日本社会と宋学　増補新装版』

（東京大学出版会、二〇一〇年）九五～一〇一頁、渡辺浩『東アジアの王権と思想　増補新装版』（東京大学出版会、二〇一六年）七六～八二頁を参照。

（7）島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）二頁。

（8）江戸時代における儒者の社会的地位に関しては、阿部吉雄「江戸時代儒者の出身と社会学的地位について」（『日本中国学会報』第一三集、一九六一年）、尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）、前田勉『近世日本の儒学と兵学』（ぺりかん社、一九九六年）、黒住真『近世日本社会と儒教』（ぺりかん社、二〇〇三年）、日野龍夫『江戸人とユートピア』（岩波現代文庫、二〇〇四年。初版は朝日新聞社、一九七七年）、上述の渡辺浩『近世日本社会と宋学　増補改訂版』などの先行研究を参照した。

（9）『藤樹先生全集』第五冊（岩波書店、一九四〇年）一二頁。

（10）「林氏剃髪受位弁」は『中江藤樹』（日本思想大系第二九巻、岩波書店、一九七四年）一六頁を参照。原文は「能言鸚鵡也」。『礼記』曲礼上篇に「鸚鵡は能く言えども、飛鳥を離れず。……今　人にして礼無くば、能く言うと雖も、亦た禽獣の心ならずや（鸚鵡能言、不離飛鳥。……今人而無礼、雖能言、不亦禽獣之心乎）」とあるのを踏んだものであろう。

（11）『集義和書』は『日本倫理彙編』巻之一（臨川書店、一九七〇年）二七二頁、『集義外書』は『日本倫理彙編』巻之二、一一七頁を参照。

（12）『町人嚢』は『西川如見遺書』第七編（西川忠亮、一八九八年）、『百姓嚢』は『西川如見遺書』第八編（西川忠亮、一八九八年）を参照。

（13）『徂徠集』からの引用は、松邨九兵衛蔵板本（刊行年不明）を底本とする。「与県雲洞」第二書の原文は「逢掖之子、果矣為贅旒於世」（『徂徠集』巻二七、六葉裏）。「与藪震庵」第一〇書の原文は「吾邦数百年来一切武断、而文儒之職、備顧問応対而已、豈能言朝政得失」（『徂徠集』巻二三、二〇葉裏）。

（14）『都鄙問答』は『近世思想家文集』（日本古典文学大系第九七巻、岩波書店、一九六六年）四六四頁を参照。

（15）内藤湖南「近世文学史論」儒学上（『内藤湖南全集』第一巻（筑摩書房、一九七〇年）三四頁）の引用に従う。

（16）『猪飼敬所先生書柬集』巻一（『日本儒林叢書』第三巻（鳳出版、一九七八年）一六～一八頁）を参照。

（17）『西遊日記』は『日本古典全集第二期　西遊日記』（日本古典全集刊行会、一九二七年）五三頁を参照。

（18）『懐旧楼筆記』は『淡窓全集』上巻（日田郡教育会、一九二五年）一二四頁・一二七頁を参照。

（19）司馬江漢や広瀬淡窓の例は、塚本学『地方文人』（教育社、一九七七年）を参照。

（20）両句ともに『蕪村遺稿』（頴原退蔵編『改訂増補　蕪村全集』（更生閣、一九三三年））に見える。それぞれ『蕪村遺稿』二〇二頁・二五八頁を参照。

（21）『上田秋成集』（日本古典文学大系第五六巻、岩波書店、一九五九年）二八六頁を参照。

（22）『古学先生文集』からの引用は、享保二年刊本を底本とする。原文は「嗚呼、儒医亦何称哉、自昔者孔門七十子之徒、大賢碩儒不為不多、然吾未曽聞兼業医者」（『古学先生文集』巻之三、一頁裏）。

（23）津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究（七）』（岩波文庫、一九七八年。初版は洛陽堂、一九一六～一九二一年）七九頁を参照。

(24) 黒住真『近世日本社会と儒教』(ぺりかん社、二〇〇三年)一一三～一一八頁を参照。また、日本近世史研究者は、士農工商の四民の枠に収まりきらない身分の人々を「身分的周縁」などの語で表現する。たとえば、朝尾直弘「近世の身分とその変容」(朝尾直弘編『日本の近世　第七巻　身分と格式』、中央公論社、一九九二年)では、近世の社会体制が士農工商を軸に成立したため、それ以外の人々は四民の周縁に位置づけられる傾向にあったとする(朝尾同著二四頁)。また、吉田伸之『成熟する江戸』(講談社学術文庫、二〇〇九年。初版は講談社、二〇〇二年)は、「身分的周縁というのは、このような(宗教者・物貰い・芸能者などのような)士農工商といった固定的な身分の枠に収まらず、また単純化できない人びとのありよう」だと説明する(吉田同著一四二頁)。いうまでもなく、儒者もこの「身分的周縁」の範疇に入るだろう。

(25)『翁問答』は『中江藤樹』(日本思想大系第二九巻、岩波書店、一九七四年)九一頁を参照。

(26) 石川謙『日本庶民教育史』(新装版、玉川大学出版部、一九九八年)では、会輔堂と懐徳堂との開学は吉宗の教育政策に負うところが大きいとしている(石川同著二二三頁)。石川同著では、竹山の『草茅危言』巻之四、学校の事の項や『兼山秘策』第七冊の享保八年の五月六日・一二月八日・一二月一三日に会輔堂開学についての記事があることを引き、会輔堂開学を契機に懐徳堂も開学の運びとなったと指摘する。『兼山秘策』(『日本経済叢書』巻二(日本経済叢書刊行会、一九一四年)五九六頁・六二四～六二五頁)を参照。

(27) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)三三頁。

(28) 尾藤同著三五頁。

(29) 武士と士大夫との意識の相違については、山口啓二『鎖国と開国』(岩波現代文庫、二〇〇六年。初版は岩波書店、一九九三年)一八七～一九一頁を参照。また、蛇足ながら、日本における武士という存在そのものが複雑な存在だったことを付け加えておく。たとえば、石井紫郎「近世の国制における「武家」と「武士」」(石井紫郎『近世武家思想』日本思想大系第二七巻、岩波書店、一九七四年。後に石井紫郎『日本国制史研究Ⅱ　日本人の国家生活』、東京大学出版会、一九八六年)によれば、「武士」の語と「武家」の語とでは、本来、微妙なニュアンスの相違があり、荻生徂徠も『太平策』において、社会的存在としての「武士」と「天下国家」の統治に携わる者としての「武家」とを使いわけているという。近世以前にあっては、武士相互の主従関係と「天下」の統治に関する指揮命令系統とは原則として分けられていたが、近世の国制では両者の癒着が完成した。実際のところ、「武士道」とはいうが「武家道」とはいわないことを例にしても、両者の概念は微妙に相違していることがわかる。にもかかわらず、両者の概念は癒着を深めていった。そして、「武家」として「天下国家」の統治を担当しながら、「武士」の主従関係とそのエートスを持ち続けているという二重構造が幕藩体制を特徴づけるようになった、と石井は述べる。つまり、国を治めることとは本来相容れない主従関係が幕藩体制を支える要素として存在するようになったということである(石井同著四七九～四八一頁)。以上の石井説は非常に興味深い内容だが、本章では儒者の性格を分析することが主眼でもあり、石井のいうように、「武家」の語と「武士」の語とを厳密に区別することはしない。

(30) 以下の三大改革の歴史的位置づけに関する議論は、主に藤田覚「序論　近世政治史と三大改革論―研究史の整理と展望」

（藤田覚編『幕藩制改革の展開』、山川出版社、二〇〇一年）、藤田覚『近世の三大改革』（山川出版社、二〇〇二年）に基づく。ちなみに、『近世の三大改革』では、前者の立場を代表する研究として津田秀夫『江戸時代の三大改革』（弘文堂、一九五六年。後に『封建社会解体過程研究序説』、塙書房、一九七〇年）を挙げ、後者の代表的研究として、津田説をそれぞれ批判する辻達也『享保改革の研究』（創文社、一九六三年）、北島正元『江戸幕府の権力構造』（岩波書店、一九六四年）、山口啓二前掲書を取り上げている。

(31) 他にも、たとえば、深谷克己「十八世紀後半の日本」（『岩波講座　日本通史』第一四巻（近世四）、岩波書店、一九九五年）では、一九七〇年代以降の研究の進展によって、近世史における大きい画期は宝暦・天明期に置かれるようになったと述べる。それは、幕末期へ向けての社会変動の基軸になる豪農の登場によって、新たな階層関係や経済政策などが展開することになったとの立場からである。

(32) 辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』（思文閣出版、一九九〇年）第五章「寛政異学の禁をめぐる思想と教育」を参照（辻本同著二〇三～二〇四頁・二五五～二五六頁）。

(33) 眞壁仁『徳川後期の学問と政治』（名古屋大学出版会、二〇〇七年）七二～七四頁を参照。

(34) 眞壁同著五四二頁。

(35) 熊倉功夫「化政文化の前提―寛政改革をめぐって―」、衣笠安喜「儒学における化政―寛政異学の禁との関連―」（ともに『化政文化の研究』、岩波書店、一九七六年）を参照。

(36) 眞壁同著四九五～四九六頁。

(37) 山口前掲書一二〇～一二三頁。

(38) 橋本昭彦『江戸幕府試験制度史の研究』（風間書房、一九九三年）一三四頁。

(39)『よしの冊子』一二（『随筆百花苑』第九巻（中央公論社、一九八一年）九七～九八頁）。なお、学問吟味と『よしの冊子』との関係については、高橋章則「寛政異学の禁再考」（『日本思想史学』第二六号、一九九四年）を参照。

(40)『徳川禁令考』第二帙（司法省、一八九四年）二五一～二五二頁。

(41)「寛政異学禁関係文書」は『近世後期儒家集』（日本思想大系第四七巻、岩波書店、一九七二年）三三八頁を参照。

(42) 渡辺浩『近世日本社会と宋学　増補新装版』の「宋学と近世日本社会―徳川前期儒学史の一条件」第一章「徳川前期における宋学の位置」を参照。

(43) 石川謙『日本学校史の研究』（日本図書センター、一九七七年）二六三頁を参照。

(44) 頼祺一『近世後期朱子学派の研究』（溪水社、一九八六年）一六二～一六九頁を参照。

(45) 頼同著二一〇～二一三頁を参照。

(46) 石川前掲書一八七～一九三頁を参照。

(47) 田原嗣郎「寛政改革の一考察」（『歴史学研究』第一七八号、一九五四年）。

(48) 眞壁前掲書一〇〇～一〇四頁。

(49) 齋藤希史『漢文脈と近代日本』（ＫＡＤＯＫＡＷＡ、二〇一四年。もと『漢文脈と近代日本　もう一つのことばの世界』（日本放送出版協会、二〇〇七年））の序章「漢文脈とは何か」を参照。

(50) 眞壁前掲書一四五～一五五頁を参照。

(51) 山田琢・石川梅次郎『山田方谷・三島中洲』（明徳出版社、

一九七七年）を参照。

（52）松浦玲『横井小楠』（ちくま学芸文庫、二〇一〇年。もと『横井小楠　儒学的正義とは何か』、朝日新聞出版、二〇〇〇年）を参照。

（53）定信と竹山とによる会談の詳細な内容については『大阪市史』第二巻（大阪市参事会編、一九一一年）二〇～二五頁を参照。『懐徳堂考』下巻一七～一九頁「竹山と楽翁公」にも両者の会見内容が見える。

第二部　中井竹山・履軒兄弟の周囲の儒者
―その朱子学的立場―

寛政改革を画期として、日本近世における儒学と儒者とはその性格を変化させてゆく。そのような時代状況の中で最盛期を迎えていた懐徳堂の儒学の特質を以下に分析してゆく。この最盛期の懐徳堂を支えた中心的存在が中井竹山・履軒兄弟であり、彼らの儒学は基本的に朱子学的立場だった。ただ、初代学主の三宅石庵や第二代学主の中井甃庵の頃の初期の懐徳堂儒学は必ずしも朱子学一尊というわけではなく、「鵺学問」（『文会雑記』巻之三下や『先哲叢談』巻之五に見える香川修徳の語）の語に象徴されるように折衷的傾向の強い儒学だった。まず、この初期の懐徳堂儒学の性格を、同じく大坂で開かれていて懐徳堂とも関係の深かった郷学含翠堂の儒学と比較しつつ明らかにする。

甃庵の没後に懐徳堂は五井蘭洲が実質的に教育の中心となり、懐徳堂儒学を朱子学一尊の方向へ導いた。その師蘭洲の影響を受けて、竹山・履軒兄弟が中心となり懐徳堂儒学の最盛期がやってくるのだが、彼らの師蘭洲の儒学はどのような性格のものだったのだろうか。

そして、竹山・履軒兄弟と同時期の大坂では、漢詩結社混沌社を縁として尾藤二洲や頼春水といったいわゆる後期朱子学派の儒者らも盛んに活動していた。彼らの儒学と竹山・履軒兄弟の頃の懐徳堂儒学とはその性格にどのような異同があるのだろうか。

以上の論点を中心に、竹山・履軒の周囲の儒者が有する朱子学的立場の様相を分析して、竹山・履軒の頃の最盛期懐徳堂の儒学の特質について考察を進める導入とする。

第一章　含翠堂の儒学と初期懐徳堂の儒学と

はじめに

懐徳堂は享保九年（一七二四）に開学した。その二年後の享保一一年（一七二六）には、後の第二代学主中井甃庵らの尽力によって江戸幕府の官許を得て、幕府公認の学問所となって町人を主たる教育対象とする学校となった。享保八年（一七二三）に江戸では菅野兼山が第八代将軍徳川吉宗に願い出て会輔堂を創立しており、こちらが幕府の官許を得た最初の学校だといえるが、大坂では懐徳堂が官許を得た学校の嚆矢である（注１）。それまでも大坂や大坂周辺には、民間にあった儒者らが自宅などで開いていた私塾や、領主あるいは民間有志などによって設立されていた郷学があった（注２）。たとえば、懐徳堂初代学主の三宅石庵も懐徳堂開学以前は大坂の町内で多松堂という私塾を開いていたし、八尾久宝寺の領主安井氏によって開かれた麟角堂などの郷学もあった。なかでも平野（ひらの）郷の含翠堂は重要な存在で、懐徳堂との関係も深かった。本章では、含翠堂と初期の懐徳堂との性格を比較して、その共通点を中心に検討を進める。

一、庶民教育をめざした含翠堂・懐徳堂

まず、含翠堂と懐徳堂との共通点の第一は、両者ともに庶民教育を志向して設立されていることである。

含翠堂は享保二年（一七一七）に土橋友直が中心となって他に土橋宗信や井上正臣など平野郷の有志らによって設立された。そもそも大坂近郊に位置する平野郷は、近世以降に大和川の川船を

利用した交易の中継地として重要な役割を担っていた。特に「平野綿」の銘柄で有名な綿の市場として平野郷は栄えていたが、元禄から享保にかけての社会状況の変化による綿業の不振など、さまざまな問題が出てきていた。それらの問題は、社会全体から見れば幕藩体制社会解体過程における初発的封建的危機ともいうべきものだったが、その危機を回避するために幕府が実施した方策が享保改革である。そのような状況の下、平野の町人地主層からは危機を回避するためのさまざまな動きが出てきていたが、含翠堂の設立もその一環だといわれている（注３）。

含翠堂設立の中心的存在だった土橋友直は平野郷の有力町人地主の一人で、京都で河瀬菅雄に和歌を習い、伊藤仁斎や三輪執斎に儒学を学んだ。もともと平野郷は一向宗の影響が強い土地柄だったようだが、京都から帰って以降の友直は京都や大坂から講師を招いて儒学の講習会を開き、その影響もあって平野において徐々に儒学が定着していった（注４）。

もともと平野郷の町人地主層には連歌などの文芸を主とした文化的集まりが存在し、高い教養水準を保持していた。しかし、上述したように、社会状況の変動が大きくなってくると、町人地主層の中からも文芸のみならず、より一層社会的実践につながる可能性の高い学問の必要性が認識されるようになってくる。友直が学んだ儒学では、伊藤仁斎の儒学、いわゆる古義学は、たとえば仁斎の「学問は道徳を以て本と為（す）」（『語孟字義』巻之下、学第三条）や「人の外に道無く、道の外に人無し。人を以て人の道を行なう、何の知り難く行ない難きことか之（これ）有らん」（『童子問』巻之上、第八章）の語からもわかるように道徳論が主だが、三輪執斎の儒学は陽明学系とされており、陽明学の方がより実践的だといわれる（注５）。したがって、友直もむしろ執斎の方に傾倒したらしい（注６）。実際のところ、平野郷が水害に遭って飢餓に瀕した人々が出たときに、友直や井上正臣が相談のうえで含翠堂から資金を拠出して救貧事業を実施したという（注７）。このように含翠堂は社会的実践にも力を注いでいたが、そこから友直をはじめとする有力町人地主らが平野郷に対して高い責任意識を共有していたことがうかがえる。そして、彼らが含翠堂で学んでいた儒学は、確かに彼らの責任意識の根拠となっていた。

このような含翠堂における教育指針の梗概は、享保五年（一七二〇）の日付のある土橋友直の「本朝学校記」からもうかがえる。「治教は人君の大事、二のもの相固く、ともに一日も欠くへからさる急務也」で始まる本資料は、さまざまな例を挙げて学校設立の意義を説いている。その中で友直は含翠堂について次のようにいう。

近年平野の郷人相ともにはかりて、校舎をたて名儒を招して学を講す、名付て含翠堂といふ、その郷人孝悌実行の徒多し、施をこのミ餓を救ふて近里の規となれり、講学の郊（ママ）誠にむなしからす、四海のひろきそ礼豈こゝにとゝまらんや、たゝわか見聞しところをしるすのみ、（注８）

含翠堂の講学の効果によって「孝悌実行の徒」が多くなり、上述のように飢餓に苦しむ者が出たときには積極的に援助して近隣の模範となるような状況になったという。このようなことから、含翠堂は平野郷在住の庶民の道徳性を涵養することがその教育目的だったことがわかる。

このように、含翠堂で学んでいたのは平野郷在住の庶民だった。原本は失われているようだが、含翠堂の学則ともいうべき「壁書」一〇条が『東成郡誌』に引用されており、一部を以下に掲げておく。

一、入学の節は貴賤を選ばず師弟の盃あるべし

一、師弟挨拶は我が子弟に比すべし

一、童子挨拶処々同輩たるべし
但七名家の子供は格別のこと（注９）

引用部分の第三条に見える「七名家」とは、土橋家や井上家など平野郷の有力町人地主であり、含翠堂設立の中心となった家々である。「七名家の子供は格別」とあるから、含翠堂で学んでいた童子は七名家を含む平野郷の庶民だっただろう。この「壁書」は童子向けであって大人向けではないが、『摂津名所図会』巻一に引く「於含翠堂東涯先生闡講筵」の図では、数名の大人が伊藤東涯の講義を聴いている様子が描かれているから、大人の庶民向けの教育も含翠堂では実施されていたと考えられる（注10）。

なお、含翠堂の運営は民間の有志が中心となっている。具体的には、平野郷の有力町人地主の拠出金、あるいはその他の有志からの寄付金を基金として運営されている。その他の有志の中には、講師を務めた三輪執斎や後に述べる懐徳堂五同志の一人富永芳春らも含まれている（注11）。ただ、懐徳堂とは相違して、設立当初から幕府や領主からの援助は得ておらず、基本的に民間有志による運営が継続していた（注12）。このような運営体制から見ても、含翠堂は民衆の自主性や内発性に基づく第三種郷学というにふさわしい。

一方、初期懐徳堂の教育はどうか。そもそも懐徳堂は五同志と呼ばれる有力町人が中心となって設立されたことからもうかがえるように、元来、大坂在住の町人をはじめとする庶民への教育が主目的だったといえる。初代学主の三宅石庵は、もともと大坂で多松堂という私塾を開いていたが、享保九年（一七二四）三月の妙知焼という大火で多松堂は焼失する。その結果、石庵は含翠堂にも出講していた縁で平野郷に避難するのだが、多松堂以来の石庵の門人だった三星屋武右衛門（中村良斎）・道明寺屋吉左衛門（富永芳春）・船橋屋四郎右衛門（長崎克之）らが五同志として再び大坂に石庵を迎えて享保一一年（一七二六）に懐徳堂を設立した。

懐徳堂設立時にその玄関に掲げられた「壁書」は全三条から成るが、その第一条と第二条とを以下に引用する。

一学問は忠孝を尽し職業を勤むる等之上に有之事にて候、講釈も唯右之趣を説すゝむる義に候へば、書物不持人も聴聞くるしかるまじく候事。
但不叶用事出来候はゞ、講釈半にも退出可有之候。
一武家方は可為上座事。
但講釈始り候後出席候はゞ、其の差別有之まじく候。（注13）

「壁書」の第一条では、忠孝を尽くして職務に励むうえで学問が必要であることを説いている。そのうえで、書物を持たない者でも聴講可能だと述べたり、やむを得ない用事があれば講釈の途中でも退出可能だと述べたりしている。これらは仕事のかたわらで受講していた町人向けの注意だと『懐徳堂考』では述べている。第二条は、講釈時の席次について武家が上座にいるべきだと規定したものだが、講釈が始まってから出席した場合は武家と町人との区別はしないという。ここから懐徳堂の講釈は主に町人向けだったが、武家も出席可能だったことがわかる。ただし、講釈内容は、「忠孝」の語からもわかるように道徳論が中心だったようである（後述）。

懐徳堂の運営は、やはり五同志が中心になっている。受講者から講義の謝礼を受け取ってはいるが、『懐徳堂考』に「貧学の人は紙一折筆一対にても相済む事」ともあるように、運営のうえで謝礼は多くは期待されていないようである。それよりも五同志をはじめとする有力町人の拠金によって懐徳堂の運営が継続されていた（注14）。ただ、享保一一年（一七二六）に幕府から官許を

得たときに、学校敷地を下賜されたうえに大坂町奉行の管轄から離れて諸役免除の特権を受けたことから、懐徳堂はいわば半官半民の存在になった。その点は含翠堂とやや状況は相違している。

上述の内容から、含翠堂も懐徳堂もともにその設立の経緯や運営方法などから見て、基本的に同じく庶民自身による庶民教育を旨として設立されたものだといえる。

二、含翠堂・懐徳堂における儒学

第二の共通点は、含翠堂・懐徳堂で教授していた儒学の性格である。両者ともに、たとえば朱子学などの特定の学派のみを教授していたのではなかった。それは含翠堂・懐徳堂それぞれで教授していた講師陣の名前からもうかがえる。

まず、含翠堂の講師は、運営の中心だった土橋友直や井上正臣らが初期には担当していたようだが、その後は友直が京都で学んだ伊藤仁斎の子息東涯や三輪執斎の他、「四書屋加助」とも呼ばれた五井持軒やその子息の蘭洲、さらには三宅石庵らが担当するようになったらしい（注15）。ちなみに含翠堂の名前は石庵によって命名されている。彼ら講師陣はいわば集中講義のような形で不定期に含翠堂に来校して、『大学』や『孟子』などの経書をテキストとして講義していた。東涯は古学、執斎は陽明学、持軒や蘭洲は朱子学をそれぞれ主に奉じており、石庵の学はそもそも「鵺学問」と称されるほどだったから、含翠堂の学問はそれほど学派にこだわったものではなかったことが理解できる。三宅石庵や五井蘭洲は懐徳堂でも教授していることから、両者の名前が含翠堂講師としても見えるのは、それだけ含翠堂と懐徳堂との縁が深いことを表わしている。

実際に含翠堂で教授されていた儒学は、それぞれの講師が経書を講じるときが多かったようで、津田秀夫によれば、伊藤東涯が仁斎の『論語古義』や『童子問』を講義し、三輪執斎は『大学』、三宅石庵は『孟子』を講義しているとのことである（注16）。東涯の使用している『論語古義』や『童子問』はまさしく古義学のテキストであり、執斎が講じている『大学』は、「格物致知」の解釈をめぐって陽明学の「致良知」の概念を導く重要な経書である（注17）。また、石庵は懐徳堂の初代学主でもあるが、たとえばその懐徳堂が幕府から官許を得た享保一一年（一七二六）の彼の講演録に「万年先生論孟首章講義」があり、石庵は『論語』『孟子』の四書に造詣が深かったことがうかがえる（注18）。このように、教授されていた儒学は、古学・陽明学・朱子学と、それぞれのよりどころとする学派に関する内容だった。彼らの講義内容から見れば、庶民にとって実践に有用で受講生の意識喚起につながる講義ならば一つの学派にこだわる必要はないと含翠堂では考えていたようである。ちなみに、上述した妙知焼の大火に遭った石庵が平野郷に避難しているのは、彼自身が含翠堂に出講していた縁からだった。

次に懐徳堂である。初期の懐徳堂で教授していたのは、いうまでもなく石庵と甃庵とが中心だが、上述のように石庵の学問は「鵺学問」と呼ばれており、朱子学・陽明学・古学にわたって一つの学派にこだわらない折衷的な性格の学問だった。『懐徳堂考』においても「最初の懐徳堂は実に朱陸併用なり、外朱内王の学なり」（同著上巻二六頁「懐徳堂の学風」）と記されている。ただ、同じく『懐徳堂考』では「石庵学問の本領は陸王に在り、陸王を尚ぶと雖も、亦未だ必ずしも程朱を棄てず」（同著上巻三〇頁「石庵の学問著述」）とあり、折衷的ではあるが学問の中心は陽明学だったように評されている。そのうえでまた『懐徳堂考』の同部

分には、山木眉山の「中井竹山伝」に「〔石庵〕苟も疑ふべき有れば、朱説と雖も之を取らず、而も其大本は朱説に依拠せり」とあるのを引いて、石庵が基本的に朱子学の立場にあるとも述べている（注19）。

残存している石庵の著述が少ない現在となっては、石庵の折衷的学問の具体的様相を検討することは難しいが、石庵の考えがうかがえる数少ない資料である「万年先生論孟首章講義」を取り上げてみる。この資料は、享保一一年（一七二六）に懐徳堂が幕府から官許を得た際に、初代学主の石庵が『論語』『孟子』それぞれの首章について行なった講演の筆記録（筆記者未詳）である（注20）。

まず『論語』学而篇の「学」字について、石庵は次のようにいう。

扨学ト云ヘルハ、何ヲ学ブモノゾ、道ヲ学ブコトナリ、何ヲカ道ト云フ、人ノ道ナリ、人ニアラザレバ各別、人ト生レタルモノハ、人ノ道ヲ学ハネバナラヌコトナリ、

石庵は、学ぶのは人の道だという。懐徳堂の受講者は町人が中心であり、彼らに対して難しい経書解釈について講じるのではなく、あくまでも庶民にも理解しやすい道徳論を述べている。庶民向けだった講演の性格は、次の『孟子』梁恵王章句上の首章に対する解釈にも表われている。孟子が梁の恵王のもとへ遊説に訪れた際、恵王は孟子に「あなたは我が国にどんな利をもたらしてくれるのか」と問う。それに対して、孟子は「仁義あるのみ」だと答える。ここで恵王の言に見える「利」字について、石庵は次のようにいう。

サテ利ト云フモノカ、タヾ勝手ノヨキコトニテ、コレニ咎ハナケレドモ、ソコニ好ミガツクガ、利スルト云フモノニテ、コレデアシキナリ、

利自体はそれだけで悪いものではないが、それに執着することによって悪いものになってしまうのだと石庵は説く。懐徳堂設立に大きく貢献した五同志のみならず、懐徳堂の受講者には大坂の商人が多かったと考えられる。商人は利潤追求の精神を基底として仕事に従事しているから、そのような町人相手の講釈で、あえて利を否定するような言い方を石庵はしなかった。利を追求してもそれに執着せず、「人ノ道」に基づいて日々の仕事に邁進すればよいという石庵の講釈は、まさしく懐徳堂受講者の多くを占めていたであろう庶民向けのものだったといえよう。

このように、『論語』『孟子』に関する講義をしていたり、また、懐徳堂独自の学説として有名な「中庸錯簡説」を提唱したりしていたことからも、四書に対する深い見識を石庵が有していたことがわかる。

次に中井甃庵である。彼は懐徳堂の初代預り人で第二代学主も務めているが、懐徳堂の官許の願い出に奔走したり、懐徳堂運営のために大坂町奉行所との交渉に尽力したり、さらには播州龍野在住の母親の看病をしたりということで多忙であり、彼自身が腰を落ち着けて学問に専心する環境はなかなか得られなかった。したがって、その著述も多くはなく、彼の著書としては、かつらや事件という事件を題材とした『五孝子伝』や儒式の喪礼について記した『喪祭私説』、仮名文の随筆『とはずがたり』などが取り上げられる程度で、経書に関する著書はなかったようである。甃庵の長男竹山の「先君子貽範先生行状」によれば、「著わす所の詩文集和歌和文集若干巻にして、然して常に践履を主として、詞章を事とせず、故に皆な未だ脱稿せず」とある（注21）。

同じく「先君子貽範先生行状」によれば、甃庵はもともと石庵に師事しており、他に石庵の弟三宅観瀾や室鳩巣・五井持軒・三輪執斎・伊藤東涯にも教えを受けていたとのことで、石庵と同様

にその儒学は折衷的傾向が強かった。ただ、『懐徳堂考』によれば、甃庵は石庵の高弟だったから、「陸王の学を伝へ、学主と為りて後は、毎月の同志会に象山集要を講じ、諸共に藤樹蕃山の遺書を会読しけん」（『懐徳堂考』上巻三六頁「甃庵の学術性行」）とあり、陸象山や王陽明の著書のみならず中江藤樹や熊沢蕃山など、日本における陽明学系の儒者の著述まで会読していたようである。ただ、「懐徳堂定約」の第二項目「講談の課目」には「講し可申事は、四書五経其外道義之書講談致し、他之雑事講し候儀一切無用に候事」ともあり、懐徳堂での講釈は基本的には朱子学の立場から為されていたようである（注22）。このような初期懐徳堂における儒学の折衷的傾向が「外朱内王の学」という評価につながるのだろう。

上述のように、含翠堂・懐徳堂ともに、その儒学は朱子学・陽明学などの折衷的傾向の強いものだった。両者の学風に共通点の多いことは、両方ともに出講していた儒者の名前があることからもうかがえる。このように含翠堂と初期の懐徳堂とで教授されていた儒学には重なり合う点が多い。

おわりに

以上に述べたように、含翠堂と懐徳堂とは、ともに庶民教育を志し、また、折衷的内容の儒学を講じるなど、その性格に共通する点が多かった。

ところが、享保一五年（一七三〇）に石庵が没して甃庵が第二代学主になってしばらくすると、懐徳堂の学風に変化が現われてくる。それは五井蘭洲が助教として講義を担当するようになったからである。甃庵の学主就任時には井上正臣が助講を務めていたようだが、正臣はほどなく京都に学問を修めに行き、その後は甃庵一人で講釈を担当していたらしい。しかし、甃庵も龍野在住の母親の看病で何度も龍野に帰省したり、その母親の病没後はみずからも病を得たりでなかなか満足に講義を行なえる状況ではなかった（注23）。そこで甃庵から懐徳堂の教育を委嘱されたのが蘭洲だった。

蘭洲は懐徳堂設立以前に大坂在住の大儒として著名だった五井持軒の三男で、設立当初の懐徳堂で講師を務めていた。その翌年あたりに彼は江戸に行き、三輪執斎の明倫堂に滞在したり津軽藩藩儒を務めたりなどしていたが、この頃は大坂に戻って上町あたりに居住していた。蘭洲から見ても、設立当初の状況からすれば懐徳堂の講義はやや不振な状況だったようで、甃庵に対して盛んに懐徳堂における学術の振興を説いていた。甃庵もそれを喜び、蘭洲に懐徳堂の講義の多くを任せることになる。蘭洲自身も帰坂して五年後には懐徳堂内に住居を移して、講義を続けていたらしい。

宝暦八年（一七五八）に甃庵は死去する。それに先んじて宝暦四年（一七五四）に蘭洲や石庵の子息で後に第三代学主になる三宅春楼らに宛てて甃庵は遺書を認めており、その蘭洲に宛てた内容の箇所に「私老病当年甚布、養生不相叶候はゞ相続之義御願受、永代之様に奉願候、五井兄乍（ながら）御苦労御引受被下度願存候……」という（注24）。すなわち、自分は老年になって衰えてきたので、蘭洲に懐徳堂の講義をはじめとする諸事を任せたいという甃庵の希望である。蘭洲に対する甃庵の深い信頼がここからうかがえる。

このように、懐徳堂の講義を主に担当するようになった蘭洲だったが、その基本とする儒学は朱子学だった。そして、後に最盛期懐徳堂の中心となった中井竹山・履軒も父甃庵の命によって蘭洲に師事しており、蘭洲の思想から多大な影響を受けている。こ

の蘭洲の朱子学思想はどのようなものだったのだろうか。石庵・甃庵の頃の初期懐徳堂について述べてきた内容は、教授されていた儒学が陽明学系や朱子学系などだと、概略的に述べるのみだった。これは石庵や甃庵の著述があまり残存していないことに原因がある。しかし、蘭洲以後は比較的多くの資料があり、より詳細に懐徳堂儒学の性格を分析することができる。以下、章を改めて五井蘭洲の儒学について検討する。

注

（1）本稿第一部第二章の注（26）と石川謙『日本庶民教育史』（新装版、玉川大学出版部、一九九八年）二二三頁とを参照。

（2）郷学とは、江戸時代の地方における教育機関である。石川前掲書によれば、郷学には二種類あり、一つは藩侯の支族または家老などの采地に建てられた陪臣学問所、もう一つは領内の庶民を教育するために藩主あるいは領主が設立または設立を補助した学校である（石川同著一三九～一四〇頁）。さらに、津田秀夫は『近世民衆教育運動の展開』（お茶の水書房、一九七八年）において、石川前掲書で言及される二種類の郷学に加えて「第三種郷学」の存在を説いている。第三種郷学とは、民衆の自主性や内発性に基づく公的教育運動の所産であり、後に領主からの援助があったとしても、あくまでも教育の主体は民衆である点に特色があるとする（津田同著七八頁・九六～九七頁参照）。以下に言及する含翠堂は、津田によれば第三種郷学に分類される。その他、含翠堂に関する内容は津田同著に負うところが大きい。

（3）津田同著一〇三頁以下の第二部「含翠堂の設立とその展開」第一章「含翠堂設立の歴史的背景」を参照。

（4）三輪執斎『執斎先生雑著』巻之一、「原（ママ）野学問所之事」（『日本倫理彙編』巻之二（臨川書店、一九七〇年）四四二～四四五頁）を参照。

（5）『語孟字義』は『伊藤仁斎　伊藤東涯』（日本思想大系第三三巻、岩波書店、一九七一年）所収のテキストを底本とする。原文は「学問以道徳為本」（同著一四八頁）。『童子問』は『近世思想家文集』（日本古典文学大系第九七巻、岩波書店、一九六六年）所収のテキストを底本とする。原文は「人外無道。道外無人。以人行人之道。何難知難行之有」（同著二〇五頁）。

（6）友直とともに含翠堂設立に尽力した土橋宗信の「含翠堂記」に、「其間（友直の京都遊学の間）出て京師の諸先生にまみえ、よりく経伝の講義をそきゝ学ひける其中に執斎先生三輪氏は、和歌の同門にして、よしみも深かりけれハ、ことさらに相親ミて其提撕をうけゝるより、わきて陽明王子の教をそ尊信しける」とある。「含翠堂記」は『平野含翠堂史料』（清文堂出版、一九七三年）三二六～三二七頁を参照。

（7）上述の三輪執斎「原野学問所之事」（『執斎先生雑著』巻之一）を参照。

（8）『平野含翠堂史料』三二一～三二五頁。

（9）『東成郡誌』（大阪府東成郡、一九二二年）一二八九頁。

（10）『大日本名所図会』第一輯第五編　摂津名所図会（大日本名所図会刊行会、一九一九年）一三〇～一三一頁に掲載されている図を参照。

（11）含翠堂の運営の詳細については、津田同著二〇一頁以下の第二部「含翠堂の設立とその展開」第四章「含翠堂の経済的基礎」を参照。また、「含翠堂手簿」には、富永芳春が享保四年から享保八年にかけて（享保七年を除く）、三輪執斎が享保一二年に、それぞれ含翠堂に寄附したことが記録されている。そ

の他に享保一一年には含翠堂同志から懐徳堂（書面中には「大坂学問所」とある）への寄附があり、逆に元文四年には懐徳堂学友から含翠堂への寄附が記録されており、両者の密接な関係がうかがえる。「含翠堂手簿」は『平野含翠堂史料』所収。

（12）ただし、享保一七～一八年（一七三二～一七三三）に含翠堂が実施した救貧事業の功績が認められて、平野郷の領主古河藩藩主本多忠良から含翠堂敷地の除地（地代を免除される土地）の処置がとられたという。津田同著二五〇～二五一頁を参照。

（13）『懐徳堂考』上巻二六頁「懐徳堂の壁書」。

（14）『懐徳堂考』上巻二八～二九頁「塾舎及び規約」。

（15）森繁夫『含翠堂考』（大阪青年塾堂、一九四二年）一八～二〇頁に、土橋家の手記「含翠堂歴代教授講師」に基づく講師名が列挙されている。

（16）津田同著一八三～一八四頁を参照。

（17）ちなみに執斎が陽明学を奉じるようになった時期はよくわからない。執斎は一九歳のときに山崎闇斎の高弟佐藤直方の門人となって朱子学を学んだ。執斎二七歳のときに直方に破門されているが、これは直方に入門後、執斎が徐々に陽明学を信奉するようになったからだとされている。ただ、執斎の弟子だった川田雄琴の「執斎先生を祭る文」によれば、「然れども後ち佐藤氏は漸く其の（執斎の）学を変ずるの意も、名利の為にするに非ずして実に己が為にして然るを悟り、遂に相見ること故の如し」とあり、いったん破門されたが、直方と執斎とは後に和解したとされる。高瀬武次郎『三輪執斎』（三輪繁蔵、一九二四年）一八頁を参照。

（18）三宅石庵はもともと著述を好まなかったうえ、妙知焼の大火による自宅の焼失とその後にみずからの稿本を何者かに盗まれたこととで、現在、著述はあまり残っていない。『懐徳堂考』上巻三二頁「石庵の学問著述」を参照。

（19）『懐徳堂考』上巻三〇頁「石庵の学問著述」。山木眉山「中井竹山伝」は『事実文編』四三（第二巻、ゆまに書房、一九七八年）を参照。原文は「苟有可疑、則雖朱説不取之、而其大本緊要依拠朱説」（同著五三六～五三九頁）。

（20）「万年先生論孟首章講義」は大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵。湯浅邦弘・杉山一也・竹田健二・藤居岳人・井上了「懐徳堂文庫所蔵『論孟首章講義』について―デジタルコンテンツとしての位置づけ―」（『中国研究集刊』余号〔総二七号〕、二〇〇〇年）にその翻刻・現代語訳・解説がある。引用は本論考に翻刻されたテキストを使用する。

（21）「先君子貽範先生行状」は『事実文編』三六（第二巻、ゆまに書房、一九七八年）を参照。原文は「所著詩文集和歌和文集若干巻、然常主践履、不事詞章、故皆未脱稿」（同著三三八～三四三頁）。

（22）「懐徳堂定約」は、「懐徳堂旧記」の一つとして『懐徳』第一二号（一九三四年）に翻刻されており、引用と項目名とは『懐徳』による。

（23）『懐徳堂考』上巻三六頁「甃庵と懐徳堂」。井上正臣は赤水と号する。もと平野郷の有力町人地主だった七名家の一人で含翠堂設立にも尽力している。彼は含翠堂に井上家の敷地を提供したり、初期の含翠堂では講師も務めたりしていた。上述の土橋宗信「含翠堂記」を参照。

（24）『懐徳堂考』上巻三八頁「甃庵の遺言」。

第二章　五井蘭洲の儒学

はじめに

前章でも述べたように、三宅石庵・中井甃庵の頃の初期懐徳堂における儒学教育は、朱子学や陽明学などの一つの学派にこだわらないものだった。その特徴は石庵の学問が「鵺学問」（『文会雑記』巻之三下や『先哲叢談』巻之五に見える香川修徳の語）と評されていたことからもうかがうことができ、また、甃庵も石庵の高弟だったことから、彼も石庵の学問の折衷的性格を受け継いでいたと考えられる。その状況は、石庵が没して甃庵が第二代学主になってしばらくして変化してくる。それは五井蘭洲が助教に就任して実質的に懐徳堂の教育を担うようになったからである。蘭洲の助教就任以降、懐徳堂の儒学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、後期朱子学派の頼春水に「〔中井竹山・履軒の〕兄弟　皆な山斗の望有り。但だ其の学　程朱を信ずること純ならざるを恨みと為す」（『師友志』）といわれて、程子や朱熹の教説を十分には尊重していないと評されてはいたが、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。本章はこの問題を検討する。懐徳堂の儒者は漢詩結社の混沌社を縁に集まった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、懐徳堂儒学の特徴をうかがううえで重要である。本章では、懐徳堂儒学の思想史的意義を解明するための前提として、懐徳堂儒学を朱子学一尊に導いた五井蘭洲の朱子学的立場の様相を分析する。資料としては、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（注１）。

一、五井蘭洲の「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詳細に論じている（注２）。その陶同著において、蘭洲が朱子学の立場を堅持した理由を説明している。その理由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（君子博学於文、約之以礼）」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。陶同著でも言及しているが、たとえば、蘭洲は『遺稿』において「朱子の学　諸（これ）を博約に得（う）」（上巻四七葉裏）と述べたり、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（注３）。陸王の学と朱子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」という政治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（注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、それこそが本来の朱子学のはずで、懐徳堂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（注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いい切れない。

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いえるのは、陶同著が言及する「博約並進」の側面のみということになる。本章では、博約並進とは別の観点から蘭洲が朱子学尊重の立場になるに至った理由を検討する。具体的には性説に注目して蘭洲の朱子学尊重の立場を明らかにする。

二、五井蘭洲による古学・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』に次のようにいう。

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。闇斉の学を為す者は、頗る厳毅に過ぎ、雍容和気に乏し、其の弊や刻迫寡恩。惟だ茲の四学は争弁強聒（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）（注６）

古学派批判については、蘭洲に『非物篇』があることから、彼が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が、内容は全編が仁斎の思想に対する批判である（注７）。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（注８）。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。

仁斉　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屨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）（注９）

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えない。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、「道は爾(ちか)きに在り（道在爾）」（『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)や此れを省くこと有るが如しと雖も、其の人　本(も)と性を知らずして、乃ち其の心を論ずるや、崑崙呑棗（「囫囵呑棗」の誤り。他人の話を鵜呑みにすること）にして、与に議するに足らず。（上巻八三葉裏）（注10）

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いう。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(わす)れて功利を志すの教えに非ずんば、仁斉(ママ)・徂徠の説(よろこ)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（注11）。

「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(そむ)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(はじ)と為さず」（上巻六二葉表）と述べて陸王を批判する（注12）。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(くら)し。他は復た何を言うも皆な禅を援(ひ)くの尤(はなは)だしきものなり。（上巻七六葉表）（注13）

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（注14）。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だろうか。

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(よ)り之を見れば、人は唯だ善なるのみ」（上巻七四葉表）とある（注15）。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(したが)うを之(これ)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(そこ)なうこと無きは、天に事うる所以なり。翅(た)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）（注16）

『中庸』第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、実のところ蘭洲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良いのではないか。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」（上巻二二葉表）と蘭洲は述べる（注17）。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。（上巻二三葉裏）（注18）

「予　明徳を懐う」は『毛詩』大雅、皇矣篇に見える語である。「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」など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説について語ってきたと考えていた。『遺稿』中の「性論」は、蘭洲の性説がまとまって語られた文章の一つである。そこでは性説の展開について、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』湯誥篇に〕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）（注19）

確かに『尚書』や『論語』において「性」の語は見えるが、性の善悪は明瞭ではなかった。それを孟子が初めて性が善だと明確に主張したと蘭洲はいう。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）（注20）

性説について明確に言及するのは、『孟子』以外に『中庸』と『周易』繫辞伝とだと蘭洲はいう。まず『周易』繫辞伝を検討する。いうまでもなく、繫辞伝が性説で注目できるのは、「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（一陰一陽之謂道、継之者善也、成之者性也）」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（君子以遏悪揚善、順天休命）」について述べる箇所において、蘭洲は次のようにいう。

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、焉くんぞ道を知る

に足らんや。（上巻九三葉表）（注21）

「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）（注22）

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（注23）。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、後世の学者は皆な倀々乎（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）（注24）

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が、堯・舜・周公・孔子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いう。

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（注25）。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いうまでもない。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、庶幾からんや、と。（上巻八四葉表）（注26）

引用したのは『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いう。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）（注27）

「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いう。

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、堯舜の政寝み、孔子の沢も亦た斬く。荘周荀況の徒　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）（注28）

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」などに基づく文章で、孟子の在世当時に性善説以外の性説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。いうまでもなく、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が、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）（注29）

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いえる（注30）。それでは、これらの経書に説かれている性説を継承した程朱に対して、蘭洲はどのような見解を有していたのだろうか。

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が、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）（注31）

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　存することと有り。（「右寄春楼道兄」、下巻三葉表）（注32）

これは周敦頤の『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（注33）。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いえる。

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いう。

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陋しめらるることを知らず。（「懐徳論」、上巻二二葉表）（注34）

性理の学といえば程朱の学だ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が、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が、『遺稿』中の「性論」において、蘭洲は程子の性説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）などを題材にして自身の性説を展開しており、その性説を蘭洲は批判する。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（注35）。

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るを以てして、遂に人　以て澄治の功を加えざる可からずと曰う。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）（注36）

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。そもそも性説については、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（注37）。蘭洲の主張は程頤や朱熹の立場により一層近いといえる。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、則ち復た焉くんぞ其れ悪有るを知らんや。頗る矛盾を覚ゆ。継善の時は、猶天に繫がるがごとし。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）（注38）

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いう。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いうところに程顥の矛盾がある。そのようにいうならば、性が基づく本源たる天にも悪があるとい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説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。諸子の説は弁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。敢えて強事弁駁するに非ず。唯だ先人の意を述ぶるのみ。（「性論上」、上巻二四葉裏）（注39）

朱子学者らは当然のことながら程朱の主張を尊重するが、上述したように程子の性説には問題点がある。性説に関して、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いわれている。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。このように蘭洲はいう。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。

程子の性説に対する批判は、「性論上」のみならず「性論下」

でも見られる。やや長文だが、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）（注40）

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・気質の性の概念を持ち出したが、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、程子の性説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いえば、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、朱子学者といっても、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）とい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）（注41）

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いう。

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）（注42）

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。蘭洲が活動していた時期は、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（大哉乾乎、剛健中正、純粋精也）」とあるように、『周易』の本文にも頻出する。いうまでもなく、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（聖人定之以中正仁義、而主静、立人極焉）」（『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』子路篇にいうように〕「速やかなるを欲する」の私心なり。仁斎・徂徠を為すの学者は、涵養するも素無し。是れ始め水を滀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）（注43）

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いう。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が、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いう。

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』にいうように〕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』公孫丑章句上にいうような〕「義と道と」遠し。猶喋々乎（よどみなくしゃべること）として心術を談るものは恥を知らざるなり。（上巻九一葉裏）（注44）

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他はない。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。君子とはどのような人格者なのだろうか。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。「聖人は学びて至る可し」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（注45）。そして、君子はその聖人よりも一段格下ではあるが、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（注46）。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、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（注47）。

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）（注48）

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が、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』だが、蘭洲は次のように述べる。

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）（注49）

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

本章では、蘭洲が朱子学を尊重するようになった理由について、彼の性説を中心に検討してきた。その理由の要点をまとめれば以下のようになる。

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えなかった。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が、『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であり、本来の朱子学も同様に「修己」「治人」ともに重視する立場のはずだが、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。したがって、朱子学尊重といっても、蘭洲の朱子学は本来の朱子学にまではまだ至っていないといわざるを得ない。「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、性説についていえば、蘭洲が程子の性説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え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（注50）。蘭洲の主張は、「本然」や「気質」の語にとらわれずに性説を展開する履軒の立場とはやや相違するが、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、部分的ではあるが、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いってよい。

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』離婁章句上でい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）（注51）

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、江戸時代初期の承応三年（一六五四）に明末の中国から招かれた隠元隆琦によってより一層盛んになる。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いわれる。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を縁に活動した後期朱子学派の儒者たちだった。

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章では言及したが、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いってよかった（注52）。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が、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の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いわれており、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、これらは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、その後の懐徳堂儒学、特に中井竹山・履軒兄弟の儒学に与えた影響は大きい。彼の儒学が弟子の竹山・履軒の儒学にどのような影響を与えたのか。その問題については以下に検討するが、その前に特に竹山・履軒が中心だった最盛期懐徳堂の儒者と関係の深い混沌社の儒者たち、いわゆる後期朱子学派の儒者たちの儒学思想について検討し、懐徳堂儒学との異同をまず明らかにする。それによって、近世大坂における儒学の様相をより重層的にとらえることが可能になると考える。

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。その筆跡から見て、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』第六号、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）前者の原文は「朱子之学、得諸博約」。後者の原文は「非孔門博約並進之旨」。以下、本稿における『遺稿』からの引用は上下巻ごとの葉数のみ記す。

（4）陶同著四六頁では、蘭洲の天人合一観の実践的意義について、「道徳修養と倫理教育の重要性を鼓吹する」こと、すなわち「修己」の面と「経世済民の抱負と実践を支えるもの」、すなわち治人面と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、この例をもって直截的に「治人」について蘭洲が言及したとはいえないだろう。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（仁斎可謂阿世哉、何孔孟之有、此時闔国、尊信程朱、於是乎、始有妬念、欲駕程朱之上已、不必為脩己治人也）」（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）本稿第三部第五章を参照。

（6）原文は「為陸王学者、廃問学棄事物、其弊也禅荘、為仁斉学者、蔑義気疎心性、其弊也管商功利、為徂徠学者、局於修辞、遺敬以直内之訓、其弊也放蕩浮躁、為闇斉学者、頗過厳毅、乏雍容和気、其弊也刻迫寡恩、惟茲四学争弁強聒、道学乃四分五裂、使学者眩於所従」。

（7）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、後半は仁斎の『論語古義』や『語孟字義』を批判する内容になっている。

（8）たとえば、「仁斉（ママ）は則ち功利の余習ありと謂う可し。何ぞ仁義之（これ）有らん（仁斉則可謂功利余習、何仁義之有）」（「古学論」、上巻一八葉裏～一九葉表）、「仁斉（ママ）の学は一定に堅固たること能わず。或いは功利を雑え又た俗習を尚ぶ……（仁斉之学不能一定堅固、或雑功利又尚俗習……）」（下巻一一葉表）などとある。

（9）原文は「仁斉独以道為卑近、不亦異哉、蓋其心以高遠為仏老之道也、以余視之、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、設以老仏為高遠悪吾道、則似是特為卑近之説、譬諸削足適屨、不亦倒乎」。

（10）原文は「近世伊維楨曰、心非貴非賤、雖如有稍省于此、其人本不知性、乃其論心、崑崙呑棗、不足与議矣」。なお、「崑崙呑棗」が「囫囵呑棗」の誤りであり、他人の話を鵜呑みにするの意であることは、大阪大学の浅見洋二教授よりご教示を賜った。

（11）原文は「非遺心性志功利之教、仁斉徂徠之不説亦宜矣」。

（12）原文は「大氐後之倣禅荘倍孔孟者、荀告為之蒿矢、陸王之徒驕傲不恭、乃甘其唾余不以為愧」。

（13）原文は「学者往々尚乎心疎乎性、不省察之過也、陸王以道自任、然懵心性之分、他復何言皆援禅之尤也」。

（14）『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（其言如切於身、而不知性也）」（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（告子棄気与言、所以不知性也、後世禅荘陸王之学皆是也）」（下巻四五葉裏～四六葉表）など、同様の批判の言が見える。

（15）原文は「夫自性理見之、人唯善而已」。

（16）原文は「率性之謂道、性也者善之所成也、大体小体至毛髪之微皆善也、養而無害焉、所以事天也、非翅人也至蛇蝎虎狼、其性莫非善」。

（17）原文は「人皆知性理之学兆於宋儒、而不知其源発由思孟」。

（18）原文は「学者苟於予懐明徳之語有黙識焉、則性理之学不待宋儒而思過半矣」。

（19）原文は「聖人言性、始見書者、伊尹曰、若有恒性、孔子曰、性相近、此語宛転詳悉、無復余蘊、然未可諦視其為善為悪、孟子敢曰性善、曾無所回顧者何也、蓋自徴其性、又参諸古語、有自得焉」。

（20）原文は「唯熟中庸孟子易係焉、則髣髴乎知性之為性而已」。

（21）原文は「余於是乎知聖人開物成務之道皆順命率性不可已者、是即天人合一之道、夫局於心為説者、焉足知道也」。

（22）原文は「或問、中庸一書何故無心字、曰、子思深知性与天、当此時、孔子既没、諸子漸起、諸子見道、不知性本天、唯就心所思以為道所在、乃大悖聖人之訓、是以其為中庸、始説性自天、終篇特絶口不言」。

（23）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（中庸子思説性之書、実与係辞一陰一陽之謂道之一節相表裏）」（『質疑篇』七葉裏）とある。

（24）原文は「設無中庸書、後世学者皆倀々乎失所趨、遂為禅仏卓隷、故余断然以為天下縦使無孟子不可無中庸書、其為書也、子思憂道之切、特筆以立言、……一字不可刪、一句不可添、金声玉振、笙簧間奏、真堯舜周孔之遺韻者也」。

（25）原文は「夫心有時乎化物、操舎無常、性者一定不変」。

（26）原文は「性相近、習相遠、性也者善之所成、一定有生之初、非習之所能移矣、唯心能移、有所計較也、上智不移、知性也、下愚不移、心化物也、予故曰、学者不以心累性、庶幾乎」。

（27）「凡応事接物、発初一念、苟由性則公近於道、由心則私悖於義、性去天未遠也、心往来計較取便於己、習熟纏繞而已」。

（28）①の原文は「宇宙之間、万国棊布、人生其地者、皆受性于天」。②の原文は「孟子之時、堯舜之政寝、孔子之沢亦斬、荘周荀況之徒並出、皆聡敏絶倫、然其学無所師承、是以不識性本天、乃以性為無緊要之事、唯就心論之耳」。

（29）原文は「修道之謂教、道即性之所有也、雖性之所有、不修則不行、教之所以貴也」。

（30）注（23）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（古所謂善即道之別称、不後世以悪対之之謂也、故係辞曰、一陰一陽之謂道、継之者善也、成之者性也、夫道与善与性一也）。（『質疑篇』七葉裏～八葉表）

なお、注（23）と本注と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）刊行の刊本の『質疑篇』では削られている。

（31）①②ともに底本は『二程集』（中華書局、一九八一年）。①の原文は「性出於天、才出於気、気清則才清、気濁則才濁。……才則有善与不善、性則無不善」（同著二五二頁）。②の原

文は「性無不善、其所以不善者才也。受於天之謂性、稟於気之謂才、才之善不善由気之有偏正也」（同著三九三頁）。以下、『程氏遺書』の引用はすべて同じ底本を使用する。

（32）原文は「程子明観之、乃言異端本於心、我道本於天、豈不然乎、欲知本天、幸此図有存焉」。

（33）原文は「余学程朱者也」。

（34）原文は「人皆知性理之学兆於宋儒、而不知其源発由思孟、皆知性理之学盛於程朱、而不知亦阨於程朱」。

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

（36）原文は「程子大抵観聖人説易、有扶陽抑陰之意、乃謂陰陽本有淑慝之分、遂解継之者善、而譬之以水流而有清濁之殊、遂曰人不可以不加澄治之功、是為継之者善之時、既有悪相対而生也、故又有悪亦不可不謂之性之説也、性中豈可容悪字乎、唯善焉而已、故気質之性、君子不性、孟子有言、君子不曰性、是也」。

（37）たとえば、湯浅幸孫は「明道（程顥）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―原注）と人欲（自然性―原注）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』（中国文明選第四巻、朝日新聞社、一九七二年）三八～三九頁）と述べる。

（38）原文は「加澄治之功、雖成性以後之事、然其可澄治之不正濁気在成性之前也、然程子又曰、人生而静以上不可説也、其不可説、則復焉知其有悪、頗覚矛盾、継善之時者、猶繫天也、如之何加澄治之功、程子之意蓋坐以淑為本然之性、以慝為気質之性、果其説之是、則天亦不免有悪可乎」。

（39）原文は「先人之学極崇奉程朱、然至性説頗有従違、曰、至先儒言論性、以程朱為詳審、孟子不免少有疎所、我不敢信、熟読孟子七篇、聖人之道不難知、諸子之説不弁而明也、予従事家学、往々有疑、故論及之而已、非敢強事弁駁、唯述先人意而已」。

（40）原文は「二程之説性、亦但拠孔孟、復自徴諸心性、即能知善之所由来、未及知悪之所由来、是其所以為君子歟、於是求悪於性中、而不可得、乃僅於孔子継之之語、覩之、遂以水譬之、水之濁得之所経過之地、性之悪者得之其継之之時、水本清、性本善、乃以善為本然、以継為気質、遂不免判性而為二之誚、拠其悪亦不可不言性之語、則又似言性本有悪、程子之説性、何其無特操、禎也篤信孔孟之訓、無間於性善」。

（41）原文は「若孔孟視之、則必為之長大息而已、不如無偏無党中正之道、蕩々平々唯以聖賢遺訓切已」。

（42）原文は「耳目之於声色、四支之於安逸、便以工夫徴心之正不正、是聖人中正之学」。

（43）原文は「陸王之学、是水未至求渠、花未謝求実、可謂大早計矣、是欲速之私心也、為仁斎徂徠之学者、涵養無素、是始不知滀水無渠可成、不知種樹無実可結、可謂不学亡術、朱子之学、先堀地而後引流、培樹而後待実、固非頓悟直入之教、陸子之不悦宜矣、又非遺心性志功利之教、仁斉徂徠之不説亦宜矣」。

（44）原文は「道本在迂濶不在捷径、是故孟子為迂濶、蘇張為捷径、功利俗習也、殊不知迂濶之為捷径、捷径之為迂濶、……今世視夫喜捷径者之行皆利乎、已後義与道遠、猶喋々乎談心術不知恥也」。

（45）この「聖人は学びて至る可し」の主題は、すでに周敦頤の『通書』聖学篇に「聖は学ぶ可きか。曰く、可なり。曰く、要有るか。曰く、有り。請う聞かん。曰く、一を要と為す。一とは無欲なり（聖可学乎。曰、可。曰、有要乎。曰、有。請聞焉。曰、一為要。一者無欲也」と見えている。直接的には、『近思

録』為学大要篇に引かれた程頤の語に「学は以て聖人に至るの道なり。聖人は学びて至る可きか。曰く、然り（学以至聖人之道也。聖人可学而至歟。曰、然）」（湯浅幸孫『近思録　上』六七頁）とあるのに基づく。

（46）原文は「人之為学、欲為君子也」。

（47）原文は「君子之人情、皆出于公、自合天理、小人之人情、出于私不足拠」。

（48）原文は「天之生万物、……此之謂天之道、陰与陽是也、聖人則諸以教人焉、以及家国天下、君子之修身亦以之、此之謂人之道、仁与義是也」。

（49）『蘭洲茗話』の底本は『懐徳堂遺書』（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。

（50）本稿第三部第三章を参照。

（51）原文は「大氐　国初民俗質朴、儒者亦不失古風、因惺窩先生唱朱学、方此時也、宗室大藩崇奉之、……自其後陸王之学行、道為書生常談、可聞而不可用、若藤樹雖質美、学則仮禅、乃子思性道教之訓、眊焉、凡子弟之入学者、皆不成材、啻不成材、空談心術良智、而其志在貨色、行等庸愚、不可勝嘆乎哉」。

（52）『懐徳堂考』上巻一四～一六頁「五井蘭洲の生立」・三九～四一頁「蘭洲の西帰」や山中浩之「懐徳堂の人々（五）五井蘭洲」（『懐徳』第五八号、一九八九年）を参照。

第三章　後期朱子学派の儒学
―尾藤二洲・頼春水を中心に―

はじめに

前章において、竹山・履軒の儒学の特質を分析する前提として五井蘭洲の儒学について検討した。さらに竹山・履軒の儒学の様相を検討するに当たって、もう一つ見逃せないのは、竹山・履軒と交流の深かった漢詩結社混沌社に縁のある儒者たち、いわゆる後期朱子学派の儒者たちとの関係である。

当時の大坂の漢学界は、片山北海が主宰する混沌社に代表されるように漢詩文の方面でも大いに活況を呈していた。その混沌社には尾藤二洲（一七四七～一八一三）や頼春水（一七四六～一八一六）・古賀精里（一七五〇～一八一七）らが参加していた。彼らは詩作に励むかたわらで経学方面の研鑽も積んでおり、反徂徠学の立場からさらに朱子学の顕彰へと進み、いわゆる後期朱子学派を形成した。この動きが後に松平定信が主導する寛政改革、特に寛政異学の禁における彼らの活躍へとつながってゆくのは周知のことである。

混沌社に関係していた彼ら後期朱子学派の儒者たちと懐徳堂の儒者たちとの間に親密な交流が醸成されていたことは、同じ大坂の地で活動する者同士であり、いわば当然の流れだった。竹山や履軒は混沌社社友にはならなかったようだが、詩会を開いたり、他地方の儒者が来坂した際には一緒に宴席を設けたり、さまざまな形で交流を深めていた。また、春水が飯岡義斎の娘（梅颸（ばいし）。頼山陽の母）と、二洲が梅颸の妹梅月と結婚した際は、ともに竹山が媒酌人を務めていることなどからも双方の親密な交流の様相をうかがうことができる。では、彼ら後期朱子学派の儒者たちの儒学はどのような特徴を有していたのだろうか。本章では、後期朱子学派の儒者を代表する尾藤二洲と頼春水とを取り上げて後期朱子学派の儒学思想を分析する（注１）。

尾藤二洲は伊予川之江の人。二四歳のときに来坂して、しばらく後に混沌社の準社友となる。在坂中に春水や精里らと知己となり、詩作と並行してともに朱子学の研鑽に努めた。二洲は後に昌平黌儒官となり、寛政改革時にはいわゆる寛政の三博士（二洲・精里に柴野栗山を加えた三名の朱子学者）の一人として朱子学振興に努めることになる。

頼春水は安芸竹原の人。一九歳のときに来坂して、しばらく後に片山北海に師事する。また、北海の混沌社にも社友として加わっている。春水の弟の春風・杏坪も儒者として著名。春水が三五歳のとき、広島藩藩主浅野重晟（しげあきら）に藩儒として招かれて広島に帰る。春水の藩儒就任の翌年に広島藩では学問所を開設して儒学教育に注力する。その後、春水は世子伴読として江戸詰となったが、天明五年（一七八五）以降、すなわち春水三九歳以降に藩学問所の学制は朱子学一統となった。この動きが五年後の寛政二年（一七九〇）に幕府による寛政異学の禁へとつながってゆく。したがって、異学の禁における春水の役割は非常に大きいといえる。そして、混沌社での出会いを契機とした二洲や春水らの朱子学振興グループが後に後期朱子学派と称されるようになる。

竹山・履軒の兄弟は混沌社社友にはならなかったようだが、混沌社の関係者との交流は盛んだった。頼春水が大坂時代に交遊した知己について記した『在津紀事』によれば、竹山は社友だった明石藩留守居役の大畠赤水との関係から混沌社とのつながりができ、履軒は特に二洲と親しかったという（注２）。

竹山・履軒の頃の最盛期懐徳堂の学風は、朱子学を最も尊重す

る傾向にあった。当然、二洲・春水ら後期朱子学派の儒者らの立場とは学派的に近しい関係にあり、だからこそ混沌社を中心とした親密な交流も可能だったといえる。ただ、「〔中井竹山・履軒の〕兄弟　皆な山斗の望み有り。但だ其の学　程朱を信ずること純ならざるを恨みと為す」（『師友志』）という春水の語からもうかがえるように、後期朱子学派の儒者は懐徳堂の朱子学が程朱の教説を十分に尊重する立場にあるとは見ていなかった。では、両者の朱子学的立場には具体的にどのような異同があったのだろうか。以下、まず尾藤二洲の朱子学について検討を進めてゆく。

一、尾藤二洲の朱子学転向
―古学・陸王学から朱子学へ―

まず、先学の研究に拠りつつ、尾藤二洲の朱子学の様相を明らかにする（注３）。そもそも川之江で学問を修めはじめた頃の二洲の儒学は、学問の師だった儒医宇田川楊軒が徂徠学者だった影響から徂徠学の立場にあった。それは当時のみずからの学問について「好んで物氏復古の学を為む。当時以為らく、聖人の道は此に求めて備わる」（「与藤村合田二老人書」）と二洲自身が述べていることからもわかる（注４）。ちなみに「藤村合田二老人」とは、藤村直香と合田彊とである。両者とも讃岐和田浜の人で二洲の旧知だった。

また、若年時の二洲は徂徠学以外にもさまざまな学派の儒学に迷っていたようである。漢文で記された彼の著書『素餐録』の題言に次のようにいう。

道の多岐なる、学の多方なる、之を弁ずることの明らかなるに非ずんば、何を以て正路を識りて差わざるを獲んや。余少くして伊物に惑い、又た陸王に溺る。彼に出て此に入りて、止まる所を知らず。歳の壮に及ぶや、始めて洛閩の説を与かり聞く。乃ち其の初めを顧みて、悚然として自ら悔ゆ。（注５）

もともと徂徠学を学んでいた二洲だったが、来坂後は次第に徂徠学への疑念を深めてゆく。『素餐録』では、「仁斎徂来の徒、皆な自ら古学を称す。いわゆる古とは、程朱に従わざるの名なるのみ。其の説は皆な新奇にして謂われ無し。何の古か之有らん」（『素餐録』第三二四条）と徂徠学と同じく古学に分類される仁斎学を批判したり、「余　既に悟ること有るや、悔懼置くこと無し。……乃ち復た陸王の誤る所と為る者累年、墨に逃ぐれば必ず楊に帰す。時時　念うこと之に及べば、未だ嘗て愧然（恥じるようす）として汗下らずんばあらず」（『素餐録』第三二七条）と陸王学を学んだことを後悔していたりする記述がある（注６）。

儒学を学ぶにしても、どの学派に拠ればよいのかわからない迷いの状況だった若年時から、壮年に至って二洲はようやく「洛閩の説」、すなわち朱子学に従うことになった。そのときの歓喜にあふれた二洲の心情は、彼の著述の至る所に見ることができる。たとえば、頼春水の弟の頼春風に宛てた次の書簡である。

昨夜の臨、大いに病懐を慰むるに足る。謝々。今朝　旧に依りて蓐上に忽受見借の二程全書、手に信せて之を翻す。明道先生の定性説に至りて、沈潜反復して手の舞い足の蹈むを知らざるなり。足下　試みに来たりて叩ねよ。我　復た昨夜の尾藤生に非ず。近日　識と見と自ら日に一歩を進むるを覚ゆるも、今朝の進む所に至りては則ち啻だに数歩のみならず。吁、惷愚にして早く宇宙有益の書の此くの如き者有るを暁らず。（頼春風宛二洲書簡、年月不詳〔明和八年（一七七一）

ごろ？〕二七日付）（注７）

頼春風は、春水に従って明和三年（一七六六）に来坂して古林見宜に医術を学んだ。彼は安永二年（一七七三）に郷里の竹原に戻ったが、在坂時は二洲とも親しく交流したようである。二洲は春風に『二程全書』を借りたようで、その『二程全書』中の、特に程顥「定性書」を読んで大いに喜び、「定性書」を「宇宙有益の書」だと称賛している。このようなところからも朱子学に傾倒する二洲の様子がうかがえる。また、藤村直香と合田彊とに宛てた次の前掲書簡からも、同様に二洲の朱子学への思い入れが深まる様相をうかがうことができる。

歳の庚寅（一七七〇年）　大阪に来たりて、……〔片山〕北海は乃ち教うるに孟子を熟読するを以てす。因りて其の教うる如くする者数月、稍稍物氏の古の古ならざることを覚る。然る後に中庸を読みて又た溯りて易を読む。是において疑う者日に解けて、喟然として北海の先覚為るを嘆ず、而れども猶未だ適従する所を知らざるなり。支離して日を曠しくして汎濫して月を過ごす、而して其の程朱の言におけるや半信半疑なり。既に而して四書集註・易伝及び大極図説・二程全書等の書を読み、信ずる者益ます定まり、疑う者益ます解けて、乃ち始めて程朱の言　深く聖人の意を得て、而して万古易う可からざる者を識るなり。（「与藤村合田二老人書」明和九年（一七七二）八月二八日付）（注８）

この書簡からうかがえるのは、二洲が川之江から来坂した明和七年（一七七〇）、二四歳の頃からこの「与藤村合田二老人書」の書かれた明和九年（一七七二）二六歳の頃までに、すでに彼は朱子学への沈潜を深めており、「程朱の言　深く聖人の意を得」というまでになっていることである。

その後、ますます朱子学への思いを深めた二洲は次のようにいうに至る。

学は一なり。何為れぞ正と称する。世に蓋し正ならざる者有ればなり。何をか正と謂う。孔孟の説く所、程朱の伝うる所、是れなり。何をか不正と謂う。陸王の知覚を主として、陳〔亮〕葉〔適〕の功利を専らにする、是れなり。（『静寄軒集』巻之六「正学説」）（注９）

「孔孟の説く所、程朱の伝うる所」を「正」と称する立場は、後に著わされた彼の『正学指掌』の書名に通じる。二洲にとって、朱子学こそ「正学」であり、陸王学その他の学統は異学なのである。

二洲は朱子学を正学と考える。朱子学に対する彼のこのような傾倒ぶりは何を核とするものだったか。それは朱子学の理気論である。何度も引用する「与藤村合田二老人書」において、二洲は次のようにいう。

蓋し僕　深く程朱に服する所以の者は理気の二字に在り。而して二公（藤村合田二老人）の是とせられざる所以の者も、亦た此に在るのみ。然りと雖も程朱の程朱為る所以は、則ち唯だ此の二字のみ。伏して願わくば二公　其れ之を裁せよ。（「与藤村合田二老人書」）（注10）

藤村直香も合田彊もともに読書人だったが、朱子学にはそれほど思い入れはなかったらしい。その両者に対して二洲は朱子学の神髄を熱く語っており、朱子学がそれまでの儒学と相違する点はこの理気論にあるというのである。

朱子学以前の儒学においても、当然ながら各々の経書は尊重されていたが、それは基本的にいわばそれぞれ別の権威を有する書としてだった。朱子学に至ってはじめて、一つの体系を持つ儒学の中に経書が位置づけられることになった。したがって、儒学の体系化の根幹をなす理気論は朱子学理解の核であり、その理気論

が二洲にとって有する意味の検討は重要である。そこで次に二洲から見た朱子学の理気論について検討する。

二、尾藤二洲から見た朱子学の理気論
―特に理について―

二洲が朱子学に傾倒したのは、朱子学の根幹に当たる理気論、特に理に対する共感があったからだった。では、二洲は朱子学の理に対してどのような考えを有していたのか。理に対する二洲の見解を彼の著書から引用してみる。

①天命性道教、一以て之を貫く。曰く理なり。（『素餐録』第一六七条）

②近世の学者は多く理字を識破せず、視て以て死字と為す者有り。余　見る所を以てせば、天下に理字より神なること莫く、理字より妙なること莫し。彼のいわゆる死字の理、及び禅家のいわゆる理障の理は、是れ理の影象なるのみ。（『素餐録』第二八八条）

③理は即ち大極（ママ）にして、人に在れば天命の性為り。理の自然は即ち命にして、人に在れば率性の道為り。……是（ここ）を以て洛閩の学は窮理を貴びて、而して窮理の要は理と気との分を弁（わきま）うるに在り。此れに之（これ）明らかならざれば則ち見る所差（たが）いて而して趨く所背く。（『静寄軒集』巻之六「理気説」）（注11）

二洲にとって理とは「一以て之を貫く」ものであり、「天下に……神なること莫く、……妙なること莫し」というべきものであり、また、太極に等しいものである。これほどまでに二洲が理を尊重するのはなぜか。その理由を以下に述べる。

まず、第一は二洲の中庸尊重の立場である。換言すれば、バランス重視の立場ともいえる。二洲は極端に偏ることを嫌う。彼は『素餐録』中の道家思想を批判する箇所で次のようにいう。

老荘の言は高きに似て、而して其の実は甚だ卑し。畢竟　自私用智を免れざるなり。聖人の大中至正の道は、則ち然らず。（『素餐録』第三一九条）（注12）

道家思想の言は卑近で「自私用智」を免れず、儒学の「大中至正の道」とはかけ離れていると彼はいう。二洲は、高卑の卑に偏るのみならず公私の私にも偏った道家思想の立場を受け入れることができなかった。儒学の道を「大中至正の道」と称するのは、たとえば、伊藤仁斎も『童子問』巻之上、第五章で「聖人　大中至正の心を以て、大中至正の道を説く」と述べるように、中庸を重んじる儒者たちのいわば常套句である（注13）。ただ、特に朱子学を標榜するときに「大中至正」や「中正」の語が用いられることが多い（注14）。

二洲が中庸を尊重する例は、彼の著述中を見れば枚挙に遑がない。たとえば、『正学指掌』道の項に見える次の例である。

一語一黙一起一坐ノ微ニ至ルマデ、天理ニ循ヒテ為レバ、皆天ヲモテ称スベシ。天理トハ天然ノ則ナリ。モロモロ中トイヒ、極トイヒ、至善トイヒ、性ノ自然トイヒ、事ノ当行トイフ類、ミナコノ天然ノ則ヲ指テイヘルナリ。名異ナリトテ各別ノ物ト思フベカラズ。（注15）

二洲にとって重要な理（この引用文では「天理」とある）は「天然の則」、すなわち最重要の基準である。「中」、すなわち中庸や「極」「至善」「性ノ自然」などとも表現されており、それぞれ別の概念のように見えるが、実はすべて同じ「天然の則」のことをいうと二洲は考える。そして、彼にとってこの「天然の則」が

まさしく朱子学の神髄であり、そのいわばいい換えである。つまり、中庸の概念は二洲にとって朱子学の核なのである。

この重要な中庸の概念が中国においても日本においても異学によってないがしろにされていると二洲は批判する。『正学指掌』附録において、まず中国について二洲は次のようにいう。すなわち、中国では陸象山が「虚高ノ説」、陳亮が「功利ノ学」を唱え、その後、明代になって王陽明が出て、陸象山の説を取り入れて「陽儒陰仏」、さらには「魏晋ノ雅尚清言」に至る。その結果、「此ヨリ学者ミナ心ヲ空虚ニ馳セ、実地ヲ践ム者鮮ナカリシカバ、天下ノ風俗モ壊レハテヽ、明朝遂ニ滅ビヌ」という状態になった。つまり、中国の儒者が実践から離れた空虚高邁な学説を説いてばかりいたから明朝が滅びるに至ったというのである。

さらに日本の学者について、『正学指掌』附録で二洲は次のように述べる。

> 此邦ノ学者ハ惺窩羅山以来、得失互ニアリシカドモ、大様正シキ方ナリシニ、仁斎出デ浅近ノ説始マリ、徂徠出デ功利ノ説起リ、又風流好事トナリ、又放蕩不軌トナリ、今ニテハ学者トイフモノハ、士人ニ歯セラレヌコトトナリタリ。是シカシナガラ、天下ノ風俗ニ係ルコトナレバ、政ヲ為ル人ノ心アルベキコトナラズヤ。余平生古今ノ学者ヲ観ルニ、漢土ノ人ハ高遠ニ馳セ易ク、此邦ノ人ハ卑近ニ堕チ易シ。是此邦ノ人ハコザカシク思慮短キ故ナリ。今其高遠ナラズ卑近ナラヌ道ヲ学ビント思ハバ、唯程朱ノ教ニ遵ヒテ学ブベシ。自ラ大中至正ノ路ヲ見得ルコトアラン。（注16）

二洲は、仁斎以降に「浅近の説」、すなわち卑近に偏った学説が出現したと述べる。上述したように、卑近であろうと自私であろうと中庸から離れていれば二洲は批判する。ちなみに卑近を重んじる仁斎の立場は『童子問』巻之上、第二四章に見える次の文章からうかがえる。

> 卑きときは則ち自ら実なり。高きときは則ち必ず虚なり。故に学問は卑近を厭うこと無し。卑近を忽せにする者は、道を識る者に非ず。（注17）

また、徂徠学に対しても、二洲は功利にのみ偏っており道徳方面をないがしろにすると批判する。二洲のいう功利とは具体的には政治を重視する徂徠の立場を指し、それだけでは不十分だと二洲はいう。『正学指掌』附録において、「……左レバ其学（徂徠学）タヾ理民ノ術ノミニテ、自己ノ身心ハ置テ問ハザルナリ。故ニ身ニ非法ノ事ヲ為レドモ恥トセズ」と二洲がいうのはその意味である（注18）。ちなみに政治重視に偏る徂徠の立場は、『徂徠先生答問書』上に見える徂徠自身の文章からうかがえる。

> 尤聖人の道にも身を修候事も有之候へ共。それは人の上に立候人は。身の行儀悪敷候へば。下たる人侮り候而信服不申候事。人情の常にて御座候故。下たる人に信服さすべき為に身を修候事にて。兎角は天下国家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候。（注19）

徂徠にとって、聖人の道とは「天下国家を治め候道」、すなわち政治であり、修身、すなわち道徳も重要ではあるが、それは為政者の道徳意識が低ければ下位の地位にある者の信頼が薄れるからであり、道徳そのものが重要というよりも政治を円滑に進めることの方が重要なのである。つまり、徂徠にあっては、道徳はあくまでも政治に従属するものとしての補助的な位置づけである（注20）。先の『正学指掌』の引用で、二洲は「政ヲ為ル人ノ心アルベキコトナラズヤ」と述べていたから、政治の重要性は確かに二洲も承認している。しかし、偏っていてはならないのである。二洲は、卑近にも高遠にも偏らないことこそが正しい「道」だとする。そして、その「道」、すなわち「大中至正ノ路」は朱子学

を学ぶことによって得られるのだと彼は考えていた。

以上、二洲が理を尊重する第一の理由について考察した。次に第二の理由である。それはみずからの実践の根拠とするにふさわしいと考えていたからである。『素餐録』において二洲は以下のように述べる。

忠孝を論ずるに、性命に原づかざれば、忠孝も亦た本根無し。本根無き者は恃む可からず。性命の理　明らかなれば、而して忠孝の行　窮まり無し。夫れ溝澮の盈、立ちどころに其の涸るるを見る。凡そ物の本有るを貴ぶ所以なり。（『素餐録』第三八一条）（注21）

忠孝の実践を進めるには、性と命とを根拠にすべきで、それでなければ恃むに足りないと二洲はいう。「溝澮の盈、立ちどころに其の涸るるを見る」とは、『孟子』離婁章句下に「苟し本無から為めば、七八月の間に雨集まりて、溝澮皆な盈つるも、其の涸るるや、立ちて待つ可きなり。故に声聞　情に過ぐるは、君子は之を恥づ（苟為無本、七八月之間雨集、溝澮皆盈、其涸也、可立而待也、故声聞過情、君子恥之）」とあるのに基づく。これは、もしそこに水源がなければ、雨が降り続くと溝が一杯になるほどだったとしても、いったん雨が降らなくなればすぐに涸れるように、根本がしっかりしていなければ虚名のみが残ってしまうことをいう。

また、同じく『素餐録』において二洲は次のようにもいう。

〔『孟子』離婁章句上に〕「天下の本は国に在り、国の本は家に在り、家の本は身に在り」と。是れ孟子　切近に時人を警醒するの語なり。其の本を修めず、唯だ末を之務む。吾　其の能く為すこと無きを知る。（『素餐録』第三九二条）（注22）

こちらも『孟子』に基づいて、根本を修めることの重要性を述べる。以上の例では「理」の語は見られないものの、道徳的実践に当たって、二洲がその根本あるいはその根拠を尊重していることはうかがえる。

前向きに実践を進めるための根拠の設定は、ある意味でどの思想家にも共通するものである。仁斎は仁に代表される人倫、すなわち日常の人間関係を円滑にするための道徳、徂徠は先王の道、朱子学では理に実践の根拠を求めた。思想家の立場の相違は、いわば実践の根拠をどこに求めるのかという相違である。その中で理に実践の根拠を求める朱子学が他の学派よりも優越する点は何か。齋藤希史は、朱子学が儒学に理気二元論などの原理論を立てたり、儒学の入門書として四書を定めたりしたこと、つまり、朱子学が儒学をシステム化したことが重要だと指摘する（注23）。すなわち、システム論として整った朱子学を教学の中心に据えることで、江戸幕府は社会の秩序化の道筋を示すことができた。それが可能だったのは、そもそも朱子学が学問と政治とを関連させる性格を有していたからであり、その関連を決定づける中心的概念が理だった。そして、その理を根拠とするのが朱子学者たる二洲の立場だったのである。

では、その二洲から見て竹山・履軒が中心だった最盛期懐徳堂の朱子学はどのように評されているのだろうか。次節ではその問題を検討する。

三、尾藤二洲から見た懐徳堂朱子学

上述したように、二洲は朱子学派の儒者である。その二洲から見た懐徳堂の学風はどのようなものだったのだろうか。二洲が彼の郷里川之江で学んでいたときの師宇田川楊軒に宛てた書簡に次のようにある。

下拙儀も近来大いに程朱の学に得る事御座候て、頻りに見台をたたき正学中興を志し申す事に候。唯だ浪華は軽薄の風俗、人物多きように候え共、末技の人のみにて、大道に目をつけ申す人これなく、下拙理気を主張すれども、〔片山〕北海のメッコウクダキ（遠慮のない批判）をもろうより外、誰ありて我を知る者御座なく候。中井善太・徳次（中井竹山・履軒）とて二人これ有り候え共、家世の朱学、諸学に味く候故、固より相謀り為すに足らず候。……当時浪華に在りて、同志の人は頼千秋兄弟二人のみにて、其の他は北海の家説を守株し、或は伯起が指揮に従う者にて、皆謂わゆる人によりて功を成す者、数うるに足らず候。（宇田川楊軒宛二洲書簡、年不詳九月一八日付）（注24）

「中井善太・徳次とて二人これ有り候え共、家世の朱学、諸学に味く候」とあるから、中井竹山・履軒兄弟の頃の懐徳堂の学風は朱子学を主とするものだという認識が二洲にはあった。ただ、「固より相謀り為すに足らず候」と述べるように、二洲ら後期朱子学派の儒者からすれば、懐徳堂の朱子学が自分たちの立場と完全に一致するものだとは見なされていない。書簡の後部に「当時浪華に在りて、同志の人は頼千秋兄弟二人のみにて」と二洲は述べており、当時の大坂では同じく後期朱子学派の頼春水兄弟のみが二洲とその朱子学的立場を共有する儒者だと彼は認識していた。

二洲が懐徳堂の朱子学をみずからの朱子学的立場とは相違する立場だと見なしていたことについて、さらにもう一例を挙げる。

此地（大坂）ノ様子中々正学ハ行ハレ不申候、タトヒ行ハレ候ても、此地ハ遠方ノ学生参らぬものニ候へハ、其化町人ノ内ヲ不出候、其上懐徳兄弟ノ学終ニ当地ノ盟ヲ主ルヘク見へ申候、乍去一時ノ寄セ易ク又文辞博学等ノ為ニハ此モ亦宜ク候。（頼杏坪宛二洲書簡、天明五年（一七八五）二月一日付）（注25）

「懐徳兄弟」とは中井竹山・履軒兄弟のことで、懐徳堂が当時の大坂における儒学の盟主的存在だったことが語られている。ただ、やはり「此地ノ様子中々正学ハ行ハレ不申候」とあることから、懐徳堂の朱子学が「正学」、すなわち二洲にとっての朱子学とは相違するものだとの認識だった。さらに、上述したように、二洲と同じ後期朱子学派の頼春水も懐徳堂朱子学をみずからの朱子学的立場とはやや相違した立場にあると見ていた。では、春水の学問的立場はどのようなものだったのだろうか。次に頼春水についても検討する。

四、頼春水にとっての学問

上述したように、春水は三五歳のときに広島藩に藩儒として招かれて広島に帰る。藩儒就任後は広島藩の学問所開設にともなって儒学教育に尽力するが、彼にとって学問とはどうあるべきものだったのだろうか。天明三年（一七八三）に春水は世子伴読として江戸詰となり、江戸では学者を中心としてさまざまな有力者と交流を深めるようになったが、天明四年（一七八四）、当時は陸奥白河藩藩主だった松平定信に送序を献じている（注26）。そこには次のように見える。

有為の資を以て、有為の位に在りて、而れども其の学　純正ならざれば、則ち或いは民　其の上を慢り、或いは上　其の下を残なう。其の帰するところは勝げて道う可からず、豈に憂える可きの甚だしきに非ずや。其の学　苟し純正なれば、則ち其の徳業は至盛至大にして、孰か其の底止する所を知ら

んや、（「奉送白河城主源君序」）（注27）

松平定信は後に老中首座として寛政改革を主導することになるが、すでにこの頃から後期朱子学派の春水と交流があったことは興味深い。老中就任後に定信は尾藤二洲や古賀精里ら後期朱子学派の儒者らを登用して寛政異学の禁を進めてゆくが、春水との交流がその契機の一つとなっていたことは確かだろう（注28）。そして、春水の考えとして、学問が純正であってはじめて庶民も為政者をあなどることをせず、為政者も庶民を傷つけることはなく、それによって為政者の徳も至盛至大となるという。このように、為政者が庶民を統治するための政策の核として学問が必要だとの意識が春水には存在していた。

寛政二年（一七九〇）は幕府の寛政異学の禁が始まった年だが、その年に著わされた春水の「学術ノ弁」にも同様のことが述べられている。

君大夫士ハ……此正学ヲ以テ民モ安カレ俗モ美ナレ国モ富兵モ強クアランニハ、上ヘ忠祖先ヘ孝君大夫士ノ能事畢ルト云ヘシ、若コ丶ニ明ラカナラサレハ其不明ヨリ出ル政事ナレバ、ヨシヤ仁心仁聞アリトモ人アニ感動心服シテ其徳沢ヲ被ルニ至ンヤ、況ヤ不正ノ学ヲ信シテ偏詖ナル政化アラバ、其末云ヘカラザルモノアラン、其任オモク其責大ナル所ニテハ、聖賢正大ノ学統ヲ心ニリントスエモチテ、本末内外大小ノタカヒアルマジキコトナラズヤ、（注29）

春水は、「学術ノ弁」において統治の基本となる学問をすでに「正学」と述べている。「君大夫士」とは政治を担当する上級武士だが、彼らが正学を掲げることで庶民も安心し風俗も改善され国の経済もよくなって軍隊も強化されると春水はいう。もし正しからざる学問を核とすれば、たとい為政者の徳が「仁心仁聞」だったとしても、その徳が庶民に及ぼされることはない。為政者は国を安定させる重責を担っているのだから「聖賢正大ノ学統」を核に据えるべきだと春水は考える。

他にも春水は、「御政事ハ学問より出不申候てハ相済不申候事」（「江戸詰ひかへ」）や「学問所ハ御政事之第一ニ相備り候様有之度候」（「学問所のあり方につき書付」（文化八年））とも述べており、政治実践を進めるうえで学問を核にすることの重要性を事あるごとに強調している（注30）。

以上に述べたように、政治と学問との密接なつながりを春水は説いているが、特に春水は、政治の核となるべき学問は一種に統一されていてしかるべきだと考えていた。たとえば、彼の「人材取立の事につき申上る書付」では「学問一流ニ無御座候てハ教化ハ立不申候様ニ奉存候」と述べて、教化のためには学問の統一が必要だとする（注31）。また、春水は「学統説送赤崎彦礼」という文章において、さらに学問を統一することの重要性について詳細に述べる。赤崎彦礼とは薩摩藩儒の赤崎海門で、朱子学者として春水ら後期朱子学派の儒者や竹山ら懐徳堂の儒者とも深い交流のあった人物である。当時、海門も薩摩藩の世子伴読として江戸に滞在しており、春水と同じ立場だった。その海門に世子伴読としての考えを書き送ったものがこの文章だが、春水はその中で次のようにいう。

君子の学は、統を知るを先と為す。焉れを学びて統無きは、学ばざるに如かざるなり。統なる者は、聖賢の伝うる所なり。古今に亘り天地を貫き、礼法以て立ち、倫常以て明らかにするは、是れなり。統は一なるのみ。（注32）

統とは、ものごとの要であり根本である。統は聖賢によって伝えられるものであり、それによって礼儀作法が成立し人倫が明らかになる。その統を学ぶことが次期藩主となるべき世子には絶対に必要だと春水は考えていた。そして、その統は唯一のものであ

るべきだと彼は考えた。このような春水の立場は、以下に引用する「政術の心得につき申上る覚」という文章からもうかがえる。

諸事学問を根本と仕候様皆人申候事御座候得共、聖経賢伝より稗官雑書迄博くわたり候ても、基本無之候へハ物好迄之学ニて有用之学とは難申候、（注33）

学問することは最重要事項だが、根本を学ばねば意味がない。もしその根本が定まっておらず曖昧なままであれば、たとい学問しようともそれは物好きの学問であって真に有用な学問とはいえないと春水は述べている。では、学問で根本とすべきもの、基本とすべきものとは何か。春水にとってそれが朱子学だった。次に春水にとっての朱子学の位置づけを見てゆくことにする。

五、頼春水と朱子学と

春水は、広島藩藩儒として天明二年（一七八二）に開設された藩の学問所における儒学教育を担当した。その学問所が開設された初期の頃は六名の儒者が学問所で講釈していたが、植田守衛ら三名は闇斎学派、増田来次が徂徠学派、香川南浜が折衷学派、そして、朱子学派の春水だった。その学問所が春水の建言によって朱子学一統になったのは、天明五年（一七八五）冬のことだった（注34）。春水の「教授局掲示」に「本藩学館の学は、程朱の学と為す。去歳乙巳（天明五年）抄冬、有司　更に命を伝え、益ます之（程朱）を遵奉し、異学を雑用することを得ず」とある通りである（注35）。また、「学問所建設のことにつき書付」には「学問所ハ全ク程朱一流之学ニ被仰出、今日迄打続候事ニ御座候」ともある（注36）。

では、実際に朱子学に学問を統一して以後の学問所においてはどのようなテキストが使用されていたのだろうか。春水の「教授局壁書」には次のように見える。

孝経は古文を用いるも、但だ孔伝に依らず、四書は朱子集註章句に由る。学庸の二序、論孟の序説は必ず読み、大学を首と為し、論孟　之に次ぎ、中庸　之に次ぎ、五経の易は朱子本義に依り、詩は朱子集伝に依り、……（注37）

この部分では主に四書五経について言及しているが、四書は基本的に朱子の『四書章句集注』に基づき、その四書の中でも朱熹が執筆した『大学』『中庸』の序や『論語』『孟子』の序説は必読だとする。さらに四書を読む順も朱熹が理想とする通りに、学→論→孟→庸の順にすべきだと述べており、すべて朱熹の読書法に従っている（注38）。

ただ、頼春水には、尾藤二洲の『正学指掌』や『素餐録』などのように、本人の朱子学に対する見解をうかがうことのできる著述はあまり残っていない（注39）。『在津紀事』上にも次のような記事が見える。

余　浪華に在りて、論語集註を玩す。伯潜（河野恕斎）　書多し。因りて朱子遺書等を借りて、参互校閲して、私攷二十巻を著わす。後に之を閲するに意に満たず。挙げて之を火（や）く。今にして之を思えば、許多の日月を枉費し了（お）わる。（注40）

春水は在坂中に朱熹の『論語集注』を読み、恐らく『朱子文集』や『朱子語類』と思われるが、その他の朱熹の著述を参考にしつつ二〇巻にも及ぶ『論語集注』の注釈書を著わしていたようである。しかし、その内容に満足できず、結局、その著述をみずから焼いてしまったという。もし春水のその著述が残っていれば、朱子学に対する彼の見解も大いに明らかにできたはずである。ただ、春水がそれを破棄したのは、内容が不十分だと彼自身が考えたという一方で、頼前掲書にも言及されているように、朱子学者とし

て朱熹の著述以上の内容を付け加える必要性を彼自身がそれほど多く感じていなかったという可能性もある。つまり、春水はそれだけ朱熹の思想に共感していたともいえる。

では、春水が朱子学に傾倒するようになった契機は何だったのだろうか。頼前掲書によれば、春水が朱子学に関心を示すようになったのは、遅くとも明和五年（一七六八）、春水二三歳の頃だったという（注41）。その後、明和七年（一七七〇）に尾藤二洲が来坂したが、上述したように、その頃から二洲が「与藤村合田二老人書」を記した明和九年（一七七二）の頃までに二洲は朱子学への沈潜を深めていたから、春水もこの頃までに二洲や古賀精里らと互いに切磋琢磨しつつ朱子学に転向していたようである。その様子は『在津紀事』下に次のように見える。

古賀淳風は佐賀藩の人なり。……最後は大坂に寓す。志尹（尾藤二洲）の妹婿福田某、為に屋を僦りて僑居せしめ、志尹と近から使む。亦た志尹の為に謀るなり。余も亦た屢しば往き、疑義を討論し、燈を剪りて或いは天明に到る。（注42）

これは古賀精里に関する記事である。尾藤二洲は明和七年（一七七〇）にすでに来坂していたが、佐賀藩出身で後に佐賀藩儒となる精里が京都遊学から最後に大坂へ来たときに、恐らく二洲の足疾のためと考えられるが、二洲宅との往来がしやすいように二洲の関係者が配慮して、精里の寓居を二洲宅の近隣に世話をした。そこへ春水もしばしば赴いていたらしい。記事によれば、経書に関する議論が高じて、ときには朝に到るまで議論をしていたこともあったようである。

このように、尾藤二洲や古賀精里らとの議論を通じて朱子学への傾倒を深めていた春水だったが、その春水の朱子学への思い入れは、彼に関する資料の至る所で確認することができる。たとえば、すでに引用した「政術の心得につき申上る覚」では、柴野栗山が水戸徳川侯に向けて語った語を次のように紹介している。

惣て諸子ハたとへハ明き長屋に只独身にて勝手次第之大言申候様なるものにて、人事に試候義も無之、政務等に達し候筋とも難申候、乍去ミな人傑に御座候へハ其書一通りハ一覧可仕候、且古書に御座候へハ書生にてハ取扱ひ申候得共、今日人君御実用に叶ひ候義ニハ無之候、……今日之用に立候学と申候て程朱学問之外ハ無御座候旨被申上候へハ……、（注43）

諸子百家の書は「ミな人傑に御座候」とあるようにそれなりに一家言を有してはいるが、長屋に住む独身者の職人のように大言壮語を吐くのみで政務などの実用に役立つ学問ではない。有用なのは朱子学のみだと栗山はいう。続いて春水も同様に「朱子学と申候ハ聖賢正統之学にて、古今大成過之候学ハ無之候」と述べて、朱子学だけが聖賢の意志を継いだ正統の学問だと強調する。

では、なぜ春水はここまで朱子学を尊重するのだろうか。その理由としては二点考えられる。まず第一は、上述の「政術の心得につき申上る覚」でも朱子学を「聖賢正統之学」と述べているように、聖人の学問、特に孔子や孟子らの学問を正しく継承しているからである。そのように語る春水関係の資料は枚挙に遑ないが、既出の「学術ノ弁」から何例か引用する。そこで春水は次のようにいう。

①人多クコレ（楊墨釈老）ニ趨キ従フテ、正学アルヲ知ラズシテ終ルハ亦悲シカラズヤ、……蓋一身一家ニ限ルモノハ其弊モ亦小ナリ、其任オモク其責大ナル所ニテハ、学術正邪ノ弁別明白ナラザレハ本末内外ノタガヒ毫釐千里ヲアヤマルコト、実ニ恐レテモ又懼ルヘシ、サレバ学統ト云コト至テ重ク、至テ大ナルコトナラズヤ、程朱ノ学ハ孔孟ノ学、孔孟ノ学ハ堯舜禹湯文武周公ノ学ナリ、故ニ程朱ノ正学ニ乖ケル学ハミ

ナ異学ナリ、雑学ナリ、

②道ニ古今ノカハリナケレバ学モ亦古今ノヘダテナシ、斯程朱正大ノ学意ヲ以テ己ガ身ニ切込ミ、コレヲ推シテ人ニ及ボサハ豈古聖賢ノ地ニ至ラレザランヤ、豈古ノ風俗ニ及バサランヤ、

③程朱ノ学ノ正大ニシテ孔孟ト一統系ナルコトハ、或ハ書ニツヒテモ之ヲ明ラカニシ、或ハ師友ニツヒテモ之ヲタヾシ詳ラカニスヘシ、（注44）

①では、程朱の学問はすなわち孔孟の学問であり、孔孟の学問はまた堯・舜・禹・湯王・文王・武王・周公ら聖人の学問なのである。だからこそ程朱の学問を正学と称することができる。そして、自分の身や自分の家族に限らず、藩や幕府など、みずからの責任が大きくなればなるほどに学問の正邪の相違で大きな相違が生じてくるから、正学から逸れないことが肝要だと春水は説く。②では、程朱の正学を自己から他者へと推し広めることによって聖賢の地位に近づくことができ、それはすなわち古今で変化のない「道」に従うことになると述べる。そして、③では、再び程朱の学問が孔孟の学問を継ぐことになると春水は述べている。このように朱子学を尊重することは、孔孟をはじめとする古代の聖賢を継ぐことになるのである。

朱子学を尊重する第二の理由は、朱子学が人倫に基づくものだからである。頼前掲書も引いているが、春水から曽根原魯卿に宛てた、安永二年（一七七三）閏三月一六日の日付のある書簡があり、この書簡の内容から春水の思想的立場をうかがうことができる。曽根原魯卿は初期の混沌社社友で、この頃はすでに郷里の酒田に帰郷していたが、春水とは親交が継続していた。その書簡に次のように見える。

学問之事、菟角朱子学ト御心かけ可被成候。我等事、全程朱之学ニ而一向一心無它候。古学ト申ものハ皆学問之事ニ而候。程朱之忝サハ心術ニ御座候。此ユキチガヒ、彼ト此トノヨヒトワルヒト云事ハサテヲキ、今日に深切著明ナル事、御合点可被成候。我等学風大ニ説出候故、社中并ニ従遊之諸子、大ニ感服鼓動仕候事ニ候。（注45）

ここでは朱子学に対する春水の強い思い入れが語られている。春水がいうには、朱子学は「心術」、すなわち道徳ないしは人倫方面において優れているとのことである。そして、その故に今日の社会状況を深く明らかにしているという。

春水はまた朱子学で求められるべき「道」について、天明五年（一七八五）の「正学指掌序」において以下のように言及する。

風俗の漸く靡薄なることは、其れ嘆ず可きかな。風俗の漸く靡薄なることは、道の明らかならざるに由るなり。道の明らかならざるは、学の正しからざるに由るなり。道なる者は何ぞや。倫理なり。学なる者は何ぞや。之を明らかにするなり。倫理の外に道無く、之を明らかにするの外に学無し。奚ぞ呶呶（かまびすしいこと）を以て為んや。（注46）

いうまでもなく、『正学指掌』は尾藤二洲の主著で、いわば二洲による朱子学の入門書である。その序では、学問が正しければ道を明らかにすることができると述べて、その道とは倫理以外にないと春水はいう。さらに春水は、朱子学一統を説く「学統論」において次のように述べる。

学に数家有り。独り程朱を取りて、断然として其の他を斥くは何ぞや。天道に本づき人倫を主り、本末兼備して、之を伝えて弊無きは、唯だ程朱の学のみ。是れ即ち古聖賢の学なり。名づくるに程朱を以てするは抑そも末なり。（注47）

なぜ朱子学を尊重するのか。それは天の道に基づき人倫を重視する古代の聖賢の学問を最もよく伝えているのが朱子学だからだと春水はいう。したがって、その学問は朱子学と銘打ってはいるが実際は古代の聖賢の学なのである。このように人倫と聖賢との結びつきの強さについて春水は頻繁に言及する。彼の著述の中では、他にも既出の「学術ノ弁」に次のように見える。

孔子ノ時ハ現ニ君ヲ弑シ父ヲ弑スノ乱臣賊子アリ、孟子ノ時ハ右二家（楊墨の二家）ノ説行ハレテ人心ヲ害ス、孔子ハ顕レタル所ヨリ人倫ヲ敗ルヲ以テ春秋ヲ作ラセ玉ヒ、孟子ハ隠レタル所ヨリ人倫ヲ敗ルヲ以テ、ツトメテ之ヲ弁シ世教ヲカヽケ玉フ、（注48）

孔子にせよ、孟子にせよ、人倫が明らかにならない危機に面して、両者がそれぞれ『春秋』を著わしたり世に弁舌を振るったりしていたと春水は考えていたから、人倫を説くことが如何に重要だと彼がとらえていたかがわかる。この春水の基本的立場は、たとえば、古典においては『孟子』離婁章句上に見える「聖人は人倫の至りなり」などの語に言及されており、孔孟の学を継ぐという朱子学の特徴を十分に踏んでいるといえる。

以上に述べたように、春水の朱子学的立場は非常に堅固なものがあるが、一方で、理気論や性説などの朱子学の理論に対する春水の立場は明らかではない。みずから朱子学を標榜する儒者があえて朱子学の理論に対する自説を述べる必要をあまり感じていなかった例が多く、春水の場合もその例の一つであることは上述した。したがって、春水ではないが、その立場を傍証する例として、彼の弟である頼杏坪（一七五六～一八三四）が執筆した『原古編』を参考までに取り上げる。

頼杏坪は頼亨翁の四男で、長男の春水と同様に儒者として身を立てるべくまず大坂に遊学する。その後、兄春水が世子伴読として江戸詰となり、それに随行して江戸遊学を果たし、天明五年（一七八五）にはこれも春水と同じく広島藩藩儒となる。そして、寛政二年（一七九〇）に『原古編』を著わした（注49）。大坂や江戸への遊学に始まり、広島藩藩儒となるまでの杏坪の事績は、多少の相違はあるが兄の春水とほぼ重なる。それだけで兄の思想的立場に近いと即断することはできないが、同じ後期朱子学派の儒者として十分参考に値すると考える。

その『原古編』は、荻生徂徠らの古学派の儒者に批判される朱子学が実は真の古学、すなわち古代の聖賢の意志を継ぐ学問たることを明らかにするために執筆された。杏坪は『原古編』自序において、「ああ、程朱の学は真の古学なり（嗚呼。程朱之学真古学也）」と述べたうえで、次のようにいう。

博く古言に以て程朱を証左す可き者を求む。……務めて性命仁義の本を正して、以て修己治人の方に及び、学者をして程朱の学を知ら使めんと欲す。上は経伝の旨に合いて、下は註疏の要を包む。其の生は晩（おそ）しと雖も、其の道は則ち古（いにしえ）の正道なり。其の詞は近しと雖も、其の意は則ち古の精義なり。此れを舎（す）てて復た古学無きなり。（注50）

この部分では、朱子学の教説が中国古典の経書や注疏の内容と合致していることを、それら古典の語を取り上げて解説を加えることによって明らかにしようという杏坪の意図が語られている。『原古編』は「天説」「鬼神説」などの項目ごとに教説を整理しているが、特に朱子学の理論の中でも特徴的な理気論と性説とにかかわるものをいくつか取り上げてみる。

まず、理気論については、『原古編』では以下のように「天説」で取り上げている。

①専ら天を言うは理を指すなり。易〔繫辞上伝〕に「天を楽しむ」と曰う。論語〔八佾篇〕に「罪を天に獲（う）」と曰う。〔『礼

記』〕中庸〔篇〕に「人を知らんと欲せば、天を知らざる可からず」と曰う。淮南子の高誘註に「天は即ち理なり」と曰う。

②太極とは理の尊号なり。易〔繫辞上伝〕に「易に太極有り、是れ両儀を生ず、云云」と曰う。蓋し易に至極の理有りて、「是れ両儀を生ず」以下は、以て天下万事を統ぶるを謂うなり。

③……理ならば則ち徳と為り、気ならば則ち形と為る。理と気と、劃然として二物に非ずと雖も、其れ分かたば則ち同じからず。（注51）

①では『周易』や『論語』などの例を挙げて、古典に見える「天」字が理の意味で使用されていると説く。②は『周易』に見える「太極」が理の意味だとし、③では、理と気とは二つの別のものだとは明確にいえないが、同じものだともいえないと微妙ないいまわしをしている。

『原古編』では「天説」などの項目ごとに杏坪の意図をまとめた「総論」を配しているが、「天説」の「総論」では次のようにいう。

総論に曰く、天は本と一理にして、いわゆる太極なり。之を分かたば則ち二有り。曰く健、曰く順。又た之を分かたば則ち四有り。曰く元、曰く亨、曰く利、曰く貞なり。一言以て之を括らば、曰く理なり。天は本と一気にして、いわゆる一元なり。之を分かたば則ち二有り。曰く陰、曰く陽。又た之を分かたば則ち四有り。曰く木、曰く火、曰く金、曰く水。一言以て之を括らば、曰く気なり。……（注52）

杏坪がいうには、天はもともと一つの理であり太極である。また、一つの気でもあるとする。したがって、古典にもそのよう見えていることから、朱子学の理の概念は説得力を有するというのである。

次に、性説については『原古編』ではまさしく「性説」の項において言及している。まず、朱子学の概念たる本然の性については以下のようにいう。

①性は即ち天理なり。〔礼記〕楽記〔篇〕に曰く、「人　生まれて静かなるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり。……躬に反る能わざれば、天理滅ぶ」と。〔鄭玄の〕註に曰く、「理は猶性のごときなり」と。性は内に得る所にして、唯だ是れ天理なるのみ。故に「天性滅ぶ」と謂わずして、「天理滅ぶ」と曰う。鄭氏の解する所は、善と謂う可し。

②人　天理を得て生ず。自ら仁義礼智有るが故に之を徳性と謂う。〔礼記〕中庸〔篇〕に「徳性を尊ぶ」と曰い、又た「己を成すは仁なり、物を成すは知なり、性の徳なり」と曰う。〔鄭玄の〕註に「此れ五性の徳為る所以なり」と曰う。其れ仁知を言いて余徳に及ばざるは、其れ主とする所を挙ぐればなり。（注53）

朱子学の性即理の考えについて、①では『礼記』楽記篇における鄭玄の注に「理は猶性のごときなり」とあるのを引いて証明しようとする。②では同じく『礼記』の中庸篇に見える鄭玄注を引いて、性即理の考えがすでに古典に見えるのだと説く。そして、①②の例ともに引用された箇所に見える「性」字は本然の性を指すのだという。

続いて気質の性については、『原古編』では次のように言及する。

①人性は本と善なり。故に気質の性は、美悪有りと雖も、其の

初は皆な甚だしくは相遠からざるなり。故に〔『論語』陽貨篇に〕孔子「性　相近し」と曰う。

②孟子〔告子章句下に〕曰く、「性に忍ぶ」と。孟子は既に〔『孟子』滕文公章句上において〕「性善を道い」て、人をして以て其の性を養わ教む。又た「忍性」を説いて、人をして其の欲を抑え使む。彼は其の本を言いて、此れは其の末を言う。並行して相悖らざるなり。或るひと曰く、「孟子　気質の性を言わず」と。豈に其れ然らんや。（注54）

①は、ほぼ『論語』陽貨篇における『論語集注』の内容と同じだが、この部分の「性」字が気質の性を意味することを説き、②では、『孟子』告子章句下に見える「忍性」の「性」字について、それが気質の性を指すものではないという説に対して杏坪は反論している。最後に「性説」の「総論」において、杏坪は次のように述べる。

総論に曰く、洵なるかな性の理為るや。其れ降と曰い、与と曰い、命と曰い、受と曰うは、理の天より出るを謂うなり。其れ典と曰い、恒と曰い、常と曰い、彝と曰うは、理の人に在りて墜つること弗きを謂うなり。……（注55）

本然の性と気質の性との双方について、古典にその例証を見ることができることから、杏坪は「洵なるかな性の理為るや」と述べて、朱子学の基本概念たる性即理の正統性を主張する。以上、春水ではないが、ほぼ同様の立場だと考えられる杏坪の著述から、朱子学の理論に対する後期朱子学派の基本的立場をうかがうことができる。

上述したように、春水は政治と学問との間の密接な関係を説き、そのうえで朱子学を核とする学問の普及に邁進した。ただ、政治と学問との密接な関係といっても、具体的にはその内容は決して充実したものではなかった。というのは、このようにいいつつ、儒者自身が政治に主体的に参画して実務を掌るというわけではなかったからである。「学術ノ弁」において、春水は次のようにいう。

学統ハ儒業ノ人ニ在テ飽マテ磨キ明ラカニスヘシ、君大夫士ニ在テハ此処必シモ厳ナルベカラズト云説アリ、是レ時務ニ通達シタルニ似タル説ナリ、ソモく儒業ノ人ニ在リテハ、斯道ノカヽル所ナレバ此処明白ナルベシ、サレド今ノ儒業ハ多ク閑官散位ナレハ、其人不幸ニシテ一生ワカルヽ時至ラズトモ、政事ニアラハレ民俗ニカヽルホトノ得失ハ無ルベシ、カノ君大夫士ノ学ト云ハ此学統ト云所バカリノ事ナルベシ、（注56）

「君大夫士」とは、すでに述べたように政治に携わる上級武士である。上級武士にとって、学統、すなわち正統の学問は必ずしも重視されておらず、儒者が明らかにすべきものと考えられていた。しかし、当時における儒者の社会的地位は決して高くなく、むしろ近世社会における周縁的地位にあった。したがって、上級武士に学統が理解されなければ、政治にも風俗にも大きな影響を及ぼすことは難しい状況だったと春水は考えていた。

このような春水の考えは、その他の資料からもうかがうことができる。たとえば、「間物語」に見える「儒職之学」の項では「儒家ハ御家中のミならす一国政教之根本ニ候ヘハ、無比上大業とも可申候」と述べて、儒学が一つの藩のみならず一つの国の政治や教化にとって最も重要なものとして位置づけられるとしている。しかし、「儒者之職重大成義ニハ候得共、只今ハいつ方ニても御位禄共至て卑小成ものニて、重立候一役ニ比すへき事に無之候ハ勿論ニ候」と述べて、そのような重要な学問を担うことが儒者の役割であるにもかかわらず儒者の地位は低く、上級武士が担う役

割には比ぶべくもないことは論を俟たないとみずからを含む儒者の地位を卑下している。したがって、春水は「仍之儒者ハ人を賊（そこな）ふことを心底にふかく恐れつゝしみ、上ミ君心之非を格し候より、大臣以下各その材を成し候事儒者之本業ニ候」と述べて、自分たち儒者の職務は、上級武士の道徳心を喚起し、そのような道徳心を有する上級武士となれるように武士の人材を育成することだとしている（注57）。

つまり、本来、儒者の任務は国全体の政治にかかわる重要な位置にあるべきだが、春水の当時、現実的には儒者自身が政治に参画できる状況にはまだなっていなかった。したがって、上級武士の道徳心の喚起、それに加えて、そのような道徳心を有する上級武士の育成を目的とした教育に、春水は自分たち儒者の役割をいわば限定していたのである。このように、春水は政治と学問との密接な関係を志向しながら、実際には儒者の役割あるいは儒学のあり方をみずからでやや卑下していたといわざるを得ない（注58）。

おわりに

以上、尾藤二洲と頼春水とを取り上げて、後期朱子学派の儒者の思想を検討してきた。彼らの朱子学は、基本的に理気論や性説に基づいた朱子学だった。特に彼ら後期朱子学派の儒者らは理を尊重していたが、理を尊重する理由は二洲の箇所で検討したように、偏らず中庸を保持する点と前向きな実践につながるための根拠となりえる点とだった。前向きな実践につながる側面については、たとえば、『正学指掌』において二洲は次のようにいう。

格物致知等ノ説ヲ能ク言フノミニテ、読書講義ノ実工夫ナキハ、是モ程朱ノ教ニ従フトイフベカラズ。（『正学指掌』致知）（注59）

朱子学における「格物致知」の理論を強調するのみでは不十分で、「実工夫」、すなわち実践がともなうものでなければ真の朱子学とはいえないと二洲は述べる。この場合、二洲がいう実践とは「読書講義」、すなわち学問である。この学問とは「程朱ノ教」、すなわち理を根拠として道徳教育に従ってゆく朱子学だった。このような朱子学に基づく道徳教育の立場は春水も共通していた。ここから、彼ら後期朱子学派の儒者の具体的実践の中心的内容はあくまでも道徳教育であり、彼らは政治に直接的に携わるわけではなく、みずからの地位を政治の一部分に過ぎない社会の道徳教化、すなわち、教育的分野に限定していたといえる（注60）。このように、教育的分野にみずからの任務を限定しつつ、理を尊重するのが彼ら後期朱子学派の儒者の基本的立場だった。

本稿第一部第二章では、社会全体に対する責任感を有する儒者を本来的儒者とし、また、本稿第二部第二章では、「修己」「治人」の双方をともに重視することが本来の朱子学の立場だと述べた。この立場から見れば、上述した後期朱子学派の立場は、「修己」のみならず、ある程度「治人」も重視しているとはいえ、その「治人」は意味がやや限定されているといえる。つまり、「修己」「治人」の双方を重視する立場としては、やや不十分な立場だといわざるを得ない。すなわち、本来の朱子学のあり方とはやや相違しているということである。

このような、彼ら後期朱子学派の儒者の眼からは、懐徳堂の朱子学は程朱の教説を十分に尊重しているようには見えていなかったのだが、それでは、その懐徳堂の朱子学、特に竹山・履軒を中心とする最盛期懐徳堂の朱子学の性格は、実際のところ、どのようなものだったのだろうか。以下、竹山・履軒を中心とする最盛

期懐徳堂の朱子学思想の特徴を探ってゆくことにする。

注

（1）尾藤二洲や頼春水など後期朱子学派の儒者の事績については、頼祺一『近世後期朱子学派の研究』（溪水社、一九八六年）から多大な裨益を得ている。

（2）『在津紀事』は『春水遺稿別録』巻一・巻二所収。底本は『詩集　日本漢詩』第一〇巻（汲古書院、一九八六年）（以下、『日本漢詩』一〇と称する）所収のテキストを使用する。『在津紀事』上に「中井積善子慶、竹山と号す、……竹山は平九齢（大畠赤水）に因りて、我が社に来たり、往来交わり熟す（中井積善子慶、号竹山、……竹山因平九齢、来我社、往来交熟）」（同著一一二頁）や「履軒は隠居放言を以て自ら処る。独り志尹と交わるのみ（履軒以隠居放言自処、独与志尹交）」（同著一一三頁）とある。

（3）白木豊『尾藤二洲伝』（尾藤二洲伝頒布会、一九七九年）、頼前掲書などを参照。

（4）『静寄軒集』巻之五所収。『静寄軒集』の底本は『詩集日本漢詩』第七巻（汲古書院、一九八七年）（以下、『日本漢詩』七と称する）所収のテキストを使用する。原文は「好為物氏復古之学、当時以為聖人之道求于此而備焉」（同著一四八頁）。

（5）『素餐録』の底本は『徂徠学派』（日本思想大系第三七巻、岩波書店、一九七二年）所収のテキストを使用する。原文は「道之多岐也。学之多方也。非弁之之明。何以獲識正路而不差乎。余少惑于伊物。又溺于陸王。出彼入此。不知所止。歳之及壮也。而始与聞洛閩之説。乃顧其初。悚然自悔」（同著四四一頁）。なお、題言は二洲が昌平黌儒官になった寛政三年（一七九一）、二洲四五歳のときに記されたようだが、実際に本書を撰したのは安永六年（一七七七）九月、二洲三一歳頃のことらしい。

（6）『素餐録』第三二四条の原文は「仁斎徂来之徒。皆自称古学。所謂古者。不従程朱之名耳。其説皆新奇無謂。何古之有」、『素餐録』第三二七条の原文は「余既有悟也。而悔懼無置。……乃復為陸王所誤者累年。逃墨必帰於楊。時時念及之。未嘗不愧然汗下」（ともに『徂徠学派』四五八頁）。

（7）春風館所蔵「尾藤翁書牘」二巻。頼祺一「尾藤二洲の書翰（その一）」（『尾道短期大学研究紀要』第一八号、一九六九年）に翻刻されたテキストを引用。原文は「昨夜之臨、足大慰病懐謝々、今朝依旧蓐上忽受見借二程全書、信手翻之、至乎明道先生定性説、沈潜反復不知手舞足蹈也、足下試来叩、我非復昨夜尾藤生矣、近日識与見自覚日進一歩、至今朝之所進則不啻数歩、吁惷愚不早暁有宇宙有益之書如此者」。

（8）原文は「歳庚寅来于大阪、……北海乃教以熟読孟子、因如其教者数月、稍稍覚物氏之古不古、然後読中庸又溯読易、於是疑者日解、喟然嘆於北海之為先覚、而猶未知所適従也、支離曠日汎濫過月、而其於程朱之言半信半疑、既而読四書集註易伝及大極図説二程全書等書、信者益定、疑者益解、乃始識程朱之言深得聖人意、而万古不可易也」（『日本漢詩』七、一四八頁）。

（9）原文は「学一也、何為称正、世蓋有不正者也、何謂正、孔孟之所説、程朱之所伝、是也、何謂不正、陸王之主知覚、陳葉専功利、是也」（『日本漢詩』七、一六一頁）。

（10）原文は「蓋僕所以深服程朱者、在理気二字、而二公所以不見是者、亦在此已、雖然程朱之所以為程朱、則唯此二字、伏願二公其裁之」（『日本漢詩』七、一四九頁）。

（11）①の原文は「天命性道教。一以貫之。曰理」（『徂徠学派』四五〇頁）。②の原文は「近世学者。多不識破理字。有視以為

死字者。以余所見。天下莫神於理字。莫妙於理字。彼所謂死字之理。及禅家所謂理障之理。是理之影象也已」（『徂徠学派』四五六頁）。③の原文は「理即大極、在人為天命之性、理之自然即命、在人為率性之道、……是以洛閩之学貴乎窮理、而窮理之要在於弁理与気之分、此之弗明則所見差而所趨背矣」（『日本漢詩』七、一六一頁）。

（12）原文は「老荘之言似高。而其実甚卑。畢竟不免自私用智也。聖人大中至正之道。則不然」（『徂徠学派』四五八頁）。

（13）『童子問』は『近世思想家文集』（日本古典文学大系第九七巻、岩波書店、一九六六年）所収のテキストを底本とする。原文は「聖人以大中至正之心。説大中至正之道」（同著二〇四頁）。

（14）二洲と同じく朱子学を標榜した懐徳堂の五井蘭洲も中庸を重んじる。本稿第二部第二章第五節「「聖人の道」をめざす君子」の項を参照。また、中井履軒も中庸を重視する。本稿第三部第六章第三節「履軒と『中庸』と」を参照。特に懐徳堂儒学の『中庸』尊重の立場は、日本近世儒学思想史上においても顕著であり、懐徳堂儒学の特徴の一つだといえる。

（15）『正学指掌』の底本は、『素餐録』と同じく『徂徠学派』（日本思想大系第三七巻、岩波書店、一九七二年）所収のテキストを使用する。引用文は同著三二二～三二三頁。なお、『正学指掌』初稿本の自序は二洲三三歳頃の安永八年（一七七九）に記されており、『徂徠学派』は天明七年（一七八七）に初めて刊行された刊本を底本としている。

（16）『徂徠学派』三五三頁。

（17）原文は「卑則自実。高則必虚。故学問無厭卑近。忽卑近者。非識道者也」（『近世思想家文集』二一〇頁）。

（18）『徂徠学派』三四五頁。

（19）『徂徠先生答問書』は『荻生徂徠全集』第一巻（みすず書房、一九七三年）所収本を底本とする。引用は翻字により、以下、翻字部分の頁数を記す。引用文は同著四三〇～四三一頁。

（20）ついでながら、徂徠は朱子学の理気論を批判する立場だが、その徂徠学の立場についても二洲は批判する。徂徠の弟子太宰春台の『聖学問答』に対して、二洲は次のようにいう。

太宰ガ国字ニテ著ハセル書ニ、聖学問答トイフアリ。……其語気、全ク狂人ノ何ヤランロニ任セテ、カシコゲニ言チラスニ異ナラズ。其中ニ復性復初ノ説ヲ誹リタルガ如キ、思ヒ出ル毎ニ覚エズ飯ヲ噴コトナリ。（『正学指掌』附録。『徂徠学派』三四八頁）

（21）原文は「論忠孝。不原性命。忠孝亦無本根。無本根者不可恃。性命之理明。而忠孝之行無窮。夫溝澮之盈。立見其涸。凡物之所以貴有本也」（『徂徠学派』四六一頁）。

（22）原文は「天下之本在国。国之本在家。家之本在身。是孟子切近警醒時人之語。不修其本。唯末之務。吾知其無能為」（『徂徠学派』四六二頁）。

（23）齋藤希史『漢文脈と近代日本』（KADOKAWA、二〇一四年。もと『漢文脈と近代日本　もう一つのことばの世界』、日本放送出版協会、二〇〇七年）第一章「漢文の読み書きはなぜ広まったのか」五一～五四頁を参照。齋藤がいうように、システムとしての教育を考える場合、理は最もシステム化しやすい概念の一つだといえるかもしれない。

（24）引用した宇田川榕軒宛二洲書簡は、注（3）白木同著八六～八七頁に掲載されている。ただ、この書簡の所蔵は未詳。白木同著三一〇～三一一頁に、別の宇田川榕軒宛二洲書簡が引かれており、こちらは「宇田川綾氏提供」とある。宇田川綾氏とは、恐らく川之江在住の、宇田川榕軒の子孫の方だろう。白木

は楊軒の子孫の方から書簡などの資料提供を受けて白木前掲書を執筆したと考えられるから、本章に引用した書簡もあるいは宇田川綾氏提供の資料の可能性がある。

(25) 春風館所蔵「尾藤翁書牘」二巻。頼祺一「尾藤二洲の書翰（その二）」（『広島大学文学部紀要』二九巻一号、一九七〇年）に翻刻されたテキストを引用。

(26) 天明四年四月に春水は松平定信に招かれて会談している。頼前掲書一六六～一六七頁参照。

(27)「奉送白河城主源君序」は『春水遺稿』巻九所収。『春水遺稿』の底本は『日本漢詩』一〇所収のテキストを使用する。原文は「以有為之資、而在有為之位、而其学不純正、則或民慢其上、或上残其下、其帰不可勝道、豈非可憂之甚耶、其学苟純正矣、則其徳業至盛至大、孰知其所底止焉耶」（同著七九頁）。

(28) 渋沢栄一『楽翁公伝』（岩波書店、一九三七年）二〇七頁や衣笠安喜「折衷学派と教学統制」（家永三郎他編『岩波講座日本歴史12　近世4』所収、一九六三年）などによれば、春水の他に西山拙斎らの尽力によって、後期朱子学派の儒者が異学の禁で用いられるようになったと説いている。

(29)「学術ノ弁」は『春水遺響』著述篇　乾　一三、所収。『春水遺響』の底本は『広島県史　近世資料編Ⅵ』（広島県、一九七六年）（以下、『広島県史』と称する）に翻刻されたテキストを使用する。引用は同著七七一頁。

(30) 前者は『春水遺響』輔導篇　坤　二、所収。引用は『広島県史』六六三頁。後者は『春水遺響』藩学篇　下　六、所収。引用は『広島県史』七四五頁。

(31)「人材取立の事につき申上る書付」は『春水遺響』献言応問篇　三、所収。引用は『広島県史』六八九頁。

(32)「学統説送赤崎彦礼」は『春水遺稿』巻一〇所収。原文は「君子之学、知統為先、学焉無統、不如不学也、統也者、聖賢之所伝、亘古今貫天地、礼法以立、倫常以明、是也、統一而已矣」（『日本漢詩』一〇、八六頁）。

(33)「政術の心得につき申上る覚」は『春水遺響』献言応問篇　三、所収。引用は『広島県史』六七三頁。

(34) 広島藩の学問所が諸学派混在から朱子学一統になった経緯については、頼前掲書一六二～一六九頁を参照。

(35)「教授局掲示」は『春水遺稿』巻一〇所収。原文は「本藩学館学、為程朱之学、去歳乙巳抄冬、有司更伝命、益遵奉之、不得雑用異学」（『日本漢詩』一〇、九七頁）。

(36)「学問所建設のことにつき書付」は『春水遺響』藩学篇　上　四、所収。引用は『広島県史』七〇八頁。

(37)「教授局壁書」は『春水遺響』藩学篇　中　五、所収。原文は「孝経用古文、但不依孔伝、四書由朱子集註章句、学庸二序、論孟序説必読、大学為首、論孟次之、中庸次之、五経易依朱子本義、詩依朱子集伝、……」（『広島県史』七二一頁）。

(38)『朱子語類』巻第一四　大学一に「某（それがし）（朱熹）人の先ず大学を読み、以て其の規模を定め、次いで論語を読み、以て其の根本を立て、次いで孟子を読み、以て其の発越を観、次いで中庸を読み、以て古人の微妙なる処を求めんことを要（もと）む（某要人先読大学、以定其規模、次読論語、以立其根本、次読孟子、以観其発越、次読中庸、以求古人之微妙処）」（『朱子語類』（中華書局、一九八六年）二四九頁）とある。

(39) 頼祺一は「春水には朱子学に関するまとまった思想的著述はない。朱子学を学びそれを祖述しておればこと足りるのであるから、あえて著述を試みる必要がなかったといえばそうであるが、教育実践でそのような暇はなかったであろう」と述べる（頼前掲書一九八頁）。

(40) 原文は「余在浪華、玩論語集註、伯潜多書、因借朱子遺書等、参互校閲、著私攷二十巻、後閲之不満意、挙而火之、今而思之、枉費了許多日月矣」(『日本漢詩』一〇、一一六頁)。

(41) 頼前掲書三〇～三九頁の「春水の朱子学転向」の項を参照。

(42) 原文は「古賀淳風佐賀藩人、……最後寓大坂、志尹妹婿福田某、為僦屋僑居、使与志尹近、亦為志尹謀也、余亦屢往、討論疑義、剪燈或到天明」(『日本漢詩』一〇、一二六頁)。

(43) 「政術の心得につき申上る覚」の引用は『広島県史』六七五頁。

(44) ①②③の「学術ノ弁」の引用は『広島県史』七七〇～七七二頁。

(45) 書簡の翻刻は、多治比郁夫「曽根原魯卿あて頼春水書簡2通―安永年間、混沌社友の動静―」(多治比郁夫『京阪文芸史料』第一巻、青裳堂書店、二〇〇四年)による。引用は同著一二九頁。

(46) 「正学指掌序」は『徂徠学派』所収のテキストを使用する。原文は「風俗之漸靡薄。其可嘆乎。風俗之漸靡薄。由道之不明也。道之不明。由学之不正也。道也者何。倫理也。学也者何。明之也。倫理之外無道。明之之外無学。奚以呶呶為」(『徂徠学派』三一九頁)。

(47) 「学統論」は『春水遺稿』巻一〇所収。原文は「学有数家、独取程朱、断然斥其他何歟、本天道主人倫、本末兼備、伝之無弊、唯程朱之学為爾、是即古聖賢之学也、名以程朱抑末也」(『日本漢詩』一〇、八五頁)。

(48) 「学術ノ弁」の引用は『広島県史』七七〇頁。

(49) 頼杏坪の事績については重田定一『頼杏坪先生伝』(積善館、一九〇八年)を参照。

(50) 『原古編』は『日本倫理彙編』第八巻(臨川書店、一九七〇年)(以下、『彙編』八と称する)所収のテキストを底本とする。原文は「博求古言可以証左程朱者。……務正性命仁義之本。以及修己治人之方。欲使学者知程朱之学。上合経伝之旨。下包註疏之要。其生雖晩。而其道則古之正道。其詞雖近。而其意則古之精義。舎此無復古学也」(『彙編』八、四二一頁)。

(51) ①の原文は「専言天者指理也。易曰楽天。論語曰獲罪於天。中庸曰欲知人不可不知天。淮南子高誘註曰。天即理也」(『彙編』八、四二七頁)。②の原文は「太極者理之尊号也。易曰易有太極。是生両儀。云云。蓋謂易有至極之理。是生両儀以下。以統天下万事也」(『彙編』八、四二七頁)。③の原文は「……理則為徳。気則為形。理之与気。雖非劃然二物。其分則不同」(『彙編』八、四二八頁)。

(52) 原文は「総論曰。天本一理。所謂太極也。分之。則有二焉。曰健曰順。又分之則有四焉。曰元。曰亨。曰利。曰貞。一言以括之。曰理也。天本一気。所謂一元也。分之則有二焉。曰陰。曰陽。又分之則有四焉。曰木。曰火。曰金。曰水。一言以括之。曰気也。……」(『彙編』八、四三〇頁)。

(53) ①の原文は「性即天理。楽記曰。人生而静。天之性也。感物而動。性之欲也。不能反躬。天理滅矣。註曰。理猶性也。性内所得。唯是天理。故不謂天性滅。而曰天理滅。鄭氏所解。可謂善矣」(『彙編』八、四四〇頁)。②の原文は「人得天理而生。自有仁義礼智。故謂之徳性。中庸曰。尊徳性。又曰成己仁也。成物知也。性之徳也。註曰。此五性之所以為徳也。其言仁知而不及余徳者。挙其所主也」(『彙編』八、四四〇～四四一頁)。

(54) ①の原文は「人性本善。故気質之性。雖有美悪。而其初皆不甚相遠也。故孔子曰。性相近也」(『彙編』八、四四二頁)。②の原文は「孟子曰。忍性。孟子既道性善。教人以養其性。又説忍性。使人抑其欲。彼言其本。此言其末。並行而不相悖也。

或曰。孟子不言気質之性。豈其然乎」（『彙編』八、四四三～四四四頁）。

（55）原文は「総論曰。洵乎性之為理也。其曰降。曰与。曰命。曰受者。謂理之出於天也。其曰典。曰恒。曰常。曰彝者。謂理之在人而弗墜也。……」（『彙編』八、四四四頁）。

（56）「学術ノ弁」の引用は『広島県史』七七一頁。

（57）「間物語」の引用は『広島県史』七八五頁。

（58）本稿序章において取り上げた辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』（思文閣出版、一九九〇年）第五章では、主に頼春水を取り上げて後期朱子学派の教育観を分析している。辻本は「春水の教化の構想において、君主が一藩教化の中核でありうるのは、「学統」を君主が確定したという一点にあった。……君主が「正学」（朱子学）を一国の「学統」として確定したというその「事実」こそ、君主の「有徳」性を何よりも明白に証明していると想定されている」（辻本同著二二五頁）、また、「有徳君主による朱子学の徳治主義は現実的ではなかった。そこで正学派は、「学統」論によって、教化における君主の役割や責任を理論的に基礎づけ直した」（辻本同著二二六頁）などと述べる。そのうえで「正学派朱子学においては、……学統が正学に一統化されかつ「学校」（藩校・郷学・寺子屋など）を通じて行われる教化が十分に機能している限りは、仁政は十分可能であると想定されていた。換言すれば、政治によって組織された一連の「学校」教育が、君主の徳治に代わる新たな教化の方法として登場してきた」（辻本同著二二六頁）とする。学校における教育を君主の政治に代わるものとするのが辻本の主張だが、本来、中国における朱子学は学校による組織人の養成が教育の目的ではなく、むしろ「先憂後楽」の語に象徴されるように天子の代行として天下を治めようとする「公」の意識を士大夫に涵養することが教育の目的だった。したがって、辻本が考えるように春水の教育目的が前者のようだったならば、それは中国における本来の朱子学の意識からはかなりずれたものだったといわざるを得ない。それに加えて、「有徳君主による朱子学の徳治主義は現実的ではなかった」とも述べているが、その状況は中国においても同様で、そのような天子の代行をするためにも士大夫に「公」への奉仕の意識を涵養することが重要だったのである。以上の内容を考え合わせるならば、辻本のいう朱子学的特徴は、中国的な本来の朱子学というよりも、日本において理解された朱子学の範疇をまだ出ていないと考える。では中国的な本来の朱子学の特徴とは何か。筆者はそれを現実の政治実践に資する「実学」だと考えるが、その点については追って述べる。

（59）『徂徠学派』三二七頁。

（60）頼前掲書の「結語」において、頼祺一は後期朱子学派の思想と実践についてまとめて言及する。その中で、彼らの朱子学思想の社会的意義は教育・教化の側面に限定されると述べる（頼前掲書二八六～二八七頁）。ただ、寛政改革が始まろうとするこの時期には、寛政三博士の一人とされることもあり天領の常陸の代官を務めた岡田寒泉のように、儒者が実際に政治に携わる例も少数ながら徐々に見られるようになってきている。やや時代は下るが、春水の弟の杏坪も広島藩の三次郡などの代官を約一六年間にわたって務めた例もある。一八世紀末から一九世紀初めにかけては、儒者が政治へ参画する道筋が徐々に見えてきた時代だといってよい。さらにいえば、寛政改革時に彼ら後期朱子学派の儒者らの教育対象だった武士も、絶対的君主に対して「無心の機関たる官僚」（田原嗣郎「寛政改革の一考察」（『歴史学研究』第一七八号、一九五四年））としての役割

を期待されるに過ぎなかった。武士、特にそれまで政治参画の可能性の少なかった下級武士がみずから主体的に政治を担ってゆく気概を有するようになるには、もう少し時間が必要だった。

第三部　最盛期懐徳堂における経学研究
―中井竹山・履軒の経学研究―

第二部では、中井竹山・履軒兄弟が活躍していた最盛期の懐徳堂儒学の思想を分析する前提として、含翠堂の儒学・五井蘭洲をはじめとする初期懐徳堂の儒学・尾藤二洲や頼春水らの後期朱子学派の思想内容を中心に検討した。

中井竹山・履軒兄弟の儒学的立場は、彼らの師五井蘭洲がそれまでの折衷的な性格だった懐徳堂儒学を朱子学一尊に変えた影響を受けて、確かに朱子学的立場にあった。ただ、後期朱子学派の儒者からすれば、竹山・履軒兄弟の儒学は朱子学の教説を十分に尊重しているようには見えていなかった。では、彼らの儒者としての思想的特徴はどのようなものだったのだろうか。

以下に分析を進めてゆくが、第三部では、まず中井竹山の経学研究を取り上げる。竹山は第四代学主として懐徳堂の運営の中心的存在だったため、経学研究に沈潜する時間的余裕は多くなかった。したがって、経書に対する竹山の立場をうかがうことのできる資料も多くないが、数少ない資料を題材に朱子学に対する彼の基本的立場を検討する。

続いて、中井履軒の経学研究を取り上げてその特徴を分析する。懐徳堂儒学の経学方面の業績には多くの見るべきものがあるが、特に『七経逢原』や『七経雕題』などに代表される履軒の経学研究はその白眉である。実際に彼の経学研究は基本的には朱子学的立場でありながら、朱熹の注を批判して独自の立場から注釈を施す内容のものも数多く見ることができる。彼の師五井蘭洲の朱子学は、「修己」「治人」のうち「修己」をより重んじる立場がその特徴であった。それに対して、履軒の立場は、蘭洲の立場とはやや相違した側面が見られる。弟子が師の立場を完全に受け継ぐ場合ばかりではないのである。また、履軒とも交流の深かった後期朱子学派の儒者たちは、基本的に朱子学の理気論や性説に従う立場だった。それに対して、履軒の立場は、後期朱子学の立場ともやや相違する。どれほど親密な交流があったとしてもそれぞれの学問的立場にはやや相違する点があった。

以下、まず第一章において中井竹山の経学研究について検討する。続いて、「中井履軒の性説」と題して、第二章から第四章にかけて経書に見える履軒の性説の内容を分析し、彼の朱子学的立場の様相を探る。その後、「中井履軒の儒学的聖人観」と題して、第五章・第六章では履軒の聖人観を中心に取り上げて、儒者としての彼の立場の特徴を明らかにすべく検討を進めることにする。

第一章　中井竹山の経学研究
―『四書断』を手がかりとして―

はじめに

中井竹山は、江戸時代中期から後期にかけて、懐徳堂の第四代学主として活躍した。彼は弟の中井履軒とともに懐徳堂の最盛期を二人で支えたが、両者の学問の特徴について、西村天囚は次のように述べている。

懐徳堂創立の比（ころ）には、道学を主として詩文を排斥せしも、蘭洲文章に長ぜしより、其が教授と為りて後は、学風一変して詩文を課し、竹山履軒並に文章に長ぜしが、分けて文章は竹山の長技たり、竹山の文章に長じ、履軒の経学に長ぜしは、並に淵源を蘭洲に発して、而して其の造詣は師に勝ること数

等、真に是れ出藍なり。（『懐徳堂考』下巻六頁「兄弟の師」）

つまり、二人はともに五井蘭洲の弟子だが、竹山が文章に長じていたのに対して、履軒は経学に長じるようになり、それぞれに学問の得意とする分野が相違するようになったと紹介されている。天囚の文章からもわかるように、経学に関する懐徳堂の業績は、『七経逢原』などの経書注釈に代表される履軒の経学研究に焦点が当たりがちである。それに対して、履軒に比べれば竹山の経学に関する研究は確かに多くない。これは竹山が懐徳堂学主としてその運営の中心的存在だったことが大きな理由の一つである。竹山は大坂の町における懐徳堂の地位を確固たるものにする必要があり、そのために、大坂在勤の諸大名や町奉行などの幕府の役人、あるいは諸藩の武士たちとの交流を深めるための諸活動に忙殺されていた。したがって、経学研究に打ちこむまとまった時間をとることは恐らく難しかっただろう。

とはいえ、竹山の経学研究がまったくないわけではなく、たとえば、荻生徂徠の『論語徴』を批判した『非徴』は竹山の名を世に知らしめた書である。この『非徴』以外に、竹山には『易断』や『礼断』などの五経に関する著述があるのに加えて、四書関連の著述として大阪大学附属図書館懐徳堂文庫に『四書断』が所蔵されている。これは『四書集註』の刊本の余白に諸儒の学説や竹山自身の学説を書き入れたものであり、その中の『中庸断』では、経学に関する懐徳堂儒者の学説として著名な「中庸錯簡説」も見ることができるから、竹山の経学に対する考えをうかがう代表的な著書といってよいだろう（注1）。

ただ、『四書断』に見える竹山独自の学説は何も「中庸錯簡説」のみとは限らない。本章では、従来、取り上げられることの少なかった竹山の『四書断』を材料として、「中庸錯簡説」以外の竹山の経学研究の特徴を探ってゆく。その注釈の形式が履軒の『七経雕題』と同様に刊本の余白に自説などを書き入れる体裁であることから、履軒の『雕題』とも比較しつつ考察を進めることにする。なお、本章では、論点の分散を避けるために『四書断』中の『論語断』を主に取り上げる。そのうえで儒者としての竹山の立場を明らかにする。

一、『四書断』書き入れの特徴

『懐徳堂文庫図書目録』（大阪大学文学部編、一九七六年）によれば、『四書断』の刊本について、「高頭四書集註二十巻　南宋朱熹撰　六順堂黄振宇刊本　日本五井藤九郎中井積善首書批点　懐徳堂遺書　闕論語集註巻第一至巻五」とあり、『四書集註』の刊本を底本として、竹山の書き入れ以外に、竹山の師である五井蘭洲の書き入れも存すると記されている。「懐徳堂水哉館遺書遺物目録」（『懐徳』第一七号、懐徳堂堂友会、一九三九年）における吉田鋭雄の『四書断』の解説では、「是の書もと五井蘭洲先生の蔵本であったのを、竹山先生之を譲受けたものか、欄外に蘭洲先生自筆の書入あり、竹山先生は其の空白の処に諸儒の説及び自説を朱墨両様にて掲げ、「善按」若（もし）くは「竹山曰」としてある」とある。つまり、『四書断』の書き入れのある刊本は、もともと五井蘭洲の蔵本だったものを竹山が譲り受けたもののようで、欄外に蘭洲自筆の書き入れがあり、竹山はその余白に諸儒の説や自説を書き加えているのである。したがって、竹山説を検討するには、まず、蘭洲の書き入れと竹山の書き入れとを区別する必要がある。それでは両者はどのようにして区別できるのだろうか。『論語断』の中から区別するための用例を取り上げてみる。

まず、「某按」や「禎按」とあるものは蘭洲の書き入れである。

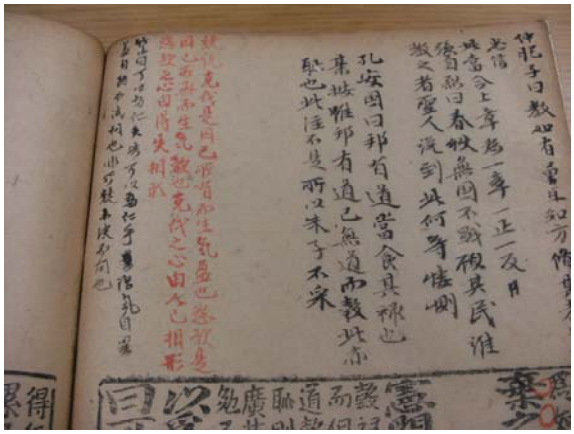
「禎按」とあるのが蘭洲の書き入れであることは蘭洲の名が純禎（としさだ）であることからわかるが、「某按」はなぜ蘭洲の書き入れなのか。それは「某按」とある書き入れの何条かが中井履軒の『論語雕題』や『論語雕題略』に蘭洲説として引用されているからである。

たとえば、『論語』顔淵篇（以下、『論語』の引用は篇名のみを記す）「顔淵曰く、其の目を請い問わん、と。子曰く、非礼は視ること勿（なか）れ、非礼は聴くこと勿れ、非礼は言うこと勿れ、非礼は動くこと勿れ、と。顔淵曰く、回は不敏と雖も、請う斯（こ）の語を事とせん、と（顔淵曰、請問其目。子曰、非礼勿視、非礼勿聴、非礼勿言、非礼勿動。顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣）」（『論語断』の書き入れのある『論語集註』巻之六、一一葉裏。以下、「六、一一裏」と称する。なお、句読点は筆者が補った）の箇所の『論語断』に、「某按、四勿猶言視聴言動。勿以非礼也。非礼皆属己。四箴以蔽邪為言、則似以非礼為外。此処須詳審程子之意」とあり、『論語雕題』の同箇所に、「洌庵先生云、四勿猶言視聴言動。勿以非礼也。非礼皆属己」とある。「洌庵先生」とは蘭洲のことだから、この場合は『論語断』の一部分が『論語雕題』に引用されていることがわかる。

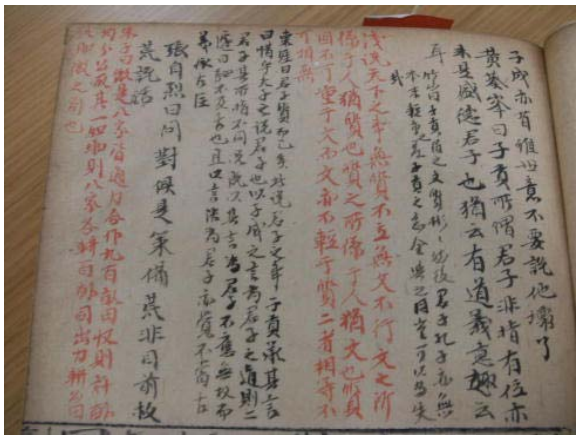
上述の例を見れば、履軒が蘭洲の書き入れのある『論語断』の刊本を参照しつつ『論語雕題』を記したのではないかと考えられる。しかし、同じ顔淵篇（六、一三裏）「司馬牛憂えて曰く、人皆な兄弟有り。我独り亡し、と（司馬牛憂曰、人皆有兄弟、我独亡）」の箇所に対して、『論語雕題』では「洌庵先生云、疑此司馬牛兄弟皆死亡後之話」とあるにもかかわらず、『論語断』の刊本には蘭洲の書き入れは見られない。このことから、履軒が参照したのは『論語断』の刊本ではない可能性が高い（注2）。恐らく、現在は散逸しているが、漢文で執筆された蘭洲独自の『論語』の注釈が別に存在したのだろう（注3）。

上述のように、「某按」は蘭洲による書き入れである。したがって、無記名であっても、「某按」や「禎按」と同じく、墨筆で記された筆太の書き入れは、その筆勢から蘭洲のものである蓋然性が高い。図一は『論語断』（憲問篇（七、九裏））である。この例で説明すれば、「孔安国曰」とあるものは、無記名だがその隣の「某按」と筆勢が同じだから、蘭洲の書き入れだと推定できる。

次に竹山の書き入れについては、上述の吉田鋭雄の解説にもあるように、「善按」や「竹山曰」とあるものは竹山による書き入れである。「善按」とあるのは、竹山の名が積善であることから、竹山の書き入れであることがわかる。それら以外に、無記名ではあるが朱筆や墨筆で記された書き入れは、その筆勢から竹山の書き入れだろうと推定される。図二も『論語断』（顔淵篇（六、一



図一



図二

五表）である。この中の墨筆で「東涯曰」とあるものや朱筆（図二では墨筆より薄い字になっているもの）で「朱子曰」とあるものは竹山による書き入れだろう。

二、『論語断』の特徴

以下、『四書断』中の『論語断』について、その内容的な特徴を見てゆくことにする。『論語断』は、その書き入れのある『論語集註』の刊本が巻之一から巻之五まで散逸しており、巻之六から巻之十までのみ、すなわち先進篇から堯曰篇までのみが懐徳堂文庫に所蔵されている。刊本への書き入れという体裁が竹山の『論語断』と履軒の『論語雕題』とは同じだから、両者の書き入れの様相を比較することで、両者の経書解釈の特徴もある程度うかがうことができる。内容的な面は後述するとして、まずはどのような諸儒の説をどの程度引用しているのか、あるいは自説はどの程度記しているのか、といった点について主に引用される諸儒名と引用数とを表一にまとめた（注４）。引用される回数が多いからといって、必ずしもその儒者の説の正当性を竹山が認めているとは限らないが、表の数字によって竹山の考えの方向をある程度推し量ることは可能だと考える。

表一によって、竹山と履軒との注釈の内容を比較すれば、たとえば、先進篇で竹山が自説を述べる書き入れが八条であるのに対して履軒は九〇条、顔淵篇では竹山の書き入れが九条であるのに対して履軒は九〇条と、履軒が自説を述べる書き入れの方が全体を見れば圧倒的に多い。それに対して、竹山の書き入れは、『四書大全』に見える説を引く場合が多く、ときには『四書或問』の引用もある。つまり、竹山は「朱子曰」と示して朱熹の説を引くことが履軒に比べれば圧倒的に多い。たとえば、先進篇で竹山の引く朱熹説は七条であるのに対して履軒は一条を引くのみで、顔淵篇では竹山の引く朱熹説は一五条もあるのに対して履軒は一条を引くのみとなっている。書き入れの量の多寡がその内容の質と相関関係があるとは必ずしもいえない。しかし、ある程度の傾向はこの比較から看取することが可能である。すなわち、経学研究

表一　『論語断』、『論語雕題』引用数比較表
（上：『論語断』　下：『論語雕題』）

	先進	顔淵	子路	憲問	衛霊公	季氏	陽貨	微子	子張	堯曰
蘭洲	21 0	17 2	17 0	29 2	11 1	11 0	14 2	8 2	9 0	2 0
竹山	8 0	9 0	15 0	17 0	4 0	5 0	6 0	3 0	12 0	1 0
履軒	0 90	0 90	0 80	0 129	0 88	0 63	0 76	0 39	0 68	0 24
仁斎	0 0	1 2	1 0	1 0	0 1	2 1	1 2	1 2	1 0	0 3
徂徠	0 0	0 0	0 0	0 0	0 1	0 0	0 0	0 0	1 0	0 0
皇侃	0 0	0 3	0 0	1 3	0 2	0 1	0 0	0 1	0 0	0 0
張南軒	0 0	1 0	0 0	2 1	2 0	3 0	1 0	1 0	0 1	0 0
朱熹	7 1	15 1	5 1	13 1	15 0	6 1	9 0	2 0	12 1	2 0
程子	0 0	2 0	0 0	0 0	1 0	0 0	1 0	0 0	0 0	0 0
張彦陵	2 1	3 1	4 2	4 2	2 0	1 2	5 3	1 1	1 0	2 0
蔡虚斎	3 1	4 6	3 0	2 5	2 0	0 2	3 3	3 0	1 1	1 0
林次崖	0 0	0 0	2 0	0 0	0 2	1 1	0 1	1 0	1 0	0 0
葛屺瞻	0 2	0 4	0 1	0 3	0 3	0 1	0 5	0 2	0 4	0 0
高中玄	0 2	0 0	0 0	1 2	0 0	0 1	0 1	0 0	0 0	0 0
張竹山	1 2	0 0	0 1	1 1	0 0	0 0	0 2	0 0	0 1	0 0

に関しては、通説どおりに履軒の方に一日の長があり、独自の見解が多い可能性は高いということができる。

また、上述のように、竹山は『四書大全』や『四書或問』に見える朱熹の説を引くことが多いから、基本的に竹山は朱熹の解釈に従っているといえる。一例を挙げれば、子路篇「子曰く、中行を得て之に与せずんば、必ずや狂狷か。狂者は進んで取り、狷者は為さざる所有るなり」の同箇所の『論語集註』では次のようにいう。

……孟子に曰く、「孔子は豈に中道を欲せざらんや。必ずしも得可からざるが故に其の次を思うなり。琴張・曾晳・牧皮の如き者は、孔子のいわゆる狂なり。其の志は嘐嘐然（志の大きいさま）として、古の人、古の人と曰うは、其の行ないを夷考（考える）して焉を掩わざる者なり。狂者も又た得可からざれば、不潔を屑しとせざるの士を得て之に与せんと欲するなり。是れ狷なり。是れも又た其の次なり」と。

朱熹は、『孟子』尽心章句下の文章を引いて、孔子が求めるのは、本来、中行の士（中庸を心得た士）だが、それが得がたいために次善の人材として狂者に言及すると述べる。そして、同箇所の『論語断』において、竹山は次のように述べる。

竹山曰く、絶えて中行無きを言うに非ず。其れ必ずしも得可からざるを以てが故に始めに之を置きて以て狂狷を論ずるなり。孟子の狂は此の意を得。（注5）

竹山も朱熹と同様に、中行の士が得がたいがために狂狷の士に言及すると述べており、この箇所において竹山は基本的に朱熹の解釈を踏襲している。『論語断』では他にも朱熹の解釈を踏む箇所が多い。

ただ、『論語断』において、朱熹の解釈を批判的に検討している例も見える。たとえば、先進篇に「南容　白圭を三復す。孔子の兄の子を以て之に妻わす」とある。孔子の弟子の南容が『毛詩』大雅、抑篇の「白圭の玷くるは尚磨く可し（白圭之玷、尚可磨也）」の箇所を何度も読み返していたという内容である。この箇所について、朱熹は『論語集註』と『論語大全』とにそれぞれ以下のようにいう。

詩の大雅の抑の篇に曰く、「白圭の玷くるは尚磨く可し。斯の言の玷くるは為む可からず」と。南容は一日に此の言を三復す。事は家語に見ゆ。蓋し深く言を謹むに意有り」（『論語集註』）

朱子曰く、南容　白圭を三復す。是れ一旦に此れを読まず。乃ち是れ日日之を読む。此の詩を玩味して言行を謹まんと欲するなり。（『論語大全』）

ここに掲げた『論語集註』と『論語大全』との間には微妙に内容の相違がある。すなわち、『論語集註』では、南容が白圭を一日のうち何度も反復するという。それに対して、『論語大全』では、南容が白圭を反復するのは一日のうちではなく、日々毎日反復するのだと述べている。その相違について、竹山は『論語断』で上記の『論語大全』の文章をやや省略して引いたうえで、次のようにいう。

古注に孔曰く、「南容　詩を読みて此に至りて、三たび之を反覆す」と。善按ずるに従う可し。朱子の「日々之を読む」の説、恐らくは非なり。本注の「一日に三復す」、猶是れなり。（注6）

竹山は、古注、すなわち『論語集解』の説に従って、南容が白圭を一日に何度も反復しているのだという。これは『論語大全』ではなく『論語集註』の説に従うということである。このように朱熹の解釈に対して、安易にそれに従わず、古注なども参照しな

がら批判的に冷静に解する側面が竹山にはある。

さらに、『論語断』には朱熹の解釈に従わない例も多く見える。たとえば、憲問篇「子曰、君子恥其言而過其行」である。『論語集註』では、「恥ずるとは、敢えて尽くさざるの意なり。過ぐるとは、余り有らんと欲するの辞なり」とあって、本文を「子曰く、君子は其の言を恥じて其の行ないを過ごす」と訓むべきだとする。それに対して、たとえば、『論語大全』には、「胡氏曰く、或いは其の言の行ないに過ぐるを恥ずると謂うも、固より通ず。必ず集註の釈きて両事と為すが如きは、斯ち夫子立言の本意を得」とあるように、本文を「子曰く、其の言の其の行ないに過ぐるを恥ず」と訓むべきたという説も存した。この箇所の『論語断』では次のようにいう。

竹山按ずるに、朱子曰く、「諸説　皆な善し。其の文義を以て之を覩れば、則ち当に其の言の其の行ないに過ぐるを恥ずるに作りて、乃ち諸説の意と合すべし。今の文の如くんば則ち恐らくは其れ当に両事と為すべし」と。皇侃本は「而」正に「之」に作る。而して朱子　皇本を覧ること、文集等を見れば証す可し。今　其の言此くの如くんば、則ち其の覧る所の皇本は恐らくは今本と文を異にす。

又た按ずるに皇本の経文の異なる者は少なからず。而れども朱子の未だ嘗て論及せざる者は、特り是の章のみに非ざれば、則ち朱子未だ全本を覩ざるか。（注７）

竹山の引く朱熹の説は『論語或問』に見えている。朱熹はそこで「未だ敢えて旧説に拠らずして、姑く記して以て考えを俟つのみ」と述べており、諸説を認めつつも、それに従うことには慎重であり、解釈の判断を保留している（注８）。しかし、竹山は、皇侃本、すなわち皇侃の『論語義疏』に従って、本文を「君子恥其言之過其行」とすべきだとする。そして、朱熹も皇侃本を見ていたはずで、この箇所ももし朱熹が皇侃本を見ていたならば何らかの言及があるはずだが、その言及がないのは朱熹の見た皇侃本のテキストが竹山の見たものと相違する系統のものだったか、あるいは朱熹が皇侃本の全本を見ていなかったかのどちらかだろうと推測している。ここから『論語集註』を中心とする朱熹の著述に対する竹山の信頼と、それと同程度に、あるいはそれ以上に竹山が皇侃の『論語義疏』を信頼していたことがうかがえる。

さらに『論語集註』に従わない例として、陽貨篇「子曰く、性相近し。習い相遠し」の箇所を検討する。その箇所の『論語集註』は、以下のようにいう。

此のいわゆる性は、気質を兼ねて言う者なり。気質の性は、固より美悪の同じからざること有り。然れども其の初を以て言わば、則ち皆な甚だしくは相遠からず。但だ善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪なり。是において始めて相遠くなるのみ。

程子曰く、此れ気質の性を言いて、性の本を言うに非ず。若し其の本を言わば、則ち性は即ち是れ理なり。理に不善無し。孟子の性善を言うは、是れなり。何の「相近」きこと之有らんや、と。

この箇所は、気質の性と本然の性という朱子学の基本的術語について言及する有名な箇所である。本文で「性　相近し」、すなわち人によって性が相違しているというのは、気質の性のことをいっているからだと朱熹はいう。その朱熹の説を敷衍して、程子は、気質の性は人によって相違するが、本来、性即理だから、本然の性についていえば、どの人も同じであるはずで、「相近い」という表現にはならないと述べる。

それに対して、『論語断』では次のようにいう。

竹山曰く、「相近し」は即ち同じなり、「相遠し」は即ち異なり。人と人と対するが故に「同」と言わずして「近」と言うのみ。即ち孟子の「相似たる」を以て〔『孟子』告子章句上に〕「耳相似たり」とするは是れなり。〔『論語』学而篇の〕「鮮なきかな仁」とは仁無きなり。併せて按ず可し。（注９）

朱熹が本文の「性　相近し」の「近」を相違するの意と解するのに対して、竹山は、『孟子』や『論語』の例を引いたうえで、「近」を同じの意とする。竹山がこのように考えた理由はよくわからない。ただ、「近」を同じの意と考えるのは竹山だけでなく、実は履軒も同様だった。履軒の見解については本稿第三部第三章において『論語逢原』を題材として詳述するが、『論語逢原』の同箇所の注釈を見れば、以下のように述べている。

「近」は猶同じなり。「遠」と対なり。故に「近」と曰う。孔子曰く、「性　相近し」と。孟子曰く、「性　同じく然り」と。其の義は一なり。辞に緊漫有るのみ。（注10）

履軒は、性を朱熹がいうように本然の性・気質の性と分けずに、本然の性のみだと考えており、気質の性は認めていなかった。したがって、わざわざ本然の性という必要もなく、ただ性とのみいえばよいという考えだった。性に対する竹山の考えはやや不明瞭だが、この陽貨篇「性　相近し」を性は同じだという意味に解するのは履軒と同じ方向の解釈であり、結果的に朱熹の解釈への批判となっている。ただし、性説に関する竹山の所論は『論語断』にはこれ以外に見えない。そこで性善説について最もよく言及している『孟子』に対する竹山の注釈『孟子断』の内容を以下に検討する。

三、性説に関する『孟子断』の書き入れ

『孟子断』の書き入れの特徴は『論語断』と同様で、『孟子集註』刊本の欄外に蘭洲自筆の書き入れがあり、竹山はその余白に朱熹や張彦陵・蔡虚斎ら諸儒の説に加えて自身の注釈を書き入れている。『孟子断』も『論語断』と同様に「竹山曰」と示して自身の注釈も書き入れているが、それ以上に諸儒の説の書き入れが多い。そして、諸儒の説の中ではやはり『四書大全』に見える朱熹の説を引くことが多い。

この『孟子断』において、『孟子集註』の性説に対する竹山自身の見解が明確に述べられているのだろうか。結論を先に述べれば、『孟子断』を検討しても竹山独自の見解は見出すことができない。そもそも『孟子断』において朱熹の性説に竹山が言及する箇所自体があまり見られないのだが、たとえば、『孟子』離婁章句上「孔子曰く、道は二つ、仁と不仁とのみ」の箇所の『孟子断』に「竹山曰く、「道二」の「道」字は、宋賢のいわゆる本然・気質の性の「性」字と□□相似る」とある（注11）。仁と不仁との二種の道があるとする『孟子』本文に対して、竹山は、性に本然の性と気質の性との二種の性があると朱熹が述べているようなものだと注釈している。この箇所で竹山は特に本然の性・気質の性という朱熹の性説に対して批判を加えているわけではなく、むしろ淡々と二種の道の例として本然の性・気質の性を示しているのみである。

また、『孟子』滕文公章句上の冒頭「孟子　性善を道う。言えば必ず堯舜を称す」の箇所の『孟子集註』に「程子曰く、性は即ち理なり。天下の理、其の自る所を原ぬれば、未だ不善有らず」とある。同箇所の『孟子断』に『四書大全』を引いて次のように

述べる。

朱子曰く、伊川の「性は即ち理なり」と謂う一句、直ただ孔子自より後、惟だ伊川のみ説き得て尽くす。這この一句は便ち是れ千万世性の根基を説く。又た曰く、性善を知れば、則ち堯舜の必ず為す可きことを知る。堯舜の為す可きことを知れば、則ち其の性善においてや、之を信ずること益ます篤くして之を守ること益ます固し。（注12）

朱熹は、『孟子集註』に程頤の性即理説を引いたうえで、さらに『四書大全』において、性即理説が「性の根基」、すなわち性説の根幹とすべき説であり、性即理説がますます性善説を確かなものにしているのだと述べる。それによって、朱熹はみずからの性善説の正しさを強調するのだが、その朱熹の学説に対して竹山がどのような見解を有しているのかは見ることができない。朱熹の学説を引くことが必ずしもそれを肯定する意図だとは限らない。しかし、もし批判的意図でもって朱熹の学説を引くならば、竹山が何らかの見解を述べていてもよいはずだが、それが見えないのは竹山が批判的意図で朱熹の学説を引いているわけではない可能性が高いことを示している。

同様の例は他にも見られる。『孟子』告子章句上の「孟子曰く、乃若ち其の情は、則ち以て善と為す可し。乃ちいわゆる善なり。夫の不善を為すが若きは、才の罪に非ず」の箇所の『孟子断』においても竹山は次のように『四書大全』を引いている。

朱子曰く、性の本体は理なるのみ。情は則ち性の動にして為すこと有り。才は則ち性の具にして能く為す者なり。性は形象声臭の形容す可きこと無し。故に二者を以て之を言う。誠に二者の本と善なることを知れば、則ち性の善なることは必なり。（注13）

朱熹が「性の本体は理なるのみ」というのは性即理説を説いたもので、その性即理説に基づいて性善説が必然であることを述べている。それに対する竹山の見解は、この箇所においても見ることができない。以上のような例から推察すれば、性説に関して、竹山が朱熹の学説を批判的にとらえて独自の学説を編み出すまでには至っていなかった可能性が高い。後述するように、履軒は彼独自の立場から朱熹の学説を批判的に見ているのだが、竹山は履軒のような独自の学説を有しているわけではないと考えられる。

ただし、竹山は必ずしも朱熹の解釈に盲従しているわけではない。こちらは性説に関する内容ではないが、たとえば、『孟子』公孫丑章句上の冒頭で、弟子の公孫丑が孟子に孟子自身が斉で政治の要職に就いたとすれば管仲や晏子のような功績が期待できるかと問う箇所がある。その中で「斉人に言有りて曰く、智慧有りと雖も、勢に乗るに如かず。鎡基（鋤のような農具）有りと雖も、時を待つに如かず。今の時は則ち易然たり」と斉国のことわざを引く箇所がある。その箇所の『孟子集註』には「時は、耕種の時を謂う」とあるが、同部分の『孟子断』に次のようにいう。

竹山曰く、朱注は原と精密詳細にして、此の注は当に「「待時」の時は、耕種の時を謂う」と言うべし。蓋し本文に両つながら「時」字有りて同じからざればなり。（注14）

この箇所の『孟子』本文に「待時」と「今時」との二つの「時」字が見えるにもかかわらず、『孟子集註』では単に「時」とあるのみでどちらの「時」字を解釈しているかわかりにくいから「待時」の「時」字の解釈だと明確に示すべきだと竹山は述べる。朱熹の解釈を「精密詳細」と称してある程度認めつつ、不十分な点は不十分な点として指摘する竹山の注釈態度は非常に公平だといえる。

ただ、上述のように、『孟子断』を検討しても性説に対する竹山独自の見解をうかがうことはできなかった。履軒の『七経雕題』

は、竹山の『四書断』と同様の書き入れの体裁で刊本の余白に諸儒の説や自説を書き入れたものである。履軒は継続的に『七経雕題』の増補に努めたうえで、その書き入れの要点を抜き出した『七経雕題略』を別冊としてまとめ、さらに諸儒の説と自説とを総合し換骨奪胎して『七経逢原』をまとめて、みずからの経学研究の集大成とした。このような履軒の経学研究進展の様相と比べれば、諸儒の説と自説との書き入れにとどまる竹山の『四書断』は経学研究としてはまだ十分な進展を果たしていないといわざるを得ない。やはり経学研究の観点からすれば、竹山よりも履軒の方がより深く研究していると評してよいと考える。

おわりに

以上、『論語断』を中心に竹山の経学研究を検討してきた。上述したように、竹山は基本的には朱熹の注釈に従いつつも、『四書集註』の解釈に従わない事例もあり、個々の事例を検討する限りにおいては、『四書集註』に対する竹山の立場は是々非々だといえる（注15）。朱子学に対するこのような竹山の立場を周囲はどのように見ていたのか。たとえば、後期朱子学派の頼春水は『師友志』において、竹山・履軒の兄弟について、「〔中井竹山・履軒の〕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」と述べている。すなわち、春水からすれば、竹山・履軒兄弟は朱子学の教説を十分に尊重しているようには見えなかったということである。確かに『論語断』や『孟子断』を見る限り、竹山は基本的には朱熹の解釈に従いつつも、実際には是々非々で『四書集註』に相対しており、朱熹の説を墨守しているわけではない。では、竹山は朱子学者とはいえないのだろうか。そうではあるまい。竹山は、朱子学の最も重要な立場を踏みはずさないという意味において、やはり朱子学者だったと考える。儒者としての竹山の基本的立場については本稿第四部第一章で検討するが、少なくとも彼の経学研究を検討する限りにおいては、基本的に朱熹の解釈に従う立場だったことは確かである。

このように、竹山も儒者として基本的に朱子学的立場に従いつつ、経学研究は継続していた。ただ、先にも述べたように、彼は第四代学主として懐徳堂の運営に注力せざるを得ず、経学研究に沈潜するだけの余裕はあまりなかったと考えられる。したがって、その質や量において懐徳堂の経学研究はやはり弟の履軒が中心だったといえる。では、履軒の経学研究はどのような性格のものだったのだろうか。その問題を次章以降で検討する。

注

（1）本稿では朱熹の『四書章句集注』は「集注」と表記しているが、本章で扱う『論語雕題』の書き入れのあるテキストと『四書断』の書き入れのあるテキストとはともに「集註」となっている（ともに大阪大学附属図書館懐徳堂文庫蔵）。したがって、本章では「集註」と表記する。

（2）他にも『論語雕題』に見えて『論語断』に見えない蘭洲の説として、憲問篇（七、一八裏）「冽庵先生云、丘何為句絶、前章夫子何為可以例」、衛霊公篇（八、三裏）「冽庵先生云、如問孝、不問為孝。而夫子之対、皆以為孝之方、故問仁、問為仁、無殊義」、微子篇（九、一三表）「蘭洲先生云、其斯而已矣一句、宜在無可無不可之下、誤写在此。即与可謂云爾已矣一例」などの例がある。なお、『論語雕題』の書き入れのある両銭堂刊『四書集註』と『論語断』の書き入れのある六順堂刊『四

書集註』とは、文字の様相がやや相違しているが、ほぼ体裁は同じで、葉数も対応している。

（3）懐徳堂関連の文献は、懐徳堂文庫以外に、大阪府立中之島図書館が多く所蔵する。『論語』に対する五井蘭洲の注釈は大阪府立中之島図書館に所蔵されているが、中之島図書館所蔵の『学庸論語紀聞』、『蘭洲先生論語解』、『蘭洲先生論語精義筆記』はすべて漢字片仮名混じり文であり、漢文のみで記された注釈は所蔵されていない。

（4）張彦陵『四書説統』からの引用は、『論語断』では「説統曰」、『論語雕題』では「張彦陵云」とあるが、本表では張彦陵の項にまとめて記した。同じく蔡虚斎『四書蒙引』も『論語断』では主に「蒙引曰」、『論語雕題』では「蔡虚斎云」、林次崖『四書存疑』も『論語断』では主に「存疑曰」、『論語雕題』では「林次崖云」となっているが、本表ではそれぞれ蔡虚斎と林次崖との項にまとめて記した。

（5）引用した『論語』本文の原文は「子曰、不得中行而与之、必也狂狷乎。狂者進取、狷者有所不為也」。『論語集註』の原文は「……孟子曰、孔子豈不欲中道哉。不可必得、故思其次也。如琴張曾晳牧皮者、孔子之所謂狂也。其志嘐嘐然、曰、古之人、古之人、夷考其行而不掩焉者也。狂者又不可得、欲得不屑不潔之士而与之。是狷也。是又其次也」。『論語断』の原文は「竹山曰、非言絶無中行矣。以其不可必得、故始置之、以論狂狷也。孟子狂得此意」（以上、子路篇（七、七裏～八表））。

（6）『論語』本文の原文は「南容三復白圭。孔子以其兄之子妻子（ママ）（意をもって「子」を「之」に改めて訓読した）」。『論語集註』の原文は「詩大雅抑之篇曰、白圭之玷、尚可磨也。斯言之玷、不可為也。南容一日三復此言。事見家語。蓋深有意於謹言也」（以上、先進篇（六、二表））。『論語大全』の原文は「朱子曰。南容三復白圭。不是一旦読此。乃是日日読之。玩味此詩而欲謹於言行也」（『論語大全』のみ『和刻本四書大全』（中文出版社、一九九三年）所収のテキストを底本とする。引用は同著一〇八五頁）。『論語断』の原文は「古注孔曰、南容読詩至此、三反覆之。善按可従。朱子日々読之之説、恐非。本注一日三復、猶是」（先進篇（六、二表））。

（7）『論語集註』の原文は「恥者、不敢尽之意。過者、欲有余之辞」。『論語大全』の原文は「胡氏曰、或謂恥其言之過於行、固通、必如集註釈為両事、斯得夫子立言之本意」。『論語断』の原文は「竹山按、朱子曰、諸説皆善矣。以其文義覩之、則当作恥其言之過其行、乃与諸説意合。如今之文則恐其当為両事也。皇侃本而正作之。而朱子覧皇本、見文集等可証。今其言如此、則其所覧之皇本恐与今本異文也」「又按皇本経文之異者不少。而朱子未嘗論及者、非特是章、則朱子未覩全本歟」。以上、『論語集註』『論語断』は憲問篇（七、一七裏～一八表）。『論語大全』は『和刻本四書大全』一四七二頁。

（8）『論語或問』は『和刻本四書或問』（中文出版社、一九九八年）所収のテキストを底本とする。『論語或問』の原文は「未敢拠旧説、姑記以俟考焉耳」（同著五〇二頁）。

（9）『論語』本文の原文は「子曰、性相近也。習相遠也」。『論語集註』の原文は「此所謂性、兼気質而言者也。気質之性、固有美悪之不同矣。然以其初而言、則皆不甚相遠也。但習於善則善、習於悪則悪。於是始相遠耳」「程子曰、此言気質之性、非言性之本也。若言其本、則性即是理。理無不善。孟子之言性善、是也。何相近之有哉」。『論語断』の原文は「竹山曰、相近即同也、相遠即異也。人与人対、故不言同而言近也。即孟子以相似耳相似是也。鮮矣仁、無仁無也。可併按」（以上、陽貨篇（九、一裏～二表））。

（10）『論語逢原』の原文は「近猶同也。与遠対。故曰近也」「孔子曰。性相近。孟子曰。性同然。其義一也。辞有緊漫而已」（『日本名家四書註釈全書』第六巻　論語部四（鳳出版、一九七三年）三四三頁）。なお、実際には『孟子』の中に「性　同じく然り」の語は見えない。

（11）『孟子』本文の原文は「孔子曰、道二、仁与不仁而已矣」。『孟子断』の原文は「竹山曰、道二之道字、与宋賢所謂本然気質之性之性字□□相似」（□□は判読不能）（以上、『孟子断』の書き入れのある『孟子集註』巻之四、三葉裏～四葉表（以下、「四、三裏～四表」と称する）。なお、句読点は筆者が補った）。

（12）『孟子』本文の原文は「孟子道性善、言必称堯舜」。『孟子集註』の原文は「程子曰、性即理也、天下之理、原其所自、未有不善」。『孟子断』の原文は「朱子曰、伊川謂性即理也一句、直自孔子後、惟伊川説得尽、這一句便是千万世説性之根基、又曰、知性善、則知堯舜之必可為矣、知堯舜之可為、則其於性善也、信之益篤而守之益固矣」（以上、滕文公章句（三、一表））。

（13）『孟子』本文の原文は「孟子曰、乃若其情、則可以為善矣、乃所謂善也、若夫為不善、非才之罪也」。『孟子断』の原文は「朱子曰、性之本体理而已、情則性之動而有為、才則性之具而能為者也、性無形象声臭之可形容也、故以二者言之、誠知二者之本善、則性之善必矣」（以上、告子章句（六、五表～五裏））。

（14）『孟子』本文の原文は「斉人有言曰、雖有智慧、不如乗勢、雖有鎡基、不如待時、今時則易然也」。『孟子集註』の原文は「時、謂耕種之時」。『孟子断』の原文は「竹山曰、朱注原精密詳細、此注当言「「待時」之時、謂耕種之時」、蓋本文有両時字不同」（以上、公孫丑章句（二、二裏～三表））。

（15）平重道「懐徳堂の経学思想」（『文化』六巻八号、一九三九年）は、竹山があえて「宋註を回護しない」立場であることをすでに指摘している。

第二章　中井履軒の性説１―朱子学批判の立場―

はじめに

履軒の経学研究を代表する著述としては『七経逢原』や『七経雕題』があるが、『七経雕題』は刊本の余白に履軒がみずからの見解や諸説を書き入れたものである。それらの書き入れが多くなったため、最終的にそれらの内容をまとめて作成されたものが『七経逢原』となる。したがって、『七経逢原』がいわば履軒の経学研究の集大成であるから、本稿では履軒の『七経逢原』を主に取り上げる。『七経逢原』の中でも朱熹の『四書章句集注』に対する注釈である『論語逢原』『孟子逢原』『中庸逢原』は、彼の儒学の性格をうかがううえで最も参考にすべき書である。履軒自身も『孟子逢原』において「孔子の道を伝うる者は、唯だ論語・孟子・中庸の三種のみ」（『孟子』公孫丑篇に見える『孟子逢原』）と述べており、儒教経典の中でこの三書を最も重視している（注1）。履軒による注釈の立場は朱子学批判で一貫している。ただ、そうはいいつつ、履軒は基本的には朱子学的立場にあるのだが、彼のその立場と朱子学批判とはどのような関係にあるのだろうか。以下、検討を進めることにする。

一、『論語逢原』の程注批判―玩味の巵言―

履軒にとって、朱熹の注を批判することはどのような意味を有していたのだろうか。本章では、履軒の『論語逢原』（以下、『逢原』と称する）を取り上げて、その『論語集注』（以下、『集注』と称する）批判の様相から履軒の基本的立場の一端を明らかにする。履軒の『逢原』は、もともと『集注』の刊本の余白に記した自身の注釈の分量が多くなりすぎたために改めて別にまとめて記したものである。その注釈の性質上、当然のことながら『集注』の内容に対する批判の意図をこめた注釈が多い。なかでも最も履軒の批判の対象になっているのは、『集注』に見える程顥・程頤兄弟による注釈（以下、程注と称する）である。以下、主に程注を取り上げて履軒の『集注』批判の様相を検討する。

『集注』に見える程注に対して、部分的にその注釈内容を履軒が認めている箇所もあるが、ほぼ『逢原』全般にわたって履軒は程注を批判する。その程注批判には実証的な内容のものもあるが、それよりもむしろ『論語』本文の内容と程注との関連が明確でなく、その内容が牽強付会に過ぎると厳しく批判するものが多い。

たとえば、『論語』憲問篇（以下、『論語』の引用は篇名のみを記す）に、子路が成人、すなわち完成された人とはどのような人かと孔子に問う章がある。その問いに対して孔子は「臧武仲の知・公綽の不欲・卞荘子の勇・冉求の芸の若き、之を文るに礼楽を以てせば、亦た以て成人と為す可し」と答える。

その箇所の程注は次のようである。

程子曰く、知の明、信の篤、行の果、天下の達徳なり。孔子のいわゆる成人の若きも、亦た此の三者を出でず。武仲は知なり、公綽は仁なり、卞荘子は勇なり、冉求は芸なり。須く是れ此の四人の能を合わせて、之を文るに礼楽を以てすべし。亦た以て成人と為す可し。……

それに対して同箇所の『逢原』では次のように程注を批判する。

知・仁・勇を以て達徳と為すは、吾　之を聞く。知・信・行を以て達徳と為すは、吾未だ之を聞かざるなり。程子の言は汰なるかな。且く行の果は、勇と近似有り。信の篤の若きは、豈に以て仁と為す可きかな。又た曰く、公綽は仁なりと。

夫の公綽は不欲廉静なるのみ。豈に仁を以て之を許す可けんや。信の篤も亦た公綽に貼かず。既に三徳を以て論を立て、而して冉求の芸は属する所無し。則ち是れ孔子の語は固より三者の外に出る有るなり。程子は何を以て出でずと曰うや。牽合の説にして用うるに中らざることを知る可きなり。（注2）

この箇所で、程注は本文の「臧武仲の知・公綽の不欲・卞荘子の勇」を『中庸』第二〇章の「知・仁・勇の三者は、天下の達徳なり」を用いて解釈しようとする。それに対して、『逢原』は『中庸』の知・仁・勇をそれぞれ臧武仲の知の明・公綽の信の篤・卞荘子の行の果に当てはめることが適当でないのみならず、『論語』本文の「冉求の芸」だけが程注の解釈から浮いてしまうという。したがって、程注の解釈を「牽合の説」と評するに至る。この箇所に代表されるように、『逢原』では程注の解釈を「豈に牽合して相い釈く可けんや」（述而篇）、「牽合の尤も甚しき者なり」（憲問篇）、「当に牽合して説を作すべからず」（衛霊公篇）などと述べて、本文と関連の少ない解釈を展開する程注の牽強付会を厳しく批判する（注3）。

このような『逢原』の程注批判を象徴する用語が「玩味の巵言」である。この「玩味の巵言」の語が主に程注批判の語としてよく用いられていることは、先学によってすでに指摘されている（注4）。一例を挙げれば、雍也篇「子曰く、賢なるかな回や、一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人は其の憂えに堪えず。回や、其の楽しみを改めず。賢なるかな回や」の箇所の『集注』には次のようにいう。

〔程子〕又た曰く、「簞瓢陋巷は楽しむ可きものに非ず。蓋し自ら其の楽しむこと有るのみ。「其」字は当に玩味すべし。自ら深意有り」と。又た曰く、「昔　学を周茂叔に受く。毎に仲尼・顔子の楽しむ処と楽しむ所とは何事なるかを尋ね令む」と。愚按ずるに、程子の言は、引きて発せず。蓋し学者の深く思いて自ら之を得んことを欲す。今も亦た敢えて妄りに之説を為さず。

この章は、貧窮の境遇にもかかわらず前向きな態度で学問に励む顔淵に言及する有名な章である。この箇所について、程注は「其」字に注目して、粗食や狭い路地の下町暮らしがとても楽しめるものではなく、顔淵が楽しんでいる「其の楽しみ」の「其」には深い意味があるからよく玩味すべきだと述べる。そして、程子が周敦頤に学んでいた際にも、顔淵の楽しみの内容について師からよく問われていたことに言及する。この程注について、朱熹自身も『孟子』尽心章句上の「君子は引きて発せず。躍如たり」の語を引きつつ、「其の楽しみ」の内容は学者自身がみずから深く考えるべきことであって、みだりに言挙げすべきものではないと述べる。

上述の『集注』、特に程注の内容について、『逢原』は以下のようにいう。

①其の楽しみの其は、其の憂えの其と正に同じ。何ぞ深意有らん。

②朱子曰く、伊尹は有莘の野に耕して、是れに由りて以て堯舜の道を楽しむ。未だ嘗て道を楽しむを以て浅と為さざるなり。直だ顔子　道を楽しむと為すと謂うは、何ぞ不可なること有らん。

③仮令顔子　道を楽しむと曰うも、亦た周程以後の道体・道学の道と異なり。

④程説は並びに機鋒有りて、鴻儒に望む所に非ず。然して亦た玩味の巵言なるのみ。（注５）

『逢原』の基本的立場は、①に述べるように「其」字には程注が解するような特別深い意味をこめているわけではないというのが第一点である。次に、『朱子語類』巻三一の文章をそのまま引く②において、朱熹は『孟子』万章章句上の内容に基づく「伊尹は有莘の野に耕して、是れに由りて以て堯舜の道を楽しむ」の立場から、顔淵が楽しんでいたのは道だと解する。それに対して、『逢原』は③で『論語』では顔淵が楽しんだのは道だと明確に記しているわけではなく、たとい顔淵が道を楽しんだとしても彼が楽しんだのは周敦頤や程子が宋学の理論で概念化したような道ではなく、もっと素朴な意味の道だという。したがって、④で述べるように程注は「玩味の巵言」、すなわち深読みしすぎて曲解に至ってしまっているというのが第二点である。同じく④で、元来、禅の用語で鋭い舌鋒を意味する「機鋒」の語を使用するのも、反仏教の立場にある履軒にとっては程注批判になる。つまり、履軒から見れば、『論語』本文を深読みしてありもしない深意を見出そうとしても、かえって『論語』本来の趣旨を見誤ることになるというのである。

「玩味の巵言」の語に象徴されるように、『論語』本文を深読みする傾向が程注に強いと履軒が批判する箇所は『逢原』の至るところで見ることができる。たとえば、顔淵篇「樊遅　仁を問う。子曰く、人を愛す、と。〔樊遅〕知を問う。子曰く、人を知る、と」の箇所の『集注』に「程子曰く、聖人の語は、人に因りて変化す。浅近なる者　有るが若しと雖も、而れども其の包含するもの　尽くさざる所無きは、此の章を観れば見る可し」とある。それに対して『逢原』は以下のようにいう。

聖人の語は為有りて発する者と雖も、其の正理におけるや、毫髪の差無きこと斯くの如きのみ。豈に必ず浅近にして一一深遠を包まんや。乃ち以為えらく、包含するもの　尽くさざる所無きは、是れ牽合附会の由りて生ずる所のみ。（注６）

また、子張篇「子夏曰く、博く学びて篤く志し、切に問いて近く思う。仁　其の中に在り」の箇所の『集注』は程注を多く引くが、『逢原』では「是の章の文義は元と解し難き者無し。先儒は深く理解を求めて、而れども遂に文義を失う。歎く可きかな」と述べる（注７）。顔淵篇や子張篇の程注に対して、「豈に必ず浅近にして一一深遠を包まんや」「深く理解を求めて、而れども遂に文義を失う」と批判しているところからも履軒が程注の深読みがかえって『論語』本文の意味を正しくとらえないことになると考えていたことが理解できる。したがって、程注に対する履軒の思いは、「凡そ程張以下の諸子は皆な其の理を玩味するを喜びて、而して本章の語気文勢を玩味せず。故に憾む可き者多し。蓋し其れ平日　文章を愛さざる故なるのみ」（季氏篇「孔子曰く、君子に九思有り」の箇所の『逢原』）というような批判の語となるのである（注８）。

二、『論語逢原』の程注批判―性説批判―

『集注』に見える程注に対して履軒は厳しい批判を展開する。その批判の矛先は特に朱子学の基本的立場の一つである性説に向かう。その性説批判の様相を検討する。

まず、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。……君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は、其為仁之本与」の箇所を取り上げる。最後の「其為仁之本与」の部分を訓読しなかったのは、この部分の解釈に二

つの有力な立場があるからであり、一つは「其れ仁の本為るか」と訓む『論語集解』以来の伝統的な立場（以下、「古注の立場」と称する）、もう一つは「其れ仁を為すの本か」と訓む『集注』の立場である。『集注』の解釈は、性善たる人間には仁義礼智の四つの徳が備わっており、それ以外の孝弟は性ではないという朱子学の主張に基づくものである。学而篇の同箇所の『集注』には次のような程子の言を引く。

程子曰く、……故に仁を為すには孝弟を以て本と為して、性を論ずれば、則ち仁を以て孝弟の本と為す。……孝弟は是れ仁の一事なり。之を仁を行なうの本と謂えば則ち可なり。是れ仁の本なりと謂えば則ち不可なり。蓋し仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり。性の中に只だ箇の仁義礼智の四者有るのみ。曷ぞ嘗て孝弟の来ること有らんや。

「仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり」の語から、孝弟が性の範疇には入らず、あくまでも性の用、すなわち性の発現だとする程子の立場をうかがうことができる。それに対して、この箇所の『逢原』は非常に詳細な注釈を施す。以下、その中から本章の論旨に関係する箇所を取り上げる。

①〔「其為仁之本与」の〕此の句、試みに一の「為」字を削りて、惟だ其れ仁の本たるかと言うも義は同じなり。必ずしも葛藤を生ぜず。可なり。

②又た〔程注に〕曰く、「性を論ずれば、則ち仁を以て孝弟の本と為す」と。夫れ有子は未だ嘗て性を論ぜず。此れ何ぞ労擾（わずらわしい）せんや。他無し（他でもない）、元来玩味の巵言にして、不可なる者無くんば、援きて註解に入る。便ち其の病見わる。凡そ程子の言、他も並びに此れに放う。謝〔氏〕楊氏の若きは、則ち同じからず。

③性は善なり。仁は是れ徳の名にして、其の道なれば則ち善中の大綱なり。孝弟も亦た善中の一事なり。性を論じて仁を挙げれば、則ち孝弟は仁中に囿せられて、別に頭を出ださざるなり。仁　既に性中に存すれば、孝弟　豈に独り逃出することを得んや。

④〔『論語』本文の〕「其の人と為りや孝弟」〔の章〕は、有子豈に性を論ぜんや。凡そ性を以て解を作す者は皆な非なり。孝弟は行なり、仁も亦た行なり。……若し性を論ぜば、孝弟と仁と綱目の差有るのみ。本末の指す可きこと無し。

⑤仁義礼知は人性の綱なり。綱は是れ統目の称なり。孝弟　豈に仁義の目に非ざらんか。乃ち〔程注が〕性中に四者有るのみと言うは、豈に理あらんや。

⑥或るひと曰く、「為は衍文なり。当に削るべし」と。此の言は誠に理有り。……読者　為の有無に拘らざれば可なり。（注9）

履軒が程注を「玩味の巵言」と批判するのは、『論語』の文章を素直に読解するのではなく深読みすることで『論語』本文の論旨から乖離してゆくのを恐れたからである。したがって、『集注』がこだわる「其れ仁を為すの本か」の訓みに対しては、①にあるように古注と『集注』との解釈の最大の相違点となっている「為」字を削って「其れ仁の本たるか」と素直に訓むべきだとする。「為」字が不要だという主張は⑥においても見ることができる。なぜ不要なのか。その理由は③⑤で述べられる。③では善たる性の大綱として仁が取り上げられるならば、「善中の一事」たる孝

弟も当然のことながら仁の徳に含まれるから、孝弟だけが性の範疇に入らないなどということはありえないと履軒はいう。⑤も③とほぼ同趣旨であり、仁義礼智の徳が性の大綱とすれば孝弟は仁義の徳の細目というべきであり、程注において仁義礼智の四つの徳だけが性の範疇に属するというのは理に適っていないとする。

そして、②では「有子は未だ嘗て性を論ぜず」と履軒は述べているから、性説で程子が『論語』を解するのは誤っているという主張である。まさしく程子の言は、『論語』でいわれてもいないことを深読みする「玩味の巵言」なのである。そして、『集注』に見える程注はほとんどそのような「玩味の巵言」の集まりに過ぎないと履軒はいう。④においても「有子　豈に性を論ぜんや」とあるから②と同趣旨である。したがって、朱子学の性の概念を用いた解釈はすべて誤っていると履軒は厳しく批判する。

性説に対する批判は『逢原』の随処に見ることができるが、顔淵篇冒頭の「顔淵　仁を問う。子曰く、克己復礼を仁と為す」の章も取り上げる。この箇所の『逢原』では次のようにいう。

①明道先生嘗て自ら言えらく、「天理人欲の説は是れ其の独見にして、拠本とする所無し」と。其の説之是なるか。詩・書・易・論語を籠罩（ひとまとめにする）して、其の一帰を証するは可なり。集註は乃ち孔子の未だ嘗て言わざる所にして、後人の肇むる所の語を用いて、孔子の言を分析解釈す。強いて其の合を求むるは、烏くんぞ可ならんや。

②天理・人欲・復初の説熾んにして、而して孔孟の言は其の純粋なるを失う。歎ず可きかな。（注10）

②では、宋学用語である「天理」「人欲」「復初」などの語を使って解釈すれば、孔子や孟子の言葉の純粋性を損ない、『論語』『孟子』の論旨を見誤ることになると端的に批判している。そして、①では、宋学の「天理」「人欲」などの用語を用いた説が程顥（明道先生と呼ばれた）が自分からいい始めた説だとの程顥の言を紹介したうえで、②と同じく、『集注』では孔子みずからがいわなかったことを後人がいい始めた説を用いて解釈するのは、結局、牽強付会につながることになるから良くないと批判する（注11）。

以上の例から、履軒が朱子学の基礎理論である性説に対して、大きな違和感をもっていたことが理解できる。このような側面があったからこそ、尾藤二洲や頼春水らの後期朱子学派の儒者らは懐徳堂の朱子学を「程朱を信ずること純ならず」と評しているのだろう。すなわち、後期朱子学派の儒者にとって、性説は朱子学の教説の核となるものだったが、彼らからすれば、懐徳堂の朱子学がその性説を十分には尊重しているようには見えなかったということである。

なぜこれほどまでに履軒は性説を用いた解釈を嫌うのだろうか。その理由の一つは、程子の性説が仏教の影響を受けていると履軒が考えていたためである。為政篇「子曰く、異端を攻むるは、斯れ害あるのみ」の箇所の『集注』に次のようにいう。

程子曰く、仏氏の言は、之を楊墨に比ぶれば、尤も理に近しと為す。其の害　尤も甚だしと為す所以なり。学者は当に淫声美色の如く以て之を遠ざくべし。爾らずんば則ち駸駸然（急速であること）として其の中に入る。

この『論語』本文は、異端を学ぶことを戒める有名な箇所である。その「異端」について、程子は、楊子や墨子らの諸子に比べて、理に近いからこそ仏教は異端としてその害が甚だしいと述べる。仏教を異端視しながら理に近いと評するのである。それに対して、『逢原』は大いに程注を批判する。やや長いが以下に引用する。

今自り之を覩れば、仏氏の学は絶えて理に近き者無し。或いは更に楊墨より遠し。程子　以て理に近しと為すは何ぞや。蓋し宋儒のいわゆる仏道は禅法を指して、而して禅も又た仏中の異端なり。仏の本法に非ず。宋代に禅法盛行して、学士・大夫は皆な其の檻阱に墜つ。程門の諸子と雖も多く焉れを免れず。是れ一世の風習なり。二程子は力を極めて焉れを排斥すと雖も、然れども其の性命を談じて、心法を論ずれば、則ち多く禅者の言語を用う。此れ未だ世習を脱洒すること能わざるなり。是を以て禅者の言は二程子の言において近似すること有るのみ。故に尤も理に近しと曰うなり。是れ一人の私言のみ。若し取りて諸を孔孟の言に比ぶれば、何ぞ曾て近似すること之有らん。然らば則ち世習　之を駆るに因ると雖も、脱洒すること能わざれば、則ち二程子の過なるのみ。故に二程子の言を読む者は、務めて二程子の為に其の世習を芟除（取り除く）して、其の孔孟に合う者を取れば可なり。（注12）

履軒は宋学が仏教、特に禅の影響を大きく受けているという。履軒の立場は、禅であろうと仏教であるならば「理に近き者」などないというものである。程子は楊墨よりも仏教の方が理に近いというが、逆に履軒は楊墨も仏教も異端であり、むしろ仏教の方がより一層理からは遠いという。

以上のように、履軒は程子の性説を批判する。ただ、履軒の考えでは程子の性説自体を認めている点は特徴的である。たとえば、雍也篇「子曰く、回や其の心三月仁に違わず」の箇所の『逢原』に次のようにいう。

商賈の家は万貨紛紛にして、必ず帳籍有りて以て之を統ぶ。其の部を立て門を分くるは、家いえ各おの法有りて徽号（はたじるし）は同じからず。同業者と雖も、東家の人は西家の帳を理む能わず、西家も亦た然り。夫れ帳籍の便利は、彼豈に自ら尽くさざらんや。然り而して猶人面の同じからざるなり。天理・人欲は、程張家の徽号なり。此れを持て以て孔孟家の張（帳―筆者注）を理めんと欲すれば、必ず合わざる者有り。故に学者は先に孔孟家の張（帳―筆者注）に熟して其の徽号を得るに若くは弗し。程張家の徽号の若きは必ずしも理あらず。（注13）

この箇所の『集注』に「私欲」の語を用いた程子の解釈が見えており、それに対する履軒の見解が上述の引用である。商家の帳簿の例を用いて説明するところは、如何にも商人の町大坂の住人である履軒の面目躍如たるものがある。それぞれの商家で用いている帳簿の作法はそれぞれの家で相違しており、如何に自分の店の帳簿をつける作法に習熟していても、違った家の帳簿を見ればさっぱり理解できないはずである。それと同じく、孔子や孟子の論理と程子や張子の論理とは相違している。おのおのの論理が一貫していても、互いの論理が相違していれば相互理解は難しい。このような論法で、履軒は程子の論理で『論語』を解することの困難さを説く。また、履軒は学而篇「有子曰く、礼の用は、和もて貴しと為す」の箇所において、礼と楽との概念を用いて解する程注に対して、「程子　径ちに礼楽を取りて之を対説するは、主張　大いに過ぐるに似て、然して亦た玩味の巵言なり。彼　自ら病無し、而れども伝註に乗入するは非なり」と述べる（注14）。この箇所でも程注自体に問題があるわけではなく、程注の中では論理が完結していて良いのだが、その論理を『論語』本文の解釈に持ちこむことが良くないのだと履軒は主張する。

履軒は、程子による禅由来の「玩味の巵言」的解釈を批判する。このような深読みをするからこそ『論語』を読み誤るのだと履軒は述べており、この「玩味の巵言」が『論語』に描かれた聖人あるいは孔子の本来の姿を覆い隠すことにつながる。「程説の称賛

は太(はなは)だ過ぐ。冲(ふか)く高妙に入りて、却って其の著実平穏の気を失う」（公冶長篇「顔淵・季路侍す」の箇所の『逢原』）とあるのはそのことをいう（注15）。

おわりに

これまで述べてきたように、履軒は程注を厳しく批判する。一つは、「玩味の巵言」の語に表わされているように、程注が『論語』本文を深読みすることに対する批判である。もう一つは、程子の性説に対する批判である。その批判は、程子の論説が如何に論説としての論理が整っていたとしても、それを『論語』の注釈に用いることはふさわしくないという一点に尽きる。すなわち、程子の性説という完結した理論では、十分にすくい上げることができない内容を『論語』が有しているのだという履軒の考えをこれは示唆している。このように程子の性説、ひいては朱子学の性説が『論語』の注釈には合わないという履軒の立場が示すものは何だろうか。履軒は基本的に朱子学の立場にあるはずだが、その履軒の立場と彼の朱子学批判とはどのような関係にあるのだろうか。その問題の解明が、儒者として履軒が拠って立つ独自の立場の解明へとつながると考えるが、そのための方法として、以下に履軒の性説を取り上げて検討する。いうまでもなく、性に関して朱子学は基本的に性善説の立場であり、この性善説は朱子学の理論的支柱の一つである。その性善説に対する履軒の思想を検討することは、朱子学に対する履軒の立場の特質を明らかにする最も良い方法だと考える。

以下、章を改めて朱子学用語の中心たる性の概念とそれと関係の深い気稟の概念とを取り上げて、履軒の朱子学思想を検討する。

注

（1）『孟子逢原』は『日本名家四書註釈全書』第一〇巻　孟子部二（鳳出版、一九七三年）所収のテキストを底本とする。原文は「伝孔子之道者。唯論語孟子中庸。三種而已矣」（同著九六頁）。

（2）以下、『逢原』からの引用は『日本名家四書註釈全書』第六巻　論語部四（鳳出版、一九七三年）所収のテキストを底本とする。引用した『論語』本文の原文は「若臧武仲之知、公綽之不欲、卞荘子之勇、冉求之芸、文之以礼楽、亦可以為成人矣」。『集注』の原文は「程子曰、知之明、信之篤、行之果、天下之達徳也。若孔子所謂成人、亦不出此三者。武仲知也、公綽仁也、卞荘子勇也、冉求芸也。須是合此四人之能、文之以礼楽。亦可以為成人矣。……」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）（以下、『章句集注』と称する）一五二頁）。『逢原』の原文は「以知仁勇為達徳者。吾聞之。以知信行為達徳者。吾未之聞也。程子之言。汰哉。且行之果。与勇有近似。若信之篤。豈可以為仁哉。又曰。公綽仁也。夫公綽。不欲廉静而已。豈可以仁許之哉。信之篤。亦不於貼公綽矣。既以三徳立論。而冉求之芸。無所属。則是孔子語。固有出乎三者之外也。程子何以曰不出乎。可知牽合之説。不中用也」（『日本名家四書註釈全書』第六巻（以下、「『註釈全書』六」と称する）二七八頁）。

（3）このあたりの『逢原』の原文は、述而篇の引用は「豈可牽合相釈哉」（『註釈全書』六、一四四頁）、憲問篇の引用は「牽合之尤甚者」（『註釈全書』六、二九九頁）、衛霊公篇の引用は「不当牽合作説」（『註釈全書』六、三一三頁）。

（4）たとえば、平重道「懐徳堂学の発展（Ⅱ）」（『宮城教育大

学紀要』第五号、一九七一年）、宇野田尚哉「中井履軒『論語逢原』の位置」（『懐徳』第六二号、一九九四年）、加地伸行『論語逢原』（加地伸行『中国思想からみた日本思想史研究』第三部第三節（吉川弘文館、一九八五年））などが挙げられる。

（5）雍也篇の原文は「子曰、賢哉回也、一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂。回也不改其楽。賢哉回也」。引用した『集注』の原文は「又曰、簞瓢陋巷非可楽。蓋自有其楽爾。其字当玩味。自有深意。又曰、昔受学於周茂叔。毎令尋仲尼顔子楽処所楽何事。愚按、程子之言、引而不発。蓋欲学者深思而自得之。今亦不敢妄為之説」（『章句集注』八七頁）。引用した『逢原』の原文は①「其楽之其。与其憂之其正同。何有深意」、②「朱子曰。伊尹耕於有莘之野。由是以楽堯舜之道。未嘗以楽道為浅也。直謂顔子為楽道。有何不可」、③「仮令曰顔子楽道。亦与周程以後。道体道学之道異」、④「程説。並有機鋒。非所望於鴻儒。然亦玩味之巵言耳」（『註釈全書』六、一一一頁）。

（6）顔淵篇の原文は「樊遅問仁。子曰、愛人。問知。子曰、知人」。『集注』の原文は「程子曰、聖人之語、因人而変化。雖若有浅近者、而其包含無所不尽、観於此章可見矣」（『章句集注』一三九頁）。『逢原』の原文は「聖人之語。雖有為而発者。其於正理。無毫髪之差。如斯而已矣。豈必浅近一一包深遠也。乃以為包含無所不尽。是牽合附会之所由生耳」（『註釈全書』六、二四九頁）。

（7）子張篇の原文は「子夏曰、博学而篤志、切問而近思。仁在其中矣」。『逢原』の原文は「是章文義。元無難解者。先儒深求理解。而遂失文義。可歎夫」（『註釈全書』六、三七九頁）。

（8）原文は「凡程張以下諸子。皆喜玩味其理。而不玩味本章語気文勢。故可憾者多矣。蓋其平日不愛文章故耳」（『註釈全書』六、三三八頁）。

（9）学而篇の原文は「有子曰、其為人也孝弟、而好犯上者、鮮矣。……君子務本。本立而道生。孝弟也者、其為仁之本与」。引用した『集注』の原文は「程子曰、……故為仁以孝弟為本、論性、則以仁為孝弟之本。……孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可。謂是仁之本則不可。蓋仁是性也。孝弟是用也。性中只有箇仁義礼智四者而已。曷嘗有孝弟来」（『章句集注』四八頁）。引用した『逢原』の原文は①「此句。試削一為字。惟言其仁之本与。而義同也。不必生葛藤。可也」、②「又曰。論性。則以仁為孝弟之本。夫有子未嘗論性。此何労擾。無他。元来玩味之巵言。而無不可者。援入于註解。便見其病。凡程子之言。他並放此。若謝楊氏。則不同」、③「性者善矣。仁是徳之名。而其道則善中之大綱。孝弟亦善中之一事。論性而挙仁。則孝弟囿乎仁中。不別出頭也。仁既存乎性中。孝弟豈得独逃出」、④「其為人也孝弟。有子豈論性乎哉。凡以性作解者。皆非。孝弟行也。仁亦行也。……若論性。孝弟与仁。有綱目之差而已。無本末可指」、⑤「仁義礼知。人性之綱。綱是統目之称矣。孝弟豈非仁義之目与。乃言性中有四者而已。豈に理也哉」、⑥「或曰。為衍文。当削。此言誠有理。……読者不拘於為之有無。可也」（以上、『註釈全書』六、一一～一三頁）。

（10）顔淵篇の原文は「顔淵問仁。子曰、克己復礼為仁」。引用した『逢原』の原文は①「明道先生嘗自言。天理人欲之説。是其独見。無所拠本也。其説之是耶。籠罩詩書易論語。証其一帰。可也。集註乃用孔子所未嘗言。而後人所肇之語。分析解釋孔子之言。強求其合。烏可也」、②「天理人欲復初之説熾。而孔孟之言。失其純粋。可歎夫」（以上、『註釈全書』六、一二六頁）。

（11）『逢原』に引かれている程顥の言そのものは探し当てられていないが、『河南程氏外書』巻一二に「明道嘗て曰く、吾が学は受くる所有りと雖も、天理の二字は却って是れ自家体貼（精

細に会得する）して出で来る（明道嘗曰、吾学雖有所受、天理二字却是自家体貼出来）」（『二程集』（中華書局、一九八一年）四二四頁）とあり、程顥にそのような発言のあったことが、弟子たちの間に伝えられていたようである。

（12）為政篇の原文は「子曰、攻乎異端、斯害也已」。『集注』の原文は「程子曰、仏氏之言、比之楊墨、尤為近理。所以其害為尤甚。学者当如淫声美色以遠之。不爾、則駸駸然入於其中矣」（『章句集注』五七頁）。『逢原』の原文は「自今観之。仏氏之学。絶無近理者。或更遠於楊墨矣。程子以為近理者。何也。蓋宋儒所謂仏道者。指禅法。而禅又仏中之異端矣。非仏之本法。宋代禅法盛行。学士大夫。皆墜于其檻阱。雖程門諸子。多不免焉。是一世之風習矣。二程子雖極力排斥焉。然其談性命。論心法。則多用禅者之言語。此未能脱洒於世習也。是以禅者之言。於二程子之言。有近似焉已。故曰尤近理也。是一人之私言耳。若取而比諸孔孟之言。何曾近似之有。然則雖因世習駆之。而不能脱洒。則二程子之過耳。故読二程子之言者。務為二程子。芟除其世習。而取其合於孔孟者。可也」（『註釈全書』六、三七～三八頁）。

（13）雍也篇の原文は「子曰、回也其心三月不違仁」。『逢原』の原文は「商賈之家。万貨紛紛。必有帳籍以統之。其立部分門。家各有法。而徽号不同。雖同業者。東家之人。不能理西家之帳。西家亦然。夫帳籍之便利。彼豈不自尽哉。然而猶人面之不同。天理人欲者。程張家之徽号也。欲持此以て理孔孟家之張。必有不合者。故学者弗若は先熟於孔孟家之張。而得其徽号也。若程張家之徽号。不必理焉」（『註釈全書』六、一〇八頁）。なお、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。

（14）学而篇の原文は「有子曰、礼之用、和為貴」。『逢原』の原文は「程子径取礼楽対説之。似主張大過。然亦玩味之巵言。彼自無病。而采入于伝註者非」（『註釈全書』六、二三頁）。

（15）原文は「程説称賛太過。冲入高妙。却失其著実平穏之気」（『註釈全書』六、九八頁）。

第三章　中井履軒の性説２―性と気稟と―

はじめに

最盛期の懐徳堂儒学を支えていたのは中井竹山・履軒の兄弟だった。なかでも弟の履軒による経学研究は懐徳堂儒学における経学研究の白眉だった。履軒は朱熹の『四書章句集注』（以下、『集注』と称する）の刊本に書き入れを施すことで独自の注釈である『七経雕題』を著わした。その書き入れた内容の要点を抜き出して別にまとめたものが『七経逢原』である。前章でも述べたように、履軒は『集注』の注釈、特に程注には批判的だった。それでは『集注』の注釈に対して完全に反対する立場だったかといえばそうではない。後期朱子学派の頼春水は、竹山・履軒兄弟に対して「〔中井竹山・履軒の〕兄弟　皆な山斗の望み有り。但だ其の学　程朱を信ずること純ならざるを恨みと為す」（『師友志』）と述べている。春水からすれば、確かに懐徳堂儒学は程朱の教説を十分に尊重しているようには見えなかったが、基本的には朱子学的立場にあるとの評価である。では、懐徳堂儒学が基本的には朱子学立場でありながら、『集注』を批判するとは具体的にどういうことだろうか。実際に履軒の経学研究はどのような特徴を有しているのだろうか。この問題について、本章では、朱子学用語の中心たる性の概念とそれと関係の深い気稟の概念とを取り上げて履軒の経学研究を分析する。性に関していえば、朱子学は基本的に性善説の立場である。その性善説に対して懐徳堂儒学はどのような立場にあるのだろうか。

一、人間の共通する側面―性について―

性善説は、人間は誰でも生まれつき善だという説である。しかし、実際のところ、人間には善人もいれば悪人もいる。儒学では人間の中における至高の人格者を聖人と呼んでいるが、このような人格者もいればどうしようもない大悪人もいる。また、慎ましい一般庶民もいる。同じ人間でありながら、このような差異が生じるのはいったいなぜなのだろうか。儒学では人間の中に善たる要素を妨げる別の要素があるからだとしているが、その別の要素についてはさまざまな見解がある。以下、履軒の性説と気稟説とに注目して、人間の中の共通する点と相違する点とに対する履軒の見解を検討する。そして、性説と気稟説とに関する朱子学的見解に批判を加えながらも、履軒が基本的に朱子学的立場にあることを明らかにする。資料は履軒の経学研究の中心たる『論語逢原』を主に取り上げて、適宜、『孟子逢原』『中庸逢原』を参照する。

人間はさまざまである。たとえば、聖人と庶民とを比べればさまざまな面で相違するのは当然であろう。政治上の統治者・被統治者という観点から見ても相違しており、その人格の高低についてもおのずから相違がある。しかし、『論語逢原』において、履軒はさまざまな面で人間には共通点があると述べている。まず、性の共通性が挙げられる。性の問題は孟子の性善説や荀子の性悪説に代表されるように、その善悪をどのようにとらえるかが儒学思想史において重要な問題の一つとなっている。その問題についての履軒の見解を『論語逢原』を中心に以下に検討してゆく。

『論語』において「性」の語が見られる箇所はそれほど多くはない。履軒自身も『孟子集注』の序説に引く楊時の「孟子　人に遇えば、便ち性善を道（い）う。欧陽永叔卻（かえ）って言う、聖人の人を教うる、性　先んずる所に非ずと。誤ると謂う可し」の言に対して、『孟子逢原』において以下のようにいう。

性、孔子　罕に言う所なり。故に得て聞く可からず。孔子の時、固に自ら此くの如し。欧説　誤ると謂う可からず。孟子の時に至りて、則ち天下の性論紛紜として、邪説　人を惑わす。故に先ず弁ぜざるを得ず。（注１）

欧陽脩（字は永叔）が「孔子は性について説くことを重視しなかった」というのを楊時は誤っているという。それに反対して、履軒は確かに孔子が性についてあまり説かなかったと認めたうえで、性に関する議論が盛んになったのは孟子のときだという。履軒も認めるように、確かに『論語』中に性に言及する箇所は少ない。しかし、数は少ないが『論語』中において性に言及する箇所がある。その箇所の『論語逢原』を検討すれば、履軒の基本的立場をうかがうことができる。

『論語』中に性に言及するのは、公冶長篇「夫子の性と天道とを言うは、得て聞く可からず」章と陽貨篇「子曰く、性　相近し。習い相遠し」章（以下、「性相近」章と称する）との二箇所のみである（以下、『論語』の引用は篇名のみを記す）。公冶長篇の同部分の『論語逢原』に「「性」とは、「性　相近し」の類なり」とあるから、履軒の基本的立場をうかがううえで重要なのは「性相近」章である（注２）。この箇所の『論語集注』に「此のいわゆる性は、気質を兼ねて言う者なり。気質の性は、固より美悪の同じからざること有り」とある。すなわち、『論語集注』では『論語』に見える性を朱子学の基本用語である気質の性と解して、その気質の性が後天的な習慣によって「相遠し」となるという。朱子学からすれば、この箇所はその理気論にかかわる重要な箇所の一つである。

それに対して、『論語逢原』は「是の章、専ら性を論ず。曾ち気質を帯びず。気質は性に非ず」と述べる（注３）。履軒は『論語集注』が『論語』の性を気質の性と解する立場を批判し、気質と性とはまったく別の概念だと主張する（後述）（注４）。このような履軒の主張を見れば、儒者としての履軒の立場が朱子学的立場とまったく相容れないかのように見える。しかし、実はそうではない。上記の『論語逢原』に続いて、履軒は次のようにいう。

①「近」は猶同じなり。「遠」と対なり。故に「近」と曰う。

②孔子曰く、「性　相近し」と。孟子曰く、「性　同じく然り」と（注５）。其の義は一なり。辞に緊漫有るのみ。譬えば人面の如し。張三と李四と、鼻に高卑有り。目に巨細有り。而れども大畧異なること無き者は、則ち之を「相近し」と謂う。其の両目両耳、一鼻一口自り之を言えば、則ち源五と平六と、全く同じ。孔孟の言　符合す。但だ当に語脈を尋ねて焉れを読むべきのみ。

気質と性とはまったく別の概念だと述べていることから、履軒は確かに朱熹の理気論に基づく解釈を批判する。しかし、①において、孔子のいう「性　相近し」とは人間の性が同じだとの意であると履軒は主張する。そのことは、続く②において、孔子の「性　相近し」と孟子の「性　同じく然り」との意味が同一だと主張し、また「孔孟の言　符合す」と述べる点からも裏づけられる。さらに②では、人の顔が鼻の高卑や目の大小などの体裁には相違しているようであっても、目や耳が二つずつ、鼻や口が一つずつある点は同じだという卑近な例を用いて、孔子と孟子とが共に性は同一だと述べていると主張する（注６）。

性が同一だという履軒の主張は、上記の検討で明らかになった。では、その同一の性とはどのような性格のものなのだろうか。その性格は善である。履軒は性が善だと述べて、孟子の性善説を踏襲している。たとえば、『孟子』滕文公篇において、当時まだ世子（太子）であった滕文公に対して、「孟子　性善を道う。言え

ば必ず堯舜を称す」とある。その箇所の『孟子集注』に、朱熹は「愚按ずるに、孟子の性善を言うは、始めて此に見ゆ」という。それに対して、履軒は『孟子逢原』において以下のようにいう。

性善の二字、孟子　始めて之を定むるのみ。亦た世上に異言有るを以てが故に特に是の語を作す。其の意義は、則ち古の聖賢の言う所、皆な此くの如し。管子等の書、間ま能く之を言う。論語中庸諸書、皆な孟子と合う。（注7）

孟子が性善説を説き始めたのは、孟子当時に諸説入り乱れた混乱の状態にあったからであり、古代の聖賢はあえて性善説を説かなかったが、その意図するところは孟子と符合すると履軒はいう。そして、『論語』『中庸』は孟子説と符合すると述べる。

また、『孟子』告子篇の「公都子曰く、告子　性は善も無く、不善も無しと曰う」章（以下、「公都子」章と称する）に「詩に曰く、天の蒸民を生ずるや、物有れば則有り」と『毛詩』大雅、蒸民篇を引く箇所の『孟子逢原』においても「孟子……性善の言を立つるは、此れ往聖を継ぎ、後学を啓く所以なり」と履軒は述べ、孟子の性善説が古代の聖賢の意図を踏んでいるとする（注8）。

以上のように、履軒は、基本的に性が善であり、すべての人間はその点が共通していると考えている。このような履軒の性に対する立場は、注（6）にも述べたように五井持軒や五井蘭洲以後の懐徳堂の傾向と合致する。そして、この孟子の性善説を支持する懐徳堂の基本的立場は、朱子学の立場と共通する。履軒は性がすべて善で同一だという。しかし、実際の人間にはさまざまな点で相違する側面が存在する。その相違は性の善悪のみをその要因とするのではない。では、この相違はどのような原因によって生じるのだろうか。履軒は気稟にその要因の一つを求めようとする。以下にその点について検討する。

二、人間の相違する側面―気稟について―

性の共通している人間がさまざまな側面で相違するのはなぜだろうか。履軒はその原因の一つとして気稟を挙げる。「気稟」の語は朱熹も使用しており、たとえば、『中庸章句』第一章「天の命ずる、之を性と謂う、性に率う、之を道と謂う、道を脩むる、之を教と謂う」の箇所に「性と道とは同じなりと雖も、而れども気稟或いは異なり」とある（注9）。また、同じく『中庸章句』第二〇章「或いは生まれながらにして之を知り、或いは学びて之を知り、或いは困しみて之を知る」の箇所に「蓋し人性は不善無しと雖も、而れども気稟は同じからざる者有り。故に道を聞くに蚤莫（早い晩い）有り、道を行なうに難易有り」などと見える（注10）。これらの例からは、人間の性が「不善無し」、すなわち善であるという点で共通しているのに対して、気稟、すなわち人間の稟けた気が異なっているために道、すなわち道理の理解や実践の度合いが相違してくると朱熹が考えていたことがうかがえる。

このように気稟が同じではないことを朱熹は「昏明強弱」の語を用いて説明する。『中庸章句』第二〇章「果たして此の道を能くせば、愚なりと雖も必ず明らかに、柔なりと雖も必ず強し」の箇所に、呂大臨の語を引いて「蓋し均しく善にして悪無き者は、性なり。人の同じき所なり。昏明強弱の稟くること斉しからざる者は、才なり。人の異なる所なり」と説明する（注11）。この箇所の「稟くること」とは気であろう（注12）。また、上述の『孟子』告子篇「詩に曰く、天の蒸民を生ずるや、物有れば則有り」の箇所の『孟子集注』に、程頤が「才は気を稟く（才稟於気）」と、張載が「形ありて而る後に気質の性有り（形而後有気質之性）」

（『正蒙』誠明篇）というのを引いたうえで、朱熹は次のようにいう。

愚按ずるに、程子　此に才の字を説くは、孟子の本文と小異あり。……程子は兼ねて其の気を稟くる者を指して之を言う。則ち人の才　固より昏明強弱の同じからざること有り。張子のいわゆる気質の性は是れなり。（注13）

こちらも程頤の「才は気を稟く」を踏んで、「人の才　固より昏明強弱の同じからざること有り」と述べていることから、「昏明強弱」の語は気稟について述べられたものだということが理解できる。

この『孟子』告子篇の『孟子集注』の引用箇所に「張子のいわゆる気質の性は是れなり」と見えるうえに、上記の引用箇所に続く部分に「蓋し気質の稟くる所に不善有りと雖も、而れども性の本（もと）と善なることを害せず」とあることから、朱熹が気稟の気を気質と見なしていたことがわかる。すなわち、朱熹からすれば、気は気質の性であり、人間にとって先天的に備わるものなのである（注14）。

以上、朱熹の用いる「気稟」の語を検討した。この検討を踏んで、履軒のいう気稟について以下に検討する。気稟に対する履軒の考えをうかがうには『孟子逢原』が参考となる。

先にも引いた『孟子』告子篇の「公都子」章の箇所は、人間の本性について孟子とその門人の公都子とが問答する部分で、そこに孟子の性善説が説かれている。上述したように、『集注』では気稟の気が人間に先天的に備わる気質の性の気であり、その気を稟けることを気稟といっていた。それに対して、同箇所の『孟子逢原』に履軒は次のようにいう。

①人　少壮にして過失無けれども、将に老いんとして声色に迷乱する者有り。是の類　少なからず。豈に気稟に之（これ）由らんや。（注15）

②昏明強弱、究竟は気質の優劣なるのみ。

①では、少壮時にはまっとうな生活を送っていても、年老いてから誤った道にのめりこんでしまう者が少なからず存在するのは、先天的に備わっている気稟のせいではないと述べる。すなわち、善から悪への変化には、気稟とは別の要素が関連しているということであり、それは性なのだが、それについては後述する。つまり、履軒は先天的に稟けた気稟は変化しないものがあると考えている。さらに、②では『孟子集注』に見える「昏明強弱」の語を解説して、その相違が結局、気質、すなわち稟けた気の優劣によって生じると述べる。以上のような『孟子逢原』の言葉を見れば、履軒は、気質あるいは気に関して、昏明強弱の差が存在しており、その優劣によって人間の差が生じると考えていることが理解できる。そして、気稟を先天的に稟けたものとする点については朱熹とほぼ同様の立場に立っているといってよいと考える。

ただ、履軒は同箇所の『孟子逢原』で、朱熹の考えとまったく異なることをいっている。それは以下の例である。

③気質を謂いて性と為す。是れ世の俗説なり。春秋伝諸書自（よ）り皆な然り。孟子乃ち俗説を排して、性善の言を立つ。

④性は自ら性、気質は自ら気質。判然として二物なり。焉（いず）くんぞ気質の性有るを得んや。即ち気質の性無し。則ち性は本然と称するを待たず。

③において、履軒は気質を性と見なす説を世間の俗説だと述べて批判する。そして、このような俗説を排斥するためにあえて孟子が性善説を唱えたのだという。この履軒の説は朱熹が気質の性

といって、気質を性と見なす考えとまったく相違した立場である。その履軒の考えは、④において一層明確に説かれる。すなわち、性はあくまでも性であり、気質はまたあくまでも気質であり、両者はまったく別の概念で、朱熹のいう気質の性などは存在しないと履軒は明確にいう。したがって、気質の性が存在しないのならば、性を特に本然の性などとあえていう必要もなく、単に性といえばよい。このように、人間のさまざまな相違を気質によって説明しようとする立場は履軒と朱熹との間に違いがない。しかし、その気質を性と見なす朱熹と性の範疇に属させない履軒とのそれぞれの立場はまったく異なっている（注16）。

さらに履軒は同箇所の『孟子逢原』で、次のようなこともいっている。

⑤孟子言わく、「才の罪に非ず」と。然れども未だ嘗て〔朱熹の注にいうように〕「才に不善無し」と言わず。蓋し才とは能なり。固より善不善の論無きのみ。昏明強弱も亦た善不善の論無し。先儒　皆な強明を以て善に属せしめ、昏弱もて不善に属せしむるは、非なり。〔朱熹の〕註は、「才に不善無し」もて、孟子を誣（し）う。昏明強弱を挙げて、才に善有り不善有るを証するは、謬るなり。説は論語に詳らかなり。

⑥気稟は何ぞ必ずしも不善有らんや。〔朱熹の〕註の、「雖有不善」の句、謬るなり。

⑤において、まず「蓋し才とは能なり。固より善不善の論無きのみ」とあり、才には善不善の評価が該当しないといっており、注（12）においても指摘したように、「才　宜しく改めて気と作すべし。夫の昏弱、豈に才の罪ならんや」と履軒も述べる。したがって、これは気稟に善不善の評価が該当しないということである。それに続いて「昏明強弱も亦た善不善の論無し」とある。この昏明強弱とは、もともと朱熹が気を稟ける度合いについて述べた語であることは上述した。したがって、この点からも履軒が気稟には善不善の評価が該当しないと考えていたことが理解できる。履軒が⑥において「気稟は何ぞ必ずしも不善有らんや」と述べるのは、上述の考えを明確に証明している。そして、⑤の最後に「説は論語に詳らかなり」とあり、それに該当するのは陽貨篇「子曰く、唯だ上知と下愚とは移らず」章（以下、「上知」章と称する）の『論語逢原』である。以下にその箇所を検討する。

前節において、「性相近」章を取り上げた。その章に続く「上知」章は「性相近」章と一括して取り上げられることが多く、「上知」章の『論語集注』も「此れ　上章を承けて言う」「或るひと曰く、此れと上章と当に合して一と為すべし。「子曰」の二字、蓋し衍文なるのみと」と述べる。ただ、履軒はこの箇所の『論語逢原』に「此れと上章と、蓋し一時の言に非ず。記者　相序次するは、則ち意有りと為す」と述べて、『論語』の編纂者が両章を並べたのは何らかの意図があったものと推測できるが、一時期に述べられたものではないとしている（注17）。履軒がこのようにいうのは、両章の間に一定の差異を認めていることの表われである。

実際のところ、履軒は「性相近」章の『論語逢原』において「是の章、専ら性を論ず」と述べるのに対して、「上知」章では「是の章、専ら気稟を論ず。性を論ずるに非ず。上章の性を論ずる者と、当に相混ずべからず」という。『論語集注』では、この箇所に「人の気質相近きの中、又た美悪の一定にして、習いの能く移す所に非ざる者有り」とあり、上章に引き続いてこの章でも気質の性について述べるという（注18）。しかし、履軒は「性相近」章では確かに性について論じられているが、「上知」章は気稟について論じているとする。すなわち、性と気稟とは別の概念だと

この箇所においても主張する。履軒のいう気稟とは朱熹のいう気質であった。しかし、履軒は気質を性とは認めない。それでは履軒にとってこの気稟は性とどのような点が相違しているのだろうか。この「上知」章の『論語逢原』は非常に分量が多く、履軒の関心の高さをうかがうことができる。その主要部分について検討を進めてゆく。

まず、履軒は気稟について次のようにいう。

気稟とは、惟だ是れ昏明強弱の分なり。未だ嘗て善悪有らず。人　昏弱にして善なるもの有り。亦た昏弱にして悪なるもの有り。強明にして善なるもの有り。亦た強明にして悪なるもの有り。善悪と気稟と干渉無きを見る可し。（注19）

気稟の相違が気の昏明強弱に由るというのは、上述したように朱熹の立場と同じである。また、気稟も性と同様に人間に先天的に賦与されていると見なす点も同じである。ただし、履軒は、同じく先天的でありながら気稟を性とは見なしていない。履軒はこのような重要な相違を指摘したうえで、この箇所においてさらに重要なことを述べている。それはこの箇所においても気稟に善悪はないといっている点である。朱熹は、気質の性の相違によって人間の善悪の区別が生じるといっていた。したがって、気稟の昏明強弱は人間の善悪に直接関係するというのが朱熹の主張であり、それが朱子学の基本的立場である。しかし、履軒は気稟に昏明強弱の区別があることは承認するものの、その昏明強弱によって善悪の差が生じることは認めない。すなわち、人間には、昏弱でありながら善である者、昏弱であって悪である者、強明であって善である者、強明でありながら悪である者がいる。したがって、性の善悪と気稟の昏明強弱との間には相関関係はないのである。

上記の引用に続いて、履軒はまた以下のようにいう。

文義を論ぜば、強明は善に似たり。昏弱は悪に似たり。然れども世間は遜順謹畏にして、敢えて悪を作（な）さざる者は、多く是れ昏弱の質なり。「元悪大憝（たい）」は、必ず是れ強明の質にして、決して昏弱なる者の能くする所に非ず。今　夫の盗　徒を聚むること百人なる者は、其の強明は必ず百人の上に出（い）づるなり。万人に王たる者は、其の強明は必ず万人の上に出づるなり。是れ亦た以て気稟の善悪無きを見る可きのみ。（注20）

履軒は、気稟が強明であることが善のように見え、気稟が昏弱であることが悪のように見えるのは、確かにそうであるが、世間一般の人々が悪事を為さないのは、逆にその性質が昏弱であるからだという。また、「元悪大憝」とは『尚書』康誥篇に見える語であり、大悪人を意味する。その元悪大憝といわれるような大悪人はかえって強明の気質の者だという。さらに、万人に王たるようないわゆる聖人もその気質は強明だという。したがって、気質が強明であって悪なる者もいれば、善なる者もいるということであるから、気稟の昏明強弱と善悪とは相関関係がないということになる。

上述したように、この「上知」章の『論語逢原』では「是の章、専ら気稟を論ず」と述べていたから、履軒は上知と下愚との相違を気稟の昏明強弱によると考えていたことは明らかである。そして、この上知と下愚との差異について、履軒はまた次のように説明する。

①「上知」、譬えば猶矛の刃なり。「下愚」、譬えば猶矛の鐓（いしづき）なり。中間長柄、衆人の在る所なり。

②是の章の主意、人に勧めて善に遷らしむるに在り。移る可からざるの人　至って寡なきを謂うのみ。下愚　移らざるを患（うれ）えるに非ず。蓋し上知と下愚と、千万人中、僅かに各おの両

三人有るのみ。其の他は皆な移る可きの人なり。今　通人に向かいて之に問いて曰く、汝　上知かと。必ず曰く、否と。汝　下愚かと。亦た必ず曰く否と。然らば則ち移る可きの人に非ずして何ぞや。故に移らざるを論じて、唯だ上知と下愚とを曰うなり。移らずと言う者は、唯だ是の二等有るのみ。是れ重んずる所は移るに在り。移らざるに在らず。（注21）

①では人間には三種類あるという。『論語』に見える上知と下愚との他に衆人、すなわち一般庶民を履軒は取り上げて、この三者を矛の部分になぞらえる。「矛の刃」、すなわち矛の刃の先端に当たるのが上知、「矛の鐓」、すなわち矛の柄の先端に当たるのが下愚、そして、矛の刃の先端とその逆側の柄の先端とにはさまれた中間部分に当たるのが衆人である。履軒のこの矛の例は何を意味するのだろうか。この箇所の説明はやや不明な点が残るが、同じ一本の矛の中にそれぞれ異なった部分があるということによって、同じ気を稟けながらその昏明強弱の相違により聖人や一般庶民などの人間としての相違が生じることをいうのであろう。続く②ではこの三者の関係について以下のように解説する。

②では『論語』に「唯だ上知と下愚とは移らず」とあるのを受けて、上知は気稟が強明から昏弱に、下愚は気稟が昏弱から強明に移らないという。上知は強明であるから問題はないとして、下愚は昏弱から強明に移らないから問題である。しかし、履軒は「千万人中、僅かに各おの両三人有るのみ」と述べて、上知と下愚との数は非常に少ないという（注22）。したがって、一般論として重要なのは、そのような少数の人間ではなく、履軒の譬えを用いるならば、矛の「中間長柄」に当たる大多数の衆人だと説く（注23）。つまり、この章の趣旨は、大多数の衆人が感化を受ければ善に向かう可能性を有することをいう（注24）。

以上に述べたように、人間の気稟には昏明強弱の相違はあるものの、その性については基本的に同一で善であると履軒はいう。人間は聖人から凡人に至るまでさまざまである。履軒によれば、その相違は気稟の昏明強弱の相違に基づくというのである。このように表面上は相違する面を持ちながら、その性の側面から見るならば聖人であろうと凡人であろうと善である点は同一なのである。

三、気稟の昏明強弱と性の善悪と
―「習」「蔽」の語を中心に―

以上、『論語逢原』に見える性説について検討してきた。上節において、さまざまな相違を含みながらも、性善説を承認する点において、履軒と朱熹との基本的立場が共通していることを指摘した。しかし、履軒が最も強調したかったのは、どんな人間であろうと性が善である点において同一だということよりも、むしろすべての人間は相違しており、その相違には要因があるということであったと考える。

人間には、その人格的側面から見ても、たとえば、聖人や凡人といった相違が見られる。その相違は何に基づくのだろうか。上節において、その原因として気稟が相違することに触れた。ただ、履軒は気稟に昏明強弱の区別があることは承認するものの、その昏明強弱によって善悪の差が生じることは認めないことを指摘した。つまり、気稟の昏明強弱と性の善悪との間に相関関係はないのである。

履軒が気稟の昏明強弱と性の善悪との間に相関関係がないと説くことは、以下に引く陽貨篇「上知」章の『論語逢原』からもうかがえる。

愚と知と対なり。即ち是れ知らざるの謂なり。故に至愚と雖も、未だ名づくるに悪を以てす可からず。程子　暴棄を以て下愚を解して、商辛を引いて証と為すは、大いに謬る。夫の商辛は是れ悪人なり。其の質は昏愚に非ずして、乃ち是れ習蔽の尤も甚だしき者なり。上章にいわゆる習い相遠しは、是れなり。商辛……、其の質は強明と謂う可し。豈に下愚ならんや。（注25）

この箇所では、「上知」章の『論語集注』に引く程子の注を批判している。『論語集注』では、次のように程子の言を引く。

程子曰く、……いわゆる下愚に二有り。自暴と自棄となり。人　苟し善を以て自ら治めば、則ち移る可からざること無し。昏愚の至りと雖も、皆な漸磨して進む可し。惟だ自ら暴なう者は之を拒みて以て信ぜず。自ら棄つる者は之を絶ちて以て為さず。聖人　与に居ると雖も、化して〔善に〕入らしむること能わず。仲尼のいわゆる下愚なり。然れども其の質は必ずしも昏にして且つ愚なるに非ず。往往にして強戻にして才力も人に過ぐる者有り。商辛は是れなり。聖人は其の自ら善を絶つものを以て、之を下愚と謂う。（注26）

この箇所で、程子が昏愚と下愚とを区別していることに注意すべきである。まず、程子は「人　苟し善を以て自ら治めば、則ち移る可からざること無し。昏愚の至りと雖も、皆な漸磨して進む可し」と述べて、どれほど昏愚であったとしても、みずから善に向かう意志さえあれば善に移ることは可能だという。次に、程子は『論語』に見える「下愚」の語を『孟子』離婁章句上に見える「自暴自棄」と同様の意だと解したうえで、この下愚なる者は、みずからの意志で善に向かうことを拒否するが故に下愚なのだという。したがって、程子は商辛、すなわち殷の紂王のように昏愚でなく、逆に「強戻にして才力も人に過ぐる者」であったとしても、善に向かう意志のない者は下愚だとしている。つまり、昏愚は愚鈍な者の意、下愚はみずから善に向かう意志のない者の意だと考えている。

上記の『論語集注』の説では、紂王が悪人であることは明確には説かれていないが、それは言を俟たないからであろう。とするならば、程子は紂王を「強戻にして才力も人に過ぐる者」といっているから、この箇所の程子の言は、紂王のように悪人でありながら昏愚ならざる者の存在を程子自身も暗黙のうちに承認していることを示していよう。

それに対して、履軒は、「上知」章の『論語逢原』において、程子が紂王を下愚と解するのを批判する。ただ、この履軒の批判は程子の意図をやや誤解している。履軒は「夫の商辛は是れ悪人なり。其の質は昏愚に非ず」と述べているが、同様の内容を程子も承認していることはすでに述べた。そして、履軒が「商辛……、其の質は強明と謂う可し。豈に下愚ならんや」と述べていることから推察すれば、程子が区別していた昏愚と下愚とを双方とも愚鈍な者の意だと履軒は混同して解している。この誤解はさておき、紂王の例からもうかがえる通り、この箇所においても気稟の昏明強弱と性の善悪との間に相関関係はないと履軒が主張していることは理解できる。

以上の『論語逢原』の引用部分については、さらに重要なことがある。それは「夫の商辛は是れ悪人なり。其の質は昏愚に非ずして、乃ち是れ習蔽の尤も甚だしき者なり」と述べて、性の善悪の区別が「習」と「蔽」とによって生じるとしている点である。同じ「上知」章の『論語逢原』には「若し其の善悪の由りて出づる所を知らんと欲せば、惟だ宜しく習と蔽とにおいて之を求むべし」とも見える（注27）。この「習」「蔽」という概念からは履軒独自の立場をうかがうことができる。「習」「蔽」の語は「上

知」章に頻出するが、この両者はどのような概念なのだろうか。

引用部分に見える商辛を例に説明すれば、商辛、すなわち殷の紂王は悪人である。しかし、紂王の気稟は強明で昏愚の人間ではない。朱熹の立場とも共通するが、履軒も基本的に性善説の立場に立つ（注28）。したがって、悪人の紂王も本来、善の素質を保持しているはずである。その紂王がなぜ悪人なのか。それは「習」「蔽」によると履軒は考える。履軒は、性善の人間であっても、気稟の相違以外に「習」や「蔽」によっても悪に向かう可能性があると考えたのである。

「上知」章の『論語逢原』からもう二例取り上げる。

暴棄は一に習蔽に出づ。気稟の罪に非ず。暴棄者は一に面を転ずれば、皆な以て道に入る可し。

孟子　性善を道い、堯舜を称す。皆な暴棄者を鞭策する所以なり。暴棄　何ぞ移らざること之有らん。（注29）

この部分においても、履軒は「習」「蔽」によって自暴自棄、すなわち悪が生じると述べる。そして、悪が生じるのは「気稟の罪に非ず」（『孟子』告子章句上「夫の不善を為すが若きは、才の罪に非ず（若夫為不善、非才之罪也）」に基づく）と述べる。人間は性善であるから、たとい自暴自棄の悪人であったとしても善に向かう可能性があると履軒はいう。したがって、『論語集注』において程子が「下愚の移らざるもの有り」と述べて、その例として自暴自棄の者を挙げていることに対しては当たらないと批判する。

以上のように、履軒は「習」「蔽」によって悪が生じると考える。この「習」「蔽」とは何か。『論語逢原』には「習」「蔽」を直接的に定義する語は見えないが、「習」とは陽貨篇「子曰く、性　相近し。習い相遠し」に見える「習」であり、後天的要素を指す。同箇所の『論語集注』においても「但だ善に習えば、則ち善。悪に習えば、則ち悪」と説明される（注30）。また、「蔽」とは『孟子』滕文公章句上「孟子　性善を道い、言えば必ず堯舜を称す」の箇所の『孟子集注』に見える「堯舜は、則ち私欲の蔽無く、而して能く其の性を充つるのみ」の「蔽」で、こちらも後天的要素を指す（注31）。ただ、「蔽」は私欲や悪弊などの良くない後天的要素であり、この「蔽」と併称される「習」も同様の意味で使用されていると考えるべきであろう。このように「習」や「蔽」といった後天的な要素によって、本来は性善であるはずの人間が悪に向かうというのが履軒の考えである。そして、人間が悪に向かうのは、気稟の昏明強弱と相関関係がないと履軒は考えた。

いうまでもなく、朱熹は性を本然の性と気質の性とに分けて、本然の性を純粋に善なる存在、気質の性をややもすれば悪に向かう可能性がある存在としている。それが朱子学の基本的立場である。しかし、性善説の立場にある朱熹が本来は純粋に善であるはずの性を本然・気質の二種類の性に分類し、気質の性が悪に向かう可能性を有するという論理は表面的にはややわかりにくい。このような朱熹の論理よりも、性そのものは善であり、性とは名づけられていない「習」「蔽」という後天的要素によって、人間は悪に向かう可能性を有するという履軒の論理の方がより明晰である。ただ、「習」「蔽」という後天的要素が善なる性に影響を与えるとすることは理解できるが、さて、具体的に「習」「蔽」がどのような要素に由来して生じるのか、どのように性と関連するのかは、『論語逢原』中からは読み取ることができない。

以上のように、朱熹の論理と履軒の論理とは相違している。ただ、本来は性善でありながら、別の要素の影響によって悪に向かい、また、後天的努力によって善に向かう可能性があるとする基

本的立場は、朱熹も履軒も共通している。履軒は「習」「蔽」という概念を用いて、確かに朱熹の気質の性の思想に批判を加えている。しかし、以上に述べたようにその基本的立場は共通している。端的にいえば、朱熹が気質の性で説明しようとしたことを、履軒は「性」の語を用いずに同様の内容を述べようとしているのである。

おわりに

『論語逢原』をはじめとする履軒の経学研究は、朱熹の『集注』を批判的に読むことによって成立している。したがって、一見、朱子学的立場に反対しているように見える。しかし、批判とはある共通の基盤があってはじめて成立するものであり、共通の基盤がなければそもそも批判は成立しない。履軒は朱熹と性善説的立場を共有しつつ、朱熹による気質の性の思想を批判した。履軒は朱子学を批判してはいるのだが、朱子学の中心的立場である性善説は承認していた。その意味で朱子学と立場を共有しているといえる。つまり、履軒は基本的には朱子学的立場にあるといってよいのである。

ところで、朱子学を批判する立場だったという点では荻生徂徠や伊藤仁斎などの古学派の儒者らも同様である。とするならば、古学派の儒者らも朱子学とある部分においてその立場を共有しているのだろうか。また、履軒も古学派の儒者らとその立場を共有しているのだろうか。一般的に懐徳堂の儒者は、五井蘭洲の『非物篇』『非伊篇』などの著述に象徴されるように、古学に反対する立場だったとされている。履軒自身にも反徂徠の立場から執筆された『非物継声篇』という著述がある。立場を共有しつつ批判するという観点から見るならば、朱子学をめぐる懐徳堂儒学や古学のそれぞれの立場は、どのような位置づけでもってとらえるべきなのだろうか。この課題については、同じく性説を題材に章を改めて論じることにする。

注

（1）『孟子集注』の原文は「孟子遇人便道性善。欧陽永叔卻言、聖人之教人、性非所先。可謂誤矣」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）（以下、『章句集注』と称する）二〇〇頁）。『孟子逢原』の原文は「性。孔子所罕言。故不可得而聞也。孔子之時。固自如此。欧説不可謂誤矣。至於孟子之。則天下性論紛紜。邪説惑人。故不得弗先弁焉」（『日本名家四書註釈全書』第一〇巻　孟子部二（鳳出版、一九七三年）（以下、「『註釈全書』一〇」と称する）八頁）。

（2）公冶長篇の原文は「夫子之言性与天道、不可得而聞也」、『論語逢原』の原文は「性者性相近之類」（『註釈全書』六、八九頁）。

（3）陽貨篇の原文は「子曰、性相近也。習相遠也」。『論語集注』の原文は「此所謂性、兼気質而言者也、気質之性、固有美悪之不同矣」（『章句集注』一七五頁）。『論語逢原』の原文は「是章。専論性也。曾不帯気質。気質非性也」。以下の同箇所の引用については、①の原文は「近猶同也。与遠対。故曰近也」、②の原文は「孔子曰。性相近。孟子曰。性同然。其義一也。辞有緊漫而已。譬如人面。張三与李四。鼻有高卑。目有巨細。而大畧無異者。則謂之相近也。自其両目両耳。一鼻一口言之。則源五与平六。全同也。孔孟之言符合。但当尋語脈而読焉耳」（『註釈全書』六、三四三頁）。

（4）『孟子逢原』を中心として、履軒の性説を伊藤仁斎の思想と比較しつつ考察を加えた論考に吉永慎二郎「仁斎と履軒―中井履軒の思想史的位置―」（『孟子雕題』、懐徳堂記念会、一九九九年）がある。吉永論考においても、性と気質とが別の概念である点についてすでに論及されている。

（5）『孟子』中に「性　同じく然り」の語は見えない。ただ、「同じく然り」の語は告子章句上「心の同じく然る所の者は何ぞや。謂わく理なり、義なり。聖人は先ず我が心の同じく然る所を得るのみ（心之所同然者何也。謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳）」の部分に見え、理や義といった徳が万人の心に共通することを表わす。理や義の徳は善に繋がるものであり、性が万人に共通して善だという孟子の考えを踏んで、履軒は「性　同じく然り」と述べたのであろう。

（6）五井蘭洲の『蘭洲茗話』（松村文海堂、一九一一年）下一六頁に「韓退之は、不吟味なる儒者にて、左氏伝のうそばなしをまことぞと心得て、三品の説を立られたり、性は善にして、大小優劣をいはば、人毎にたがひありて、其面の如し、是余が父人の説にて、今是を敷演するのみ」とある。これによれば、性はすべて善であり、その大小優劣の相違は人面が相違するようなものだとの説がもともと蘭洲の父である五井持軒によって説かれていたという。『論語逢原』の説は、持軒説を受けた蘭洲の考えを踏襲している可能性がある。なお、持軒の説は『蘭洲遺稿』に見えることが山中浩之「五井蘭洲」（『懐徳』第五八号、一九八九年）に指摘されている。また、『春秋左氏伝』襄公三一年には「子産曰く、人心の同じからざるは、其の面の如し。吾　豈に敢えて子の面を吾が面の如くせよとと謂わんや（子産曰、人心之不同、如其面焉。吾豈敢謂子面如吾面乎）」とある。

（7）『孟子』滕文公篇の原文は「孟子道性善。言必称堯舜」。『孟子集注』の原文は「愚按、孟子之言性善、始見於此」（『章句集注』二五二頁）。『孟子逢原』の原文は「性善二字。孟子始定之云爾。亦以世上有異言。故特作是語也。其意義。則古聖賢所言。皆如此。管子等書。間能言之。論語中庸諸書、皆与孟子合」（『註釈全書』一〇、一四一～一四二頁）。

（8）『孟子』告子篇の原文は「公都子曰、告子曰、性無善、無不善也。……詩曰、天生蒸民、有物有則」。『孟子逢原』の原文は「孟子……立性善之言。此所以継往聖。啓後学矣」（『註釈全書』一〇、三二八頁）。

（9）『中庸』の原文は「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」。『中庸章句』の原文は「性道雖同、而気稟或異」（『章句集注』一七頁）。

（10）『中庸』の原文は「或生而知之、或学而知之、或困而知之」。『中庸章句』の原文は「蓋人性雖無不善、而気稟有不同者。故聞道有蚤莫、行道有難易」（『章句集注』二九頁）。

（11）『中庸』の原文は「果能此道矣、雖愚必明、雖柔必強」。『中庸章句』の原文は「蓋均善而無悪者、性也。人所同也。昏明強弱之稟不斉者、才也。人所異也」（『章句集注』三二頁）。

（12）履軒は『中庸逢原』の当該箇所において、「「斉しからざる者は、才なり」、才　宜しく改めて気と作すべし。夫の昏弱、豈に才の罪ならんや。下章（『中庸章句』「其の次は曲を致す」章）の〔朱熹の〕註に「性は同じからざること無し、而れども気ならば則ち異なること有り」と。此くの如くせば方に穏当なり。且つ気と性と対為り。才は以て性に対たる可からず（不斉者才也。才宜改作気也。夫昏弱。豈才之罪也哉。下章註。性無不同。而気則有異。如此方穏当。且気与性為対。才不可以対於

性）」（『註釈全書』一、六四頁）と述べる。すなわち、この部分については気と性とを対とする方が理解しやすいと履軒は考えていた。

（13）原文は「愚按、程子　此説才字、与孟子本文小異。……程子兼指其稟於気者言之。則人之才固有昏明強弱之不同矣。張子所謂気質之性是也。……蓋気質所稟雖有不善、而不害性之本善」（『章句集注』三二九頁）。

（14）朱子学における重要術語について解説した陳淳『北溪字義』巻上、性の項に、「気稟の説は何（いず）く従（よ）り起こるや（気稟之説従何而起）」と述べ、先にも引いた張載『正蒙』誠明篇の「形ありて而る後に気質の性有り。善く之に反らば、則ち天地の性存す（形而後有気質之性。善反之、則天地之性存焉）」の箇所を引いて、「気質の性、是れ気稟を以て之を言う。天地の性、是れ大本を以て之を言う。其の実　天地の性も亦た気質の中を離れず（気質之性、是以気稟言之。天地之性、是以大本言之。其実天地之性亦不離気質之中）」という。この陳淳の説明も気稟の気を気質と見なして、それを先天的性と考えていた朱熹の立場を敷衍する。引用は『北溪字義』（中華書局、一九八三年）九頁。

さらに戴震『孟子字義疏証』巻下、才の項に「其の人物為るの本始に拠りて言えば、之を性と謂い、其の体質に拠りて言えば、之を才と謂う（拠其為人物之本始而言。謂之性。拠其体質而言。謂之才）」「孟子のいわゆる性、いわゆる才は、皆な気稟を言うのみ。其の稟受することの全ては、則ち性なり。其の体質の全ては、則ち才なり（孟子所謂性。所謂才。皆言乎気稟而已矣。其稟受之全。則性也。其体質之全。則才也）」と述べる。すなわち、戴震は、性と才とはともに気を稟けた同一の存在を別の側面から述べているものだという。引用は『戴震集』（中国文明選第八巻、朝日新聞社、一九七一年）二四一頁・二四四頁。

（15）①の原文は「人有少壮無過失。将老而迷乱于声色者。是類不少。豈気稟之由哉」。以下の、②の原文は「昏明強弱。究竟気質之優劣而已」。③の原文は「謂気質為性。是世之俗説。自春秋伝諸書皆然。孟子乃排俗説。而立性善之言」。④の原文は「性自性。気質自気質。判然二物。焉得有気質之性。即無気質之性。則性不待称本然」。⑤の原文は「孟子言。非才之罪。然未嘗言才無不善也。蓋才者能也。固無善不善之論已。昏明強弱。亦無善不善之論也。先儒皆以強明属于善。昏弱属于不善。非也。註。才無不善。誣孟子也。挙昏明強弱。証才有善有不善。謬也。説詳于論語」。⑥の原文は「気稟何必有不善。註。雖有不善句。謬」。①から⑥までの引用はすべて『註釈全書』一〇、三二八～三二九頁。

（16）注（4）吉永論考を参照。なお、「性相近」章の『論語雕題』に「耿天台云わく、性は自ら性、気質は自ら気質。安（いず）くんぞいわゆる気質の性有らんや、と（耿天台云、性自性、気質自気質、安有所謂気質之性哉）」とあり、性と気質とを截然と区別する履軒の説は、明の耿天台の説に従っていることがわかる。また、『論語雕題』の同箇所には「袁了凡云わく、性は只だ一箇なり。何ぞ曾て両箇有らんや。天命の外に別に性無し（袁了凡云、性只一箇、何曾有両箇、天命之外、別無性矣）」「尹和靖云わく、性は一なり（尹和靖云、性一也）」と、気質の性などなく性はただ一つだという明の袁了凡や宋の尹和靖の説を引いており、履軒の学説の由来を見て取ることができる。『論語雕題』は、大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵の履軒自筆首書本を影印した『論語雕題』（懐徳堂・友の会、一九九六年）一五〇頁を参照。

（17）陽貨篇の原文は「子曰、唯上知与下愚、不移」。『論語集

注』の原文はそれぞれ「此承上章而言」「或曰、此与上章当合為一、子曰二字、蓋衍文耳」（ともに『章句集注』一七六頁）。『論語逢原』の原文は「此与上章。蓋非一時之言。記者相序次者。則為有意」（『註釈全書』六、三四四頁）。

（18）『論語逢原』「性相近」章の原文は「是章。専論性也」（『註釈全書』六、三四三頁）、「上知」章の原文は「是章。専論気稟也。非論性。与上章論性者。不当相混」（『註釈全書』六、三四四頁）。『論語集注』の原文は「人之気質相近之中、又有美悪一定、而非習之所能移者」（『章句集注』一七六頁）。

（19）原文は「気稟者。惟是昏明強弱之分矣。未嘗有善悪。人有昏弱而善。亦有昏弱而悪。有強明而善。亦有強明而悪。可見善悪与気稟無干渉」（『註釈全書』六、三四四頁）。

（20）原文は「論文義。強明似善。昏弱似悪。然世間遜順謹畏。不敢作悪者。多是昏弱之質矣。元悪大憝。必是強明之質。決非昏弱者所能也。今夫盗聚徒百人者。其強明必出於百人之上矣。王於万人者。其強明必出於万人之上矣。是亦可以見気稟之無善悪已」（『註釈全書』六、三四四～三四五頁）。

（21）①の原文は「上知。譬猶矛之刃。下愚。譬猶矛之鐓。中間長柄。衆人所在」。②の原文は「是章主意。在勧人遷善也。謂不可移之人至寡耳。非患下愚不移。蓋上知与下愚。千万人中。僅各有両三人而已矣。其他皆可移之人。今向通人問之。曰汝上知与。必曰否。汝下愚与。亦必曰否。然則非可移之人而何。故論不移。曰唯上知与下愚也。言不移者。唯有是二等矣。是所重在移。不在不移」。①②の引用はともに『註釈全書』六、三四四頁。

（22）伊藤仁斎『童子問』巻之下、第一章に「人にして四端無き者も、亦た億万人中の一二のみ（人而無四端者。亦億万人中之一二耳）」（『近世思想家文集』（日本古典文学大系第九七巻、岩波書店、一九六六年）二四一頁）とある。孟子のいう性善の萌芽としての四端のない者、すなわち善に向かう可能性のない者がごく少数ながら存在すると仁斎もいう。「千万人中」の語の類似から、履軒も仁斎の説の影響を受けた可能性が認められる。ただ、履軒の場合、上知と下愚との気稟の昏明強弱が不可変だという意味でこの語を使用しており、仁斎の考えと同じではない。

（23）中村春作『江戸儒教と近代の知』（ぺりかん社、二〇〇二年）第四章「変容する「儒学知」・「国民」像の模索」４「懐徳堂儒者の人間論」において、「性相近」章とそれに続く「上知」章の『論語逢原』が取り上げられる。そこで中村は、まず、「性相近」章について、履軒は従来の性の議論を深めることのない、平易かつ卑近な比喩で人々の間の性の類同性を語る注釈を施すのみだといい、続く「上知」章については、履軒が重視するのは眼前の「大多数の人一般」への視線であり、それを離れて道徳的観念の理論構築をすることはないと指摘する。

（24）この箇所の履軒の論理はやや不明瞭である。「上知と下愚とは移らず」とあるのに対して、それ以外の衆人は「移る」のだが、何が移るのかという主語が不明確である。「人に勧めて善に遷らしむるに在り」とあるから、移るのは善悪だとも見える。しかし、上述したように、履軒は気稟の昏明強弱と善悪とは相関関係がないと考えていた。では、移るのは気稟の昏明強弱であろうか。それならば気稟の昏明強弱は善悪に関係しないから「善に遷らしむる」の語と合わない。この箇所は気稟について述べると履軒はいっている。気稟は人間に先天的に賦与されている点は同じだが、あるいは上知と下愚との気稟が不可変であるのに対して、衆人の気稟が可変だと履軒は考えているのかもしれない。

(25) 原文は「愚与知対。即是不知之謂矣。故雖至愚。未可名以悪。程子以暴棄解下愚。引商辛為証。大謬。夫商辛是悪人矣。其質非昏愚。乃是習蔽之尤甚者。上章所謂習相遠。是也。商辛……、其質可謂強明矣。豈下愚也哉」(『註釈全書』六、三四五頁)。

(26) 原文は「程子曰、……所謂下愚有二焉。自暴自棄也。人苟以善自治、則無不可移。雖昏愚之至、皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信。自棄者絶之以不為。雖聖人与居、不能化而入也。仲尼之所謂下愚也。然其質非必昏且愚也。往往強戾而才力有過人者。商辛是也。聖人以其自絶於善、謂之下愚」(『章句集注』一七六頁)。

(27) 原文は「若欲知其善悪所由出。惟宜於習与蔽求之」(『註釈全書』六、三四四頁)。

(28) たとえば、『孟子』公孫丑篇「孟子曰く、矢人　豈に函人より不仁ならんや(孟子曰、矢人豈不仁於函人哉)」の箇所の『孟子逢原』に「子思曰く、天の命ずるを之(これ)性と謂う、と。孟子曰く、性は善なり、と。斯の二語を信ぜば、足れり。夫の両君子、豈に我を欺かんや(子思曰。天命之謂性。孟子曰。性善。信斯二語。足矣。夫両君子。豈欺我哉)」(『註釈全書』一〇、一〇七頁)と述べる。

(29) 原文は前者が「暴棄一出於習蔽。非気稟之罪。暴棄者一転面。皆可以入道矣」、後者が「孟子道性善。称堯舜。皆所以鞭策暴棄者。暴棄何不移之有」(『註釈全書』六、三四五頁)。

(30) 『論語集注』の原文は「但習於善則善、習於悪則悪」(『章句集注』一七六頁)。

(31) 『孟子』の原文は「孟子道性善、言必称堯舜」。『孟子集注』の原文は「堯舜則無私欲之蔽、而能充其性爾」(『章句集注』二五一頁)。

第四章　中井履軒の性説３
―伊藤仁斎・荻生徂徠との対比―

はじめに

中井履軒は『論語逢原』や『孟子逢原』など、朱熹の『四書章句集注』に対して批判的な注釈を著わしている。しかし、前章でも述べたように、その基本的立場はやはり朱子学だったと見てよい。その朱子学において重視されたのは性善説である。人は誰でも性善であるから「聖人は学びて至る可し」（『近思録』為学大要篇に見える程頤の語に基づく）である。この語は、努力すれば誰であっても至善の存在たる聖人の域まで到達することができるという朱子学の立場を端的に表わしている。江戸時代に日本に定着した朱子学においても、基本的にこの性善説の立場が踏襲されてゆく。ただ、その詳細を検討すれば、儒者によってそれぞれ微妙に性善説の解釈は相違している。

履軒以前の江戸時代中期の大儒といえば、伊藤仁斎と荻生徂徠とである。彼らはいわゆる古学派と称され、朱子学に対して批判的立場にあった。そして、彼ら古学派による朱子学批判を経て、寛政改革期前後に後期朱子学派が成立する。懐徳堂儒学はその後期朱子学派と近しい関係にあった（注１）。

以上のように概観するならば、朱子学的な思想に対して、古学派の仁斎・徂徠はまったく否定的であり、また、後期朱子学派と近しい関係にあった懐徳堂の履軒は、仁斎・徂徠の立場を否定して、朱子学的立場に回帰したと類型的に考えがちである。しかし、本当にそうだろうか。たとえば、仁斎は朱子学の理気論を批判して気一元論を提唱したとされる。確かにこのようにいえば、仁斎は朱熹の説を批判しているように聞こえるが、「理―気」の枠組みの中での批判であり、大きな範疇から見れば仁斎も朱熹の枠組みに従っているともいえる。また、履軒も仁斎や徂徠の思想を全否定して自己の思想を確立したのではなく、さまざまな面からの影響を受けつつ自己の立場を確立していったものと考えられる。さらにいえば、懐徳堂の儒者の間にもさまざまの立場の相違があり、本稿第二部第二章で取り上げた五井蘭洲と弟子の履軒とでは性説をはじめとした朱子学の理論に対する立場もやや違っている。ただし、懐徳堂儒学の最盛期を支えた履軒の経学研究が懐徳堂儒学を代表するものだととらえることに異論はなかろう。

以上のような問題意識をもったうえで、本章では性説を主題として朱熹・伊藤仁斎・荻生徂徠・履軒の立場を比較検討することによって、履軒の性説の特徴を明らかにする。具体的には、朱熹の『四書章句集注』を取り上げ、仁斎の『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』、徂徠の『論語徴』『弁名』などの内容と比較しつつ、履軒の『論語逢原』『孟子逢原』の内容を検討してゆく。

一、性の定義

儒学がその人間観に言及するときは、性について議論する場合が多い。孟子の性善説は中国古代における性説の最終的な帰結である。その孟子の性善説に基づいて、朱熹はいわゆる性即理説を提唱した。これはいうまでもなく「性は即ち理なり。理は則ち堯舜自（よ）り塗人に至るまで一なり」（『河南程氏遺書』巻一八、伊川先生語四）とあるように、もともと程頤が述べていた説である（注２）。この程頤の説を継承したうえで、朱熹はみずからの理気論を構築して孟子の性善説を体系化した。

たとえば、朱熹自身の語ではないが、陳淳の『北溪字義』巻上、性の条では、「性は是れ我に在るの理なり。只だ這の道理　天より受けて我の有する所と為る、故に之を性と謂う」とある（注３）。すなわち、朱子学では、性は自分が有している理の在りかだといい、その理は天から稟けたものだという。天はいうまでもなく善なる存在だから、当然のことながら性は善である。これが朱熹の基本的立場を表わす性善説である。以下に朱熹・仁斎・徂徠・履軒の相違について検討するが、その前提となる基本的な立場として、徂徠はやや立場を異にするが、他の三者については性善説を保持していることが彼らに共通する特徴だということを先に注意しておく。

日本では、江戸時代初期において、朱熹の性即理説に対して疑義をさしはさむ儒者は多くはなかったが、徐々に独自の見解を述べる儒者が出現してくる。なかでも仁斎や徂徠らの古学派の儒者にはその傾向が強い。彼らの性説を検討することは、履軒の性説の特徴を考察するうえで重要な示唆を与える。したがって、まず仁斎と徂徠との性の定義から検討する。

仁斎は『孟子』滕文公章句上「孟子　性善を道う。言えば必ず堯舜を称す」の『孟子古義』に「性とは、人　生まれて稟くる所の質なり。各おの殊有りと雖も、其の情　善を好み悪を悪まざる無し」という。また、『語孟字義』巻之上、性の条において、「性は生なり。人　其の生ずる所のままにして加損すること無し。董子（董仲舒）曰く、「性とは、生の質なり」と」と述べる（注４）。すなわち、性は生まれつき保持しているものという位置づけである。これは『孟子』告子章句上に見える告子の「生　之を性と謂う」の説と似ている。しかし、仁斎は『孟子古義』の同箇所において、「人・物　同じく稟くる所の性有り。而れども唯だ人　善為るのみ。概して「生　之を性と謂う」と言う可からず。故に復た此れを以て之を詰る」と孟子が考えていたと述べる（注５）。つまり、仁斎は、性は生来のものだが、人と物との間にはおのずから区別があり、人だけが善の性質を有しているのみだと孟子の意図を読み解いている。仁斎は『孟子古義』の同箇所において気質の性についても言及しているが、その問題は後述する。ただ、『語孟字義』において、「〔性は〕気質を離れて之を言うに非ず」と仁斎がいうのは、彼が本然の性・気質の性というように性を分類する朱子学流の解釈をしない立場だったことを表わすことのみを今は指摘しておく（注６）。

仁斎は朱子学の性即理説を採らない。彼にとって性は理という抽象的な概念を含むものではなく、あくまでも実在する具体的な存在であった。実際のところ、朱熹が本然の性・気質の性というように性を分類し、本然の性がすなわち理であるということによって、本然の性を抽象的存在、気質の性を具体的存在と考えていたと確定することは難しい。しかし、本然の性を抽象的存在、気質の性を具体的存在と考える傾向を助長したことは否定できない。そのような傾向に対して、仁斎は、性を生まれつき保持している「生」と解することによって朱熹の性即理説を批判し、性が具体的な存在であることを強調した。

仁斎は『語孟字義』巻之上、理の条に「道の字は本と活字。其の生々化々の妙を形容する所以なり。理の字の若きは本と死字。……以て事物の条理を形容す可くして、以て天地生々化々の妙を形容するに足らず」という（注７）。以上の内容からも仁斎が理の概念に対して批判的であったことが理解できるだろう。

以上、性に対する仁斎の見解を概観した。それでは性に対する徂徠の見解はどうだろうか。徂徠は『弁名』下、性の条において「性なる者は、生の質なり」と述べる。これは仁斎も『語孟字義』

に引く董仲舒の性の定義と同じである。したがって、徂徠も基本的には仁斎の解釈の方向を継承して、朱子学の性即理説を採らなかったと考えられよう。『弁名』では、続いて「宋儒のいわゆる気質なる者は是れなり。其の性に本然有り気質有りと謂う者は、蓋し学問の為の故に設くるなり」という（注８）。徂徠はまた、朱子学が本然の性・気質の性と分類する考えも批判しており、その反朱子学の立場は鮮明である。

では、履軒は性をどのようにとらえていたか。結論を先に述べれば、履軒も仁斎や徂徠と同様に性即理説を採らなかった。たとえば、『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『孟子集注』に「程子曰く、性は即ち理なり、と」とある。同箇所の『孟子逢原』に「「性は即ち理なり」、是の語は病有り」「性　豈に理の一字を用いて解と作すを得んや」と履軒は述べている（注９）。

履軒は、仁斎の『語孟字義』や徂徠の『弁名』などのように、みずからの使用する用語を解説する著述を著わさなかった。したがって、履軒の場合、『論語逢原』『孟子逢原』などの著述を通じて、用語に対する彼自身の見解を抽出してゆく方法を採らざるを得ない。それでは、『逢原』からうかがえる履軒の性の定義はどうだろうか。

性に関する議論は『論語』よりも『孟子』の方が詳細である。したがって、『孟子逢原』に、性に対する履軒の考えがより一層明確に表われている。たとえば、『孟子』告子篇の有名な「天の将に大任を是の人に降さんとするや、必ず先ず其の心志を苦しめ、……」の箇所に続く「〔天　是の人をして〕心を動かし性を忍ばせ、其の能くせざる所を曾益（増益）せしむる所以なり」に対して、『孟子集注』に「いわゆる性も亦た気稟食色を指して言うのみ」とある。この『孟子集注』の記述は、食欲や色欲など、人間の本能的なものとして性を限定的にとらえている朱熹の立場を示している。それに対して、履軒は『孟子逢原』において次のようにいう。

> 此の性字の意は汎し。偏に食色に属するに非ず。……性とは、人の天より得て以て生ずる所の者なり。故に目の色　耳の声より四支の安逸に至るまで、性に非ざる莫し。（注10）

このように、履軒は性の意味を朱熹よりも広義に解釈している。『孟子』尽心篇の「孟子曰く、口の味における、目の色における、耳の声における、鼻の臭いにおける、四肢の安佚におけるは、性なり。命有り。君子は性と謂わざるなり」の箇所を引きつつ、食欲や色欲などに限らず、人間が天から稟受して生じているものすべてが性だという。『孟子』尽心篇「孟子曰く、口の味における、……」の当該箇所の『孟子逢原』にも「性とは、人　天より稟けて生ずるものの名なり。汎く之を言わば、性に非ざる莫し」と履軒は述べており、性を広義に解釈する履軒の立場をうかがうことができる（注11）。

さらに以上の例では、履軒が朱子学で重視される理の字を用いていないことが注意される。これは偶然ではない。履軒は意識的に理の字を用いない。それは次の例からもうかがえる。

『孟子』告子篇冒頭の「告子曰く、性は猶杞柳なり」の箇所の『孟子集注』に「性とは、人　生まれながら稟くる所の天理なり」とある。当該箇所の『孟子逢原』に「性、……且そも此の告子の語中に、自ら〔朱熹がいうような〕天理の意無し。惟だ汎そ人の稟受するを指すのみ」とある（注12）。これは告子の言及する性について述べているものだが、履軒の理に対する基本的な立場がうかがえる。すなわち、朱熹が『集注』において性とは天理だと述べていることに対して、性には天理の意はなく、ただ人が天から稟けたものだという。

また、『孟子』尽心篇「孟子曰く、形と色とは天性なり」の『孟子集注』に「人の形有り　色有るは、各おの自然の理有らざる無し。いわゆる天性なり」と朱熹が述べるのに対しても、『孟子逢原』において「性は、〔尽心篇「口の味における、……」性なり。命有り」の性と同じ。特だ天の賦する所　人の稟くる所を以て言う。未だ其の理に言及せず」とこちらもまた性には理の意はないと述べる（注13）。

以上のように、履軒は性には理の意がないと考えていた。すなわち、履軒も仁斎や徂徠と同様に基本的に朱熹の性即理説に従わない。履軒は確かに性を天から賦与されて人間が稟受したものという。天は無条件に善だということが儒学の基本的な立場だとするならば、それはすなわち、履軒も朱熹と同様に性善説の立場にあることを示している。しかし、その性説は朱熹とまったく同一というわけではない。朱熹の性即理説を批判することからもうかがえるように、むしろさまざまな点について朱熹の学説を修正している。では、履軒がどのような点について朱熹の学説と相違したことを述べているのか。性即理説批判以外の内容を以下に検討してみよう。

二、人の性と物の性との分離

性は天から稟けたものであり無条件で善である。それが性善説の根拠だが、同じく天から稟けた性を有する人間と動物との間には何らかの区別があるのだろうか。それについては、履軒は朱熹と違った見解を有している。

たとえば、『孟子』離婁篇「孟子曰く、人の禽獣に異なる所以の者は幾ど希なし。庶民は之を去り、君子は之を存す」の箇所の『孟子集注』において、朱熹は次のようにいう。

人・物の生、同じく天地の理を得て以て性と為し、同じく天地の気を得て以て形と為す。〔しかし〕其の同じからざる者は、独り人　其の間において形気の正を得て、能く以て其の性を全うすること有ればなり。少異為るのみ。

人間と禽獣との差異を論じる『孟子』の有名な章である。『孟子』の趣旨は、人間と禽獣との間には差異があるということにある。朱熹もそれは認識しており、上記引用箇所に続いて「少異と曰うと雖も、然れども人・物の分かるる所以は、実に此に在り」と述べる。ただ、朱熹は「人・物の生、同じく天地の理を得て以て性と為」すといっている。これは朱熹が性に関して、同じく天地の理を得ているから人間と禽獣との間に差異はないと考えていたことを示す。つまり、性には差異がないから、人間と禽獣との相違は性以外の要素に基づくと朱熹が考えていたことを表わしている。

性について、朱熹が人間と禽獣との間の相違を認めなかったのに対して、履軒は上記の同箇所の『孟子逢原』に次のようにいう。

①〔『孟子』滕文公篇の〕「孟子　性善を道う」は、専ら人の性を論ず。豈に物の性を併論せんや。凡そ〔朱熹の〕註の性人と物とを併挙する者は、皆な非なり。

②人　仁義の性有り、而れども物　皆な之無し。是れ其れ異なる所以なり。仁義の性は、即ち〔『集注』にいう〕「天地の理」なり。物　豈に能く同じく得んや。〔『集注』にいう〕「形気」の正偏の如きは、孟子の言わざる所にして、之を舎つるも可なり。

③註に据れば、是れ人も亦た性善、物も亦た性善なり。而して

其の分かるる所以は、特だ「形気」の正偏を以てなるのみ。……大いに孟子の旨と異なり。怪しむ可きの甚だしきなり。（注14）

①によれば、履軒は性を人の性と物の性とに明確に分離している。したがって、性善説において言及される性は、人の性であって物の性ではない。また、③で言及されるように、朱熹のように人と物とを区別しなければ、人も物も共に性善ということになってしまい、そのようなことになれば孟子のいう性善説の趣旨とも相違してくると履軒はいう。さらに、履軒が①において「人の性」といっている性は、②によれば「仁義の性」である。そして、この仁義の性は物、すなわち禽獣には存在しない。

上述のように、朱熹は基本的に性を人の性・物の性のように区別することなく、共に天から稟けたものだと解する。人と禽獣との差異は、性以外の「形気の正偏」による。それに対して、履軒は人の性と物の性との区別を明確にする。上記の例以外にも、履軒は『孟子逢原』の各箇所でそれを強調する。たとえば、『孟子』公孫丑篇「孟子曰く、人　皆な人に忍びざるの心有り」の『孟子集注』「天地　物を生ずるを以て心と為す。而して生ずる所の物、各おの夫の天地　物を生ずるの心を得て以て心と為すに因る」の箇所に対して、『孟子逢原』は「是の章、特だ人を以て言う。物を兼ねず。故に「人　皆な」と曰う。「物　皆な」と曰わず。〔朱熹の〕註　並びに未だ円ならず」と述べる（注15）。また、『孟子』離婁篇「孟子曰く、天下の性を言うは、故に則るのみ」の『孟子集注』「性とは、人・物　得て以て生ずる所の理なり」の箇所に対して、『孟子逢原』は「性は専ら人性を謂うのみ。当に物性を挟みて説を作すべからず」という（注16）。さらに、『孟子』告子篇「告子曰く、生　之を性と謂う」の『孟子集注』「生は、人・物の知覚運動する所以の者を指して言う」の箇所に対して、『孟子逢原』は「告子　惟だ人性を指して言うのみ。未だ嘗て物性を併論せず。夫れ物性を援きて、反って人性を証す。是れ孟子告子を詰る所以にして、告子　答うること能わざる所以なり。此の註　物字を削りて而る後に可なり」といい、上記引用箇所に続く告子篇「孟子曰く、……然らば則ち犬の性は猶牛の性にして、牛の性は猶人の性か」の『孟子逢原』に「〔朱熹の〕註の「人・物の生、是の性有らざる莫し」、此の句　尤だ舛りなり。禽獣何ぞ曾て仁義の性有らんや。凡そ註の娓娓として（くどくどしく）叙説する者は、皆な宋代の理気の説なり。而して未だ孔孟の言に吻合せざる者は、是れ別に自ら言を立つるも可なり。未だ〔無理に〕主張して用て孔孟の書を解す可からず」「畜性と人性と異なるは、明白に識り易き者なり。故に孟子は此れを挙げて、以て告子を詰責圧倒して、其の口を鉗ざしむ」と述べる（注17）。

以上のように、履軒が人の性と物の性とを区別する用例は『孟子逢原』中に枚挙に遑がない。なぜ履軒がこのように人の性と物の性とを明確に区別するのか。その理由は彼の本然の性と気質の性とに対する考えを検討すれば明らかにできるが、それについては後述する。ここでは履軒が性を仁義の性ととらえて、仁義が人間にのみ備わるものだと考えていたことから、性は禽獣にではなく人間にのみ備わるものだと考えていたことを指摘しておく。

これまで検討したように、性に対する履軒の思想の特徴は、朱熹とは違って人の性と物の性とを明確に区別する点にあった。それでは仁斎や徂徠はこのことについてどのような見解を有しているのだろうか。

まず、仁斎は『語孟字義』巻之上、性の条では、特に人の性と物の性との間の区別について言及することはない。ただ、先にも取り上げた『孟子』告子章句上「告子曰く、生　之を性と謂う」の箇所の『孟子古義』において、仁斎は「人・物　同じく稟くる

所の性有り。而れども唯だ人　善為るのみ。概して「生　之を性と謂う」と言う可からず」と孟子の意図を敷衍する。

上記の『孟子古義』からは、人と物とは同じく天から稟けた性を有しつつ、人だけが善の素質を有すると孟子は考えていたと仁斎が解していたようである。したがって、告子のように人と物とをひとくくりにして「生　之を性と謂う」といってはならない。ただ、仁斎のいう「唯だ人　善為るのみ」の根拠はやや曖昧である。仁斎の性説については後述するが、仁斎は性を幅広い性質を含む概念としてとらえていたようである。したがって、物が善ではなく人のみが善であったとしてもよいと考えていたようだが、なぜ物が善ではなく人のみが善たりえるのか。その理由はこの箇所では明確にされていない。

仁斎の学説の曖昧さは、また『孟子』離婁章句下「孟子曰く、人の禽獣に異なる所以の者は幾ど希なし」の箇所の『孟子古義』からもうかがえる。仁斎はそこで「言うこころは人と物と、同じく天地の間に生ず。嗜欲動静、本と太だは異なること無し。唯だ人なるや仁義の良心を得て以て生ず。物は則ち然らず。是れ異為るのみ」という（注18）。天地の間に生まれて欲望に突き動かされて行動するところは、人も物もそれほど大きな差異はない。ただ、物にはない仁義の良心が人にのみ備わっているという。

上記の『孟子古義』に見える「仁義の良心」の語は、先ほどの「唯だ人　善為るのみ」の善と対応していよう。ここでも仁斎は、なぜ物にはない仁義の良心が人にのみ存在しているのか、その根拠を示してはいない。ただ、履軒がいっていたような人の性と物の性との明確な区分を仁斎がしていなかったことは確かであろう。

では、徂徠はどうか。徂徠も仁斎と同様に人の性と物の性との間の区別について明確に言及することはない。『弁名』下、性の条を検討すれば、人の性が中心に言及されていることは明らかである。たとえば、その第一条は宋儒の本然の性・気質の性を批判する内容であり、第二条は、後述するように『論語』の「性　相近し。習い相遠し」の語を契機に人間の性について論じている。また、第三条は『礼記』楽記篇の「人　生まれて静かなるは、天の性なり」の語を題材に人間の性について論じており、第四条は仁義礼智と性との関連について言及する。以上から、徂徠にあっては性の問題は人間に関するものだという暗黙の前提があることが理解できる。

結局、履軒が人の性と物の性とを明確に区別することによって朱熹の性説を批判するのは、仁斎や徂徠とも相違する履軒独自の立場であった。

ただ、人性・物性の区別の問題は、仁斎や徂徠がその問題にあまり深く言及していないことから、履軒独自の立場を表明しているとことさらにいっても説得力は強くない。履軒の立場の独自性をいうならば、朱熹の『集注』に対して、仁斎・徂徠・履軒それぞれの立場が明確に述べられた箇所の比較を通してはじめてそれを強調できるだろう。そして、それぞれの立場の相違が明確に表われているのは、『論語』陽貨篇「子曰く、性　相近し。習い相遠し」章（以下、「性相近」章と称する）とそれに続く「子曰く、唯だ上知と下愚とは移らず」章（以下、「上知」章と称する）とである。この「性相近」章に対する注釈を以下に検討してゆく（注19）。

三、本然の性と気質の性との解釈
―中井履軒の場合―

性を本然の性と気質の性とに区別するのは朱子学の基本的立場である。その立場に従って、『論語集注』は「性相近」章において次のようにいう。

此のいわゆる性は、気質を兼ねて言う者なり。気質の性は、固より美悪の同じからざること有り。然れども其の初を以て言わば、則ち皆な甚だしくは相遠からず。但だ善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪なり。是において始めて相遠くなるのみ。

程子曰く、此れ気質の性を言いて、性の本を言うに非ず。若(も)し其の本を言わば、則ち性は即ち是れ理なり。理に不善無し。孟子の性善を言うは、是れなり。何の「相近」きこと之(これ)有らんや、と。(注20)

朱熹は「性相近」章の性を気質の性を指すという(注21)。確かに気質の性には美悪の同じでない側面があるが、初期の段階ではそれほどの相違があるわけではなく、後天的に善に進めば善に、悪に進めば悪に向かってゆき、そうなってはじめて人々の人格に大きな相違が生じてくるのだと朱熹は述べる。

ここでは「性　相近し」の「近」字に注目する。この「近」は実は曖昧な語である。これは性が同じだといいたいのだろうか。それとも相違するといいたいのだろうか。文章自体が簡略なためでもあるが、従来、「性相近」章の「近」字の解釈は曖昧なままにされてきた(注22)。

いうまでもなく、朱熹は「近」字を相違するの意と考えている。彼が「性相近」章の性を美悪の相違する気質の性と見なしていることからそれはうかがえる。ただ、「其の初を以て言わば、則ち皆な甚だしくは相遠からず」とも述べているから、初期の段階では性の相違はまったく「遠い」わけではない。遠くはないのだから近いことは近い。近いのだからほぼ同じと考えてもよさそうである。しかし、そのように考えれば、美悪が同じでないはずの気質の性は、人による相違がないと解釈される恐れが残る。性はほぼ同じだが、しかし、まったく同じというわけでもない。このように考えることによって、上記の齟齬は解消される。したがって、朱熹は「近」字を相違するの意ととらえていると考える。

以上のような朱熹自身の注釈だけではやや曖昧さが残る。したがって、『論語集注』では続いて程子の言を引き、「性相近」章の性は人によって美悪の相違のある気質の性を指しているのだと強調する。程子のいう「性の本」とは、いうまでもなく本然の性を指す。本然の性ならばどんな人間にも共通で、まさしく理であり善である。したがって、各々の性が近い、すなわちほぼ同じなどと曖昧ないい方にはならない。人による相違などなく、完全に同一である。では、本然の性と気質の性とに対する履軒の考えはどうだろうか。

履軒の性説については、『論語逢原』を中心にすでに前章において検討した。その概略を述べれば、履軒は、気稟、すなわち気質を性とは見なさない。つまり、気質の性を認めない。朱熹のいう本然の性のみが存在する。したがって、他の性と区別するために、あえて性に「本然の」という修飾語を附する必要もなく、ただ性と称すればよい。さらに、履軒は気稟に昏明強弱の区別があることは認めるが、その昏明強弱によって善悪の差が生じることは認めない。気稟の昏明強弱と性の善悪との間に相関関係はない。以上のような結論であった。

また、上述した「性相近」章の『論語逢原』において、履軒は「「近」は猶同じなり。「遠」と対なり。故に「近」と曰う」「孔子曰く、「性　相近し」と。孟子曰く、「性　同じく然り」と。其の義は一なり。辞に緊漫有るのみ」と述べて、性(朱熹のいう本然の性)は、人による相違がなく同じだと強調する(注23)。

性が人によって相違するものではないことは、『孟子』告子篇「孟子曰く、富歳には子弟　賴るべきもの多く、凶歳には子弟　暴(そこ)なうもの多し。……」に続く「故に凡そ類を同じくする者は、挙(みな)な相似る。何ぞ独り人に至りて之を疑わん。聖人は我と類を同じくする者なり」の箇所の『孟子逢原』に「優劣万殊不同の中に就きて、其の同じき者を摘出して、以て人に示す。性　是れなり。孟子　何ぞ曾て気質を識らざらんや。但だ以て性と為さざるのみ」といっているところからも明らかである。ただ、同箇所の『孟子集注』にも「聖人も亦た人なるのみ。其の性の善、同じからざる無し」とあるから、当然のことながら、本然の性については朱熹も人による相違はないとする立場である（注24）。履軒がここで言及する性とは、すなわち朱熹のいう本然の性である。したがって、本然の性に関する限り、朱熹と履軒との間に実質的な立場の相違はない。

では、気質を性と誤認するようになったのはなぜか。履軒は孟子以前にすでにその弊があり、それを正すために孟子が性善説を提唱したと考えた。たとえば、『孟子』告子篇「公都子曰く、告子　性は善も無く、不善も無しと曰う」章に「詩に曰く、天の蒸民を生ずるや、物有れば則有り」と『毛詩』大雅、蒸民篇を引く箇所（以下、「詩曰」節と称する）の『孟子逢原』において、「孟子の時、満天下の人、皆な気質を謂いて性と為して、以て変わる可からざる者と為す。遂に自ら暴棄に安んず。孟子　独り性善を掲げて、以て気質の説を紲(しりぞ)く」「気質を謂いて性と為す。是れ世の俗説なり。春秋伝諸書自(よ)り皆な然り。孟子乃ち俗説を排して、性善の言を立つ」と履軒は述べる（注25）。

上記以外にも、たとえば、『孟子』告子篇の「天の将に大任を是の人に降さんとするや、必ず先ず其の心志を苦しめ、……」の箇所の『孟子逢原』において、「凡そ孔孟の性を論ずるは、時に汎切の分有るも、曾て本然気質の別無し」と履軒は述べており、朱子学のいう本然の性・気質の性の区別を批判する説は、履軒の『論語逢原』『孟子逢原』を見れば枚挙に遑がない（注26）。

以上のように、本然の性のみを性と認めて気質の性を承認しないことが履軒の思想の特徴だといえよう。ただ、この考えは履軒独自というわけでもない。張載も実は履軒と同様に気質の性を否定するようなことをすでに述べている。張載は『正蒙』誠明篇において、「形ありて而る後に気質の性有り。善く之に反らば則ち天地の性　存す。故に気質の性、君子は性とせざる者有り（形而後有気質之性、善反之則天地之性存焉、故気質之性、君子有弗性者焉）」という。この文章は、また「詩曰」節の『孟子集注』にもそのまま引かれている。この張載の言の意は、すべての人間は気質の性を有しており、そのままでは天地の性（本然の性の意であろう）が存することはない。しかし、人は修養することによって天地の性が存するようになる。したがって、気質の性だけではまだ天地の性が存する状態ではないから、それはまだ本来の性だとはいえないとする。

この張載の言に履軒は注目する。上記の同箇所の『孟子逢原』において、履軒は次のようにいう。

「気質の性、君子は性とせざる者有り」。張子　既に知りて、能く之を言う。張子　何ぞ独り之（気質の性）を性として、「気質の性有り」と曰わんや。此れ尤(はなは)だ怪しむ可し。張子　豈に君子を以て自ら処らざる者とせんか。（注27）

張載は気質の性を性だとはいわないとすでに認識しているにもかかわらず、「気質の性がある」というのはおかしい。張載は自分がまだ君子だとは思っていないからこのようなことをいうのだろうかと履軒は疑問を呈する。また、『孟子』尽心篇「孟子曰く、

口の味における、……」の当該箇所の『孟子逢原』にも、履軒は次のようにいう。

張子嘗て言わく、気質の性、君子或いは以て性と為さず、と。孟子の旨を得るに似る。然れども其の平日　本然・気質を以て言を立て、以て教を張る。則ち孟子の旨を失う。蓋し既に気質の性を立てば、則ち自ら本然の目を立てざるを得ず。譬えば猶贅疣を指して肉と為さば、則ち反って身上の肉を指して、本然の肉と為す。亦た惑いならずや。（注28）

この箇所においても、履軒は張載が気質の性を性とは見なしていないことを孟子の意図を得たものだという。ただ、普段、張載が本然の性・気質の性と区別していることに対しては、孟子の意図からはずれると指摘する。結局、履軒から見れば、張載は気質の性を否定しつつも普段は気質の性を認めており、その主張はやや明確性を欠くというわけである。

上述の履軒の主張をまとめれば以下のようになろう。すなわち、履軒は本然の性・気質の性というように性を区別する朱子学の立場には拠らず、本然の性のみを承認して気質の性を認めない。『論語』「性相近」章を例にすれば、『論語集注』では「近」字を相違するの意として、「性相近」章の性を人によって相違した気質の性と見なしている。それに対して、履軒は「近」字が同じの意だとして、「性相近」章の性を朱熹のいう本然の性を指すと考えた。このように、「性相近」章では履軒の独自の解釈をうかがうことができる。それでは、「性相近」章について履軒以前の仁斎や徂徠の解釈はどうだったのだろうか。

四、本然の性と気質の性との解釈
―伊藤仁斎の場合―

「性相近」章について、仁斎は『語孟字義』巻之上、性の条において、「「性　相近し。習い相遠し」、此れ万世　性を論ずるの根本準則なり」と述べており、仁斎の性説をうかがうには欠かせない章である（注29）。その「性相近」章の『論語古義』では以下のようにいう。

①言うこころは、人の性の気質、其の初め　未だ甚だしくは相遠からず。但だ善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪なり。是において始めて相遠し。

②論じて曰く、孔子は性　相近しと曰う。而れども孟子は専ら性は善なりと曰う。其の言　同じからざる者有るに似たるは何ぞや。孟子は孔子を学ぶ者なり。其の旨　豈に異有らんや。其のいわゆる性善なる者は、即ち「性　相近し」の旨を発明する者なり。蓋し堯舜自り途人に至るまで、其の間の相去ること、奚ぞ翅だに千万のみならん。遠しと謂う可し。而れども之を「相近し」と謂う者は、人の性（生まれながらの）質は、剛柔昏明　同じからざること有りと雖も、然り而うして其の四端有るに至れば、則ち未だ嘗て同じからずんばあらず。之を水に譬えば、甘苦清濁の異有りと雖も、然れども其の下きに就けば、則ち一なり。故に夫子　以て「相近し」と為して、孟子　専ら以て性は善なりと為す。故に〔『孟子』告子章句上に〕曰く、「人の性の善なるは、猶水の下きに就くがごとし」と。又た〔同じく『孟子』告子章句上に〕曰く、「乃ち其の情の若きは、則ち以て善と為す可し。乃ちいわゆる善なり」と。皆な生まれながらの質に就きて之を論じて、理を以て之を言うに非ず。若し理を以て之を言わば、則ち豈に遠

近を以て言う可けんや。（注30）

①の箇所を見れば、仁斎の解釈が『論語集注』と同じ方向であることがわかる。「其の初め　未だ甚だしくは相遠からず」以下の文章は、上述した『論語集注』の「其の初を以て言わば、則ち皆な甚だしくは相遠からず……」以下の文章とほぼ同内容である。仁斎は基本的に『論語集注』の解釈を踏襲したうえで、さらに②の箇所で自己の解釈を加える。

②において、仁斎は、孔子が「性　相近し」といい、孟子が性が善だと述べているのと対比して、それぞれの言が同じではないように見えるのはなぜかとまず問題提起する。これは、孔子の「性相近し」の「近」字を同じの意ではないと仁斎が解していることを表わす。だからこそ人間の本性が同じく善だとする孟子の説との対比が成立する。そして、仁斎は、孟子の性善説が孔子の「性相近し」の意図を闡明にするためのものだと説く。それは孟子が孔子に私淑してその学統を継承しようとする者だからであり、双方の意図に齟齬があるわけではないという。仁斎は『童子問』巻之上、第七章において、「学者　孟子を熟読せずんば、必ず論語の義に達すること能わず。蓋し論語の津筏（渡しぶね）なり」と述べる（注31）。また、『孟子古義』総論、綱領に「若し夫れ孔子の道を観んと欲して、孟子に由らざる者は、猶水を渡るに舟楫無きがごとし。豈に能く済ることを得んや。嗚呼孟子の書、実に後世の指南夜燭なり」ともいう（注32）。これらは『孟子』を『論語』理解のための指針を示す書と考える仁斎の基本的立場を示している。この仁斎の立場は②の仁斎の見解からもうかがうことができよう。

それでは仁斎は、孟子が孔子のどのような意図を闡明にしているというのだろうか。仁斎は、聖人から庶民に至るまで人間が千差万別であり、本来、性にも大きな相違、具体的には剛柔昏明の相違があるという。しかし、人間に四端があることを考えれば、性は同じく善に向かう性質があるとする（注33）。それは『語孟字義』巻之上、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」とあるところからも理解できる（注34）。このように善に向かう傾向を誰もが性の中に有しているからこそ、本来は「相遠し」というべき性が「相近し」といわれるのだと仁斎は考えた。つまり、「性　相近し」とは、性の中に剛柔昏明という、人によってまったく異なる傾向をもつ要素と、善という同じ傾向をもつ要素とが混在することを表わしている。そして、善たる同じ性質を誰もが有することを孔子も認識しており、その孔子の意図を孟子が明らかにしたと仁斎は考える。

確かに「性相近」章の『論語古義』に「聖人（孔子）の人を教うるに、性を責めずして専ら習いを責む」とあり、また、『論語古義』総論、綱領に「〔孔子は〕性の美悪　論ずるに暇あらず。故に性善の説無しと雖も可なり」とあるように、孔子は性について詳細に説いてはいない。しかし、『論語古義』総論、綱領に「夫子（孔子）　之（性）を「相近し」と謂う者は、則ち孟子〔告子章句下〕にいわゆる「人　皆な以て堯舜為る可し」の意。故に性善を言わずと雖も、而れども性善　自ら其の中に在り」とあり、孔子が性善説的な立場にあったと仁斎は考えていたことがうかがえる（注35）。仁斎が②の続く箇所で性を水に譬えて、水に甘苦清濁の相違がありながらも低い方へ流れるという共通の性質があることを述べるのも、人間に善たる共通の性質があることをいうものであろう。

仁斎はまた、『語孟字義』巻之上、性の条において、「〔人の気

稟の剛柔は同じではないが、その善に向かうという性質が同一だと孟子がいうのは、性が」相近きの中に就きて、其の善を挙げて之に示す。気質を離れて言うに非ず」と述べる（注36）。この箇所の「気質を離れて言うに非ず」の語は注目できる。いうまでもなく、仁斎は、朱熹のいう本然の性を認めず気質の性のみを認めることをその基本的な立場とする。『語孟字義』巻之上、性の条の他の箇所においても、「孟子性善の説、本と気質に就きて之を論ず。気質を離れて之を言う者に非ず」とあるのも同様であろう（注37）。したがって、「性相近」章の性もただ一つの性である。仁斎は性をただ一つの存在としてとらえて、その一つの性の中に剛柔や昏明・善悪などの相違が存すると考えていた。仁斎が『童子問』巻之下、第一章に「天下の人を見るに剛柔善悪、気稟同じからず」と述べるのはその意味である（注38）。

さらに②の箇所では、後半に『孟子』の用例を挙げたうえで、「皆な生まれながらの質に就きて之を論じて、理を以て之を言うに非ず。若し理を以て之を言わば、則ち豈に遠近を以て言う可けんや」と仁斎がいっていることも注目すべきである。この仁斎の文章は、「性相近」章の『論語集注』後半の程子の言「此れ気質の性を言いて、性の本を言うに非ず。若し其の本を言わば、則ち性は即ち是れ理なり。理に不善無し。孟子の性善を言うは是れなり。何の「相近」きこと之有らんや」とよく似ている（注39）。もっとも、仁斎は、「性相近」章の『論語集注』に対して、本然の性と気質の性と二つの性を設定することを批判している。また、仁斎のいう理が朱子学用語としての理と同義かどうかについても疑問がある。仁斎は「聖人は天地を以て活物と為」（『語孟字義』巻之上、理の条）という天地活物観を基本的な世界観として保持しており、「道の字は本と活字。其の生々化々の妙を形容する所以なり。理の字の若きは本と死字。……以て事物の条理を形容す可くして、以て天地生々化々の妙を形容するに足らず」（同じく『語孟字義』巻之上、理の条）と述べて「理」字に対する独自の定義をしているからである（注40）。ただ、朱熹の立場を批判しつつも、その文章表現の類似していることを考え合わせるならば、当然のことながら、仁斎の中に朱子学の影響があることは明らかである。

上述の内容を要約すれば、仁斎は性について本然の性を否定して、朱熹のいう気質の性のみを承認している。その点では朱子学の立場を批判している。ただ、「性相近」章に言及される性は、朱熹も『論語集注』において「此のいわゆる性は、気質を兼ねて言う者なり」と述べており、剛柔・昏明・善悪の混在する存在としての気質の性を指すという立場である。したがって、「性相近」章に限れば、この章の中で言及される性の性格は、仁斎と朱熹との間に大きな相違はないといってよい。それでは、徂徠は「性相近」章の性についてどのように言及しているのだろうか。

五、本然の性と気質の性との解釈
―荻生徂徠の場合―

徂徠は『論語徴』の「性相近」章の箇所において次のようにいう。

「性　相近し。習い相遠し」。性なる者は、性質なり。人の性質、初めより甚だしくは相遠からず。習う所　殊なるに及んで、而る後に賢不肖の相去ること、遂に遼遠なるを致すのみ。……宋儒　之（孔子より後の儒家や道家の議論が、孔子

の勧学の意図に反した、性説の宗門を争うものであること）を知らずして、本然・気質を以て之を断ず。殊に古の性を言うは、皆な性質を謂うを知らず。何の本然か之有らん。仁斎先生　之を弁ずる者は是なり。（注41）

徂徠はこの箇所で「性なる者は、性質なり」と述べており、また、『弁名』下、性の条において「性なる者は、生の質なり」と述べる（既述）。性の定義としては、基本的に仁斎の定義の方向と同じく、朱子学の説く理というような抽象的な概念を介在させることなく、人間の生まれつきの性を性としてそのままで承認している。そして、「何の本然か之有らん」と述べて、朱子学の本然の性の存在を否定したうえで、ただ一つの性（朱子学の気質の性に当たる）のみを認める仁斎の見解を支持する。

ただ、引用箇所の続く部分において、徂徠は「然れども仁斎も又た以為えらく孔子・孟子は其の旨　殊ならずと」と述べる。徂徠は、仁斎が「性相近」章の『論語古義』に「人の性質は、剛柔昏明　同じからざること有りと雖も、……孟子　専ら以て性は善なりと為す」（既述）というのを引いて、「善く孟子を解する者と謂う可きのみ」と述べつつ、「然れども孔子の意、性に在らずして、習いに在り」という。つまり、徂徠からすれば、基本的に仁斎の見解は承認できるが、『論語』『孟子』に見える性説が共通しているという仁斎の立場は認められない。なぜなら、『論語徴』の言葉を借りれば、徂徠にとって、孟子の時には「孔子没して老荘興り、専ら自然を倡えて、先王の道を以て偽と為す」（『論語徴』「性相近」章）という状況であった。したがって、本来は当然のことであって、説く必要のない性善の説をあえて唱える必要があったという特殊な事情が孟子の時代にはあったというのである。それに対して、『論語』「性相近」章は「孔子の心は、実に学を勧むるに在り」（『論語徴』「性相近」章）、「本と学を勧むるの言にして、性を論ずる者に非ず」（『弁名』下、性の条）というように、人々に学問を奨励するところにその主題があるのであって、性を論じることが主題ではないと徂徠は考えていた（注42）。したがって、仁斎とは違って、おのずから『論語』と『孟子』との性格には相違があるというのが徂徠の基本的な立場である。

やや話は迂路にわたったが、仁斎が性を「剛柔昏明　同じからざること有り」といいつつ、性の中に四端という善に向かう素質をすべての人間が共有していることについては、徂徠も認めている。つまり、徂徠も仁斎と同じく、基本的に性が善だとしていることは共通している。ただ、性のその他の側面に関しては、人それぞれ相違しているという立場である。それはまた『弁名』下、性の条に「仁斎先生　孟子の性善を釈きて曰く、「人の生質、万同じからざる有りと雖も、然れども其の善を善として悪を悪とするの心は、古今無く聖愚無く一なり」と。善く孟子を説くと謂う可きのみ」と仁斎の『語孟字義』巻之上、性の条を引きつつ、仁斎が孟子の性善説をよく敷衍していると述べることからも徂徠の立場をうかがうことができよう（注43）。

結局、徂徠の立場は、仁斎と同様に朱子学の本然の性・気質の性の別を認めておらず、仁斎のいうただ一つの性の中に善悪や剛柔昏明の区別が存在しているという立場である。

おわりに

本然の性・気質の性という二種類の性を設定することは朱子学の基本的な立場である。その基本的枠組みに対して、仁斎・徂徠

は本然の性を認めず、朱熹のいう気質の性のみを承認する。そして、気質の性の中に善悪や剛柔昏明の差異が存在して、人による相違が生じるという。したがって、『論語』「性相近」章を例にしていえば、それぞれの性の中に剛柔昏明などの差異が混在しているから、本来、明確に「性　相遠し」というべきである。しかし、同じ性の中に共通して善に向かう方向を有しているから、「性　相同じ」とはいえないものの「性　相遠し」ともいいがたい。したがって、「性　相近し」というのである。つまり、この「近」字には、互いの性が相違するものだという前提がある。

性に関する儒家の議論においては、従来、剛柔昏明の差異よりも善悪の差異についてより多く議論されてきた。そのことを考慮するならば、ただ一つの性の中に善悪や剛柔昏明といった複数の対立する要素を混在させることは、性に関する議論の焦点をやや曖昧にして論点を複雑化させる弊害があった。

それに対して、履軒は、本然の性・気質の性のうち気質の性の存在を認めない。すなわち、気質は性ではないとする。したがって、気質（あるいは気稟）に剛柔昏明の差異が如何にあろうとも、それは性とは無関係だという。「性相近」章を例にいえば、履軒はこの中の「近」字を同じの意と解する。すなわち、すべての人間は共通して善に向かう性質を有していると考える。ただ、後天的な「習い」によって人々の間に善悪の相違が生じてくる。「習い相遠し」という所以である。

履軒は、気質を性ではないと解することによって、善悪の相違の問題に性説を限定した。これは従来の儒家の議論の論点をより明確にするものである。このように性の性格を限定したのは履軒の独自の立場だといってよかろう。

ただ、以上のような履軒の思想のみを取り上げて、履軒が朱子学も仁斎・徂徠の立場も超え出たというのは早計である。確かに本然の性・気質の性の枠組みにとらわれない履軒の性説には独自性がある。しかし、朱子学の最も基本的な立場は性善説を保持することである。朱熹による本然の性・気質の性の枠組みは、その性善説を前提として述べられた。当然のことながら、履軒も性善説をその議論の前提としている。とするならば、大きな枠組みからいえば、履軒の立場も決して朱子学の枠外に出るものではないといえる。履軒が『四書章句集注』を題材として、さまざまの批判をしていることに目を向ければ、履軒と朱子学との立場の間に大きな差異があると考えてしまいがちである。しかし、前章末でも述べたように、批判とはある大きな立場を共有したうえではじめて成立するものである。立場を共有しないところに批判は成立しない。そのような意味において、履軒の立場は独自の色彩を帯びつつ、大きな枠組みでとらえれば朱子学に分類してよいと考える。

頼春水らの後期朱子学派の儒者は、竹山や履軒らの懐徳堂儒学が朱子学の教説を十分に尊重しているとは見ていなかった。それでも懐徳堂儒学は基本的には朱子学の範疇にあると見なして差し支えない。それは本章で検討したように、性善説を保持する履軒の立場からもうかがうことができる。ただ、履軒の朱子学は、後期朱子学派の儒者や竹山・履軒以前に懐徳堂の中心だった五井蘭洲らのように、朱子学の理気論や性説に従うものではなかった。その意味で上述した後期朱子学派の見解は当を得ている。

しかし、そもそも朱子学の教説の核とは何だろうか。朱子学の理気論や性説に従うことのみが朱子学の教説の核なのだろうか。朱子学の性格をうかがううえで、理気論や性説の他にも基準とすべき論点はないのだろうか。筆者はその基準の一つとして現実重

視の立場、より具体的にいえば政治参画の重視の立場があると考えるが、その基準を探る一助として、懐徳堂儒者、特に履軒の聖人観に注目する。聖人は儒学における理想像だが、その性格を明らかにすることで本来の朱子学の性格を探るための基準が理気論や性説のみではないことが理解できるようになると考える。

注

（1）懐徳堂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』（溪水社、一九八六年）第一編「後期朱子学派の形成とその活動」に述べられている。ただ、頼同著における懐徳堂儒学の評価は、竹山・履軒の学問が朱子学の教説を十分に尊重するものではないという頼春水の『師友志』に見える語を引くなど、懐徳堂儒学の朱子学的立場を積極的に評価するものではない。

（2）原文は「性即是理、理則自堯舜至於塗人、一也」（『二程集』（中華書局、一九八一年）二〇四頁）。

（3）原文は「性是在我之理。只這道理受於天而為我所有、故謂之性」（『北溪字義』（中華書局、一九八三年）六頁）。

（4）以下、『論語古義』『孟子古義』ともに『日本名家四書註釈全書』（鳳出版、一九七三年）所収のテキストを底本とする。また、『語孟字義』は『伊藤仁斎　伊藤東涯』（日本思想大系第三三巻、岩波書店、一九七一年）所収のテキストを底本とする。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）によれば、終生テキストの校定を怠らなかった仁斎の思想を探るには、刊本ではなく仁斎自筆稿本を用いるべきだといわれる（三宅同著七～一四頁）。これは当然の指摘である。ただ、本章では、仁斎の思想から影響を受けた履軒の思想を検討することが主題である。履軒は刊本として刊行されたものによって仁斎の考えを吸収したと考えられることから、本章では仁斎関係の書は刊本に基づくテキストを使用する。なお、『懐徳堂文庫図書目録』（大阪大学文学部、一九七六年）によれば、履軒生前に刊行された刊本として、享保五年（一七二〇）古義堂蔵板の『論語古義』『孟子古義』、宝永二年（一七〇五）刊の『語孟字義』が大阪大学附属図書館懐徳堂文庫に所蔵されている。この箇所の『孟子』の原文は「孟子道性善、言称必堯舜」。『孟子古義』の原文は「性者。人生所稟之質。雖各有殊。而其情無不好善悪悪」（『日本名家四書註釈全書』第九巻（以下、「『註釈全書』九」と称する）、九五頁）。『語孟字義』の原文は「性生也。人其所生而無加損也。董子曰。性者生之質也」（『伊藤仁斎　伊藤東涯』（以下、『仁斎東涯』と称する）一三四頁）。

（5）原文は「人物同有所稟之性。而唯人為善。不可概而言生之謂性。故復以此詰之」（『註釈全書』九、二三四頁）。

（6）原文は「非離於気質而言之也」（『仁斎東涯』一三四頁）。

（7）原文は「道字本活字。所以形容其生々化々之妙也。若理字本死字。……可以形容事物之条理。而不足以形容天地生々化々之妙也」（『仁斎東涯』一二四頁）。

（8）『弁名』は、『荻生徂徠』（日本思想大系第三六巻、岩波書店、一九七三年）所収のテキストを底本とする。引用部分の原文は「性者。生之質也。宋儒所謂気質者是也。其謂性有本然有気質者。蓋為学問故設焉」（『荻生徂徠』二四〇頁（上部の引用箇所も含む））。

（9）『孟子集注』の原文は「程子曰、性即理也」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）（以下、『章句集注』と称する）

二五一頁)。『孟子逢原』は『日本名家四書註釈全書』所収のテキストを底本とする。原文はそれぞれ「性即理也。是語有病」「性豈得用理一字作解哉」(『註釈全書』一〇、一三九～一四〇頁)。

(10)『孟子』本文の原文は「天将降大任於是人也。必先苦其心志。……所以動心忍性。曾益其所不能」。『孟子集注』の原文は「所謂性、亦指気稟食色而言耳」(『章句集注』三四八頁)。『孟子逢原』の原文は「此性字意汎。非偏属食色。……性者。人之所得於天以生者也。故目之色。耳之声。至于四支之安逸。莫非性也」(『註釈全書』一〇、三八一頁)。

(11)『孟子』本文の原文は「孟子曰、口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也、有命焉、君子不謂性也」。『孟子逢原』の原文は「性者人稟天而生之名。汎言之。莫非性也」(『註釈全書』一〇、四五四頁)。履軒はまた『孟子逢原』の当該箇所で「(……四肢の安佚におけるは、性なり、の)性字、是れ汎論なり。実説に非ず。……君子　命を立て、肯(あ)えて此れ(五欲)を謂いて性と為さず(性字。是汎論矣。非実説。……君子立命。不肯謂此為性)」(『註釈全書』一〇、四五一頁)、「唯だ君子は其の(性の)中に就きて分弁有るのみ。仁義礼智、之を性と謂いて力を竭くす。肯えて命に諉(ゆだ)ねず(唯君子就其中有分弁。仁義礼智。謂之性。而竭力焉。不肯諉於命)」(『註釈全書』一〇、四五四頁)とも述べる。履軒は性に広狭の両義があると考えているようである。

(12)『孟子』本文の原文は「告子曰、性猶杞柳也」。『孟子集注』の原文は「性者、人生所稟之天理也」(『章句集注』三二五頁)。『孟子逢原』の原文は「性。……且此告子語中。自無天理之意。惟汎指人之稟受而已」(『註釈全書』一〇、三一五頁)。

(13)『孟子』本文の原文は「孟子曰、形色天性也」。『孟子集注』の原文は「人之有形有色、無不各有自然之理。所謂天性也」(『章句集注』三六〇頁)。『孟子逢原』の原文は「性。与性也有命之性同。特以天之所賦。人之所稟而言也。未言及乎其理」(『註釈全書』一〇、四二七頁)。

(14)『孟子』本文の原文は「孟子曰、人之所以異於禽獣者幾希、庶民去之、君子存之」。『孟子集注』の原文は「人物之生、同得天地之理以為性、同得天地之気以為形。其不同者、独人於其間得形気之正、而能有以全其性、為少異耳。……雖曰少異、然人物之所以分、実在於此」(『章句集注』二九三～二九四頁)。『孟子逢原』の引用のうち、①の原文は「孟子道性善。専論人性。豈併論物性乎哉。凡註。性併挙人物者。皆非」、②の原文は「人有仁義之性。而物皆無之。是其所以異也。仁義之性。即天地之理矣。物豈能同得焉哉。如形気正偏。孟子所不言。舎之可也」。③の原文は「据註。是人亦性善。物亦性善。而其所以分。特以形気之正偏而已。……大与孟子之旨異。可怪之甚」(すべて『註釈全書』一〇、二四一～二四二頁)。

(15)『孟子』本文の原文は「孟子曰、人皆有不忍人心」。『孟子集注』の原文は「天地以生物為心。而所生之物、因各得夫天地生物之心以為心」(『章句集注』二三七頁)。『孟子逢原』の原文は「是章。特以人而言。不兼物。故曰人皆也。不曰物皆矣。註並未円」(『註釈全書』一〇、一〇二頁)。

(16)『孟子』本文の原文は「孟子曰、天下之言性也、則故而已矣」。『孟子集注』の原文は「性者、人物所得以生之理也」(『章句集注』二九七頁)。『孟子逢原』の原文は「性専謂人性而已。不当挾物性作説」(『註釈全書』一〇、二五二頁)。

(17)『孟子』本文の原文は「告子曰、生之謂性、……孟子曰、……然則犬之性猶牛之性、牛之性猶人之性与」。『孟子集注』の原文は「生、指人物之所以知覚運動者而言、……」(『章句

集注』三二六頁）。『孟子逢原』の原文は「告子惟指人性而言。未嘗併論物性也。夫援物性。而反証人性。是孟子所以詰告子。而告子所以不能答也。此註。削物字而後可。……註。人物之生。莫不有是性。此句尤舛。禽獸何曾有仁義之性哉。凡註娓娓叙説者。皆宋代理気之説。而未吻合於孔孟之言者。是別自立言可也。未可主張用解孔孟之書也。……畜性与人性異。明白易識者。故孟子挙此。以詰責圧倒告子。而鉗其口也」（『註釈全書』一〇、三一七～三二〇頁）。

（18）原文は「言人之与物。同生於天地之間。嗜欲動静。本無太異。唯人也得仁義之良心以生。物則不然。是為異耳」（『註釈全書』九、一七四頁）。

（19）履軒の『論語逢原』は『日本名家四書註釈全書』所収のテキストを底本とする。朱熹は「上知」章の『集注』に「或るひと曰く、此と上章と当に合して一と為すべし。「子曰」の二字、蓋し衍文なるのみ（或曰、此与上章当合為一、子曰二字、蓋衍文耳）」（『章句集注』一七六頁）と述べつつも、一応、「性相近」章と「上知」章とを区別しており、『論語逢原』も同様に「此と上章と、蓋し一時の言に非ず（此与上章。蓋非一時之言）」（『註釈全書』六、三四四頁）と述べて区別している。それに対して、仁斎『論語古義』は『論語集注』の或るひとの説に従って両章を一章と見なしており、徂徠『論語徴』も所説はやや異なるが仁斎の立場と同じである。以下、本章では両章を区別せず、一括して「性相近」章と称する。

（20）原文は「此所謂性、兼気質而言者也。気質之性、固有美悪之不同矣。然以其初而言、則皆不甚相遠也。但習於善則善、習於悪則悪。於是始相遠耳。……程子曰、此言気質之性、非言性之本也。若言其之本、則性即是理。理無不善。孟子之言性善、是也。何相近之有哉」（『章句集注』一七五～一七六頁）。

（21）『北溪字義』巻上、性の条にも「夫子（孔子）曰く「性相近し。習い相遠し」「唯だ上知と下愚とは移らず」と。此れ正に是れ気質の性を説く（夫子曰、性相近也。習相遠也。唯上知与下愚不移。此正是説気質之性）」（『北溪字義』九頁）とある。

（22）「性相近」章の「近」字について、古注は注を施していない。『論語義疏』（『武内義雄全集』第一巻（角川書店、一九七八年）三四八頁）では、「人　俱（ともに）天地の気を稟けて以て生じ、復た厚薄殊有りと雖も、而れども同じく是れ気を稟く。故に相近しと曰う（人俱稟天地之気以生、雖復厚薄有殊、而同是稟気、故曰相近）」「王弼曰く、……若（も）し全く同じならば、「相近し」の辞は生ぜず。若し全く異ならば、「相近し」の辞も亦た立つるを得ず。今「近」と云う者は、同有り異有り。……異なりと雖も未だ相遠からず。故に「近し」と曰う（王弼曰、……若全同也、相近之辞不生、若全也、相近之辞亦不得立、今云近者、有同有異、……雖異而未相遠、故曰近也）」とあり、『論語正義』では「性、人の稟受する所を謂い、以て生じて静なる者なり。未だ外物の感ずる所と為らざれば、則ち人　皆な相似る、是れ「近」なり（性、謂人所稟受、以生而静者也。未為外物所感、則人皆相似、是近也）」とある。『論語義疏』の「同有り異有り」の語が象徴するように、結局、「近」字が同じの意か相違するの意か明確でない。

（23）『論語逢原』の原文はそれぞれ「近猶同也。与遠対。故曰近也」「孔子曰。性相近。孟子曰。性同然。其義一也。辞有緊漫而已」（ともに『註釈全書』六、三四三頁）。

（24）『孟子』本文の原文は「孟子曰、富歳子弟多頼、凶歳子弟多暴、……故凡同類者、挙相似也。何独至於人而疑之。聖人

与我同類者」。『孟子集注』の原文は「聖人亦人耳。其性之善、無不同也」（『章句集注』三二九頁）。『孟子逢原』の原文は「就優劣万殊不同之中。而摘出其同者。以示人。性是也。孟子何曾不識気質哉。但不以為性而已」（『註釈全書』一〇、三三〇頁）。

（25）原文は「孟子之時。満天下之人。皆謂気質為性。以為不可変者也。遂自安於暴棄。孟子独揭性善。以絀気質之説」「謂気質為性。是世之俗説。自春秋伝諸書皆然。孟子乃排俗説。而立性善之言」（『註釈全書』一〇、三二七～三二八頁）。

（26）『孟子』本文の原文は「天将降大任於是人也、必先苦其心志、……」。『孟子逢原』の原文は「凡孔孟論性。時有汎切之分。曾無本然気質之別」（『註釈全書』一〇、三八一頁）。

（27）原文は「気質之性。君子有弗性者。張子既知。而能言之矣。張子何独性之。而曰気質之性哉。此尤可怪。張子豈不以君子自処者与」（『註釈全書』一〇、三二八頁）。

（28）原文は「張子嘗言。気質之性。君子或不以為性。似得孟子之旨。然其平日以本然気質立言。以張教。則失孟子之旨矣。蓋既立気質之性。則自不得弗立本然之目也。譬猶指贅疣為肉。則反指身上之肉。為本然之肉也。不亦惑乎」（『註釈全書』一〇、四五二頁）。

（29）原文は「性相近也。習相遠也。此万世論性之根本準則也」（『仁斎東涯』一三四頁）。

（30）①の原文は「言人性気質。其初未甚相遠。但習於善則善。習於悪則悪。於是始相遠矣」。②の原文は「論曰。孔子曰性相近。而孟子専曰性善。其言似有不同者何諸。孟子学孔子者也。其旨豈有異乎。其所謂性善者。即発明性相近之旨者也。蓋自堯舜至於途人。其間相去。奚翃千万。可謂遠矣。而謂之相近者。人之性質剛柔昏明。雖有不同。然而至於其有四端。則未嘗不同。譬之水焉。雖有甘苦清濁之異。然其就下則一也。故夫子以為相近。而孟子専以為性善。故曰。人性之善也。猶水之就下也。又曰。乃若其情。則可以為善矣。乃所謂善也。皆就生質論之。而非以理言之也。若以理言之。則豈可以遠近言哉」（『註釈全書』三、二五六～二五七頁）。

（31）『童子問』は『近世思想家文集』（日本古典文学大系第九七巻、岩波書店、一九六六年）所収のテキストを底本とする。原文は「学者不熟読孟子。必不能達於論語之義。蓋論語之津筏也」（同著二〇五頁）。

（32）原文は「若夫欲観孔子之道。而不由孟子者。猶渡水無舟楫。豈得能済乎。嗚呼。孟子之書。実後世之指南夜燭也」（『註釈全書』九、三頁）。

（33）四端とは、仁義礼智の四徳を成り立たせる基本である。仁斎は『語孟字義』巻之上、四端の心の条に「四端の心を以て仁義礼智の端本と為す。此れ孟子の本旨にして、漢儒（後漢の趙岐）の相伝授する所なり（以四端之心為仁義礼智之端本。此孟子之本旨。而漢儒之所相伝授也）」（『仁斎東涯』一三七頁）と述べる。また、『童子問』巻之下、第一章に「其の（『孟子』の）性善と道う者は、皆な其の四端有る者に就きて之を言う（其道性善者。皆就其有四端者而言之也）」（『近世思想家文集』二四一頁）と述べており、四端があるからこそ人間は性善だとする。ただ、仁斎は『語孟字義』巻之上、心の条に「心は自ら是れ心。性は自ら是れ性。指す所　各おの殊なり（心自是心。性自是性。所指各殊）」（『仁斎東涯』一三三頁）と述べており、性と心とを区別している。したがって、仁斎が性と四端の心との関係をどのようにとらえていたのかについて、やや難し

い問題が生じる。三宅前掲書二一四頁にその問題が言及されている。

(34) 原文は「夫天下之性。参差不斉。剛柔相錯。所謂性相近。是也。而孟子以為人之気稟。雖剛柔不同。然其趨于善則一也」(『仁斎東涯』一三四頁)。

(35)『論語古義』「性相近」章の原文は「聖人之教人。不責性而専責習也」(『註釈全書』三、二五六頁)。総論の原文は「性之美悪不暇論焉。故雖無性善之説可矣。……夫子謂之相近者。則孟子所謂人皆可以為堯舜之意。故雖不言性善。而性善自在其中矣」(『註釈全書』三、六頁)。

(36) 原文は「就相近之中。而其善挙而示之也。非離気質而言」(『仁斎東涯』一三四頁)。

(37) 原文は「孟子性善之説。本就気質論之。而非離乎気質而言之者也」(『仁斎東涯』一三五頁)。

(38) 原文は「見天下之人。剛柔善悪。気稟不同」(『近世思想家文集』二四一頁)。

(39) 原文は「此言気質之性、非言性之本也。若言其本、則性即是理。理無不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉」(『章句集注』一七六頁)。

(40) 前者の原文は「聖人以天地為活物」、後者の原文は「道字本活字。所以形容其生々化々之妙也。若理字本死字。……可以形容事物之条理。而不足以形容天地生々化々之妙也」(ともに『仁斎東涯』一二四頁)。

(41)『論語徴』は『日本名家四書註釈全書』所収のテキストを底本とする。原文は「性相近也。習相遠也。性者性質也。人之性質。初不甚相遠。及所習殊。而後賢不肖之相去。遂致遼遠也已。……宋儒不知之。以本然気質断之。殊不知古之言性。皆謂性質。何本然之有。仁斎先生弁之者是矣。然仁斎又以為孔子孟子其旨不殊焉」(『註釈全書』七、三一四〜三一五頁)。

(42) このあたりの『論語徴』の原文は「孔子之心。実在勧学。……孔子没而老荘興。専倡自然。而以先王之道為偽。……可謂善解孟子者已。然孔子之意。不在性而在習」(『註釈全書』七、三一四〜三一五頁)。『弁名』の原文は「本勧学之言。而非論性者焉」(『荻生徂徠』二四〇頁)。

(43) 原文は「仁斎先生釈孟子性善而曰。人之生質。雖有万不同。然其善善悪悪之心。無古今無聖愚一也。可謂善説孟子已」(『荻生徂徠』二四一頁)。『日本思想大系』本所収の『語孟字義』の本文とはやや異同があるが、大意は変わらない。

第五章　中井履軒の儒学的聖人観１
―伝統的儒学の立場に沿った理想像―

はじめに

前章までにおいて、朱子学の理論の中で性説に焦点を当てて、中井履軒の経学研究の特徴について検討してきた。そこから履軒独自―それは懐徳堂独自ということでもあるが―の朱子学的立場の様相を明らかにすることができた。すなわち、履軒の朱子学的立場とは、基本的には朱熹と同様に性善説の立場を保持しつつ、本然の性・気質の性といった朱子学の理気論や性説にこだわらず、本然の性のみを性と見なした独自の性善説を基底とする立場だった。したがって、履軒は朱熹の注に対して批判を加えてはいるが、その批判はあくまでも性善説という基盤を共有したうえでの批判であり、必ずしも朱子学と対立した立場とはならない。

このように、独自の立場でありながら、履軒が基本的には朱子学的立場にあることを、儒学における理想的人間像たる聖人に対する彼の見解を中心にして以下に論じることにする。それによって、理気論や性説以外にも朱子学的立場の様相を解明するための基準があることを示す。そして、初期懐徳堂から竹山・履軒を中心とした最盛期の懐徳堂に至っても、懐徳堂儒学が基本的に朱子学的立場を保持していたことを明らかにする。

一、儒学における聖人

中国では一般的に人間としての至高の存在を聖人といっているが、「聖人」の語の意味する内容はそれぞれの立場によって相違している。たとえば、儒家では為政者としての理想像や道徳的に優れた理想的人格者像といった性格が一般的である（後述）。それに対して、道家では、たとえば、『荘子』に「聖人　之を和するに是非を以てして、天鈞に休う（聖人和之以是非而休乎天鈞）」（斉物論篇）あるいは「聖人は将に物の遯るるを得ざる所に遊びて皆な存せんとす（聖人将於物之所不得遯而皆存）」（大宗師篇）とあるように、現実世界の事象を超越した理想像として描かれることが多い。

このように聖人といっても、たとえば、儒家と道家とではその意味合いが相違する。履軒は儒者だが、儒教経典のみならず幅広い分野の漢籍に通じていた。たとえば、彼の『史記雕題』は著名であるし、『老子雕題』『荘子雕題』といった道家の書に対する注釈もある。ただ、履軒は『老子雕題』『荘子雕題』において「聖人」の語を解するとき、道家的理想像としてではなく儒家的理想像として聖人をとらえている（注１）。

履軒は儒者である。したがって、たとい『老子』『荘子』に対する注釈であろうと、儒者としての基本的立場から離れて「聖人」の語を解することはなかった。とするならば、履軒の経学研究に見える「聖人」の語に、儒者としての彼自身の立場が最も濃厚に反映されていると考えてよいだろう。履軒は懐徳堂の経学研究の中心的存在であり、基本的には性善説を保持する朱子学的立場にあった。本章は、履軒の『論語逢原』（以下、『逢原』と称する）に見える聖人観の特徴を探り、儒者としての履軒の基本的立場を明らかにする。

経書に対する履軒の注釈の中で、なぜ『論語』の注釈を取り上げるのか。それは履軒が『論語』を「天地間第一の文章」と述べ、経書の中で『論語』を最も重視することが理由として挙げられる

（注２）。

『逢原』中の聖人の性格を検討するに当たって、まず、儒学における聖人の性格を明確にする必要がある。上述のように、人間として至高の存在を意味する聖人は、それぞれの立場によってその意味する具体的性格が相違している。理想的な為政者として言及される場合もあれば、また、現実世界から超越した立場に立つ理想像として描かれる場合もある。当然、諸子百家の学派間において相違するだけでなく、儒家の中においてもさまざまな意味での至高の存在として「聖人」の語がとらえられている。履軒の聖人観を検討するうえで、ある程度、「聖人」の語の意味を事前に分類しておく必要があろう。以下、先学の業績に従いつつ、儒学における聖人の性格を概観し、その意味を分類しておく（注３）。

白川静『字統』（平凡社、一九八四年）によれば、聖の字は耳と壬と口とに従い、耳と壬とは耳を強調した人の形で、聖は祝禱して祈り、耳をすませて神の応答するところ、啓示するところを聴くことを示す字だという。たとえば、『毛詩』小雅、正月篇に「彼の故老を招き、之に占夢を訊ぬれば、具な予（われ）を聖なりと曰うも、誰か烏の雌雄を知らんや（召彼故老、訊之占夢。具曰予聖、誰知烏之雌雄）」とある。占いを為す古老は耳目明察で未来の予知が可能だといわれているが、実は何も知らないという意味である。ここでは聖人を未来予知能力を持った者ととらえている。また、『尚書』説命中篇には「惟（た）だ天　聡明、惟だ聖時（こ）れに憲（のっと）る（惟天聡明、惟聖時憲）」などと見え、聖人が聡明なる天の意思に適った人格者だと述べる。

さらに、『春秋左氏伝』哀公一八年に「志に曰く、聖人は卜筮を煩わさず（志曰、聖人不煩卜筮）」とある。これは、楚に攻め入った巴人を楚が迎え撃つときに、一度占卜で決定した指揮官を二度の占卜で変更しなかった楚の恵王に対して評された言葉である。ただ、この「志に曰く……」の語は、元来、聖人自身に占卜を担う能力、すなわち未来予知能力があったことを示す語だと考える。

以上のことから、元来、聖人は未来予知などの人知を超えた神秘的な能力を持った存在と考えられていたことが理解できる。このような性格を受け継ぎつつ、儒学ではさらに具体的に聖人の性格を規定している。

まず、第一は『礼記』楽記篇「作者　之を聖と謂う（作者之謂聖）」の語に代表されるように、礼楽などの諸制度の制作者としての性格である。同じく『礼記』楽記篇では「先王の礼楽を制するや、人に之が節を為す（先王之制礼楽、人為之節）」とあるから、作者とは先王、すなわち王者である。したがって、聖人には王者、すなわち為政者としての性格がある。これが聖人の特徴の第一である。「作者　之を聖と謂う」の箇所の『礼記正義』には「聖は物理に通達す、故に「作者　之を聖と謂う」なり。則ち堯舜禹湯　是れなり（聖物通達物理、故作者之謂聖。則堯舜禹湯是也）」とあり、礼楽の制作者である聖人の代表として、堯や舜などの中国古代の王者を挙げている。このように、古代において聖人は礼楽を制作する資格のある為政者として規定される。また、この為政者は上述の神秘的能力を備える性格も併せ持つことは当然であろう。

この為政者としての聖人が制作する礼楽とは何か。それは人間の文化である。たとえば、『礼記』郷飲酒義篇に「万物を産する者は聖なり（産万物者聖也）」とある。これは聖人が万物、すなわち人間の文化すべての創造者だという意味である。したがって、王者たる聖人は文化の創造者である。逆にいえば、文化を創造す

る資格を持つのは王者だけだともいえよう。

このような文化の創造者としての聖人像は、時代は下るが韓愈の『原道』においても言及される。

古の時、人の害多し。聖人なる者立つこと有りて、然る後に之に教うるに相生養する道を以てし、之が君と為り、之が師と為る。（注４）

このように韓愈は、聖人が庶民のために王となり教育者となったと述べた後で、その具体的方策として、聖人が庶民のために蟲蛇禽獣を駆逐し、寒さに凍えないように衣服を発明し、飢えて困らないように食物を用意したという。さらにまた「礼」「楽」「政」「刑」などを整えて、庶民が安心して暮らせるようにしたという。要するに、『原道』に見える聖人も庶民のために文化を創造した王者として描かれている。

次に、聖人の特徴の第二として、道徳的に優れた理想的人格者像としての性格が挙げられる。上述の韓愈の『原道』に、また、次のような文章が見える。

夫れいわゆる先王の教えとは、何ぞや。博く愛するを之仁と謂い、行ないて之を宜しくするを之義と謂い、是れに由りて之くを之道と謂い、己に足りて外に待つこと無きを之徳と謂う。……其の道為るは明らかにし易くして、其の教え為るは行ない易し。（注５）

韓愈は先王、すなわち聖人の教えとは、人を愛する気持ちである仁と時宜に適った適切な行動をとる義といった人間の倫理として最も根本的なものを教えることだという。そして、仁義道徳を実践し、また、これらの仁義道徳を自分の身に体得することが聖人によって求められる。当然、そのようなことを求める聖人自身は仁義道徳の体得者である。

このような道徳的人格者としての聖人の性格は、宋学に至って特に強調されるようになる。有名な「聖人は学びて至る可し」（『近思録』為学大要篇に引かれた程頤の語に基づく）の主題は、聖人が理想的為政者としての側面よりも道徳的人格者の側面を強調するようになったからこそ成立するものである。

周敦頤や程頤などの宋学の先駆者に影響を受けた朱熹は、いわゆる天理人欲説をもって理論的な整備を進め、誰もが道徳的人格者としての聖人をめざすべきだという説を確立した。たとえば、「若し是の上智聖人の資質ならば、著力を用いざれども、自然に天理を存して行ない、人欲に流れず」（『朱子語類』巻一一六、朱子一三、訓門人四）とは、聖人であったなら、無理をしなくても自然に天理に従い、人欲に流れることはないことをいう（注６）。朱熹は、聖人を天理に則った道徳的人格者と考えている。

ただ、宋学以降に上記のような道徳的人格者としての聖人の性格が強調されたのは確かだが、このような聖人のとらえ方は宋学以前にも存在していた。たとえば、はやく『孟子』離婁章句上に「規矩は方員の至りなり。聖人は人倫の至りなり」、同じく『孟子』万章章句下に「伯夷は聖の清なる者、伊尹は聖の任なる者、柳下恵は聖の和なる者、孔子は聖の時なる者なり」とある（注７）。前者はまさに聖人が人倫、すなわち道徳の面から見て至高の存在であることをいったものであり、後者は聖人を道徳的人格者と見なしたうえで、誰がその意味での聖人に当たるか、その具体例を挙げている。この中では、特に孔子が聖人の範疇に属していることが注目される。『孟子』においては、当然、堯や舜などの理想的王者が聖人とされている。ただ、彼らはまた同時に道徳的人格者でもあった。そして、王者の位に就いてはいないが、孔子は道徳的人格者としての聖人と見なされていた。

このように全般的にいえば、聖人は、古代においては為政者としての性格が強調され、宋代以降は道徳的人格者としての性格が

強調されるようになる。そのような相違点はあるものの、ほぼ、儒学において上述の二つの特徴を有する聖人像が説かれてきたことは確かであろう。では、以上に述べたような儒学の聖人の性格を履軒はどのようにとらえていたのだろうか。以下、上述の二つの特徴に沿って『逢原』に見える履軒の聖人観を検討してゆく。履軒は基本的に朱子学を奉じる立場であった。したがって、履軒の聖人観も朱子学の影響が大きい。そのような観点から、まず、朱子学の聖人観の特徴として強調される道徳的人格者としての性格について検討し、その後に理想的為政者としての性格を検討する。

二、『論語逢原』中の聖人の性格
―道徳的に優れた理想的人格者像―

『逢原』は『論語』学而篇（以下、『論語』の引用は篇名のみを記す）冒頭に「朱子集註に拠る」とあることからもわかる通り、朱熹の『論語集注』（以下、『集注』と称する）に基づいた注釈である。この『逢原』は、大体は『集注』によりながら『集注』を逐条的に批判した書だという説が多い（注８）。当然、『逢原』は『集注』の内容を踏んだ注釈が多い。したがって、以下に『逢原』の注釈を検討するときには『集注』の内容を考慮する必要がある。

（一）　聖人とは誰か

儒学において代表的な聖人は孔子であり、また、堯や舜などの中国古代の王者である。履軒も当然、この儒学の伝統的な立場を踏んでいる。孔子・堯・舜らを聖人と見なす例は『逢原』中に数多い。一例を挙げれば、述而篇「子曰く、我（孔子）は生まれながらにして之を知る者に非ず」の箇所の『逢原』に次のようにいう。

①孔子は「生まれながらにして知」り、自らは処らず。唯だ学を好むを以て自ら標す。是れ孔子為る所以なり。抑そも堯舜以来、歴世の聖人、皆な自らは我は生まれながらにして知る、我は聖人なりと謂わず。即ち自ら聖とする者は、必ず聖人に非ず。

②群の聖人、大抵「生まれながらにして知る」。然れども孔子　独り集めて大成する者なるは、其れ学を好むことの篤きを以てなり。孔子　学を好むを以て自ら標す者とするも、亦た甚だ理有り。当に特だに謙辞を以て之を断ずべからず。（注９）

『逢原』において、生まれながらものごとの道理をわきまえていることが聖人の特徴とされていることは、朱子学との関連で興味深い。しかし、それはさておき、この箇所では中国古代の王者たる堯や舜らのみならず、孔子も聖人とされていることが重要である。特に『孟子』万章章句下の言を踏んで、孔子を聖人の中でも「集大成」する者として称揚していることは注目される。『孟子』が孔子を「集大成」する者としているのは、孟子が孔子を聖人の中でも高く評価していることの表われであり、その「集大成」の語を履軒が使用していることは、履軒も孟子の考えを踏襲していることを示している（注10）。

以上のように、『逢原』においても孔子・堯・舜らが聖人とされていることがうかがえる。では、実際に履軒は聖人をどのような性格の人格者だととらえているのだろうか。

（二）　聖人の徳―盛徳―

聖人は道徳的人格者であるから、当然、高い徳を備えている。『逢原』において、徳はどのように定義されているのだろうか。為政篇冒頭の「子曰く、政を為すは徳を以てす」の箇所の『逢原』に、履軒は「徳は義理の己に得る者を謂う」と述べる（注11）。義理の解釈は難解だが、ここでは道理、人として行なうべき道の意に解しておく。すなわち、履軒の考える徳とは、道理をみずからの一身に体得することである。

では、聖人はどの程度、その徳を体得しているのか。それは子罕篇の『逢原』に見える。子罕篇「大宰（国の首相）　子貢に問いて曰く、夫子（孔子）は聖者か。何ぞ其れ多能なるや、と。子貢曰く、固より天　之に将ど聖なること、又た多能なることを縦す、と」の箇所の『逢原』に、「「聖」、是れ盛徳極至の称なり。「多能」と異なり」とある（注12）。『論語』本文は、ある大宰が、孔子は聖人でありながらどうして細々とした才能を有しているのかと弟子の子貢に聞き、それに対して、子貢が孔子はまさしく聖人でありながら多能なのだと答えている。履軒はその聖人に対して、「盛徳極至」、すなわち徳が盛んで極限にまで至っているという最大級の賛辞を与えている。このように、履軒の考える聖人は徳を極限にまで体得した人格者である。

盛徳とされるのは孔子ばかりではない。たとえば、泰伯篇「子曰く、大なるかな、堯の君為るや、巍巍乎（高く大きい様子）たり。……巍巍乎として其れ成功有り。煥乎として其れ文章有り」の箇所の『逢原』に「堯の盛徳と雖も、孔子　之を名言す。何ぞ「不可」なること之有らん」とある。これは『集注』に「堯の徳名づく可からず」というのに対する履軒の批判である（注13）。『集注』では、堯の徳はあまりに偉大であり名状できない程のものだとする。それに対して、堯の徳の偉大さを庶民が名状できないのは理解できるとしても、孔子も堯と同じく聖人であり、堯の徳の偉大さについて孔子は明言できると履軒はいう。そして、その堯の徳の偉大さを履軒は盛徳と称している。ちなみに「盛徳極至」「盛徳」の語は『孟子』尽心章句下「動容周旋　礼に中るは、盛徳の至りなり（動容周旋　中礼者、盛徳之至也）」に基づく語である。

以上のように『逢原』では、孔子・堯・舜などの聖人が盛徳の理想的人格者とされている。では、盛徳、すなわち盛んなる徳とは具体的にどのような内容を指すのだろうか。一般的に、儒学では仁・義・礼・智など、さまざまの徳が重視される。その中で最も重視される徳目を挙げるとすれば、それは仁であろう。したがって、代表的な徳として仁を取り上げて、以下に『逢原』に見える聖人と仁との関連について検討する。

（三）　聖人の徳の内容―至仁―

聖人は道徳的人格者であるから、儒学の徳目において最も重視される仁を体得しているとされることはむしろ当然であろう。では、聖人と仁とについて、『逢原』ではどのように説いているのだろうか。たとえば、雍也篇に「子貢曰く、如し博く民に施して能く衆を救う有らば、何如。仁と謂う可きか、と。子曰く、何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶諸を病む」とある。庶民を豊かにして救うことができたなら、それは仁といえるでしょうかと弟子の子貢が尋ねた。それに対して、そのようなことがで

きるならば、それは仁者であるにとどまらず、さらに上位の人格者たる聖人だといえると孔子は答えた。この箇所の『逢原』に次のようにいう。

「仁」は徳なり。「聖」は人品なり。元と以て差等為し難し。但だ此の言　是れ聖者の極功にして、仁の至盛なり。一の仁字、未だ此れを称するに足らざるのみ。（注14）

この箇所において、仁は徳目、聖は人間の品格の上下を表わす語で、仁と聖とは別の範疇の概念であるから、本来、『論語』のように差をつけることは難しいと履軒は述べつつ、『論語』にあるように、庶民本位の政治を行なう王者は「聖者の極功」であり、その徳は「仁の至盛」だと述べる。すなわち、庶民本位の政治を行なう聖人は最高の仁の徳を体得しているといっている。

また、述而篇「子曰く、仁　遠からんや。我　仁を欲すれば、斯に仁　至る」の『逢原』に「仁を欲して至るとは、盛徳の妙用なり」という（注15）。盛徳は聖人の徳を表わす。したがって、仁の徳をめざしてその最高の状態を達成することは、まさに聖人の徳の実現だと履軒はいうのである。

このように、聖人は仁の徳を体得した人格者である。盛徳とは、すなわち仁の徳を盛んに有することである。『論語』では、このような聖人の例として堯や舜らの中国古代の王者が挙げられる。その中で舜と殷の湯王とに関する内容を検討してみる。たとえば、顔淵篇「樊遲　仁を問う」章で、弟子の樊遲が孔子に知とは何かと問うたときに、孔子が「人を知るなり」と答えた。樊遲はその言葉がよく理解できず、別の弟子の子夏に孔子の語の意を聞いたところ、子夏は「富めるかな言や。舜の天下を有つや、衆より選びて皐陶を挙げ、不仁者遠ざかる。湯の天下を有つや、衆より選びて伊尹を挙げ、不仁者遠ざかる」と答えた。すなわち、子夏は孔子の語を解説して、舜や湯が天下をよく治めることができたのは、皐陶や伊尹といった優秀な人材を登用して、仁ならざる者を遠ざけたからだと説く。その箇所の『逢原』は次のようにいう。

「不仁者遠ざかる」とは、仁者の圧う所と為るが故なり。而れども仁者を挙ぐるは、是れ舜湯の智徳なり。舜湯は聖人にして、仁智兼完なり。（注16）

この箇所の『逢原』では、「舜湯は聖人にして、仁智兼完なり」の文章に注目すべきであろう。これは聖人が仁徳と智徳とを兼備しているということである。この「仁智兼完」の語は『孟子』公孫丑章句上の文章に基づく。『孟子』では「昔者子貢　孔子に問いて曰く、夫子は聖なるか、と。孔子曰く、聖は則ち吾能わず。我　学びて厭わず、教えて倦まざるなり、と。子貢曰く、学びて厭わざるは智なり。教えて倦まざるは仁なり。仁にして且つ智ならば、夫子は既に聖なり、と」とあり、この『論語』の箇所と同様に、聖人が仁と智とを兼備するという（注17）。顔淵篇の同箇所の『集注』においても「子夏は蓋し以て夫子の仁知を兼ねて言うを知ること有り」と述べており、朱熹は『孟子』公孫丑章句上の同箇所を踏んで注釈を施している（注18）。

以上までで述べたように、聖人は仁の徳を体得した人格者である。では、聖人の体得する仁の具体的性格はどのようなものであろうか。

（四）　仁徳の具体的性格

いうまでもなく、仁は儒学で重視される最高の徳目である。仁とは一般的には思いやりの精神と考えられている。履軒は仁をどのようにとらえているのだろうか。たとえば、衛霊公篇で、弟子の子貢が孔子に生涯かけて行なうべきことを一字で表わすと何だ

といえるかと聞いたのに対して、孔子が「其れ恕か。己の欲せざる所は、人に施すこと勿れ」と答えている。その箇所の『集注』に尹焞の言を引いて「推して之（恕）を極むるは、聖人の無我と雖も、此れを出でず」と述べる。これは、思いやりの精神たる恕を推し極めることは無我、すなわちまったく私利私欲のない最高の理想の徳を会得した聖人にしてはじめて可能だとの意である。それに対して、同箇所の『逢原』に次のようにいう。

唯だ恕のみならば推極す可からざる者なり。蓋し之を推極すれば、則ち仁に入る。恕は言うに足らざるなり。聖人の無我は、是れ仁以上の事なり。（注19）

履軒は同じ思いやりの精神であっても、恕と仁とを比べれば仁の水準を上位に置いている。恕は「推し極めること」、すなわち努力して追求する必要はない。誰もが持つ一般的水準の思いやりの精神である。しかし、仁は「之（恕）を推極すれば、則ち仁に入る」というように、努力して追求してはじめて到達できる。したがって、仁は恕よりも高い水準の思いやりの精神ということになる。ただ、無我は私利私欲のない最高の理想の境地であるから、それと比べるならば仁の境地はまだその最高の理想的境地にまでは至っていないと履軒は考えた。

また、仁を高い水準の思いやりの境地だといっても、それは仏教で重視される慈悲心とは相違すると履軒は考える。述而篇「子釣して綱せず。弋して宿を射ず」の箇所の『集注』に洪興祖の言を引いて、孔子が本当は無益な殺生をすべきではないと考えていたが、「〔生活のために〕已むを得ずして釣弋（魚や鳥を捕って殺生する、いわゆる狩猟をする）」したことに孔子の「仁人の本心」をうかがうことができると述べる。それに対して、『逢原』では以下のようにいう。

①「釣」「弋」は皆な男子の事にして、亦た娯楽なるのみ。聖人と雖も、時有りて之を為す。

②浮屠（仏教）の慈悲心・殺生戒、民の骨髄に淪む。然れども彼は輪廻を以て人を嚇す。輪廻を信ずる者は、之に従うも可なり。輪廻を信ぜざる者は、何為れぞ之に従わん。蓋し慈悲の仁に近似するを以てが故に惑う。是を以て殺生の一事、毎に已むを得ざるの説有り。儒者と雖も、往往にして此れを脱洒すること能わざるは、悲しきかな。（注20）

慈悲は仏教において最も重視される概念の一つで、「慈悲の仁に近似する」とあることからこれも仁と同様に思いやりの精神を意味する。ただ、履軒は仁と慈悲とは相違しているといい、仏教の慈悲を批判する。それはどのように相違しているのか。まず、履軒は①において、聖人であっても時として娯楽のために狩猟をすることはかまわないという。生活のために「已むを得ず」殺生するのではない。そのうえで、②において、どのような場合でも慈悲心から殺生をしてはならないという仏教の考えは、輪廻説（永遠に生死を繰り返すこと。現世の業が来世の結果の善悪に対応するという因果応報的な考えの基となる）に基づくものだという。そして、そのような考えで人を脅すことによって成立する仏教の「慈悲心・殺生戒」を批判する。恐らく、履軒は仏教の慈悲が因果応報説を前提として来世の善果を期待して善業を行なうことに不純な動機を感じて批判するのであろう。また、仏教が輪廻説のような架空の説を根拠とするのに対して、儒学の仁が現実世界のみの人間の自然な感情に基づくものだと考えていたことから、仏教の慈悲と儒学の仁とは相違すると履軒は考えたのであろう。ただ、慈悲と仁とが類似していることから、当時一般の儒者までもが往々にしてこの仏教の説に惑わせられていることは遺憾だと履軒はいう（注21）。懐徳堂の儒者の仏教批判は有名であり、この

箇所の履軒の説からも懐徳堂儒者の基本的傾向をうかがうことができよう（注22）。換言すれば、履軒をはじめとして懐徳堂の儒者らはみずからが儒者だという高い自負を抱いており、また、仁を中心とする儒学の諸概念に対しても、それらを尊重してゆこうとする強い意識を有していたことがうかがえる。

以上、検討してきたように、『逢原』で言及される聖人は、仁などの儒学的徳目を十分に体得した人格者像、すなわちほぼ伝統的な儒学の概念を踏んだ道徳的人格者像としてとらえられていることが理解された。しかし、『論語』自体もそうだが、『逢原』に見える聖人像には、上述したような道徳的人格者の性格のものばかりではない。実際のところ、理想的な為政者としての聖人についてもしばしば言及されている。以下にその点について検討する。

三、『論語逢原』中の聖人の性格
―為政者としての理想像―

（一）　礼楽制度の制作

上述したように、堯や舜などの中国古代の王者も聖人と見なされているから、聖人に為政者的性格を認めることは自然である。では、為政者たる王者は、具体的にどのような任務を果たさなければならないのだろうか。たとえば、季氏篇に「孔子曰く、天下道有れば、則ち礼楽征伐は、天子自り出づ（孔子曰、天下有道、則礼楽征伐、自天子出）」とある。天下に道が行なわれている時には、国家の定める規範や国家の秩序を維持するための戦争は、すべて王者たる天子が最終責任をもって実行することをいう。すなわち、礼楽の制定や戦争の遂行などが王者の任務と考えられている。ここでは礼楽の制定に論点を当てて検討する。

履軒は『逢原』において、礼楽の制定が王者の任務だという『論語』の立場を踏襲する。たとえば、述而篇「述べて作らず、信じて古を好む」の箇所の『逢原』に、上述した『礼記』楽記篇を引いて「いわゆる「作者　之を聖と謂う」とは、礼楽制度を指して言うなり」と述べる（注23）。このように、礼楽制度を制作できるのは王者たる聖人であってこそだと履軒はいう（注24）。このように礼楽制度を整えるのは、先に検討した韓愈の『原道』でも述べられていたように、庶民に対して安定した生活を保障することが目的である。そのような意味において、為政者たる聖人は庶民本位でなければならない。以下、その点について検討する。

（二）　庶民本位の為政者

為政者としての聖人が礼楽制度を制作するのは誰のためか。いうまでもなく、それは庶民のためである。したがって、為政者たる聖人が庶民本位の政治を行なうべきだと強調する箇所は『逢原』中に数多く見られる。

たとえば、雍也篇「子貢曰く、如し博く民に施して能く衆を救う有らば、何如」の箇所の『逢原』に「但だ此の言　是れ聖者の極功にして、仁の至盛なり。一の仁字、未だ此れを称するに足らざるのみ」とあることは上述した。『論語』にあるように庶民本位の政治を行なう為政者に対して、履軒は「聖者の極功」「仁の至盛」と最大級の賛辞を与える。特に、仁について、ただ「仁」というだけでなく「仁の至盛」と述べていることは、履軒が為政者たる聖人の庶民本位の政治を重視していることを表わすもので

あろう。

また、子路篇「善人　邦を為むること百年ならば、亦た以て残に勝ち殺を去る可し」の箇所の『逢原』では、以下のようにいう。

「残に勝ち殺を去る」、元来　聖賢の天下に王たる者の功業なり。……此れ言うこころは、「善人」の品は下なりと雖も、〔同箇所の『集注』にいうように〕「相継ぐの久しき」を得ば、則ち亦た以て是れ功業と成す可し、と。「亦」の字　暗に王者を伏せて言う。（注25）

『論語』本文の「残に勝ち殺を去る」とは、残虐な人間を感化して死刑などの刑罰を用いる必要のない政治状況をいう。このような良い治世は、聖賢が天下の王者たるにふさわしい政治をしてはじめて実現できることである。聖賢とは聖人と賢人とを併称した語である（注26）。その聖人や賢人よりも人間としての品格で劣る善人であったとしても、百年もの時間があれば、聖人や賢人が成しえるような功績を挙げることができる。以上のように履軒はいう。履軒は、本来、聖人や賢人が王者の位置にあるべきだと考えていた。したがって、この箇所も庶民本位の政治を行なうことを聖人の任務だと履軒が考えていることを示している（注27）。

以上のように、履軒は聖人に為政者としての性格を認めている。上述の箇所の他にも、たとえば、先進篇篇末の有名な「吾は点に与せん（吾与点也）」章の『逢原』に孔子の考えを解説して、履軒は「夫子（孔子）は世を化し民を救うを以て念と為す」と述べる（注28）。「民を救う」の語は、『孟子』滕文公章句下に、周の武王が殷の紂王を討ったときに、殷の人民が武王を大いに歓迎した理由として、「民を水火の中より救いて、其の残（紂王）を取つのみなればなり（救民於水火之中、取其残而已矣）」とある部分を踏んだものであろう。履軒は孔子を聖人と見なしている。その孔子が、世の人々を感化して庶民を救うことを常に考えていることは、すなわちこの箇所においても履軒が聖人に庶民本位の為政者的性格を認めていることを示している。このような庶民本位の立場は儒学の基本的立場である。そして、この立場は「民を貴しと為す（民為貴）」という『孟子』尽心章句下に見える考えに代表される。とするならば、履軒の思想には『孟子』と同じ系統の考えが存在しているといってよかろう。

このような為政者としての聖人像は、『論語』において、孔子よりもむしろ堯や舜などの中国古代の王者にその典型を見ることができる。以下、理想の為政者としての中国古代の王者に対する『逢原』の記述について検討する。

（三）　理想の為政者たる古代の王者

泰伯篇には、孔子が中国古代の王者の統治を「巍巍乎たり」と称揚する箇所がある。

子曰く、巍巍乎たり、舜禹の天下を有つや。与らず。

この箇所は舜や禹の統治ぶりが偉大であることをいっており、同部分の『逢原』も「夫の巍巍の成功あり。而れども自らは功に処らず。其れ矜伐（誇ること）無きの至りなり。殆ど我　其の事において干渉する無き者の如きなり」と述べる（注29）。舜や禹の政治が偉大であるのは、平和な統治という成果を実際に挙げていながらその功を誇ることがない点にあると履軒はいう。

上記の泰伯篇の引用箇所に続いて、「聖人の徳―盛徳―」の項で取り上げた「子曰く、大なるかな、堯の君為るや、巍巍乎たり。……」の文章がある。上述したように、この箇所も中国古代の聖人は、庶民が平和な治世であることを自覚できないほど完璧に平和な治世を実現していることを述べる。

平和な治世を実現した堯や舜などの古代の王者は、庶民からは目立った政策を何も実施していないかのように見える。したがって、「民　能く名づくる無し（民無能名焉）」（上述の泰伯篇の引用箇所に見える語）といわれる状況になる。それがたとえば、衛霊公篇「子曰く、無為にして治まる者は、其れ舜か。夫れ何をか為さんや。己を恭しくして正しく南面するのみ（子曰、無為而治者、其舜也与。夫何為哉。恭己正南面而已矣）」のようにいわれる治世となる。ここに見える「無為」の語は、たとえば、『老子』第五七章に「聖人云わく、我　無為にして民　自ら化す（聖人云、我無為而民自化）」と述べられるような道家風の「無為」の語と同じ意ではない。ただ、表面的には同じ語であるから混同される恐れがある。それに対して、履軒は衛霊公篇の同箇所の『逢原』において、以下のように両者の相違する点について述べる。

舜の「無為」は、老聃の無為と、猶天淵なり。老聃は凡そ当に為すべき者も、皆な禁じて為す弗し。舜は其れ当に為すべき者は、数を尽くして之を為す。天下　復た当に為すべき者無し。又た賢才を挙げて之を任用す。然る後に無為なり。（注30）

舜の無為と老子の無為とは、「天淵」、すなわち天地ほどの差があると履軒はいう。老子の方は為すべきことがあってもまったく何もしない無為であり、舜の方は為すべきことをすべて実践した後の無為である。したがって、同じ無為であってもその内容に大きな差が生じる。このように履軒は聖人たる為政者の無為を理解していた（注31）。

以上のように、理想の為政者たる堯や舜などの中国古代の王者について『逢原』は言及する。このように聖人を理想の王者と見なすとき、障碍となるのは孔子の存在である。孔子は聖人でありながら王者の位に就くことはなかった。この問題を如何に考えるかは儒学史上、大いに議論されてきた。履軒の拠った『集注』の著者朱熹も、また、履軒もその問題を論じている。以下、その問題について朱熹と履軒との立場を比較し、その立場の異同について検討する。

（四）　孔子は理想的為政者たる聖人か

聖人を理想的為政者たる王者と考えるならば、王者の位に就かなかった孔子は聖人とはいえない。しかし、伝統的儒学の立場では、孔子は聖人で、本来、王者の位に就くべきであったにもかかわらず、その地位に就くことができなかったとする。たとえば、『朱子語類』巻一四、大学一、序において、朱熹とその弟子による次のような問答が見える。

〔弟子〕問う「「天　必ず之に命ずるに以て億兆（人民）の君師と為す」と、天　如何にして之に命ずるや」と。〔朱熹〕曰く「只だ人心　之に帰す、便ち是れ命なり」と。問う「孔子　如何にして命を得ざるや」と。曰く「『中庸』に云わく「大徳は必ず其の位を得」と。孔子却って得ず。気数の差此の極に至るが故に反すこと能わず」と。（注32）

このように、本来、孔子は天命を受けて王者の地位に就くべきであったが、気数、すなわちその当時の時勢の流れが良くなかったから、王者の地位に就くことができなかったと朱熹はいう。

それに対して、履軒の考えはどのようなものであろうか。たとえば、上述した述而篇「述べて作らず、信じて古を好む」の箇所の『逢原』では「設令孔子　尊位を得ば、豈に謙して作らざらんや（設令孔子得尊位。豈謙而不作哉）」とある。この箇所において、「作」というのは礼楽制度を制作する意であることは上述し

た。そして、それができるのは「尊位」、すなわち王者の位に在る者のみである。しかし、聖人たる孔子は王者の位に就いてはいなかった。したがって、孔子は十分に礼楽制度を制作する能力を有しながらも、へりくだってそれをしなかったのだと履軒はいう。本来、王者の位に就くべきであった孔子がそれを果たせなかった理由はここでは述べられていない。しかし、別の箇所の『逢原』に参考とすべき一節がある。

憲問篇に、子路が石門に宿泊したときに、ある門番と会話する箇所がある。その門番は孔子を「是れ其の不可を知りて之を為す者か（是知其不可而為之者与）」と述べる。その箇所の『集注』に胡寅の言として、「晨門（門番）　世の不可を知りて為さず。故に是れを以て孔子を譏る。然れども聖人の天下を視ること、為す可からざるの時無きを知らず」という。『集注』では、とてもできないとわかっていることをあえてしようとする孔子を門番がそしっているとする。しかし、朱熹は聖人孔子には為すことのできない時勢などないのだと門番の言を批判する。以上の『集注』の解釈に対して、『逢原』では次のようにいう。

〔『集注』にいうように〕「為す可からざるの時無し」、以て聖人の徳を語らば、則ち是なり。以て時勢を論ぜば、則ち非なり。蓋し孔子の徳、不可の時無し。而れども満天下の君臣、皆な不可の人なり。孔子と雖も、其れ之を如何せん。晨門のいわゆる不可は、是れなり。（注33）

孔子は聖人であり、その徳をもってすれば不可の時勢など存在しない。しかし、聖人にとって如何に不可の時勢など存在しなくても、孔子の周囲にいる君主やその家臣がすべて「不可の人」であったとするならば、それは聖人にとっても如何ともなしがたい。このように履軒はいう。

この考えに従うならば、本来、王者の位に就くべきであった孔子がそれを果たせなかったのは、孔子の周囲の君主やその家臣がすべて「不可の人」であったからだということになる。このように、聖人は時勢について翻弄されることがないといいながら、同時代の周囲の君主やその家臣の水準が高くなければ、聖人でも就くべき王者の地位に就くことができない。以上のように履軒は説明する。

これまで検討してきたように、聖人孔子が王者になれなかった理由は、朱熹の場合は「気数の差」、履軒は周囲の君主やその家臣の低い水準というように相違している。しかし、朱熹も履軒もともに、王者たりえなかった孔子が、本来、王者となってしかるべきだったと見なすことに腐心していた点は共通すると考えてよい。

『逢原』を見れば、確かに履軒は朱子学に対して批判的である。たとえば、朱子学の重要用語である理について、履軒、あるいは懐徳堂の儒者の説く理の概念は、朱子学の説くような理の概念と相違するといわれる（注34）。実際に、履軒は朱子学の説くような理の概念を孔子は説いていないと『逢原』中においても批判する（注35）。そのような観点からいえば、朱熹が「自然に天理を存して行ない、人欲に流れず」というような人格者として聖人を定義することは、恐らく履軒は批判するだろう。

しかし、このような点をもって履軒が朱子学の立場全体に対して批判的であったということはできないと考える。一例を挙げる。たとえば、顔淵篇「樊遅　仁を問う」章で、その箇所の『逢原』に「「不仁者遠ざかる」とは、仁者の圧う所と為るが故なり。而れども仁者を挙ぐるは、是れ舜湯の智徳なり。舜湯は聖人にして、仁智兼完なり」とあることは上述した。この箇所の履軒の解釈は、『孟子』公孫丑章句上「仁にして且つ智ならば、夫子は既に聖なり」の箇所を踏むことも上述した。顔淵篇の同箇所の『集注』に

おいても「子夏は蓋し以て夫子の仁知を兼ねて言うを知ること有り」と述べて、朱熹は『孟子』公孫丑章句上の同箇所を踏んで注釈を施している。ここで、朱熹は皐陶や伊尹という賢人を登用したのが舜や湯の仁徳によると考えていたと履軒はとらえる。しかし、履軒は、賢人を登用したのは舜や湯の智徳であって仁徳ではないと『集注』を批判する。ただ、批判はしているが、その履軒の批判が朱熹の立場に真っ向から反対すると考えることは正しくない。この箇所に関して、『孟子』公孫丑章句上の当該箇所を踏むという点において、履軒と朱熹との立場は共通しているのである。

履軒は『集注』に対して確かに批判的である。しかし、実際に『逢原』と『集注』との基本的な立場は必ずしも対立していない。前章までで何度か述べたように、むしろ履軒は全体として基本的に朱子学の立場に従いながら、たとえば、理の概念など、個別の内容について批判していると考える方が自然である。聖人についても、「天理」「人欲」といった朱子学の用語を用いて定義することには批判的であったとしても、朱熹の、聖人を道徳的人格者と見る立場、また、孔子が聖人であったにもかかわらず無位の王者に終わったことの理由づけに腐心する立場はともに履軒と共通する。批判が生じるのは、まったく立場を異にする者同士の間においてではない。互いに立場を共有したうえで、そのうえで生じる差異について批判が生じるのである。朱熹と履軒との立場は、まさにこのようなものであった。

おわりに

以上、『逢原』に見える履軒の聖人観を検討してきた。その検討を通して、履軒が伝統的儒学の聖人観―すなわち、聖人を道徳的人格者像と為政者的理想像との両面からとらえる立場―を保持していることが看取された。一般的に、江戸時代の正統的儒学である朱子学において、聖人は『孟子』離婁章句上に「聖人は人倫の至りなり」と見えるように、主に道徳的人格者像としてとらえられている。その朱子学の立場と比較するならば、聖人像に関して、履軒は朱熹の見解と同様に聖人を道徳的理想像ととらえる。

そもそも「聖人は学びて至る可し」という朱子学の主題は、道徳的理想像としての聖人の性格を強く意識させるものだった。ただ、だからといって、朱熹が理想的為政者としての聖人の性格をないがしろにしていたわけでは決してない。朱熹自身も士大夫として、より具体的にいえば科挙官僚として、天子の任命を受けた重い責任を負って現実の政治に参画していた。士大夫は「人間の政治と倫理と文化に対する責任者」であり、政治の責任者のみならず道徳の指導者としての性格も有していた（注36）。朱熹にとっては、為政者としての聖人の性格はいわば暗黙の前提だった。だからこそ孔子が聖人でありながら王者になれなかったことを問題にするのである。日本近世の儒者の場合、朱熹のその暗黙の前提を意識するまでには十分至っていなかった。しかし、履軒は『論語』の注釈という形ではあったが、為政者的理想像としての聖人像に言及した。これは履軒と朱熹との立場が共通していることの一例としてもよいと考える。

また、上述したように、聖人たる堯や舜などの中国古代の王者は道徳的人格者であったと同時に理想的為政者でもあったが、孔子は聖人でありながら王者にはなれなかった。朱熹は「気数の差」の論理で聖人孔子が王者たりえなかった理由を説明する。それに対して、履軒は、周囲の君主やその家臣の低い水準という履軒なりの論理で聖人孔子が王者になれなかった理由を説明する。この

ように、孔子は無位でありながら聖人であると考える点についても、履軒と朱熹との立場は共通する。

履軒は朱子学に対して批判的だとよくいわれる。この「批判的」の語から、批判する側と批判される側との立場がまったく相違すると考えるのは早計である。先にも述べたように、批判とは、互いに立場を共有したうえで、そのうえで生じる差異に対して生じるものである。実際のところ、朱熹と履軒との立場はまさにこのような関係にある。

以上、『逢原』に見える履軒の聖人観の分析を通して、朱子学の立場とは必ずしも相違しない儒者としての履軒の基本的立場が明確になった。すなわち、彼の考える聖人とは、道徳的人格者像と為政者的理想像との両面からとらえらる至高の存在であり、その聖人観は伝統的儒学を踏んだものであることが明らかになった。このように、聖人の道徳的側面と政治的側面との両面をバランスよく重視することが履軒の聖人観の大きな特徴である。そして、この特徴は懐徳堂儒学の基本的立場ともいえるものである。そして、一見、聖人の道徳的側面のみに言及する朱子学も、科挙官僚の実践を支える基礎理論としての役割を暗黙の前提としており、聖人の為政者的側面を決しておろそかにするものではなかった。そのようにいえば、朱子学も基本的に伝統的儒学の立場を踏襲するものであることが理解できよう。

また、履軒の聖人観には、道徳的側面と政治的側面との両面をバランスよく重視するという特徴以外にも、朱子学の立場と共通する特徴を他にも有している。それは道を学ぶ努力を続ける理想像という側面である。次章ではその側面に焦点を当てて、履軒の聖人観の特徴を分析する。

注

（1）拙稿「『老子雕題』に見える中井履軒の聖人観」（『阿南工業高等専門学校研究紀要』第三七号、二〇〇二年）、拙稿「『荘子雕題』に見える中井履軒の聖人観」（『中国研究集刊』律号〔総三〇号〕、二〇〇二年）を参照。

（2）『懐徳堂考』下巻七一頁「履軒の文章論」を参照。

（3）本章は以下の論考を参照した。島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店、一九六七年）、島田虔次『大学・中庸』（上・下）（朝日新聞社、一九七八年）、本田済「聖人」（『東洋思想研究』、創文社、一九八七年）、王文亮『中国聖人論』（中国社会科学出版社、一九九三年）、浅野裕一『孔子神話』（岩波書店、一九九七年）。

（4）原文は「古之時人之害多矣。有聖人者立。然後教之以相生養之道。為之君。為之師」（『韓昌黎全集』（中国書店、一九九一年）一七三頁）。

（5）原文は「夫所謂先王之教者。何也。博愛之謂仁。行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道。足乎己無待於外之謂徳。……其為道易明。其為教易行也」（『韓昌黎全集』一七四頁）。

（6）原文は「若是上智聖人底資質、不用著力、自然存天理而行、不流於人欲」（『朱子語類』（中華書局、一九八六年）二八〇〇頁）。

（7）それぞれの原文は「規矩、方員之至也。聖人、人倫之至也」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）（以下、『章句集注』と称する）二七七頁）、「伯夷、聖之清者也。伊尹、聖之任者也。柳下惠、聖之和者也。孔子、聖之時者也」（『章句集注』三一五頁）。

（8）たとえば、『日本名家四書註釈全書』（鳳出版、一九七三

年）所収『逢原』の安井小太郎による解題、平重道「懐徳堂の経学思想」（『文化』〔東北大学文学会〕六巻八号、一九三九年）などを参照。

（9）『論語』本文の原文は「子曰、我非生而知之者」。『逢原』における①の原文は「孔子生知。而不自処焉。唯以好学自標。是所以為孔子也。抑堯舜以来。歴世聖人。皆不自謂我生知。我聖人也。即自聖者。必非聖人矣」。②の原文は「群聖人。大抵生知矣。然孔子独集而大成者。以其好学之篤也。孔子以好学自標者。亦甚有理。不当特以謙辞断之」（①②ともに（『日本名家四書註釈全書』第六巻（以下、「『註釈全書』六」と称する）一三六頁）。

（10）履軒が『孟子』を重視していることは、たとえば、『懐徳堂考』下巻七一～七二頁「履軒の文章論」に見える。そこでは『論語』を「天地間第一の文章」と称揚した後、「孟子の文、其説論語に近し。亦以て名教を維持すべく、聖学を続ぐに似たり」と述べる。

（11）『論語』本文の原文は「子曰、為政以徳」。『逢原』の原文は「徳謂義理之得於己者」（『註釈全書』六、二七～二八頁）。

（12）『論語』本文の原文は「大宰問於子貢曰、夫子聖者与。何其多能也。子貢曰、固天縦之将聖又多能也」。『逢原』の原文は「聖。是盛徳極至之称。与多能異」（『註釈全書』六、一六六頁）。

（13）『論語』本文の原文は「子曰、大哉、堯之為君也、巍巍乎。……巍巍乎、其有成功也。煥乎、其有文章」。『集注』の原文は「堯之徳不可名」（『章句集注』一〇七頁）。『逢原』の原文は「雖堯之盛徳。而孔子名言之。何不可之有」（『註釈全書』六、一六〇頁）。

（14）『論語』本文の原文は「子貢曰、如有博施於民、而能救衆、何如。可謂仁乎。子曰、何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸」。『逢原』の原文は「仁徳也。聖人品也。元難以為差等。但此言是聖者之極功。而仁之至盛。一仁字、未足称此云爾」（『註釈全書』六、一二一頁）。

（15）『論語』本文の原文は「子曰、仁遠乎哉。我欲仁、斯仁至矣」。『逢原』の原文は「欲仁而至者。盛徳之妙用」（『註釈全書』六、一四三頁）。

（16）『論語』本文の原文は「樊遲問仁。……子夏曰、富哉言乎。舜有天下、選於衆挙皐陶、不仁者遠矣。湯有天下、選於衆挙伊尹、不仁者遠矣」。『逢原』の原文は「不仁者遠。為仁者所圧故也。而挙仁者。是舜湯之智徳矣。舜湯聖人。仁智兼完」（『註釈全書』六、二四八頁）。

（17）『孟子』公孫丑章句上の原文は「昔者子貢問於孔子曰、夫子聖矣乎。孔子曰、聖則吾不能。我学不厭、而教不倦也。子貢曰、学不厭智也。教不倦仁也。仁且智、夫子既聖矣」。『孟子』の同箇所と類似の内容が述而篇「子曰く、聖と仁との若きは、則ち吾　豈に敢えてせんや。抑そも之を為して厭わず、人に誨えて倦まざれば、則ち云爾と謂う可きのみ、と（子曰、若聖与仁、則吾豈敢。抑為之不厭、誨人不倦、則可謂云爾已矣）」である。ただ、この『論語』の箇所では、『孟子』のように「教えて倦まざる」を仁、「学びて厭わざる」を智とは述べていない。

（18）『集注』の原文は「子夏蓋有以知夫子之兼仁知而言矣」（『章句集注』一三九頁）。本章では聖人の智の徳については論じていないが、たとえば、憲問篇「子路　成人を問う（子路問成人）」章の『集注』に、『論語』本文に見える「臧武仲の知」を解して「知は以て理を窮むるに足る（知足以窮理）」（『章句集注』一五一頁）という。その箇所の『逢原』に「「理を窮む」とは、

睿知の極功にして、聖人を賛する所以なり（窮理者。睿知之極功。所以賛聖人也）」（『註釈全書』六、二七七頁）と述べる。履軒が朱子学で重視される窮理の概念を聖人の知を賛美するために用いていることは注目できる。

(19)『論語』本文の原文は「其恕乎。己所不欲、勿施於人」。『集注』の原文は「推而極之、雖聖人之無我、不出乎此」（『章句集注』一六六頁）。『逢原』の原文は「唯恕不可推極者。蓋推極之。則入乎仁矣。恕不足言也。聖人之無我。是仁以上之事」（『註釈全書』六、三一五頁）。

(20)『論語』本文の原文は「子釣而不綱。弋不射宿」。『集注』の原文は「或不得已而釣弋、……此可見仁人之本心矣」（『章句集注』九九頁）。『逢原』における①の原文は「釣弋皆男子之事。亦娯楽耳。雖聖人。有時為之」。②の原文は「浮屠慈悲心殺生戒。淪于民之骨髄。然彼以輪廻嚇人也。信輪廻者。従之可也。不信輪廻者。何為従之。蓋以慈悲之近似於仁。故惑焉。是以殺生一事。毎有不得已之説。雖儒者。往往不能脱洒於此。悲哉」（ともに『註釈全書』六、一四一頁）。

(21) たとえば、朱熹も「儒釈　只だ此の豪釐（ごうり）の間、便ち是れ謬ること千里の処を以てするを信知す（信知儒釈只此毫釐間、便是謬以千里処）」（『朱文公文集』巻三九、答許順之）と述べて、儒学と仏教との間のわずかの差が結局は大きな差となり、甚だしい誤りを導くことは明らかだとする。このように仏教を批判する点については、朱熹と履軒との間に相違はない。

(22) 懐徳堂の儒者の仏教批判については、たとえば、陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会、一九九四年）第六章「無鬼論」第二節「懐徳堂における無鬼論の成立」一「俗信批判・仏教批判の立場」などを参照。

(23)『論語』本文の原文は「述而不作、信而好古」。『逢原』の原文は「所謂作者謂之聖者。指礼楽制度而言也」（『註釈全書』六、一二五頁）。

(24) たとえば、『礼記』中庸篇「其の位有りと雖も、苟（いやし）くも其の徳無ければ、敢えて礼楽を作らず（雖有其位、苟無其徳、不敢作礼楽焉）」の箇所の鄭玄注に「言うこころは、礼楽を作る者は、必ず聖人にして天子の位に在るなり、と（言作礼楽者、必聖人在天子之位）」とあり、天子の位にある有徳の聖人にしてはじめて礼楽を制作する資格があるとされている。したがって、このような『逢原』の考えは儒学の伝統的な考えを踏んでいるといえよう。

(25)『論語』本文の原文は「善人為邦百年、亦可以勝残去殺矣」。『逢原』の原文は「勝残去殺。元来聖賢王天下者之功業矣。……此言善人雖品下。得相継之久。則亦可以成是功業也。亦字暗伏王者而言」（『註釈全書』六、二五九頁）。

(26) 本章では、履軒の聖人観を検討している。ただ、『逢原』中に人格者を表わす語としては、賢人・君子・善人など、他にも多数見ることができる。聖人とその他の人格者との関係の検討は興味深い課題であるが、このうち君子については、拙稿「中井履軒の君子観」（『懐徳堂研究』第四号、二〇一三年）において検討している。また、善人については本稿第三部第六章で検討する。

(27) 同じく子路篇「善人　民を教うること七年ならば、亦た以て戎に即（つ）かしむ可し（善人教民七年、亦可以即戎矣）」（〔聖賢よりも品格で劣る〕善人であっても庶民を教えて七年も経てば、〔十分に教育ができるので庶民を〕兵役に就かせることができる）の箇所の『逢原』に「「戎に即かしむ」の句、暗に聖賢君子の業を伏すなり（即戎句。暗伏聖賢君子之業也）」（『註釈全書』六、二六九頁）とあるのも同様の趣旨であろう。

（28）原文は「夫子以化世救民為念」（『註釈全書』六、二二一頁）。

（29）『論語』本文の原文は「子曰、巍巍乎、舜禹之有天下也。而不与焉」。『逢原』の原文は「夫巍巍之成功。而不自処於功。其無矜伐之至。殆如我於其事無干渉者也」（『註釈全書』六、一五九頁）。

（30）原文は「舜之無為。与老聃之無為。猶天淵也。老聃凡当為者。皆禁弗為也。舜其当為者。尽数為之。天下無復た当為者。又挙賢才任用之。然後無為也」（『註釈全書』六、三〇三頁）。

（31）注（1）拙稿「『老子雕題』に見える中井履軒の聖人観」を参照。

（32）原文は「問、天必命之以為億兆之君師、天如何命之。曰、只人心帰之、便是命。問、孔子如何不得命。曰、中庸云、大徳必得其位。孔子却不得。気数之差至此極、故不能反」。（『朱子語類』二五九頁）。

（33）『集注』の原文は「晨門知世之不可而不為。故以是譏孔子。然不知聖人之視天下、無不可為之時也」（『章句集注』一五八頁）。『逢原』の原文は「無不可為之時。以語聖人之徳。則是矣。以論時勢。則非矣。蓋孔子之徳。無不可之時。而満天下之君臣。皆不可之人矣。雖孔子。其如之何。晨門所謂不可。是也」（『註釈全書』六、二九六頁）。

（34）宮川康子『富永仲基と懐徳堂』（ぺりかん社、一九九八年）第四章「あたりまえの誠の位相」などを参照。

（35）たとえば、顔淵篇冒頭の「顔淵　仁を問う（顔淵問仁）」章の『逢原』に「〔程〕明道先生嘗て自ら言えらく、天理人欲の説、是れ其の独見なり、と。……集註は乃ち孔子の未だ嘗て言わざる所にして、後人の肇（はじ）むる所の語を用いて、孔子の言を分析解釈し、強いて其の合を求む。烏（いず）くんぞ可ならんや（明道先生嘗自言。天理人欲之説。是其独見。……集註乃用孔子所未嘗言。而後人所肇之語。分析解釈孔子之言。強求其合。烏可也）」（『註釈全書』六、二二六頁）、憲問篇「子曰く、君子は上達し、小人は下達す（子曰、君子上達、小人下達）」章の『逢原』に『集注』を批判して、「蓋し天理人欲、竟（つい）に用いて論語を解す可からず（蓋天理人欲。竟不可用解論語矣）」（『註釈全書』六、二八八頁）と見える箇所などを参照。

（36）吉川幸次郎「士人の心理と生活」（『決定版　吉川幸次郎全集』第二巻（筑摩書房、一九八四年）四三四～四三五頁）を参照。

第六章　中井履軒の儒学的聖人観２
―道を学ぶ者の理想像―

はじめに

中井履軒は懐徳堂儒学における経学研究の中心的存在だった。前章で検討したように、彼の聖人観は伝統的儒学の聖人観―すなわち、聖人を道徳的人格者像と為政者的理想像との両面からとらえる立場―を保持していたことが明らかになった。本章では、道を学ぶ者としての理想像の側面に焦点を当てて履軒の聖人観の特徴を明らかにする。

履軒は基本的に性善説の立場にあり、その点では朱熹の立場と同様である。その思想内容の詳細を検討すれば、確かに朱熹の論理と履軒の論理とは同じだというわけではない。ただ、本来は性善でありながら、別の要素の影響によって悪に向かい、また、後天的努力によって善に向かう可能性があるという基本的立場は、朱熹も履軒も共通している。では、その悪を脱して善に向かうためには実際にどのような努力が必要なのだろうか。それは“道を学ぶこと”である。当然のことながら、道を学ぶことの重視という儒学の基本的立場を履軒も十分に踏んでおり、儒学的理想像たる聖人に対する履軒の見解にもそれは反映されている。以下、彼の聖人観を主な題材として、学と道と、さらには道を学ぶことによって明らかにされる善に対する履軒の見解を分析する。

一、学ぶことの重視

本稿第三部第三章において、「習」と「蔽」とによって人間が悪に向かうと履軒が考えていたことを指摘した。そのような悪の状態から脱却して、人間本来の善を発揮するには学ぶことが必要だと履軒はいう。たとえば、『論語』季氏篇（以下、『論語』の引用は篇名のみを記す）「孔子曰く、生まれながらにして之を知る者は、上なり。学びて之を知る者は、次なり。困しみて之を学ぶものは、又た其の次なり。困しみて学ばざるは、民にして斯れ下と為す」章（以下、「生知」章と称する）の箇所に、履軒は『論語逢原』で次のようにいう。

①生知の外、並びに習蔽の多少なるのみ。専らは気質に繋がらず。故に学ばざるを下と為すと曰う。夫れ学と不学とは、其の人の肯う（心から進んでする）と肯わざるとに在るのみ。何ぞ曾ち気質に干渉せんや。聖人　唯だその学ばざるを責めて、気質を責めず。

②是の章、四等を列すると雖も、而れども主意は困学に在り。夫れ困学は、未だ知らざること有ると雖も、猶人と為り枉がらず。況んや知る可きの理有りて存するときをや。未だ指して以て下と為す可からず。是れ聖人　学を勧むるの言にして、徒然として評論するに非ず。

③楊氏　中庸に泥みて、「困学」を以て「困知」と為す。是の章の意を失う。

④民　猶人なり。言うこころは人中の唯だ学ばざる者を以て下等と為す。（注１）

①では、「生知の外、並びに習蔽の多少なるのみ。専らは気質に繋がらず」とあるが、この生知とは気稟の優れた者である。それ以外の学知と困学とは「習」「蔽」にかかわる概念であり、気

稟（①では「気質」の語になっている）とは関連が薄い。すなわち、陽貨篇「子曰く、唯だ上知と下愚とは移らず」章（以下、「上知」章と称する）でも言及されるように、気稟と「習」「蔽」とが相関関係にないことが重ねて述べられている。ただ、この箇所ではそれ以上に学ぶことに言及することに注目すべきであろう。

『論語』本文においても「困しみて学ばざる」者が最も下等とされている。そして、履軒も学ぶか学ばないかは、その人がみずから進んで向上しようとする気持ちを有しているかどうかにかかっていると述べる。すなわち、学ぶことは、みずからを向上させることができるからこそ重要なのである。それが「習」と「蔽」とに代表される後天的な悪弊を打破するための最も重要な方法である。

このような履軒の考えは、②の箇所に見える「是れ聖人　学を勧むるの言にして、徒然として評論するに非ず」や④の箇所の「人中の唯だ学ばざる者を以て下等と為す」の語からもうかがうことができよう。

また、この「生知」章において、学と知とを厳格に区別する履軒の考えがうかがえるのも興味深い。それはどのようなことか。「生知」章の『論語集注』に楊時の説を引いて、「「生知」「学知」より以て「困学」に至るまで、其の質同じからずと雖も、然れども其の之を知るに及びては一なり」という（注２）。この『論語集注』の説は、『中庸章句』第二〇章「或いは生まれながらにして之を知り、或いは学びて之を知り、或いは困しみて之を知る。其の之を知るに及びては一なり」の箇所を踏んでいる。すなわち、楊時は『論語』の生知・学知・困学を『中庸』の生知・学知・困知に対応させて、それぞれが同一の概念だとする。

しかし、履軒は③の箇所で指摘しているように、『中庸』を踏んで困学と困知とを対応させる楊時の説を「是の章の意を失う」と批判する。なぜ履軒は批判するのだろうか。その理由は『中庸』の同箇所に対する『中庸逢原』に述べられている。そこで履軒は「学は未だ能く之を知らず。乃ち百千の労を積みて、困しみて而る後に始めて之を知る。是れを之「困知」と謂う。論語の「困学」と旨を異にす。当に牽合して解を作すべからず」という（注３）。履軒は、学ぶことの理由を「未だ能く之を知らず」ということに求めている。知らないからこそ学ぶのである。『中庸』の「困しみて知る」とは、すでに知っている、すなわち学んだことの結果を得ていることを表わす。それに対して、『論語』の「困しみて学ぶ」はまだ結果を得る以前の過程の段階を示す。このように履軒は考えた。したがって、履軒にとって困知と困学とは厳密に区別されるべきだと意識されていた。

このように履軒が困知と困学とを区別するのは、彼自身が困学を重視していることの表われである。それは②の箇所の『論語逢原』からうかがうことができる。②では、まず「是の章、四等を列すると雖も、而れども主意は困学に在り」と述べて、困学を重視する立場を明確にする。そのうえで、「夫れ困学は、未だ知らざること有ると雖も、猶人と為り枉がらず」といい、苦しみながらも学ぶ者はまだ知らないことがあるから十分な人格者だとはいえないが、その人となりは悪くないと履軒はいう。たとい現在の時点では不十分であったとしても、みずから学んで向上しようとする意志のある者は尊重するに値するという履軒の考えがこの箇所からうかがえる。

履軒は学ぶことによって、「習」と「蔽」とを克服して人間本来の善を発揮することができると考えた。では、人間本来の善を発揮している人格者を履軒は何と称しているのだろうか。それは聖人である。

前章においても紹介したが、述而篇「子曰く、我（孔子）は生

まれながらにして之を知る者に非ず。古を好み、敏にして以て之を求むる者なり」の箇所の『論語逢原』において、履軒は聖人と学との関係に触れている。

①孔子は「生まれながらにして知」り、自らは処らず。唯だ学を好むを以て自ら標す。是れ孔子為る所以なり。

②群の聖人、大抵「生まれながらにして知る」。然れども孔子　独り集めて大成する者なるは、其れ学を好むことの篤きを以てなり。孔子　学を好むを以て自ら標す者とするも、亦た甚だ理有り。当に特だに謙辞を以て之を断ずべからず。（注4）

聖人とは儒学における理想像である。履軒にとって、聖人は、生まれながらにして道を知っており（道については後述）、道徳的に優れた理想的人格者の側面を有している。生まれながらにして道を知っているから、本来、聖人はそれを学ぶ必要はない。そうであるにもかかわらず聖人は「学を好む」。特に聖人の中でも孔子は学を好むことが甚だ篤いから、『孟子』万章章句下において「集大成」と称されている。このように聖人は学ぶことを重視する。

ここで、学ぶか学ばないかは、その本人の気稟、あるいは気質と相関関係がないことに注意すべきである。本稿第三部第三章でも述べたが、人間は気稟の昏明強弱によって、たとえば、聖人や凡人といったようなさまざまな人間の区別が生じる。当然のことながら聖人の気稟は強明である。また、陽貨篇の「子曰く、唯だ上知と下愚とは、移らず」の語を用いるならば、聖人は「上知」である。そのことは同部分の『論語逢原』において「「上知」は、生知の属を謂う」とあることからも裏づけられる（注5）。

それに対して、凡人の気稟は確かに昏弱である。しかし、先に取り上げた季氏篇「生知」章「困しみて学ばざるは、民にして斯れ下と為す」の箇所に対する『論語逢原』に「民　猶人なり。言うこころは人中の唯だ学ばざる者を以て下等と為す」とあったことからも、たとい気稟が昏弱であったとしても、みずから学び向上しようとする気持ちのある者を履軒は尊重しようとする。逆に優秀であったとしてもみずから学ぶ姿勢のない者は批判される。以上のように、人間の気稟の昏明強弱にかかわらず、みずから学び、悪に向かう原因とされる「習」と「蔽」とを取り除く姿勢のある者を履軒は大いに尊重する。

上記の内容を聖人と凡人との相違という観点からまとめると以下のようにいえるであろう。まず、聖人は、その気稟が強明であってその性は善である。そして、生まれながらにして道を知っているから「習」と「蔽」とによって惑わされることなく、みずからの性の善を十分に発揮することができる。また、すでに善を発揮しているうえに、さらに学を好むことが篤い。それに対して、凡人は、気稟が昏弱ではあるがその性は善である。ただ、「習」と「蔽」とにとらわれていて性の善を十分には発揮できていない。そのような凡人であったとしても、学んでみずから向上しようとする気持ちがあれば、将来的に善を発揮できる可能性がある。しかし、殷の紂王のように、気稟が強明であってもみずから学ぶ意志のない者は、履軒から見れば人間として最低の者である（注6）。

したがって、履軒にとっては、みずから学ぶ意志の有無が最も重要である。では、何を学ぶのか。それは道である。以下、『論語逢原』に見える履軒の道についての見解を検討する。

二、履軒の解する「道」について

たとえば、季氏篇「生知」章の「生まれながらにして之を知る者は、上なり」に見える「之」とは何か。また、「学びて之を知る者は、次なり」の「之」とは何か。それはいうまでもなく道であろう。儒学において、最も知るべきもの、最も学ぶべきものは道である。履軒は儒者である。したがって、当然、彼にとって最も重要なものは道であった。では、『論語逢原』において、道についてはどのように言及されているのだろうか（注７）。

『論語逢原』において、道について詳細に言及するのは、里仁篇「子曰く、朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」章（以下、「朝聞道」章と称する）、衛霊公篇「人　能く道を弘む。道　人を弘むるに非ず」章（以下、「人能弘道」章と称する）である。まず、里仁篇「朝聞道」章から検討する。

里仁篇「朝聞道」章の『論語逢原』は次のようにいう。

「道」　君子の道・聖人の道と言うが如し。即ち人の共に由る所の大道なり。亦た聖賢の独り有する所に非ず。但だ聖賢は能く斯道に由りて行なう。衆人は多く能わず。故に〔道の〕名を聖賢に帰するのみ。聖賢　豈に別に一道を築かんや。〔朱熹の〕註の「事物の当然の理」、「道」字に貼（つ）かず。（注８）

『論語集注』では「道とは、事物の当然の理なり」とあり、朱熹の理気論に基づく解釈が展開されている。しかし、履軒はその解釈を「「道」字に貼かず」と述べて批判する。履軒にとって、道とは「人の共に由る所の大道」、すなわちどんな人間であろうと共通して由るべき道理である。『論語逢原』にも説かれるように、その道理は「斯道」（雍也篇「子曰く、誰か能く出（い）づるに戸に由らざらん。何ぞ斯の道に由ること莫きや（子曰、誰能出不由戸。何莫由斯道也）」に基づく）ともいわれる。

履軒のいう由るべき道は、どんな人間であろうと共通するから、本来、一つの道である。しかし、衆人、すなわち凡人は、「習」と「蔽」とに晦まされて斯道の実践が難しい。それに対して、聖人や君子は斯道を実践できている。したがって、すべての人に共通の道でありながら、「君子の道」「聖人の道」などのように聖賢の名前を道に冠するのだと履軒はいう。

もう一例挙げれば、述而篇「子曰く、道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に游ぶ」の箇所の『論語逢原』に次のようにいう。

①「道」とは、君子の道・堯舜の道・夫子の道・吾道の道の如きも、此れと「〔『論語集注』に言及される〕「人倫日用の当に行なうべき者」と、両事に非ず。然れども文辞の指す所、各おの謂い有り。朝聞道章、当に参考すべし。

②『集注』に、「道」字を解して、或いは「事物当然の理」と云い、或いは「人倫日用の間に、当に行なうべき所の者」と云う。判然として両物の如きも、其の義　果たして精なるを知らざるか。竊（ひそ）かに恐らくは一意を用いて之を解するに若（し）かず。（注９）

①は「道」の語に君子や堯舜などの名前を冠することで、それぞれニュアンスの相違は存在するが、「朝聞道」章の『論語逢原』で説かれるのと同様に、君子や堯舜などの聖賢の名前を冠した道と人々が普段から実践すべき道とは別のものではないと指摘する。②では『論語集注』が道に対して時々において相違した解釈を施すのを批判して、それよりも「一意を用いて」、すなわち一種の解釈で統一すべきだと主張する。

以上の例では、人間の由るべき道理は一つだというのが履軒が最もいいたいことである。このような履軒の考えは、衛霊公篇「人

能弘道」章の『論語逢原』からもうかがうことができる。そこでは以下のようにいう。

①道に大小無く、人に随いて大小す。猶水に大小無く、器に随いて大小す。一盤の水も亦た水なり。一杯の水も亦た水なり。器の小なるは水随いて小となる。器の大なるは水随いて大となる。池沢湖海に至るも、亦た然り。是れ器は能く水をして大なら使む。水　器を奈何ともする無し。是れ水　器をして大なら使むこと能わず。

②人の宜しく践み行なうべき所、之を道と謂う。〔朱熹の〕註の「人の外に道無し」、之を得。然れども愚不肖は践むこと能わず。悖戻して肯えて践むこと弗き者に至る、之を無道の人と謂う。豈に〔『論語集注』のように〕「道の外に人無し」と言うを得んや。

③今人　官道に遵いて行く者有り。邪径小路を尋ねて行く者有り。山谷曠野を跋渉する者有り。是れ道の外に固より人有り。故に君子は大道を明らかにして、人を導きて焉に由ら使む。若し「道の外に人無し」とする者ならば、君子　明らかにして之を導くを待たず。

④匹庶自り天子に至るまで、庸人より聖人に至るまで、其の階級は数十百なり。其の道　以て大いには異なること無く、唯だ小大有るのみ。譬えば官道（皇帝の責任で開き、修する道路）の如し。従来　此れに由る。然れども若し其の狭小傾側もて、車馬　相過ぐることを得ず、行旅　頗る病まば、邦君之を聞きて、命じて役を発して修築せん。其の広さ　旧より三倍し、其の途は平坦、益して之を樹うるに槐柳を以てす。行旅　甚だ之を便とす。是れを之道を修すると謂う。亦た之を「道を弘む」と謂う。（注10）

まず、②の箇所と③の箇所とから検討する。②と③とは、この箇所の『論語集注』に「人の外に道無し、道の外に人無し」とあることに対する履軒の批判である。②において履軒は道を人間が践み行なうべきものと定義する。そのうえで、道を踏み外して実践できない凡人を「無道の人」とするが、このようにいうならば『論語集注』の「道の外に人無し」の注釈とは合わない。したがって、『論語集注』は誤っていると述べる。続く③では、人の道に外れるような行ないをする者も実際には存在するという②の内容を補足して、「道の外に固より人有り」という状況であるからこそ君子は道から外れた人間をよく導かねばならないと説く。

以上のように、履軒は『論語集注』を批判したうえで、彼独自の具体的な事例を用いて道を解説する。それが①の箇所と④の箇所とである。

まず、①において履軒は水を例に道を説明する。すなわち、器に水を入れるとき、その器が大きければ水は多く入る。逆に、器が小さければその器に入る水の量は少ない。このように器の大小によって、その器に入る水の多少は変化する。しかし、水自体は器の大小にかかわらず、あくまでも水である。

以上の論理が道にも当てはまると履軒はいう。すなわち、たとえば、聖人であったり凡人であったり、人によってその表面的に実現している道は異なっている。したがって、それぞれ別の道に遵っているように見える。しかし、道自体は一つの同じ道である。その人間の「器」の大小によって、表面的に異なった道に遵っているように見えるだけである。

同様の内容は④からもうかがえる。庶民や皇帝、また、凡人や聖人など、人間にはさまざまの「階級」が存在すると履軒はいう。

ただ、どのような階級の人間であろうと、その「践み行なうべき」道は一つである。それはまさに「官道」のようなものである。道は一つではあるが、先にも述べたように、凡人は「習」と「蔽」とに晦まされて践み行なうべき道に遵って日々の行ないを進めることが難しい。したがって、そのような凡人のために「邦君」が道幅を広げるなどの事業を起こして道を修築する。その結果、凡人であろうとより一層道に遵った行ないを実践できる。

以上のような履軒の見解の中で、「邦君」が道を修築するという点が注目できる。前章において、履軒の考える聖人とは、道徳的人格者であるとともに理想的為政者としての側面も有することをすでに指摘した。④で言及される「邦君」は、狭い道ではその道に遵ってゆくことの難しい凡人のために道を広げる。これは、まさしくみずからはすでに道を知っていながら、凡人のために践み行なうべき道を説く聖人の行為である。

このように、履軒は、水や官道などの具体的事例を用いて、道がどのような階層の人間にも共通の存在であり、また、すべての人間が道を学ぶべきだと主張する。

では、具体的に一言で『論語』に見える道を定義すればどのようになるか。履軒から見ればそれは仁である。里仁篇「子曰く、参（曾子）、吾が道は一以て之を貫く、と。曾子曰く、唯、と。子出づ。門人問うて曰く、何の謂いぞや、と。曾子曰く、夫子の道は、忠恕のみ、と」の箇所の『論語逢原』を検討する。当該箇所で、まず履軒は「夫子の道は、仁なるのみ。別の道有るに非ず」と述べて、求めるべき道が仁の実現のみであることを強調する（注11）。『論語』本文では「夫子の道は、忠恕のみ」と曾子は述べており、齟齬があるようだが、履軒は「忠恕は仁の緒にして、仁を為すの工夫なり。故に亦た仁道を形容す可し」と説明して、本文の「忠恕」が仁の徳の端緒であり、仁を会得するための努力の一環だから、本来、仁といってもよいのだが、ここでは忠恕としているのだという。同部分の『論語逢原』に、また「夫子のいわゆる「一貫」は、仁を以て言う。曾子のいわゆる「忠恕」も亦た仁に依りて言う」と述べるのも同じ趣旨であろう。このように履軒は仁の徳を道の核心に位置づける。

また、道に対する履軒の見解を探るには『孟子逢原』も参考になる。『孟子』尽心篇に「孟子曰く、人の学ばずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所の者は、其の良知なり。孩提の童も、其の親を愛するを知らざる無し。其の長ずるに及びてや、其の兄を敬うを知らざる無し。親を親しむは仁なり。長を敬うは義なり。他無し、之を天下に達するなり」とあり、良知と良能とについて説いている。この中の「他無し、之を天下に達するなり」に対して、『孟子逢原』は「「達」は、施行を以て言う。言うこころは、君子の道も亦た他事無し。仁義を天下に達行するのみ。是れ端的に道を論ず」と述べる（注12）。すなわち、道とは仁義の徳を天下に及ぼすことだというのである。

同じく、『孟子』告子篇「孟子曰く、羿の人に射を教うるに、必ず彀に志す。学者も亦た必ず彀に志す。大匠　人に誨うるに、必ず規矩を以てす。学者も亦た必ず規矩を以てす」の箇所の『孟子逢原』に「是の章……以て聖賢　人を誨うるに、必ず大中至正の道を以てするを喩う。孔子の仁・孟子の仁義、皆な彀なり、規矩なり」と述べる（注13）。彀とは矢を放つ頃合いのことで、規矩は大工仕事に用いるコンパスや定規のことだから、ともに弓術や大工仕事における要諦の意となる。「大中至正」の語は『周易』に基づく語で、偏らず正しいことを指しており儒学の最高の境地を示している（注14）。したがって、孔子にあっては仁、孟子にとっては仁義と呼ばれる境地は、儒学の要諦たる「大中至正の道」なのである。そして、その「大中至正の道」を最も正しく実践で

きている理想的人格者が聖人である。

ところで、この「大中至正」の語で想起されるのは、懐徳堂儒者の『中庸』重視の立場である。三宅石庵に始まり中井竹山によって整理された「中庸錯簡説」が経書に関する懐徳堂儒学の中心的学説であることは言を俟たない。『中庸』前半の主題を「中」、後半の主題を「誠」とする考えをもとに、『中庸章句』第一六章を第二四章の後に移動させることによって竹山は『中庸懐徳堂定本』をまとめた。履軒の『中庸天楽楼章句』も章立てはやや相違するが『中庸懐徳堂定本』と基本的立場は同じである。履軒が道の実践の重要性を強調するのは、実はその『中庸』重視の立場を反映していると考える（注15）。以下、道の概念を中心に履軒の『中庸』に対する思い入れについて検討する。

三、履軒と『中庸』と

履軒は『中庸逢原』冒頭で次のようにいう。

中庸一篇、蓋し道を論ずるの全備する者なり。故に浅深高卑、有らざる莫し。之を画山に譬うるや、巔（いただき）有り趾（ふもと）有り、亦た［山］腹有り。草木・泉石・虫豸（むしけら）に及ぶも、亦た皆な焉（こ）れ有り。（注16）

このように、『中庸』には道のすべてが論じられていると履軒は述べる。それはさながら山の絵に、山頂や山腹・山麓のみならず山にある草木などすべてのものが描かれているようなものだという。道を論じるうえで『中庸』が最高の書だという履軒の意識は、『中庸章句』第一章（『中庸天楽楼章句』も同じ）「天の命ずる　之を性と謂い、性に率（したが）う　之を道と謂い、道を脩むる　之を教と謂う」の『中庸逢原』からもうかがえる（注17）。そこで履軒は「一篇の主意、道を脩むるの教に在り。故に劈頭に説破すること此くの如し。当に視るに高論空議を作（な）すべからず」と述べる（注18）。性・道・教の三者について説く『中庸』の著名な箇所に対して、履軒は「道を脩むるの教」が最も重要だという。ここでも道の重要性が強調されている。

そもそも『中庸』本文において、道の実践が我々人間にとって重要であることを強調する箇所は多い。『中庸章句』第一章「道なる者は、須臾も離る可からず。離る可きは道に非ず。是の故に君子は其の睹（み）ざる所を戒慎し、其の聞かざる所を恐懼す」は、君子とも関連づけつつ人間にとっての道の重要性を説いているし、『中庸章句』第一三章「子曰く、道は人に遠からず。人の道を為して人に遠きは、以て道と為す可からず」も同様に道を重視している（注19）。

このように『中庸』で強調される道について、履軒がどのように説いているのかを見てみよう。先ほどの『中庸章句』第一章（『中庸天楽楼章句』でも同じ）「道なる者は、須臾も離る可からず。離る可きは道に非ず。……」の箇所の『中庸逢原』には次のようにいう。

「離る可からず」は、人　当に道を離るべからざるを謂う。離るれば則ち邪辟なり。譬うるに一条の路を行来するが如し。偶（たま）たま足を失いて路外に投げれば、必ず顛仆狼狽するのみ。（注20）

人が道から離れてはならないことを説くために、履軒は道路の往来を例に挙げる。整備された正しい道路を歩いているときは問題ないが、図らずもその道路をはずれてしまえばすぐに顛倒してしまうだろうと履軒はいう。ここでは、道の実践を道路の往来という具体的な例を用いて説明するのが履軒の特徴である。

履軒の『逢原』には、このような具体例を用いた比喩を多く見

ることができるが、特に道についてはその特徴が目立つ。『中庸章句』第一章の同部分に、履軒はまた以下のようにいう。

〔道は〕宜しく人の当に践行すべき所の条路を言うべし。〔朱熹の〕註に乃ち「日用事物の当に行なうべきの理」と言う。是の理は事物に属して、人に属さず。之を失う。又た道を以て「性の徳」と為すは、大いに分弁無し。暁る可からず。且つ道は何の「心に具わる」か之有らん。（注21）

ここでは「理」「性の徳」「心に具わる」など朱子学の概念を用いた『中庸章句』の抽象的解釈を履軒は批判しているが、道を「宜しく人の当に践行すべき所の条路を言うべし」と定義する文章が注目できる。ここに見える「践行」の語は、普通、「践み行なう」と訓むが、「条路」は一条の道路のことだから、その意を踏めば「践み行く」と訓む方が適当であろう。

「行」を「行なう」ではなく「行く」と訓むべきだという解釈は、『中庸逢原』の中で履軒自身が何箇所も述べている。たとえば、『中庸章句』第一一章（『中庸天楽楼章句』第二章）「君子は道に遵いて行くも、半途にして廃す。吾（孔子）は已むこと能わず」の箇所の『中庸逢原』に「「行」、是れ践行歩行の行なり。「廃」は地に倒れて担を卸すを謂う」とあり、『中庸章句』第一四章（『中庸天楽楼章句』第六章）「故に君子は易に居りて以て命を俟ち、小人は険に行きて以て幸を徼む」の箇所の『中庸逢原』に「「行」、是れ行来歩行の行なり。「険に行く」は即ち「易に居る」の反対なり」とある（注22）。さらに、『中庸章句』第二〇章（『中庸天楽楼章句』第一三章）「天下の達道は五、之に行く所以の者は三。……」の箇所の『中庸逢原』にも「「行」、是れ践履歩行の行なり。達道を践行するを謂う。施行の行に非ず」と見える（注23）。履軒は、道路などの具体的事例を用いて解釈するのみならず、その訓についても具体的ニュアンスをこめた独自の解釈を展開しており、履軒の思想の特徴の一つだといえる。

以上、道の解釈を中心に履軒の『中庸』に対する思い入れを見てきた。履軒は懐徳堂の儒者の中で特に経学研究に優れている。懐徳堂儒学の『中庸』重視の姿勢は夙に有名だが、その一つの典型を履軒の経書解釈からうかがうことができる（注24）。そして、このような『中庸』重視の立場を象徴する「大中至正の道」を学ぶことによって、「習」と「蔽」とを取り除き人間本来の善なる性を発揮させることを履軒はめざしている。

さて、残る問題は善である。善については『論語』中の「善人」の語を検討すべきであろう。『論語逢原』において、この善人とは履軒にとってどのような人格者としてとらえられているのであろうか。当然、履軒の基本的な立場は性善説であり、先ほども述べたように、履軒は人間本来の善なる性の発揮をめざしているから、この「善人」の語に対して肯定的な解釈が施されていると予想される。しかし、実は『論語逢原』の解釈を検討すれば必ずしもそうではないことがわかる。以下、節を改めて「善人」の語を中心に善の問題を検討する。

四、善について

性善の人間が学ぶべき道とは善の道である。では、善を発揮できている善人が『論語逢原』において無条件に称賛されているかといえば、実はそうではない。たとえば、以下に三例を挙げる。

①「伎なわず求めず」は好事と雖も、然れども善人の能くする所なるのみ。子路は孔門の高弟にして、此れに規規たり。期する所も亦た浅し。夫子も又た警むる所以なり。（子罕篇「〔『毛詩』に見える〕「伎なわず求めず、何を用て臧からざ

らん」、子路　終身之を誦す」の箇所の『論語逢原』）

②今　人有り。忠信慈祥にして、肯えて不善の事を為さず。善と謂う可し。然れども其の道は狭小にして、僅かに其の身を淑くするのみ。以て家衆を御めて隣里を化するに足らず。（衛霊公篇「人能弘道」章の箇所の『論語逢原』）

③蓋し顔子　既に博文にして、又た約礼なり。顔子の行ない既に立つ。惟だ善有りて不善無し。然れども未だ仁ならざる者なり。其の善は未だ悉くは其の至りを得ざるが故なり。（顔淵篇冒頭部「顔淵曰く、請う其の目を問う、と。子曰く、礼に非ざるもの　視ること勿れ、礼に非ざるもの　聴くこと勿れ、礼に非ざるもの　言うこと勿れ、礼に非ざるもの　動くこと勿れ」の箇所の『論語逢原』）（注25）

①の『論語逢原』は、「忮なわず求めず」という『毛詩』邶風、雄雉篇の一節を読誦するのは確かに良いことだが、それだけでは不十分だという意味で「善人の能くする所なるのみ」と述べている。②においても、あえて不善を行なわない者は善だといってもよいが、その善人の道は、自分の身にかかわるだけで国全体を善に感化するほど十分なものではないとされる。③は、孔子の高弟の顔淵に対して、善であって不善ではないというものの、まだ儒学の最高の徳たる仁の徳を会得した者ではないと評する。

以上の三例を見れば、『論語逢原』において善人の評価は低くはないものの、必ずしも無条件に称賛されているわけではないことがうかがえよう。確かに善人は良いことは良い。しかし、最高の人格者たる聖人に比べればその評価は高くない。これは一体なぜなのだろうか。それを『論語』中に見える「善人」の語に対する『論語逢原』の解釈を取り上げて検討してみる。

『論語』の中に「善人」の語は五例ある。「善人」の語に対する『論語逢原』の注釈の中では、述而篇「善人は吾得て之を見ず。恒有る者を見るを得ば、斯ち可なり」章と先進篇「子張　善人の道を問う。子曰く、迹を践まず、亦た室に入らず、と」章（以下、「子張問善人之道」章と称する）との『論語逢原』が重要であり、これらの箇所を中心に検討する。

まず、論旨の展開上、先進篇「子張問善人之道」章を取り上げ、その後に述而篇の当該箇所を検討する。「子張問善人之道」章の『論語逢原』には次のようにいう。

善人も亦た自ら見識有り、力量有り。〔『論語集注』にいうように〕「悪を為さず」に止まらず。〔子路篇にいうように〕「残に克ち殺を去る」の如きは、以て見る可し。いわゆる〔季氏篇にいうように〕「善柔」と、科を異にす。（注26）

この箇所の『論語集注』に「善人は必ずしも旧迹を践まざると雖も、自ら悪を為さず」とあり、善人は、聖人の教えの「迹」、すなわち道に遵ってはいないが、自分から悪事を働くことはないという。しかし、履軒から見れば善人もある程度の見識や力量も有している。たとえば、子路篇に「善人　邦を為むること百年ならば、亦た以て残に克ち殺を去る可し（善人為邦百年、亦可以克残去殺矣）」とあるように、善人が国を治めて百年の時間があれば良い治世を実現できる。善人というのはこのように肯定的に評価できる良い面を有している。ここで言及される善は、決して季氏篇において「損者三友」に数えられる「善柔（へつらいだけが巧みで誠のない友）」の意ではないと履軒はいう。

このように履軒は、善人の良さを一応、承認する。しかし、履軒は、続く『論語逢原』に「程説の「自ら悪を為さず」、元と宜しく為す所自ら善なりと言うべし」と述べる（注27）。この『論語逢原』の「自ら」の語は注意すべきである。なぜならこ

こに履軒が善人を聖人よりも低く評価する理由があるからである。

すなわち、善人は意識して良い行ないをするのではない。そうではなく、自然に無意識に良い行ないをする。履軒は善人が良い行ないをするのは認めている。しかし、それが自覚的な行為でないのならば、それは最高に称賛される良い行為にはならない。それでは、履軒をはじめとして、儒者にとって最高に称賛されるべき良い行為とは何か。それは聖人の道に遵った良い行為である。したがって、履軒は「子張問善人之道」章の同箇所に次のようにいう。

古人の轍迹に践循せざると雖も、而れども為す所は自ら善なり。唯だ未だ古人の閫奥（道の妙処）に達せざるのみ。善人　豈に軽んず可けんや。（注28）

確かに善人は善であるから軽んじるべきではない。しかし、意識的に聖人の道に遵っているわけではないから、まだ聖人の道の妙処には到達していないと履軒はいう。では、聖人の道の妙処に到達するためにはどのようにすればよいのか。その最も端的で重要な方法は、先にも述べた“学ぶこと”である。道を自覚的に学ぶことによって、無自覚の善は昇華されて自覚的な善となる。善が自覚的なものになってはじめて、踏み外すことなく聖人の道を実践することができる。学ぶことが重要であるのは、自覚的に善を行なうことにつながるからである。

学ぶことによって無自覚の善を昇華することの重要性は、述而篇「善人は吾得て之を見ず。恒有る者を見るを得ば、斯ち可なり」の箇所の『論語逢原』においても強調される。

①「善人」は学無し。未だ道を知らざれば、則ち仁を識ること能わず。

②「善人」と「恒有る者」と、是れ学問外の人なり。然れども其の平素は、豈に必ずしも自ら勉め自ら修むる者無きや。今武人俗吏、及び農商の間に、一丁字も知らずして、而れども行ない　群を超ゆる者有り。其の平素も亦た自ら志を立て、勉むる所有り、修むる所有り。道を知らざると雖も、而れども間ま暗合する者有り。亦た頗る精力を費やす。専らは〔『論語集注』にいうように〕「質」の美を以てするに非ず。いわゆる「善人」「恒有る者」も、亦た此の類を云う。（注29）

①の箇所では、善人は学んではいないからまだ聖人の道を知らないと履軒はいう。当然、これは道を学ぶことによって、善人は聖人に近づくことをめざすべきだという主張を内に含んでいるものであろう（注30）。また、②においても『論語』本文に見える善人を「学問外の人」と定義して、善人は「道を知らざる」者だと述べる。この箇所においても履軒は学ぶことの重要性を説いている。

ただ、先にも述べたとおり、善人の良さを履軒が承認していることは忘れてはならない。善人は確かに自覚的に聖人の道を学ぶための努力はしていない。しかし、時として聖人の道に遵った行ないと「暗合」した行ないをするときがある。それはなぜか。それは善人が普段から彼らなりの志を立てて努力を重ねているからである。この箇所の『論語集注』においては「善人は、……質を以て言う（善人、……以質言）」とあり、また、先に引いた先進篇「子張問善人之道」章の『論語集注』には「「善人」、質美にして、而れども未だ学ばざる者なり（善人、質美而未学者也）」とある。このように、善人をただその生来の性質のみが優れていてまだ学ぶ努力をしていない者と朱熹は定義している。それに対して、履軒は、善人をみずから勉めみずから修める努力をしていると認めている。したがって、朱熹に比べれば、履軒は善人を評

価する度合いが高いといってよい。

しかし、善人の努力は聖人の道という確固たる基準にのっとった努力ではない。そのために彼らの善は不十分なのである。換言すれば、善人の善はまだ無自覚の善である。同じ善であったとしても、自覚的な善であれば、のっとるべき基準、すなわち聖人の道を自覚できているから、たとい基準から外れるような行ないをしてしまったとしても、そのときにみずから誤りを修正することができる。ところが、無自覚の善であれば、のっとるべき基準が確立されていないから、善から外れて知らず知らず悪に向かってしまったとき、みずから修正することが難しい。同じように善を実践していても、無自覚の善と自覚的な善とでは、自覚的な善が上位に位置づけられるのはそのためである（注31）。

また、この②の箇所では「武人俗吏、及び農商の間に、一丁字も知らずして、而れども行ない　群を超ゆる者有り」の文章が注目できる。いうまでもなく、履軒が生きていた江戸時代は明確な身分制が存在していた時代である。その中で、武士や農民・商人といった身分にかかわりなく、その行動が他に比べて優れている者が存在することを履軒が認めている点は興味深い。たといそれが無自覚の善であろうとも。この履軒の考えは、江戸時代の身分制を超えて、人間の本性は善だという儒者としての正統的な主張につながるものであろう（注32）。

履軒は善人を以上のような意味でとらえていた。『論語逢原』の見解は、善人の努力を認める点において、生来の性質の良さのみを強調する『論語集注』の見解を修正するものである。ただ、「専らは質の美を以てするに非ず」の語からもわかるように、善人の「質」が「美」であることをいう『論語集注』の解釈をある程度、履軒も認めている。つまり、履軒の基本的立場は『論語集注』の見解に従っている。履軒は『論語逢原』において『論語集注』に対するさまざまな観点からの批判を加える。しかし、その批判はあくまでも基本的な立場を『論語集注』と共有したうえでの批判である。逆にいえば、相互の立場を共有したうえでなければ批判は生じない。そのような意味において、履軒は基本的に朱子学者であるといってよかろう。それは、以上の善人に対する見解からも理解できる。

ただ、履軒が基本的に朱子学者であるといっても、それは朱熹の教説を無批判に受け入れる朱子学者だという意味ではないことに注意しなければならない。確かに朱熹と基本的な立場を共有しているとはいえ、『論語集注』の見解を批判しているのであるから、履軒は朱子学の立場を墨守しているわけではない。朱子学の基本的な立場を共有しつつ朱子学を相対化するのが履軒の立場なのである。

以上に述べたように、履軒は人間の性が基本的に善だという。しかし、凡人は「習」と「蔽」とに晦まされて、みずからが本来持っているはずの善を発揮することができない者が多い。たとい生来の善人で善を発揮できている者であったとしても、その善が無自覚である限りその善は不十分だと履軒は考える。したがって、そのような凡人や善人に対しては、善を発揮できるよう、あるいは、善を自覚的なものにするよう、聖人の道を学ぶことを通じて、みずからの人格的水準を向上させる努力を怠ってはならないと履軒はいう。ただ、凡人や善人自身の自主的な努力にのみ期待するほど、履軒は楽観主義者ではなかった。凡人は周囲の条件が整ってはじめて善に向かうことができる。では、彼らが努力して向上できるよう、周囲の条件を整える役割は誰が担うべきであるか。それは理想的為政者たる聖人の役割であった。以下、凡人の性質と彼らに対する聖人の役割とについて検討する。

五　中人あるいは庶民について

『論語』に「中人」を主題とする章がある。雍也篇「子曰く、中人以上は、以て上を語る可し。中人以下は、以て上を語る可からず」章（以下、「中人」章と称する）である。その箇所の『論語逢原』に以下のようにいう。

中人以下、与に上を語ると雖も、全然通ぜず。蓋し之を奈何ともする無きのみ。（注33）

『論語』で言及される中人とは、人間の人格的水準を上中下に分類したときの中級程度の水準の者である。『論語逢原』では、中級程度の者に上級水準の内容を語ってもなかなか通じないと述べている。

また、子罕篇「子曰く、……鄙夫有りて我に問う。空空如（誠実である様子）たり。我　其の両端を叩きて竭くす」の箇所の『論語逢原』に次のようにいう。

蓋し〔雍也篇に見えるように〕「中人以下は、以て上を語る可からず」。夫子　愛しむ所無きと雖も、豈に敢えて〔『論語集注』にいうように〕「上」者「精」者を以て、強いて空空の鄙夫に聒しくせんや。（注34）

この箇所の『論語集注』には「孔子　謙して己に知識無く、但だ其れ人に告ぐるに、至愚と雖も、敢えて尽くさずんばあらずと言うのみ。……言うこころは、終始・本末・上下・精粗、尽くさざる所無し、と」とある。それに対して、『論語逢原』では、上記の雍也篇と同様に、上級の水準に達していない「鄙夫」に対して、無理に『論語集注』で言及するような上級水準の内容を語るべきではないという履軒の考えが示されている。

このように中級水準以下の凡人に対して、上級水準の内容を語ることが困難であることを履軒は強調する。実際のところ、それは本当に難しい。たとい聖人であったとしても、それが困難であることには変わりがない。

たとえば、述而篇「子曰く、……不善　改むる能わざる、是れ吾が憂えなり」の箇所の『論語逢原』に「聖人　与に居ると雖も、化すること能う弗し。故に夫子は以て己が憂えと為す」という（注35）。聖人の孔子ですら、不善を良い方向に向かわせることが困難であることを憂えていたと履軒はいう（注36）。

確かに凡人あるいは庶民に、聖人の道を学ばせて理解させることは難しい。しかし、それはまったく不可能なことではないと履軒は考えていた。困難ではあるが、無学の善人や凡人あるいは庶民も、聖人の道を学ぶことを通じて、すべての人間が本来有している善を自覚し、みずから向上する方向に向かうことができると履軒は考えていた。そして、彼らをその方向に向かわせることが聖人としての使命なのである。

以上に述べた履軒の考えは、具体的にどのように『論語逢原』において触れられているのだろうか。まず、先にも取り上げた「中人」章の『論語逢原』に次のようにいう。

「不可」の両字、殊に禁止の意無し。是れ為し難きの義なり。「民は之に由ら使む可し。之を知ら使む可からず」、此の章と語気は正に同じ。（注37）

この箇所において、履軒は『論語』本文の「不可」の語に禁止の意味はないと明確に述べる。すなわち、たとい中人の水準が高くなく上級水準の内容を理解することが難しいとしても、そうであるからといって上級水準の内容を知らせてはならない、あるいは知らせるべきではないということにはならない。確かにそれは「為し難」いことではある。しかし、不可能ではない。このように履軒はいう（注38）。さらに、この箇所の意図は泰伯篇「子曰

く、民は之に由ら使む可し。之を知ら使む可からず」章と同じだと履軒は述べる。泰伯篇の当該箇所に見える『論語逢原』の記述では以下のように述べられている。

①「之」字、道を指す。

②民の顓蒙（愚かなこと）、善く之を導けば、則ち道に由りて行なう。自らをして道を識別せ使めんと欲すれば、則ち能くすること弗（な）き者有り。

③世俗　或いは謬読す。「不可」を勿れの〔意の〕如くして、禁止の辞と作すは、大いに舛（あやま）る。弁ずるに足らず。（注39）

まず、①の箇所では、庶民に依拠させる対象を道、すなわち聖人の道と定義する。いうまでもなく、聖人の道とは、「聖人」の語が冠せられているが、本来、万人に共通の道である。そのことは上述した。そのうえで、②の箇所では、庶民は愚かであるから、聖人が彼らをうまく導くと聖人の道に従わせることができるが、庶民自身に聖人の道の意義を認識させようとするとそれは難しいとしている。当然、この聖人とは理想的為政者としての聖人である。

最も重要なのは③の箇所である。ここでも、「中人」章と同様に、「不可」を禁止の意味に訓んではならないと履軒は述べている。すなわち、庶民が如何に愚かで理解能力が乏しかったとしても、それが庶民に対して聖人の道を知らせない理由にはならない。愚かな庶民に対しても、理想的為政者としての聖人は道を知らせる努力を怠ってはならない（注40）。

以上の『論語逢原』から、履軒が愚民観を有していることがうかがえる。一般的に儒学では庶民を愚民視する傾向が強い。それは履軒を含む懐徳堂の儒者でもそうである（注41）。ただし、履軒が庶民をまったくの愚民、どのように改善しようもない愚民ととらえていたかといえばそうではない。履軒は確かに庶民に愚かな者が多いことは認めていた。しかし、そのような庶民であったとしても、彼ら庶民に善に向かう可能性を認めていた。それは彼の性説と気稟説とに基づく。

履軒は、人の気稟について、陽貨篇「上知」章の『論語逢原』において、「上知」章が気稟を論じた章だと述べたうえで、「是の章の主意、人に勧めて善に遷らしむるに在り。移る可からざるの人　至って寡なきを謂うのみ。下愚　移らざるを患えるに非ず。蓋し上知と下愚と、千万人中、僅かに各おの両三人有るのみ。其の他は皆な移る可きの人なり」という（注42）。履軒は、気稟の昏明強弱によって優秀と愚鈍との差が生じると述べる。ただ、本当に優秀な者と愚鈍な者との数は非常に少ない。そして、「其の他は皆な移る可きの人なり」と述べるのであるから、大多数の者は「善に遷」る可能性を有しているという。ただ、この「移る可き」の主語がなく、何が移るのかということはやや不明確である。

以上のように、気稟の相違はあるものの、大多数の者は善に向かう可能性を有すると履軒はいう。それ以外に、本章でも述べるように、履軒は、性の善が発揮されている者と、「習」と「蔽」とに晦まされて性の善が発揮されていない者とが存在するという。そして、性の善が発揮されていない者は、性の善を発揮するために聖人の道を学ぶ努力が必要だと履軒は考える。善を発揮するとは、換言すれば、無自覚に善であったものを自覚的な善にすること、すなわち何が善で何が悪なのか、自分自身で判別し善を実践できることである。

このように、履軒は、その性説と気稟説とに基づいて、たとえそれがはなはだ難しいことであったとしても、愚鈍に見える庶民にも良い方向へ向かう可能性を承認している。いわば、人間が良

い方向へ向かう可能性を認め、それを信じるところに儒者としての履軒の神髄があったと考えるべきであろう。

また、このように道徳的に上位水準にある為政者が上位水準にない庶民を教育するという教化策はまさしく儒学的である。さらにいうならば、このような上からの庶民教化の立場は、竹山を中心とする懐徳堂の儒者がめざした寛政異学の禁による朱子学振興の方向とも合致する（注43）。その意味で、履軒の基本的立場はまさしく懐徳堂儒学の立場であるといえよう。履軒は『逢原』において朱子学の理気論に対するさまざまな批判を展開する。しかし、以上の点を勘案するならば、履軒も基本的に朱子学的立場を共有しているといえるのである。

おわりに

聖人であろうと凡人であろうと、履軒は人間が基本的に善である点は共通すると考えていた。ただ、気稟の昏明強弱や善なる性が「習」と「蔽」とに晦まされることによって、人間にはさまざまの差が生じることも事実である。特に善については、それが無自覚のものであるときと自覚的なものであるときとでは、差があることを履軒は主張した。聖人と凡人との差は、善が無自覚的か自覚的かという点に基づくことは上述した。そして、善を自覚的なものにするために、儒学では聖人の道を学ぶことが求められる。

履軒の考える聖人は、理想的為政者としての性格も併せ持つ存在である。その聖人は、聖人の道を学ぶことを通して庶民の蒙を啓くことをめざした。ただ、その実践には非常な困難がともなうことは確かである。その模範を示すためでもあろう。「生まれながらにして之（道）を知る」者であっても、聖人は生涯にわたってみずから学ぶ努力を怠る者ではなかった。聖人が学ぶことを重視しているのは履軒も十分認識していた。

儒学にあっては、聖人が至高の理想像である。履軒の聖人観は理想的人格者像と為政者的理想像との両側面をともに認める立場である。江戸時代当時の朱子学が聖人の理想的人格者像としての側面を強調する傾向があることを考えれば、この点は履軒の立場の特徴といってもよかろう。そして、この履軒の立場は、実は朱子学本来の立場、すなわち中国宋代の士大夫が「修己」と「治人」との双方を重視する立場に近い。履軒の聖人観に関する語でいえば、聖人の理想的人格者像はいわば「修己」の側面、為政者的理想像はいわば「治人」の側面を述べているといえる。

江戸時代の儒者が理想的人格者像としての聖人観を強調する立場だったのは、その時代の制約による所が大きい。なぜなら、たとい為政者的理想像としての聖人観を説いたとしても、武士が為政者として世襲的に支配する江戸時代の世の中にあっては、身分的裏づけの曖昧な儒者が為政者になる可能性は非常に低かったからである。そこから理想的人格者像としての聖人観を儒者が強調するに至ったわけだが、懐徳堂の儒者、特に中井竹山・履軒の兄弟は少し様相を異にしていた。

時代の制約の中で、竹山は懐徳堂第四代学主として、当時の老中首座松平定信に『草茅危言』を提出して堂々たる経世論を唱えた。弟の履軒は厖大な経学研究を通じて、「修己」と「治人」との双方を重視する本来の儒者の立場を明らかにした。このような彼らの努力が実際に実を結んだかといえば、それはそうではなかった。竹山は尾藤二洲らのように自身が寛政改革に直接携わることはなかったし、履軒も経学研究に沈潜してみずから政治の表舞台に立つことはなかった。しかし、だからといってそれで彼らの営為の意味がなくなるかといえばそうではなかろう。たとい結果

として「修己」「治人」の双方を実現することができなかったとしても、時代の制約を超えて両者をともに実現しようとした彼らの努力の意義は高く評価されるべきだと考える。

上述したように、朱子学本来の立場は「修己」「治人」の双方重視だった。では、懐徳堂儒者が「修己」のみならず「治人」も忽せにしなかった立場とは具体的にどのようなものだったのだろうか。その立場は竹山の経世思想に主に表われている。以下、竹山を中心とする最盛期の懐徳堂儒学からうかがえる経世思想について論じることにする。

注

（1）以下、引用する『論語逢原』『孟子逢原』『中庸逢原』はすべて『日本名家四書註釈全書』所収のテキストを底本として使用する。引用した『論語』本文の原文は「孔子曰、生而知之者、上也。学而知之者、次也。困而学之、又其次也。困而不学、民斯為下矣」。『論語逢原』における①の原文は「生知之外。並習蔽之多少已。不専繫于気質。故曰不学為下。夫学不学。在其人肯不肯而已。何曾干渉於気質。聖人唯責不学。而不責於気質矣」、②の原文は「是章。雖列四等。而主意在困学。夫困学。雖有未知。猶不枉為人。況有可知之理存焉。未可指以為下也。是聖人勧学之言。非徒然評論」。③の原文は「楊氏泥中庸。以困学為困知。失是章之意」、④の原文は「民猶人也。言人中唯以不学者為下等也」（すべて『日本名家四書註釈全書』第六巻（以下、『『註釈全書』六」と称する）三三七頁）。

（2）原文は「生知学知以至困学、雖其質不同、然及其知之一也」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）（以下、『章句集注』と称する）一七三頁）。

（3）原文は「或生而知之、或学而知之、或困而知之、及其知之一也」。『中庸逢原』の原文は「学焉未能知之。乃積百千之労。困而後始知之。是之謂困知矣。与論語困学異旨。不当牽合作解」（『註釈全書』一、五四頁）。

（4）『論語』本文の原文は「子曰、我非生而知之者。好古、敏以求之者也」。『論語逢原』における①の原文は「孔子生知。而不自処焉。唯以好学自標。是所以為孔子也」。②の原文は「群聖人。大抵生知矣。然孔子独集而大成者。以其好学之篤也。孔子以好学自標者。亦甚有理。不当特以謙辞断之」（ともに『註釈全書』六、一三六頁）。

（5）『論語』本文の原文は「子曰、唯上知与下愚、不移」。『論語逢原』の原文は「上知。謂生知之属」（『註釈全書』六、三四四頁）。

（6）「上知」章の『論語集注』に「程子曰く、……いわゆる下愚に二有り。自暴と自棄となり。……然れども其の質は必ずしも昏にして且つ愚なるに非ず。往往にして強戻にして才力も人に過ぐる者有り。商辛（殷の紂王）は是れなり。聖人は其の自ら善を絶つものを以て、之を下愚と謂う（程子曰、……所謂下愚有二焉。自暴自棄也。……然其質非必昏且愚也。往往強戻而才力有過人者。商辛是也。聖人以其自絶於善、謂之下愚）」（『章句集注』一七六頁）とある。

（7）『論語逢原』に見える道については、宇野田尚哉「中井履軒『論語逢原』の位置」（『懐徳』第六二号、一九九四年）の第一章「離脱の方向」においてすでに言及されている。宇野田論考では、履軒が道を人が践み行なうべき道、すなわち人道としてとらえる方向にあると指摘する。そのうえで、宇野田は、道を人道としてとらえることによって履軒が朱熹から離れていっていると述べる。

（8）『論語』本文の原文は「子曰、朝聞道、夕死可矣」。『論語集注』の原文は「道者、事物当然之理」（『章句集注』七一頁）。『論語逢原』の原文は「道如言君子之道。聖人之道。即人所共由之大道。亦非聖賢所独有也。但聖賢能由斯道而行焉。衆人多不能焉。故帰名乎聖賢而已。聖賢豈別築一道哉。註。事物当然之理。不貼于道字」（『註釈全書』六、七二頁）。

（9）『論語』本文の原文は「子曰、志於道、拠於徳、依於仁、游於芸」。『論語逢原』における①の原文は「道。如君子之道。堯舜之道。夫子之道。吾道之道。此与人倫日用之当行者。非両事。然文辞所指。各有謂也。朝聞道章。当参考」、②の原文は「集注。解道字。或云。事物当然之理。或云。人倫日用之間。所当行者。如判然両物。不知其義果精乎。竊恐不若用一意解之」（ともに『註釈全書』六、一二七頁）。

（10）『論語』本文の原文は「人能弘道。非道弘人」。『論語集注』の原文は「人外無道、道外無人」。『論語逢原』における①の原文は「道無大小。随人而大小。猶水無大小。随器而大小。一盤水亦水也。一杯水。亦水也。器小者水随小。器大者水随大。至池沢湖海。亦然。是器能使水大也。水無奈器何。是水不能使器大也」、②の原文は「人之所宜践行。謂之道。註人外無道。得之。然愚不肖不能践焉。至於悖戻弗肯践者。謂之無道之人。豈得言道外無人哉」、③の原文は「今人有遵官道而行者。有尋邪径小路而行者。有跋渉山谷曠野者。是道外固有人也。故君子明大道。導人使由焉。若道外無人者。不待君子明而導之也」、④の原文は「自匹庶至于天子。庸人至于聖人。其階級数十百矣。其道無以大異。唯有小大而已。譬如官道。従来由此。然若其狭小傾側。車馬不得相過。行旅頗病焉。邦君聞之。命発役修築。其広さ三倍于旧。其途平坦。益樹之以槐柳。行旅甚便之。是之謂修道。亦謂之弘道」（すべて『註釈全書』六、三一七～三一八頁）。

（11）『論語』本文の原文は「子曰、参乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。子出。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣」。『論語逢原』の原文はそれぞれ「夫子之道。仁而已矣。非有別道」「忠恕者仁之緒。而為仁之工夫。故亦可形容仁道矣」「夫子所謂一貫。以仁而言。曾子所謂忠恕。亦依仁而言」。すべて『註釈全書』六、七四～七五頁。

（12）『孟子』の原文は「孟子曰、人之所不学而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親也。及其長也、無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他、達之天下也」。『孟子逢原』の原文は「達。以施行而言也。言君子之道。亦無他事。達行仁義於天下而已矣。是端的論道也」（『註釈全書』一〇、四〇一頁）。

（13）『孟子』の原文は「孟子曰、羿之教人射、必志於彀。学者亦必志於彀。大匠誨人。必以規矩。学者亦必以規矩」。『孟子逢原』の原文は「是章……以喩聖賢誨人。必以大中至正之道也。孔子之仁。孟子之仁義。皆彀也。規矩也」（『註釈全書』一〇、三五一頁）。

（14）「大中至正」の語は、程子の「聖人の大中至正為るを知る（知聖人之為大中至正）」（『二程粋言』論道篇（『二程集』（中華書局、一九八一年）一一七二頁））、朱熹の「儒者の道は大中至正にして、四面均平（儒者之道大中至正、四面均平）」（『朱子語類』巻一二六、釈氏（『朱子語類』（中華書局、一九八六年）三〇二七頁））、王陽明の「若し聖人の大中至正の道を論ぜば、徹上徹下、只だ是れ一貫なり（若論聖人大中至正之道、徹上徹下、只是一貫）」（『伝習録』上（『王文成公全書』巻之一））など、宋代以降に儒学を語る際によく用いられるようになった。

(15) 本稿第二部第三章でも触れたように、日本近世の儒者でも「大中至正」の語をもって中庸を重んじる自身の立場を標榜する者が多い。ただ、本文でも述べたように、日本近世の儒者の中で中庸の立場を最も重視しているのは懐徳堂儒学だと考える。

(16) 原文は「中庸一篇。蓋論道之全備者。故浅深高卑。莫不有也。譬之画山也。有巓有趾。亦有腹。及草木泉石虫豸。亦皆有焉」(『註釈全書』一、一七頁)。

(17) 履軒は懐徳堂の「中庸錯簡説」によって独自の章立てをした『中庸天楽楼章句』に基づいて『中庸逢原』を記しているから、以下、『中庸逢原』に言及する際は『中庸天楽楼章句』の章も併記する。

(18)『中庸章句』本文の原文は「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」。『中庸逢原』の原文は「一篇主意、在脩道之教。故劈頭説破如此。不当視作高論空議」(『註釈全書』一、二〇頁)。

(19) 原文はそれぞれ「道也者、不可須臾離也。可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞」「子曰、道不遠人。人之為道而遠人、不可以為道」。

(20) 原文は「不可離。謂人不当離乎道也。離則邪辟矣。譬如行来于一条路。偶失足投于路外。必顛仆狼狽耳」(『註釈全書』一、二〇頁)。

(21) 原文は「宜言人所当践行之条路也。註乃言。日用事物当行之理。是理属于事物。而不属于人。失之。又以道為性之徳。大無分弁。不可暁。且道何具於心之有」(『註釈全書』一、二〇頁)。

(22) 前者の『中庸章句』の原文は「君子遵道而行、半途而廃。吾弗能已矣」。『中庸逢原』の原文は「行。是践行歩行之行。廃謂倒地卸担」(『註釈全書』一、三三頁)。後者の『中庸章句』の原文は「故君子居易以俟命、小人行険以徼幸」。『中庸逢原』の原文は「行是行来歩行之行矣。行険即居易之反対」(『註釈全書』一、四二頁)。

(23)『中庸章句』の原文は「天下之達道五、所以行之者三。……」。『中庸逢原』の原文は「行。是践履歩行之行。謂践行於達道也。非施行之行」(『註釈全書』一、五三頁)。

(24) 懐徳堂儒学の『中庸』重視の姿勢については、すでに武内義雄が指摘している。武内義雄「懐徳堂と大阪の儒学」(『大阪の先儒と史蹟』第六輯、一九四四年。後に『武内義雄全集』第一〇巻、角川書店、一九七九年)において、武内は「懐徳堂の学者の竹山、履軒両先生は、朱子学というものの立場を採りつつ他の学派を批判致しまして、中庸を通じて論語を見るということによって、懐徳堂独特の儒学を確立したのであります」と述べている。同じく武内義雄「懐徳堂の経学」(『懐徳』第二〇号、一九四二年)においても、武内は同様の指摘をしており、そこでは仁斎学は孟子を通じて論語を見る経学、徂徠学は五経を通じて論語に入ろうとする経学、懐徳堂の経学は中庸を通じて論語を見ようとする経学だと述べている。

(25) ①における『論語』本文の原文は「不忮不求、何用不臧、子路終身誦之」。『論語逢原』の原文は「不忮不求雖好事。然善人所能已。子路孔門高弟。而規規於此。所期亦浅。所以夫子又警焉」(『註釈全書』六、一七八頁)。②における『論語逢原』の原文は「今有人。忠信慈祥。不肯為不善之事。可謂善矣。然其道狭小。僅淑其身而已矣。不足以御家衆化隣里」(『註釈全書』六、三一八頁)。③における『論語』本文の原文は「顔淵曰、請問其目。子曰、非礼勿視、非礼勿聴、非礼勿言、非礼勿動」。『論語逢原』の原文は「蓋顔子既博文。而又約礼矣。顔

子之行既立。惟有善而無不善也。然未仁者。其善未悉得其至故也」（『註釈全書』六、二二九頁）。

（26）『論語』本文の原文は「子張問善人之道。子曰、不践迹、亦不入於室」。『論語集注』の原文は「善人雖不必践旧迹、而自不為悪」。『論語逢原』の原文は「善人亦自有見識。有力量。不止於不為悪。如克残去殺。可以見矣。与所謂善柔。異科」（『註釈全書』六、二一五頁）。

（27）原文は「程説。自不為悪。元宜言所為自善也」（『註釈全書』六、二一五頁）。

（28）原文は「雖不践循古人之轍迹。而所為自善。唯未達于古人之閫奥而已矣。善人豈可軽哉」（『註釈全書』六、二一五頁）。

（29）『論語』本文の原文は「善人吾不得而見之矣。得見有恒者、斯可矣」。『論語逢原』における①の原文は「善人無学。未知道。則不能識仁也」、②の原文は「善人与有恒者。是学問外之人。然其平素。豈必無自勉自修者哉。今武人俗吏。及農商之間。有不知一丁字。而行超群者。其平素亦自立志。有所勉。有所修。雖不知道。而間有暗合者。亦頗費精力。非専以質之美也。所謂善人有恒者。亦此之類云」（ともに『註釈全書』六、一四〇頁）。

（30）この箇所では、道を知らなければ仁を知ることができないといっていることも注目できる。仁は学ぶべき道の中で最も重要な徳目である。前章を参照のこと。

（31）履軒が無自覚の善よりも自覚的な善を上位に位置づけていることに関連して、『中庸章句』第二〇章（履軒の『中庸天楽楼章句』では第一六章）「善に明らかならざれば、身に誠ならず（不明乎善、不誠乎身矣）」の箇所に見える『中庸逢原』が注目できる。

人　若し「善を明らかに」せんと欲せば、何為れぞ可なるか。其れ必ず学問思弁して、以て之を求むるのみ。（『中庸』）下文の「善を択ぶ」以下、全く是れ「善を明らかにす」るの工夫なり。是れ人をして学問に勉めしむるの意なり。（人若欲明善。何為而可。其必学問思弁。以求之而已。下文択善以下。全是明善之工夫。是勉人学問之意）

人　苟し善を明らかにせずば、縦令質之美、心之慤なれども、或いは不善を覩て以て善と為して、敢えて之を為す。善を覩て以て不善と為して、肯えて為さず。知らず覚えず義を失い道を離る。其の弊　勝げて道とす可からざる者有り。人の以て学ばざる可からざるや此くの如し。（人苟不明善。縦令質之美。心之慤。或覩不善以為善。而敢為之。覩善以為不善。而不肯為焉。不知不覚失義離道。其弊有不可勝道者。人之不可以弗学也如此）（『註釈全書』一、六一頁）

『論語逢原』において言及される、善を自覚することは、すなわち『中庸逢原』で説かれる「必ず学問思弁して、以て之（善を明らかにすること）を求むる」と同じ意であろう。履軒は「明善」を学ぶことの意と考え、『中庸』の「明善」を重視していた。履軒が『中庸』の「明善」を重視することは、すでに多くの論者によって説かれている。たとえば、加地伸行他『中井竹山・中井履軒』（明徳出版社、一九八〇年）の六「中井履軒の思想」1「儒学思想の特質」（山中浩之執筆部分）などを参照。

（32）衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』（法政大学出版局、一九七六年）Ⅰ「近世儒学思想の成立」第二章「儒学の諸理念とその社会的機能」では、履軒の『年成録』穢忌篇の文章を紹介して、履軒が当時、賤視されていた屠殺業の者も封建的人間としてとらえようとしていたと指摘する。すなわち、履軒が賤民に対する人間的平等観をもっていたことを指摘する。この考えはすべての人間の性が善だという主張につながるものであろ

う。

(33)『論語』本文の原文は「子曰、中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也」。『論語逢原』の原文は「中人以下。雖与語上。全然不通。蓋無奈之何耳」(『註釈全書』六、一一七頁)。なお、『論語』本文の「語」の訓みは、この箇所の『論語逢原』に「「語」、字の如し。上声。「以て語る」、猶与に語るを言う(語如字。上声。以語。猶言与語也)」とあるのに従う。

(34)『論語』本文の原文は「子曰、……有鄙夫問於我。空空如也。我叩其両端而竭焉」。『論語集注』の原文は「孔子謙言己無知識、但其告人、雖於至愚、不敢不尽耳。……言終始本末上下精粗、無所不尽」。『論語逢原』の原文は「蓋中人以下。不可以語上。夫子雖無所愛。豈以敢上者精者。強聒於空空之鄙夫哉」(『註釈全書』六、一六七頁)。

(35)『論語』本文の原文は「子曰、……不善不能改、是吾憂也」。『論語逢原』の原文は「雖聖人与居。弗能化焉。故夫子以為己之憂也」(『註釈全書』六、一二六頁)。

(36)「上知」章の『論語集注』に引く程子の注に「惟だ自ら暴(そこ)なう者は之を拒みて以て信ぜず。自ら棄つる者は之を絶ちて以て為さず。聖人　与に居ると雖も、化して〔善に〕入らしむること能わず(惟自暴者拒之以不信。自棄者絶之以不為。雖聖人与居、不能化而入也)」(『章句集注』一七六頁)とある。聖人が庶民と共に居ても、彼らを教化することは必ずしもできないと朱熹も考えていた。その点は履軒と同様の立場である。

(37)原文は「不可両字。殊無禁止之意。是難為之義矣。民可使由之。不可使知之。与此章語気正同」(『註釈全書』六、一一七頁)。

(38)テツオ・ナジタ『懐徳堂　18世紀日本の「徳」の諸相』(子安宣邦訳、岩波書店、一九九二年)は、第五章「学問所からの知的展望」において履軒の思想について言及する。その中で「中人」章の『論語逢原』において、本文に見える「不可」の語を「庶民は上の人に助言してはいけない」と読むのではなく、「できない」あるいは「禁止されている」を意味すると履軒が考えていると述べる。しかし、「助言してはいけない」と「禁止されている」との間に具体的にどのような差異があるか、やや不明確である。

(39)『論語』本文の原文は「子曰、民可使由之。不可使知之」。『論語逢原』における①の原文は「之字指道也」、②の原文は「民之顓蒙。善導之。則由道而行焉。欲使自識別乎道。則有弗能者」、③の原文は「世俗或謬読。不可如勿。作禁止之辞。大舛。不足弁」(すべて『註釈全書』六、一五六頁)。

(40)泰伯篇「子曰く、民は之に由ら使む可し。之を知ら使む可からず」章の解釈については、若槻俊秀「論語『民可使由之不可使知之』章解釈私攷」(『大谷学報』第七五号、一九九六年)に古注や『論語集注』などの解釈を網羅して考察を加えている。

(41)たとえば、宮川康子『自由学問都市大坂』(講談社、二〇〇二年)第五章「心学と懐徳堂」の「懐徳堂の危機感」の項において、中井竹山の『草茅危言』を取り上げて、懐徳堂に愚民観が存在したことに言及している。

(42)原文は「是章主意。在勧人遷善也。謂不可移之人至寡耳。非患下愚不移。蓋上知与下愚。千万人中。僅各有両三人而已矣。其他皆可移之人」(『註釈全書』六、三四四頁)。

(43)寛政異学の禁は、尾藤二洲や頼春水ら後期朱子学派の儒者によって主導された。彼らは明和・安永期の大坂において、中井竹山や履軒らと親密に交流していた。本稿第二部第三章においても述べたように、後期朱子学と懐徳堂儒学との立場にはや

や相違する側面もあるが、ともに基本的に朱子学の立場であり寛政改革期に朱子学振興をめざした点は共通している。

第四部　最盛期懐徳堂儒学の経世思想
―中井竹山・履軒の実学思想―

第三部では中井履軒の経学研究の様相をその性説と聖人観とを中心に検討した。履軒の性説はやや朱熹の性説とその内容が相違してはいるが、基本的には朱熹と同様に性善説の立場にある。朱子学においては、その性善説の立場を踏みつつ至高の存在としての聖人像がある。そして、履軒の聖人観は理想的人格者像と為政者的理想像との両側面をともに認める伝統的儒学と同じ立場であることがその特徴である。江戸時代の朱子学者が聖人の理想的人格者像としての側面を強調する傾向があるのに対して、理想的人格者像と為政者的理想像との両側面をともに重視する履軒の立場は、最盛期の懐徳堂儒学の特徴だということができる。そして、この懐徳堂儒学の立場は、実は朱熹本来の立場、すなわち、中国宋代の士大夫が「修己」と「治人」との双方を重視する立場に近い。

中国宋代の士大夫はいうまでもなく儒者である。ただ、儒者である以前に科挙官僚としてさまざまな形で現実の政治に参画する存在でもあった。したがって、彼らの儒学は「治人」のための理論―矛盾に満ちた現実世界を治めるための根拠となる理論―という側面があった。その意味で彼らの儒学は机上の空論ではなかった。

中国宋代の士大夫が有する「治人」意識に対して、日本近世の儒者の有する「治人」意識は相当違っていた。それは江戸時代の支配階級が武士階層であり、たとい儒学の知識を有していたとしても儒者が政治に主体的に参画する機会はほとんどなかったという時代的制約によるところが大きい。ただ、寛政改革という画期的出来事を受けて、儒者の意識にもおのずから変化が現われてきていた。以下、その変化の具体的様相を懐徳堂儒学の経世思想を軸に論じることにする。

第一章　現実に対する懐徳堂儒学の見解と中井竹山の儒者意識と

はじめに

これまで述べてきたように、日本近世の儒者はみずからが政治に主体的に参画する機会がほとんどなかったから、彼らの儒学は「治人」のための理論とはなりがたく、どうしても「修己」のための理論に偏る傾向があった。しかし、江戸時代後期―より具体的には寛政改革前後の時期―になって、真に儒学を重視する政策が採用されるようになり、それまで社会の周縁的存在だった儒者に徐々に社会の陽が当たりはじめていた。その中で一定の存在感を発揮していったのが、当時、最盛期にあった懐徳堂儒学だった。

なかでも中井竹山は、江戸時代中期から後期にかけて懐徳堂の第四代学主として活動し、最盛期の懐徳堂を弟の中井履軒とともに二人で支えた。両者の学問の特徴について、本稿第三部第一章でも取り上げたが、西村天囚は『懐徳堂考』で次のようにいう。

懐徳堂創立の比（ころ）には、道学を主として詩文を排斥せしも、蘭洲文章に長ぜしより、其が教授と為りて後は、学風一変して詩文を課し、竹山履軒並に文章に長ぜしが、分けて文章は竹山の長技たり、竹山の文章に長じ、履軒の経学に長ぜしは、並に淵源を蘭洲に発して、而して其の造詣は師に勝ること数等、真に是れ出藍なり。（注1）

二人はともに五井蘭洲の弟子だったが、竹山が文章に長じていたのに対して履軒は経学に長じるようになり、それぞれに学問の得意とする分野が相違するようになったと紹介されている。天囚の文章からもわかるように、懐徳堂の経学に関する業績は『七経逢原』などの経書注釈に代表される履軒の経学研究に焦点が当たりがちであり、本稿でも履軒の経学研究を中心に論じてきた。それに対して、履軒に比べれば竹山の経学に関する研究は確かに多くはない。これは竹山が懐徳堂学主としてその運営の中心的存在だったことも大きな理由の一つだろう。竹山は大坂の町における懐徳堂の地位を確固たるものにする必要があり、そのために、大坂在勤の諸大名や町奉行などの幕府の役人あるいは諸藩の武士たちとの交流を深めるための諸活動に忙殺されていた。したがって、経学研究に打ちこむまとまった時間をとることは恐らく難しかった（注２）。

ただ、儒学に対する竹山の立場は、履軒と同様に基本的に朱子学的立場だった。それは彼の経世思想―「修己」「治人」の中の「治人」に当たる―に表われている。懐徳堂儒学は「修己」のみならず「治人」も重視する本来の朱子学の立場に近いと筆者は考えるが、本章では、この懐徳堂儒学の現実社会における実践重視の立場、すなわち「治人」重視の立場の様相を、竹山の経世思想を中心に分析する。まず、その前提として懐徳堂儒学が現実社会をどのように見ていたのかについて、中井履軒の見解を中心に検討する。

一、命に対する人間の無力性

朱子学で説かれる「修己治人」の語は、「修己」が道徳的修養を重視する側面であり、「治人」は現実に対処する政治実践を重視する側面を指す。政治実践重視とは、社会に広がるさまざまな問題を解決すべく、政治的方策を実施することを重視する立場である。政策を実施するためには、矛盾に満ちた現実をよく見て、それによく対応してゆかねばならない。では、懐徳堂儒学は、その現実に対してどのような見解を有していたのだろうか。そのキーワードが「命」の語である。以下、中井履軒の「命」に対する見解を検討する。

履軒は人間について以下のように考える。まず、聖人であろうと凡人であろうと、人間の本性が善である点は同一である。ただ、その善が発揮される度合いについては、聖人が完全に発揮されているのに対して、凡人はそうでないという差異がある。また、気稟の昏明強弱によって優秀・愚鈍の差異が生じ、そこに気稟の強明な聖人と昏弱な凡人という相違も表われてくる（注３）。しかし、聖人のように性が完全に善であり気稟が強明であったとしても、この世界で起こることのすべてがみずからの意のままになるというわけではない。聖人だったとしても、みずからの運命に対しては無力であり、その運命に翻弄されてしまう。その意味において、聖人も凡人と同様に完全な存在とはいえない。以上のように履軒は考えていた。たとえば、その履軒の考えは『論語』憲問篇（以下、『論語』の引用は篇名のみを記す）「子曰く、道の将に行なわれんとするや、命なり。道の将に廃れんとするや、命なり」の箇所の『論語逢原』から看取できる。

「命なり」とは、猶天なりと言う。命に聖凡の別無し。〔朱熹の〕註の「聖人　命に決せらるるを待たず」、及び〔『四書大全』の〕小註の「〔朱熹曰わく、……〕凡そ命を言う者は、皆な衆人の為に言う」は、大いに謬る。〔堯曰篇の〕「子曰く、命を知らざれば、以て君子と為す無し」と、〔季氏篇

に〕曰く「天命を畏る」と、〔為政篇に〕曰く「五十にして天命を知る」と、皆な衆人の為に言う者に非ず。中庸〔第一四章〕の「易に居りて以て命を俟つ」、孟子〔梁恵王章句下〕の「魯侯に遇わざるは天なり」も、亦た豈に衆人の事ならんや。聖人　若し命に決せられざれば、其れ何物に決せられんや。蓋し程子以降、命を以て浅末と為して、別に高妙を求むるが故に往往にして経旨を失う。（注４）

上記の引用文中の「命に聖凡の別無し」の語が履軒の考えを端的に表わしている。履軒にとって「命」とは天命である。運命である。聖人だろうと凡人だろうと、みずからの思うままにならないその運命にみな服せざるを得ない。したがって、『論語集注』に「聖人の利害の際におけるや、則ち命に決せらるるを待ちて而る後に泰然たるにあらず」と述べて、聖人がみずからの運命の如何にかかわらず泰然自若たる様相を失わないとしたり、『四書大全』の小註に「凡そ命を言う者は、皆な衆人の為に言う」とことさらに運命の語を言挙げするのは庶民に対してのみだと述べたりしているのは履軒の立場と相違する。あくまでも聖人も運命に従わざるを得ない。しかし、程子以降になって運命の存在を軽んじるようになり、運命論とは別の理気論あるいは性説という抽象的理論を用いて『論語』や『孟子』といった経書を解釈する傾きに陥ってしまったと履軒は考えた。彼は『論語集注』の中で、特に程注に対して批判的言辞を多く弄するが、彼の程注批判の根底にこのような運命に関する彼の見解が横たわっていた（注５）。

また、陽貨篇「公山弗擾　費を以て畔く。召す。子　往かんと欲す」章の『論語逢原』においても履軒は同様のことを述べる。この箇所の『論語集注』に「程子曰く、聖人　天下に為す有る可からざるの事無く、亦た過ちを改むる可からざるの人無きを以てが故に往かんと欲す」とあり、それに対して『論語逢原』は次のようにいう。

程説の「天下に為す有る可からざるの時無し」、聖人　大抵是の理有り。然れども邦の興喪も亦た天命有り。若し程子の此の言を主張せば、則ち殆ど天命無し。孔子も亦た嘗て言えらく、「道の行なわれざる、已に之を知る」と。其れ命を知るが故なり。蓋し薬もて不死の病を療するに、必死の人の若きは、扁鵲と雖も其れ之を如何せんや（注６）。

程子は聖人をいわば完璧な人格者としてとらえており、そのような聖人は運命をも支配下に置き、聖人の意図が通らない時勢などないのだという。しかし、履軒は、一国の興廃でさえも如何ともしがたい運命の波に逆らうことはできず、たとい孔子のような聖人だったとしても運命の流れには抗することができないのだと主張する。扁鵲は中国古代戦国期の名医だが、たといその扁鵲であっても不治の病の病人を治すことができないように、孔子自身も「道の行なわれざる」状態を如何ともしがたいことは自分で知っていたと履軒はいう。履軒にとって、運命の前では人間はみな同じく無力なのである（注７）。

聖人であってもみずからの運命は如何ともしがたい。ただ、聖人はみずからの運命が如何ともしがたいものであることを知っている。それは「命を知る」の語からもうかがえる。また、子罕篇「子罕に言う、利と命と仁と」の箇所の『論語逢原』に「〔命は〕人力の能く抗する所に非ず。其の理は聖人に非ざれば孰か能く之を知らん」とあることからも、それは理解できる（注８）。したがって、陽貨篇「陽貨　孔子を見んと欲す」章の『論語逢原』に「孔子　乱世に遭いて、身嘗て詘す。道ならば則ち未だ嘗て詘せず。道　詘せずして亦た足る」とあるように、聖人孔子は乱世にあって身を屈することはあっても、みずからが随う道を屈することはなかった（注９）。

以上のように、聖人も凡人も性善でありながらその運命に対しては如何ともしがたいという点では共通すると履軒は考える。このような履軒の基本的立場は、実をいえば履軒独自の立場ではない。この考えは朱熹とも共通している。たとえば、朱熹は孔子が聖人でありながら天命を受けて王者の地位に就くことができなかった理由を弟子から問われて、「気数の差　此の極に至るが故に反すこと能わず」（『朱子語類』巻一四、大学一、序）と答える（注10）。気数とは時勢の流れのことである。朱熹は、たとい性善の人であろうと、時勢の流れがよくなければ王者の地位に就くことはできず、人間が運命に対して無力だと指摘する。

このように履軒の立場と朱熹の立場とは共通している。また、性を善と見なす点も履軒と朱熹との立場とは共通する（注11）。履軒は確かに朱熹の理気論を批判する。しかし、理気論を批判するからといって、それが朱子学全体の立場を否定することにはつながらない。履軒は朱熹の個々の理論について批判を加えてはいても、たとえば、先に検討したように、性説については朱熹と同様の性善説の立場を踏襲しており、広い意味において朱子学とその立場を共有していると考えるべきであろう（注12）。

以上のように、誰であっても運命の前では如何ともしがたいと履軒は考える。このように理不尽な運命の前における人間の無力性を強調して、逆に、程注の頻用する朱子学の理気論ないしは性説という、いわば完成された理論を『論語』に適用することを履軒は強烈に批判する。これは一体なぜなのだろうか。その理由の一つとして彼自身の境遇が大きく影響していたと考えられる。

すでによく言及されていることではあるが、懐徳堂は履軒の兄の竹山が第四代学主として学校経営の中心にいた。それに対して、履軒は懐徳堂にあってはいわば厄介者扱いで、みずからの塾である水哉館も懐徳堂があった尼崎町ではなく、長堀・南本町・博労町など懐徳堂とは別の場所を転々としていたようである（注13）。一般的に、竹山は経世面において活躍し、履軒は経学研究に沈潜してその独自の境地を切り開いていったとされている。経学方面において高い水準の学識が履軒に備わっていたことは疑いない。ただ、本当のところ、履軒は経世面においてみずからの能力を発揮したいという希望があったのではなかろうか（注14）。経世面においても十分に対応できる能力を有しながらも、結局、履軒はその能力を発揮する境遇になかった。その履軒の内心における葛藤が、如何ともしがたい運命に対する意識に反映されているのではないか。履軒が理気論あるいは性説という完結的理論を批判するのは、運命という如何ともしがたい概念の方が、経世面の能力も十分に有するという自負を持ちながらその能力を発揮する機会のない自分自身の境遇も含んだ理不尽な現実を説明するにふさわしいと考えていたからではないだろうか。

二、懐徳堂儒学における実践重視の立場
―命への対処―

聖人も凡人も、みな運命に服する他はないと履軒は考えていた。そして、このように聖人と凡人との区別などないのは、「命」のみならず実は「道」のあり方も同様だと履軒は考えていた。本稿第三部第六章でも取り上げた一例を挙げておく。

たとえば、里仁篇「子曰く、朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」の箇所の『論語逢原』である。そこでは『論語集注』の「道とは、事物の当然の理なり」の解釈に対して次のようにいう。

「道」　君子の道・聖人の道と言うが如し。即ち人の共に由る所の大道なり。亦た聖賢の独り有する所に非ず。……聖賢

豈に別に一道を築かんや。〔朱熹の〕註の「事物の当然の理」、「道」字に貼かず。（注15）

『論語』はさまざまな形で「道」を説く。その「道」に対して、『論語集注』は多くの場合、朱子学の理気論を用いて解釈を施しており、この箇所もそうである。それに対して、履軒は「道」を「人の共に由る所の大道」と解して、聖人だろうと凡人だろうと区別なくすべての人が頼るべきよりどころだと述べる。どのような人にも共通する点において「道」も「命」と同様なのである。

このように、履軒は「道」を朱子学の理の概念で解することに批判的である。泰伯篇「子曰く、民は之に由ら使む可し。之を知ら使む可からず」の箇所の『論語集注』に「民は之をして是の理の当然に由ら使む可し。而れども之をして其の然る所以を知ら使むること能わざるなり」と、朱子学用語である「理之当然」「所以然」を用いた解釈を展開するのに対して、履軒は以下のようにいう。

「之」字は道を指すなり。「由」字もて徴す可し。〔朱熹の〕註は大差無きと雖も、道を舎て理を論ずるは本文に貼かず。「当然」「所以然」を以て之を分かつも亦た未だ円ならず。（注16）

この箇所においても、履軒は朱子学用語を用いた『論語集注』の解釈を批判する。述而篇「子曰く、道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に游ぶ」の箇所でも『論語集注』に「道とは則ち人倫日用の間に当に行なうべき所の者、是れなり」とあるのに対して、『論語逢原』では「集注に「道」字を解するや、或いは「事物の当然の理」と云い、或いは「人倫日用の間に当に行なうべき所の者」と云う。判然として両物の如きも、其の義　果たして精なるかを知らず。竊かに恐る、一意を用いて之を解するに若かずと」と述べる（注17）。すなわち、『集注』の中には、朱子学用語を用いた抽象的な解釈と履軒が推奨する具体的な解釈とが混在しているが、具体的解釈に統一すべきだというのである。そして、前節に述べた「命」を知ることがまさしく履軒にとってのめざすべき「道」だった。

先に、履軒が理気論や性説という完結的理論を批判するのは、運命という如何ともしがたい概念の方が理不尽な現実を説明するにふさわしいと考えていたからだと述べた。これは、一見、履軒が運命の前に屈服しているように見えるがそうではない。そこには現実をよく見ようという履軒の基本姿勢が反映している。現実をよく見ることによって、履軒は先のわからない運命に対してポジティブにみずからの人生を賭けようとしたのではないか。

マックス・ウェーバーは『職業としての政治』において、倫理には心情倫理と責任倫理とがあり、政治家はまず責任倫理を追求すべきだと主張する（注18）。心情倫理とは動機の良さに基づく倫理であり、責任倫理とはまさしく結果責任を重視する倫理である。政治家は心情倫理も責任倫理もともにバランスよく備えているべきだが、政治家がより一層責任倫理を追求すべきだというウェーバーの主張は、すなわち動機はともあれ現実の政治は結果責任によって評価されるということである。また、同じくウェーバーは『職業としての学問』において、ある主観的な価値判断が本当に正しいかどうか、また、もろもろの価値を比較して、そのどちらが勝っているかについては、学問的に決することができないと述べる（注19）。現実に展開するさまざまな事象の正確な結果は誰にも予測できない。しかし、それにもかかわらず政治家は最善の結果を追求してその結果責任を負うべき非常に難しい役割を果たさなければならない。そのために政治家は庶民から権力を委ねられているのである。

上述したような政治家に対するウェーバーの見解は、現実をよ

く見たうえで先のわからない運命に対してポジティブにみずからの人生を賭けようとする履軒の基本的態度と相通じるものがあるといえる。そのような履軒の態度は、換言すれば、理不尽で先の見えない現実に対して前向きに立ち向かい、政治を通して自分にも他人にも良い道を主体的に実現しようとする経世的志向といってもよい。

懐徳堂の学校経営の中心的存在だった履軒の兄竹山は、『草茅危言』の執筆にも表われているように、経世方面の学問の志向が強かった。これはいわば当然のことである。それに加えて、一般的に懐徳堂の儒者の中で経学方面の業績に優れるとして評価の高い履軒にあっても、実はその思想の基底に経世的志向があったことは大きな意味を持つ。なぜならこれは日本近世思想史上における懐徳堂儒学の思想史的意義を示す一つの有力な証左になるからである。竹山・履軒兄弟は、後期朱子学派の頼春水から「程朱を信ずること純ならず」(『師友志』)という評価を受けており、実際に松平定信に登用されたのは尾藤二洲ら後期朱子学派の儒者である。しかし、彼らが寛政改革で推進した政策は、いわば「修己」の道徳教育が中心だった。

いうまでもなく、朱熹自身は経学研究のみならず科挙官僚として「治人」方面の業績も大きい。したがって、「修己」のみならず「治人」をも重視するという本来の朱子学の観点から見れば、後期朱子学よりもむしろ竹山・履軒兄弟が活躍していた頃の最盛期の懐徳堂儒学が本来の朱子学の立場に近いともいえる。朱子学者としての立場の相違はそれぞれあるにしても、みずからが「治人」の主体であろうとする意識は朱子学者としての核である。

竹山や履軒が活躍していた明和年間から寛政年間に至る時期は、儒者が実際に「治人」に携わるまでには機が熟してはいなかった。しかし、懐徳堂の儒者たちの意識の中に、後期朱子学で強調されていた「修己」のみならず、「治人」方面への関心も高まってきていたことは重要な意味を持つ。すなわち、「修己」と「治人」とをバランスよく重視するという立場が表われてきているということである。ここに懐徳堂儒学の大きな特徴が明確になってきていると考えるが、その特徴がより一層端的に表われているのは中井竹山においてである。以下、経世思想をより重視する観点から竹山の基本的立場を分析し、彼の儒者意識の特徴を検討する。

三、中井竹山の基本的立場
―山崎闇斎・荻生徂徠・伊藤仁斎との比較―

竹山関連の資料の一つに『竹山先生国字牘』(以下、『国字牘』と称する)がある。これは竹山が知人や弟子から問われた学問や政治・経済などの問題について答えた書簡の集成である(注20)。そこで竹山は次のようにいう。

愚ハカネテ臆見アリテ、朱説ニ従ガハザルコトママアリ、タダ菽園ノ非スル所ニ於テハ、ソノ当ヲ見ザルノミ、何ントナレバ本領既ニ大ニ異ナルト、一々朱説ニ反セント強テ異説ヲ立ル病痛アルベシ、愚ノ篤ク程朱ヲ信ズルハ、全体本領ノ所ニアリ、経説ニ於テハカツテ回護セズ、モシ後儒ノ説ニ取コトアリテ、実ニ経旨ニ叶ヒナバ、程朱モ地下ニテ喜アルベシ、豈我説ニ畔(そむ)クトテ怒アルベケンヤ、コレ大賢ノ心ナリ、(『国字牘』上巻二八葉裏、答斎藤高寿)

ここで竹山は「愚ノ篤ク程朱ヲ信ズルハ、全体本領ノ所ニアリ、経説ニ於テハカツテ回護セズ」と述べているから、細かい経説について程朱と多少は距離があったとしても、彼自身が基本的に朱子学を奉じる立場だと意識していたことは明らかである。とする

ならば、彼のいう「全体本領ノ所」とは具体的に何を指すのかを明らかにする必要がある。

竹山の「全体本領ノ所」について述べる前に、山崎闇斎・荻生徂徠・伊藤仁斎に対する竹山の批判を見ておく。彼ら諸儒と比較することで、儒者としての竹山の基本的立場もおのずから明らかになると考えるからである。

たとえば、竹山の数少ない経書注釈の一つである『論語断』を取り上げる。『論語』陽貨篇に「子曰く、古者（いにしえ）　民に三疾有り、今や或いは是れ之（これ）亡きなり。古の狂や肆、今の狂や蕩。古の矜や廉、今の矜や忿戻。古の愚や直、今の愚や詐なるのみ」とする有名な箇所である。以前と現在とを対比しつつ現状を批判する内容であり、同箇所の『論語断』に「善（竹山）按ずるに、今の徂来（ママ）の学を称する者は蕩の狂、山崎の学を称する者は忿戻の矜、神道の学を称する者は詐の愚なり」とある（注21）。ここから竹山が徂徠・闇斎・神道を批判的に見ていることがわかる。それでは竹山が諸儒をどのように見ているか、より詳細に検討してみる。

まず、山崎闇斎に対する批評である。上述した『国字牘』所収の「答斎藤高寿」に竹山は以下のように述べる。

山崎ノ一派ノ如ク、片言隻辞ノ程朱ヲ犯スノアレバ、怒顔盛気ソノ当否ヲ繹（たず）ヌルヲ待ズ、概シテ異端邪説トスルハ、愚ツネニソノ隘ヲ議シテソノ陋ヲ笑フ、（『国字牘』上巻二八葉裏）

竹山も基本的には朱子学尊重の立場だから、そこは闇斎と敵対する立場ではないはずである。しかし、闇斎の場合、「片言隻辞」、すなわち一言一句でも程朱の考えに背くものであれば「異端邪説」として強烈に批判する。闇斎の厳格な朱子学墨守の立場は夙に有名だが、竹山の眼から見てもそれは行き過ぎだと映っていたようである。さらに竹山は『国字牘』所収の「建学私議」において、闇斎について次のようにいう。

山崎氏ハ篤ク程朱ヲ信ジ、浮文ヲ削リ実学実行ヲ主トスルユヘ、大ニ朱子ニ功アリトモ申スベケレバ、コノタビノ教導ニハ宜カルベキコトニ候ヘドモ、苦々シキコトハ一種ノ僻見コレアリ、敬義直方ノ訓ヲアナガチニ拘泥シテ、本旨ヲトリ失ヒ、諸事イカメシクノミナリユキ、風ナキニ波ヲ起スコトニナリ忿戻ノ矜ニ陥リ候、（『国字牘』下巻四一葉裏）

「建学私議」とは、京都の公卿高辻胤長（たかつじたねなが）の要請によって、竹山が天明二年（一七八二）に提出した京都と大坂との学校建設を提議する書で、江戸の昌平黌に対して京都や大坂にも官学を建てることを建言するものである。ここで竹山は闇斎の朱子学尊重の立場は認めながらも、闇斎が『周易』坤卦文言伝の「敬以て内を直くし、義以て外を方にす（敬以直内、義以方外）」の語にこだわり、結果的に偏った見解に陥っていると批判する。基本的に朱子学を踏みながらも個別の用語の解釈にこだわることなく、是々非々で対応するのが竹山の立場であり、たとい朱子学尊重の立場は共通していても、一言一句の解釈にこだわる闇斎の立場と竹山の立場とは相容れないものだった。

次に、荻生徂徠に対する竹山の見解はどうだろうか。上述の「答斎藤高寿」に「愚ハカネテ臆見アリテ、朱説ニ従ガハザルコトママアリ、タダ菽園ノ非スル所ニ於テハ、ソノ当ヲ見ザルノミ、何ントナレバ本領既ニ大ニ異ナルト、一々朱説ニ反セント強テ異説ヲ立ル病痛アルベシ」とあった。竹山も朱熹の見解を墨守するわけではないが、徂徠は朱熹の説に無理矢理にでも反対しようとする説、すなわち反対のための反対の説ばかりであってその弊害は大きいという。五井蘭洲の『非物篇』以来、懐徳堂儒学は徂徠学批判を基本的立場としており、竹山にも『非徴』の著があるから、竹山も懐徳堂儒学の反徂徠の立場を踏んでいる。また、「建学私

議」に次のようにいう。

学術ハ申上候迄モナク朱学ノ外ハコレナキコトニテ候、陸王ヲ始メ後世サマザマ一見所ヲ立タル儒家モ候ヘドモ、往々禅学ニ落、或ハ管商刑名ニ流レテ、大ニ聖学ノ本意ヲ失ヒ候ヤウニ相ナリ候、但シ宋季元明ヨリ吾邦先輩ニ至リ、経説文義ナドニ於テ、各見所アリテ旧説ヲ守ラザルモ多ク互ニ得失長短モアリ、実ニ前賢未発ノ旨ヲウルモアルベケレバ、参考ニ備ヘ、疑フベキヲ闕テ、ソノ従フベキニ従ツテ可ナリアナガチイヅクマデモ旧説ヲ回護執拗スルニハ及ブマジ、コレハミナ同中ノ異ニテ、コノ従違ヲ以ニワカニ朱門ニ畔クトハスベカラズ、タダ全体ノ所、程朱ヲハナレタルハ、ミナ邪逕曲蹊ト思シ召ルベク候、我邦近世ニ至リ、程朱ヲ罵リ、思孟ヲ詆リ、別ニ新奇ノ説ヲ立テ実行ヲ廃シ、虚文ニハ大ニ人心ヲ壊リ、士風ヲ害スルヤウニナリ来リタルハ、荻生大宰ヲ魁トス、コレラノ学徒ハ、一日モ教導ノ任ニハ決シテサシヲクベカラズ候、(『国字牘』下巻四一葉表)

引用の最後部に、程朱や子思・孟子を批判して新奇の説のみを立てて弊害を助長する儒者の代表格として徂徠とその弟子の太宰春台とを挙げている。「禅学ニ落」とあるのは、陽明学に対する批判、「管商刑名ニ流レテ」というのは徂徠学派に対する批判である。「管商刑名」とは法家思想を指しており、政治の治術のみに拘泥する儒者を批判する語である。この中で朱子学を「聖学」と呼んだり、「学術ハ申上候迄モナク朱学ノ外ハコレナキコト」と述べたりしていることからもわかる通り、竹山の朱子学尊重の立場は明確である。したがって、竹山が徂徠学派を「管商刑名」と批判しているのは、本来の儒家としては政治治術のみでは不十分だと彼が考えていたことを示している。その点については、竹山のいう「全体本領ノ所」の内容とかかわっており、後述する。

ともあれ竹山の徂徠学派に対する考えの梗概はここからうかがうことができよう。

最後に、仁斎に対する竹山の見解である。同じく「建学私議」に以下のようにいう。

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、覇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、人品才学サヘ揃ヒ候ハバ、時ニヨリ乏キヲ受候ホドノコトハ苦シカルマジク候、(『国字牘』下巻四二葉表)

仁斎に対する竹山の舌鋒は闇斎や徂徠に対するものに比べて鋭くない。確かに仁斎の程朱排斥は激しく、また、徂徠と同様に「覇術功利」、すなわち政治治術の方向のみに拘泥していると竹山は批判している。しかし、全体的に見て「平実ナル風」があり、「人品才学」さえそろっていれば参考に資する点も存すると述べている。ただ、「覇術功利」と仁斎の学が評されるのは、「管商刑名」と批判される徂徠と同じ系統の学問だと竹山が仁斎の学を見なしていたことを示しており、儒者として政治治術のみに拘泥するのは正しい方向ではないとする竹山の基本的立場がうかがえる。以上、闇斎・徂徠・仁斎と比較するところから、竹山の朱子学尊重の立場が明らかになった。それでは、竹山のいう朱子学の「全体本領ノ所」とはどのようなものだろうか。

四、中井竹山の「全体本領ノ所」

先に引いた「建学私議」の中で、竹山は「学術ハ申上候迄モナク朱学ノ外ハコレナキコト」と述べたり朱子学を「聖学」と呼んだりしていることから、彼の朱子学尊重の立場は明らかである。

『国字牘』からもう一例挙げてみよう。

程朱始テ六経語孟ニ就テ、聖学ヲ推明アリショリ、天下ノ学風一変シテ学者大寐ノ新タニ醒カ如シ、後世ニ至、又異説紛々門戸ヲ分ツヤウニナリ、……我邦近来堀川蘐園ナド、又一新機軸ヲ出シテ、聖門ノ学先王ノ道ココニアリト唱ヘ、争テ程朱ヲ貶駁スルヤウニナルハ、可否ハ姑クコレヲヲキ、ソノ主意大ナル違ヒノヤウナレトモヨク見レバソノ聖道聖学ト云フコトニ心付タルハ、ミナ程朱ノ賜ナリ、（『国字牘』上巻二六葉裏、答斎藤高寿）

仁斎の堀川学や徂徠の蘐園学派が「先王ノ道」は我にありとして程朱を批判しても、結局、彼らが「先王ノ道」に思いを致すようになったのは「程朱ノ賜」だと竹山はいう。ここから竹山の程朱尊重の立場は明らかだが、上述したように、「愚ノ篤ク程朱ヲ信ズルハ、全体本領ノ所ニアリ」という「全体本領ノ所」とは具体的にどのような内容を指すのだろうか。竹山は「再答斎藤高寿」において以下のように述べる。

皆以テ学者脩己治人ノ準的トスル所、先賢ノ述具レリ、タダ徂来ノ所謂先王ハ特ニ以テ学者ヲ恐嚇スルノ具トシテ、ソノ実ハ管商功利ノ術ニ墜在シ、誠意正心明善誠身ノ訓ヲ廃シテ徒ラニ経済ヲ談ズ、コレ豈先王ノ教ナランヤ、コレヲ名付テ先王ノ標榜ト云ナリ、（『国字牘』上巻三一葉表）

竹山は「脩己治人」こそが儒者としての目標だと述べる。これは、個人的な修養に始まりそれを全体的な政治に及ぼすこと、すなわち「修身」に始まり「治国」「平天下」に至るいわゆる『大学』の八条目の立場である。また、『論語』憲問篇に、子路が君子について問うたときの答えとして、孔子も「己を脩めて以て百姓を安んず（脩己以安百姓）」と述べている。つまり、「修己」だけでもなく「治人」だけでもない、双方ともに尊重する立場である。竹山にとって、これが本来あるべき儒者の立場であり、朱子学の「全体本領ノ所」だったのである。竹山の「修己治人」重視は、たとえば、懐徳堂の門聯が「力学以修己、立言以治人」となっていたことからもうかがえる（注22）。

ただ、「修己治人」を目的とするといっても、それは儒者としていわば当然の目標で、竹山の思想の特徴とはいえないのではないかとも考えられる。確かに儒者として誰でも「修己治人」を説かない者はいないだろう。しかし、上述のように仁斎や徂徠の学を「覇術功利」や「管商刑名」と批判して、政治治術のみに偏るのは本来あるべき儒者ではないと竹山は考えていた。竹山は本来あるべき儒者として「修己」を決しておろそかにしてはならないと考えていたからこそ、朱子学でも強調される「修己治人」の語をあえて掲げたのではないだろうか。

また、宋代以降に科挙制度が整備されるにつれ、儒者が士大夫として自分の能力を実際の政治の場で発揮する機会を得ることのできた中国と相違して、江戸時代の日本では儒者が政治に関与することは難しかった。そもそも儒者の立場そのものが寛政改革期以前はまだ曖昧な位置づけの周縁的身分だった（注23）。そのような状況の中で、松平定信が老中首座となり、彼の来坂時には竹山と直接会見して、その結果、竹山の経世に関する見解をまとめた『草茅危言』が献上された。その後、定信の寛政改革へとつながってゆくわけだが、竹山にとっては儒者としての本分を果たす千載一遇の機会を得たという意識が強かっただろう。そのときに本来あるべき儒者、すなわち「修己」を「治人」に及ぼす儒者のあり方について、どれほど強調してもしすぎることはないと竹山は考えたのではないだろうか。そして、このような「修己」「治人」の双方を重視する竹山の立場が、まさしく本稿で述べているような本来の朱子学の立場なのである。

江戸時代は、ある程度、身分制が固定化しており、それは竹山当時もそうだった。特に儒者は周縁的身分としてその立場が曖昧だったから、そのような身分的制約を超えて儒者の立場を確立し、その能力を発揮するのだという使命感に竹山は燃えていた。たとえば、『国字牘』所収の「与今村泰行論国事」に次のようにいう。

君子ハ思フコト其位ヲ出ズ、又ハ其位ニ在ザレバ其政ヲ謀ラズトモ承ハリタレバ、愚拙ノ身分トシテ藩国ノ事ヲ議スベキニハ非レドモ、……サキニ亜大夫織衛君ヨリモ竿牘懇々ニテ執事ト商量ヲ惜マザレトノ来喩、カタガタ以テ固辞隠黙スベキニ非ズ、故ニ不案内ノ事ナガラ、シイテ鄙見ノ一二ヲ述テ責ヲ塞クト云ノミ、アニ采覧ニ足ランヤ、（『国字牘』上巻二二葉表～二二葉裏）

「与今村泰行論国事」は、柳河藩の財政再建策を藩士の今村泰行に宛てて記した書である（注24）。恐らく今村泰行は藩主に近い高位の武士だろう。竹山は『論語』憲問篇の語を引きつつ、自分の身分としては本来、藩の政治について議する立場ではないが、たっての仰せから鄙見を述べる云々といっている。儒者としての自分の身分は必ずしも高くないという自覚を持ちつつ、それでもなお政治に参画しようとする竹山の使命感をここからうかがうことができる。もう一例挙げれば、上述の門聯の解説に竹山は次のようにいう。

……力学……修己……立言……君子モ時ニ逢ザレバ、ソノ業ハ修身斉家ニ止マリ、治国平天下ノ事業ハ世ヲ隔テタル事ナレドモ、書ヲ著ハシ言ヲ立テ道ヲ明カニシ世ヲ曉スノ功ハ、上位ニ立テ政教ヲ施スニモ伯仲スルモノアリ、思孟程朱ノ道ヲ伝フル皆是ナリ、我邦ハ貴賤ノ分定マリタル国風ユヘ、閭閻ノ士（庶民）イカナル才徳アリテモ、終身沈淪シテ一民ヲ得テ治ムベキヤウモナケレドモ、カノ愚者一得ノ寸志ヲ述テ、世ニモ伝ヘ後ニモ貽スニ、モシ取ベキ所モアレバ、是ニ因テ興起奮発スル者モ少ナカラザレバ、コレ言ヲ立テ人ヲ治ムルナリ、コノ一事ハイカホド時ニ遇ヌ身ニテモ、随分己レガ任トシテ譲ルマジキコトナリ、（『国字牘』下巻二葉表～二葉裏）

「閭閻ノ士イカナル才徳アリテモ、終身沈淪シテ」の語から、庶民として竹山が身分制の制約に対して、ある種の鬱憤を抱いていたことがわかる。その中で竹山は儒者の本分を果たすための職務として官学の教授を構想していた。具体的には、官学としての懐徳堂の拡充をめざして、そこに儒者としての活路を見出そうとしていた。懐徳堂第四代学主として、父の中井甃庵の代からの悲願だった官学としての懐徳堂の拡充を自分の代で実現するのだという一種の高揚した気持ちが竹山にはあったと思われる。上述の「建学私議」に以下のようにいう。

教授ノ任ハ、地下ノ賢者ヲ御択ミ遊バサルベキノ旨、御尤ニ存ジ奉リ候、コノ事第一ノ重事至切至要ノコトニ候ヘバ、中々貴賤ニ拘ハリ候ヤウノコトニハナク候、去ナガラ真才実徳ノ人、ニワカニ得ガタキコト、古今ノ通患ニテ候ヘバ、何分造立ニ及ビ候ハバ、マヅ愚拙兄弟ニ罷出候ヤウニ尊命ヲ蒙リ、恐レ入候仕合ニゴザ候菲徳浅才ノ身分左ヤウノ任ハ寔ニ慙入候義、且マタ遠方ニ罷在候コトユヘ、御間ニモ合カネ候勢ニゴザ候間カタガタ以固辞仕ルベク候ヘドモ、此任一日モ欠可ラザルノコトユヘ、隗ヨリ始ムルノ思召ニテ、ソノ人ヲ得ラレ候マデノ内、当分ノ義ニテ候ハバ、クリ合セ折々罷出可也ニ相務申ベキカニ候ヘドモ、同ジクハソノ任ニアタリ候人ヲカネテ御択ミ遊バサレタク候、（『国字牘』下巻四〇葉表）

教授には身分にかかわりなく才能があり人徳も兼ね備えた人材を当てるべきだと竹山はいう。ただし、そのような優秀な人材は

なかなか得られるものではないから、優秀な人材が得られるまでの当分の間、我々竹山・履軒兄弟を教授としてしばらく任用してもらってもかまわないと竹山は述べる。一見謙虚に見える竹山のこの言辞の裏側に、自分たち兄弟こそが官学の教授としてふさわしいという強烈な自負心が隠されていることは明らかだろう。さらに竹山は「建学私議」の続く部分に、次のようにいう。

教授ノ職ハ、徳行学術文才全備ノ人ニコレナクテハ相済申サズ候、文才ノミニテ徳行ナキハ申ニ及バズ、害アリテ益ナク候又徳行アリテモ才学足ズ候テハ、一分ヲ守ルニハ事済候ヘドモ、人ヲ教導スルニ於テハ行届申サズ候、尤コノミハ三筋ニ分レタルコトユヘ、夫々一筋ヅツ御吟味遊バサルベク候、ソノ択ミ方、左ノ通リニゴザアルベキカト存ジ奉リ候、(『国字牘』下巻四〇葉表～四〇葉裏)

竹山としては、官学の教授は「徳行学術文才全備ノ人」でなければならないと考えていた。すなわち、「徳行」と「学術文才」とを兼ね備えた人材である。「学術文才」だけでは弊害があることはいうまでもなく、「徳行」のみでも人を教導するには不十分だと竹山はいう。特に「学術文才」のみでは不十分だという指摘は、「覇術功利」や「管商刑名」の語を用いて政治治術のみにとらわれていると仁斎や徂徠の学を批判して、「修己」を「治人」に及ぼすような、本来あるべき儒者像を構想していた竹山の基本的立場を反映するものだろう。

おわりに

以上、検討してきたが、竹山にとって朱子学の「全体本領ノ所」とは何か。それは「修己」、すなわち道徳的修養と「治人」、すなわち政治への参画との双方を重んじることだった。したがって、「治人」のみに拘泥して「修己」をおろそかにしていると竹山には見えた古学派の立場を竹山は批判する。逆に「修己」を説くだけでも不十分だと竹山は考えていた。たとえば、竹山に『経済要語』という著述がある。これは竹山が『論語』為政篇「為政以徳」の語、『荀子』君道篇の「有治人無治法」の語、『礼記』王制篇の「量入以為出」の語についてそれぞれ解説したものであり、その「為政以徳」の項に以下のように記されている。

世の君相たる人、国家の大任を舞台の芸の如くに心得ては、大なる繆迷なるべし、世の儒を以て称する人も、其家に居るを見るに、不孝不悌にて、俗人同前に放蕩不検衽席不正身持を以て講席に登り、高く性命道徳を談じ、稠人広座に経済礼楽をののしることなど、皆舞台の一芸なり、君相たる人のよき誡なるべし、(注25)

このように国全体に対する意識が希薄で、机上の空論の道徳や礼楽について高説をかざすだけの町儒者に対して、竹山は強烈な批判の語を投げかける。懐徳堂自体も初代学主の三宅石庵の頃には町人のための学問所という意識が強かったが、竹山自身は懐徳堂の官学化をみずからの使命と考えて、町人の学問所の立場から脱することをめざしていた(注26)。「修己」のみを説く町儒者でもなく、「治人」のみにとらわれる徂徠らの古学派の儒者でもなく、「修己」を「治人」に及ぼす儒者、すなわち本来あるべき儒者像を描くのが朱子学であり、そのようなあるべき儒者になりたいと竹山は考えていた。この竹山の強い願望が懐徳堂の官学化への熱意へと竹山の中で昇華されていたのである。では、具体的に竹山は懐徳堂の運営を通してどのようなことをめざしていたのか。次章では、『草茅危言』を主に取り上げて、竹山の経世思想を検討する。

注

（1）『懐徳堂考』下巻六頁「兄弟の師」を参照。

（2）竹山の経学研究については本稿第三部第一章を参照。

（3）本稿第三部第三章を参照。

（4）『論語』本文の原文は「子曰、道之将行也与、命也、道之将廃也与、命也」。『論語集注』の原文は「聖人於利害之際、則不待決于命而後泰然也」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）（以下、『章句集注』と称する）一五八頁）。『論語逢原』の原文は「命也。猶言天也。命無聖凡之別。註。聖人不待決於命。及小註。凡言命者。皆為衆人言。大謬。子曰。不知命。無以為君子。曰。畏天命。曰。五十知天命。皆非為衆人言者。中庸。居易以俟命。孟子。不遇魯侯天也。亦豈衆人之事。聖人若不決於命。其決於何物哉。蓋程子以降。以命為浅末。別求高妙。故往往失経旨」（『日本名家四書註釈全書』第六巻（以下、「『註釈全書』六」と称する）二九五頁）。

（5）『論語逢原』に見える履軒の程注批判については、本稿第三部第二章を参照。

（6）『論語』本文の原文は「公山弗擾以費畔。召。子欲往」。『論語集注』の原文は「程子曰、聖人以天下無不可有為之事、亦無不可改過之人、故欲往」。この原文は履軒自筆首書本『論語雕題』の書き入れのあるテキスト（大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵）に拠る。中華書局の『章句集注』テキストでは「聖人以天下無不可有為之人、亦無不可改過之人」（『章句集注』一七六頁）とある。同箇所の『論語雕題』に「事と人と皆な未だ安からず。恐らくは当に時に作るべし（事与人皆未安、恐当作時）」とテキストの文言を変えるべきだと履軒は主張しており、この箇所の『逢原』の主張はそれに基づいている。『論語雕題』は、履軒自筆首書本を影印した『論語雕題』（懐徳堂・友の会、一九九六年）一五二頁を参照。『論語逢原』の原文は「程説。天下無不可有為之時。聖人大抵有是理。然邦之興喪。亦有天命。若主張程子此言。則殆無天命也。孔子亦嘗言。道之不行。已知之矣。其知命故也。蓋薬療不死病。若必死之人。雖扁鵲其如之何哉」（『註釈全書』六、三四七頁）。なお、引用した『論語逢原』の文中の「不死病」は、文脈からすれば「不治病」の誤りであろう。ただ、履軒自筆本『論語逢原』も「不死病」となっている。

（7）聖人も凡人も、運命ないし天命の前ではともに頭を垂れるのみだと履軒は述べる。実は荻生徂徠は『政談』巻之三において「総ジテ御政務ノ筋ハ上ノ私事ニ非ズ。天ヨリ被仰附玉ヘル御職分也。増テ老中・諸番頭ハ上ヨリ被仰附タル職分也。下タル人ニテモ、御政務ノ筋ニカヽリタルコトヲ申ハ、暫ノ内、上ノ御同役也」（『荻生徂徠』（日本思想大系第三六巻、岩波書店、一九七三年）三八一頁）と述べて、天の前では上級武士も下級武士も同等の立場であると主張する。また、『徂来先生答問書』下には「其人智人力のとゞき不申場にいたり候ては。君子は天命を知りて心をうごかさず。我なすべき道を勤候故。をのづから天地鬼神のたすけを得候に。をろかなる人はわが智に見え不申候故。疑ひ生じ心を専らにしてはげみ候事なく。つとむる力よはり候故。其事破れ候て成就いたし不申候」（『荻生徂徠全集』第一巻（みすず書房、一九七三年）四六三頁）とあり、君子と愚者とではそれぞれ対処方法は相違するものの、両者ともに天命の前では如何ともしがたい存在であることが共通していると徂徠は述べる。実際のところ、このような徂徠の主張は履軒の立場に近い。

小島康敬は反徂徠学の主張を四つの立場に分類しており、その中で徂徠学の修身論軽視を批判する立場として尾藤二洲ら寛政の三博士を取り上げ、次に、徂徠学の文献学的な実証性・客観性の不備を批判する立場として中井竹山や片山兼山らを挙げる（小島康敬『［増補版］徂徠学と反徂徠』（ぺりかん社、一九九四年）二〇一～二〇八頁）。尾藤二洲ら後期朱子学派の儒者が徂徠学を功利の学と批判する点は竹山も立場を同じくするが、懐徳堂儒者の徂徠学批判を二洲らとは別の立場とする点は注意すべきである。つまり、反徂徠学の立場でも両者は徂徠批判の性質がやや相違するということである。確かに懐徳堂の儒者も徂徠学の功利主義的立場を批判している。しかし、文献学的な実証性に抵触さえしなければ、懐徳堂の儒者が徂徠学の主張と立場を共有する可能性もないわけではない。従来、懐徳堂儒者は反徂徠的立場だとされてきているが、今一度、両者の立場の相違点と共通点とを検討する必要があろう。

（8）『論語』本文の原文は「子罕言、利与命与仁」。『論語逢原』の原文は「非人力所能抗也。其理非聖人孰能知之」（『註釈全書』六、一六三頁）。

（9）『論語』本文の原文は「陽貨欲見孔子」。『論語逢原』の原文は「孔子遭乱世。身嘗詘也。道則未嘗詘也。道不詘亦足矣」（『註釈全書』六、三四三頁）。

（10）原文は「気数之差至此極、故不能反」（『朱子語類』（中華書局、一九八六年）二五九頁）。孔子が聖人でありながら王者の地位に就けなかったことについては本稿第三部第五章においてすでに論じている。

（11）本稿第三部第三章を参照。

（12）吉永慎二郎「仁斎と履軒―中井履軒の思想史的位置―」（『孟子雕題』、懐徳堂記念会、一九九九年）においても、履軒について「朱子学の理論に修正を加えつつ、しかし朱子学的〈正統性〉の中に自らを位置づけている」とあり、履軒と朱熹との立場の共通性が指摘されている。

（13）『懐徳堂考』下巻六四頁「水哉館と華胥国」を参照。

（14）平重道「懐徳堂学の発展（Ⅱ）」（『宮城教育大学紀要』第五号、一九七一年）において、「もし地を換へて履軒を竹山の位置に据へたなら、彼が竹山と同じような世俗的活動を演じた事は、推測に余りがある」（『宮城教育大学紀要』第五号一〇一頁）と述べている。実際に、履軒には賞刑・刑名・営田などの項目名を有する『年成録』や『均田茅議』『恤刑茅議』など、経世に関する内容の著述があり、経世にも一定の関心を有していたことがうかがえる（『年成録』以下、すべて『日本経済大典』第二三巻（明治文献、一九六九年）所収）。

（15）『論語』本文の原文は「子曰、朝聞道、夕死可矣」。『論語集注』の原文は「道者、事物当然之理」（『章句集注』七一頁）。『論語逢原』の原文は「道如言君子之道。聖人之道。即人所共由之大道。亦非聖賢所独有也。……聖賢豈別築一道哉。註。事物当然之理。不貼于道字」（『註釈全書』六、七二頁）。

（16）『論語』本文の原文は「子曰、民可使由之。不可使知之」。『論語集注』の原文は「民可使之由於是理之当然。而不能使之知其所以然也」（『章句集注』一〇五頁）。『論語逢原』の原文は「之字指道也。由字可徴。註雖無大差。舎道而論理。不貼本文。以当然所以然分之。亦未円」（『註釈全書』六、一五六頁）。

（17）『論語』本文の原文は「子曰、志於道、拠於徳、依於仁、游於芸」。『論語集注』の原文は「道、則人倫日用之間所当行者是也」（『章句集注』九四頁）。『論語逢原』の原文は「集注。解道字。或云。事物当然之理。或云。人倫日用之間。所当行者。如判然両物。不知其義果精乎。竊恐不若用一意解之」（『註釈

全書』六、一二七頁）。

（18）マックス・ヴェーバー『職業としての政治』（脇圭平訳、岩波書店、一九八〇年）一〇二～一〇六頁。

（19）マックス・ウェーバー『職業としての学問』（尾高邦雄改訳、岩波書店、一九八〇年）五一、五四～五五頁。

（20）『竹山先生国字牘』の底本は『懐徳堂遺書』（懐徳堂記念会、一九一一年）所収のテキストを使用する。なお、大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵の『国字牘』は竹山やその門人の筆による写本で、全八四篇（うち一一篇を欠く）。全九冊。本章で使用した底本は全八四篇から三〇篇を選んで活字翻刻したものだが、懐徳堂文庫所蔵の『国字牘』では、目次に標題のみがあり本文が欠けている篇も翻刻されており、その底本は未詳。

（21）『論語』の原文は「子曰、古者民有三疾、今也或是之亡也。古之狂也肆、今之狂也蕩。古之矜也廉、今之矜也忿戾。古之愚也直、今之愚也詐而已矣」。『論語断』の原文は「善按、今之称徂来学者蕩之狂、称山崎学者忿戾之矜、称神道学者詐之愚也」。『論語断』を含む『四書断』は、『四書章句集註』の刊本に書き入れられた竹山自筆首書本（大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵）を底本とする。引用は竹山自筆本の『論語集註』巻之九、六葉表。

（22）『国字牘』下巻二葉表に「門聯　外門ヨリ入テ講堂ヘ通ルベキ庭ノ中門ノ聯ナリ」と述べたうえで、竹山は門聯について解説を加えている。なお、竹山筆で竹製のこの門聯は、現在、大阪大学附属図書館懐徳堂文庫に「入徳門聯」として所蔵されている。

（23）阿部吉雄「江戸時代儒者の出身と社会学的地位について」（『日本中国学会報』第一三号、一九六一年）、渡辺浩「儒者・読書人・両班―儒学的「教養人」の存在形態―」（『東アジアの王権と思想　増補新装版』、東京大学出版会、二〇一六年）などを参照のこと。また、本稿第一部第二章第二節「江戸時代中期以前の儒者」を参照。

（24）「与今村泰行論国事」は『近世後期儒家集』（日本思想大系第四七巻、岩波書店、一九七二年）にも収められており、その他写本も数種存在している。

（25）『経済要語』（『日本経済大典』第二三巻、五八八頁）。『経済要語』のテキストは、『日本経済大典』所収のもの以外に、中村幸彦校注『近世後期儒家集』（日本思想大系第四七巻、岩波書店、一九七二年）所収のもの（中村が拠った底本は、氏所蔵の写本の『国字牘』所収のもので、大阪府立中之島図書館所蔵の『国字牘』写本と校合したとのこと）や『日本経済叢書』第一六巻所収のもの、大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵の『竹山先生国字牘』所収のものなどがある。ただし、引用箇所が見えるのは『日本経済大典』『日本経済叢書』所収のテキストのみである。『日本経済叢書』の解題には「本書は福田博士の蔵本を底本とせり」とあるが、それ以上のことはわからない（『日本経済大典』の解題には底本に関する言及はない）。以上のことから『経済要語』には複数系統の写本が存在しているようである。

（26）加地伸行他『中井竹山・中井履軒』（明徳出版社、一九八〇年）の一「懐徳堂と中井家と」（小堀一正執筆部分）に「懐徳堂が町人によって建てられた町人のための学校だとするのは速断にすぎよう。それは明治以後、懐徳堂復興運動の中で生まれた評価であり、西村天囚をはじめとする、懐徳堂の復興に努めた人々が、運動拡大の必要から意識的に強調したものと思われる。事実は、むしろ懐徳堂を大阪町人の手から引き離してゆくという学校経営の基本線が確立され具体化されてゆくことに

よって、懐徳堂が単なる「町人による町人のための学校」という狭いわくを越えた全国的な存在になりえたのだといえる」とすでに指摘されている（同著二〇頁）。

第二章　中井竹山がめざしたもの

はじめに

中井竹山は最盛期の懐徳堂を第四代学主として支えた。その当時の懐徳堂は、全国の儒者同士が交流するための大坂の拠点として大きな存在感を有していた。それ以外にも、竹山は漢詩結社混沌社に関係する尾藤二洲や頼春水らの後期朱子学派の儒者らと交流したり、老中首座だった松平定信の来坂時に定信と会見したりして、儒者としての竹山の名前は全国的によく知られていた。

このように、儒者として当時の社会で一定の地歩を築いていた竹山がめざしていたものはいったい何だったのだろうか。彼は学主として懐徳堂の運営に携わっていたが、懐徳堂の運営を通して彼はみずからを含む儒者の社会的地位向上を図ろうとしていた。具体的には、儒学の語でいえば「治人」、すなわち政治への参画の方向である。その意図の基底には竹山の経世思想があるが、実際に彼は経世に関するみずからの見解を『草茅危言』にまとめて松平定信に献上していた。そのような営為の背景にある彼の基本的立場はどのようなものだったのか。儒者としての彼がめざしていたものは何だったのか。本章では主に『草茅危言』を取り上げて、その問題を検討してゆく。

一、「治人」をめざす中井竹山

竹山が儒者として有していた意識については前章で論じたが、竹山の書簡集である『竹山先生国字牘』（以下、『国字牘』と称する）において、竹山は「愚ノ篤ク程朱ヲ信ズルハ、全体本領ノ所ニアリ」（『国字牘』上巻二八葉裏、答斎藤高寿）と述べて、「全体本領ノ所」こそ彼が程子や朱熹を信じるよりどころだという（注1）。竹山は自分自身が朱子学者だという意識を明確に有していたが、彼のいう「全体本領ノ所」とは具体的には何なのだろうか。

前章でも述べたが、それは懐徳堂の門聯に示されている。その文言は「力学以修己、立言以治人」となっており、「修己」と「治人」との実現が彼のいう朱子学の「全体本領ノ所」なのである。これは、個人的な修養に始まりそれを全体的な政治に及ぼすこと、すなわち「修身」に始まり「治国」「平天下」に至るいわゆる『大学』の八条目の立場である。したがって、竹山の学問の目的も道徳的人格者をめざすのみならず、政治への参画をめざすことになる。たとえば、竹山は『草茅危言』の巻末に次のようにいう。

総じて政をするに、旧害を祛（のぞ）かざれば新訳を施すに所無、況や弊害既改れば、利沢自ら其中に存して、別に施すを待ざる者も有をや、愚の巻中に於再三意を改すも実に此に有、……明君賢佐好生の徳を以海内雍熙の華を致し給はんには、豈先意を此に留られざるべけんや、此巻中に載る所は厘（わずか）に畿甸一区の地に止れども、瓶水の凍るを見て天下の寒を知る、いやしくも此意を以是を推ば四海の内准ぜざる事無る可、是区々至願と云（『草茅危言』巻之十）（注2）

「明君賢佐」と呼ばれる優れた為政者に、雍正帝や康熙帝による清朝の黄金期にも比すべき良き政治を実施してもらいたいという竹山の言葉は熱い。そもそも『草茅危言』が松平定信による来坂時の諮問に応えるべく執筆された性格の書でもあるとはいえ、政治に対する竹山の熱い思いは十分にうかがうことができよう。

ただ、竹山の思いは、江戸時代当時の儒者としては複雑な性格をも秘めたものだった。というのは、どれほど政治に対する情熱を有していたとしても、本稿第一部第二章でも述べたように、竹

山以前の江戸時代では儒者自身が政治に携わる機会はほとんどなかったからである。江戸時代はほぼ身分制が固定しており、武士が為政者であって、儒者は社会の中で確たる位置づけのない周縁的存在だった。したがって、竹山が政治に対する高い志を有していたとしても、その前に江戸時代当時の身分制の限界に突きあたらざるを得なかった。

このように彼が江戸時代に生きる儒者として、本来、政策提言できる身分ではないことを自覚しながらも、それにもかかわらず、幕府に対する『草茅危言』の執筆をはじめ、諸藩に対する政策提言を試みていたのはなぜだろうか。それは、儒者として、特に朱子学者として、政治に主体的に参画することがその本来の任務だという強烈な自負があったからである。実際、竹山は朱子学に対して大いに思い入れがあった。たとえば、前章においても取り上げた『国字牘』所収の「建学私議」である。ここに「学術ハ申上候迄モナク朱学ノ外ハコレナキコトニテ候、……我邦近世ニ至リ、程朱ヲ罵リ、思孟ヲ詆リ、別ニ新奇ノ説ヲ立テ実行ヲ廃シ、虚文ニハ大ニ人心ヲ壊リ、士風ヲ害スルヤウニナリ来リタルハ、荻生大宰ヲ魁トス（『国字牘』下巻四一葉表）と述べる。これは「修己」を軽んじ「治人」にばかり流れる徂徠学派の儒者に対する批判を述べた箇所だが、朱子学に対する竹山の思い入れがうかがえる。

ただ、竹山は「治人」のみに拘泥する徂徠学を批判するが、「修己」に傾注するのみでよいとは考えておらず、「修己」を「治人」に及ぼすことをめざしていた。本来、朱子学の祖である朱熹は南宋の士大夫、すなわち為政者だった。宋代には科挙制度がすでに整備されており、科挙に合格すれば彼らは儒学の知識を活かして為政者としてその腕をふるうことができた。そして、その宋代士大夫の精神は、范仲淹「岳陽楼記」の「天下の憂えに先だちて憂え、天下の楽しみに後(おく)れて楽しむ（先天下之憂而憂、後天下之楽而楽）」の語に示されるように、庶民の心配事を取り除き庶民に幸福をもたらすために政治を行なうのだという為政者としての自負がその根拠となっている。このように本来の朱子学は為政者として良い政策を実践すること、すなわち「治人」がその最終目標であり、「修己」はいわばその前段階に位置する。日本近世においては、朱子学とは倫理道徳を説くことを主眼とする思想だと往々にしてやや偏った見解も主張されるが、実はそうではない。その意味で竹山は本来の朱熹の立場に近い。

しかし、朱子学が倫理道徳の学と見なされがちであるのには理由がある。上述のように江戸時代には身分制があり、社会の周縁的存在だった儒者としては本来の「治人」的任務を果たす機会はほとんどなく、もっぱら「修己」的方面の教説を人々に説くことが主な任務となっていた。「修己」を「治人」に及ぼす本来の朱子学者としての任務を果たそうとすれば、当然、身分制を解体して、どのような出自であろうと確かな儒学の知識があってその知識をはかる科挙のような試験に合格すれば政治に参画できるような社会体制に変革することを当時の儒者たちはめざすべきだっただろう。竹山もその方向に考えを進めるべきだったかも知れない。しかし、竹山にはそこまでの考えはなかった。これは確かに不十分だが、江戸時代に生きる者としては致し方のない面があろう。

とはいえ、竹山も変革の必要性は認識していた。『草茅危言』で竹山は次のようにいう。

> 後嗣に在ては其守るべきは随分堅く守り、今日にて又宜きを揣(はか)るべきは、祖宗の意を体して改革する処有も、亦能く志を継と云べし、……今将(は)た斯(かか)る文明の時に当り、徽猷善政日々新たに、月々に盛んにして、海内目を拭て感戴すれば、旧来の制度に於ても祖宗の意を体して追々宜く量り、変革の善美

を尽させ給ひ、数百年後よりも唯此御代を景仰する様に在せらるべき御事也、（『草茅危言』巻之一、国家制度の事）（注3）

国家制度が確立されたときの体制は、基本的にはみだりに変更すべきではない。ただ、その中には当分の間はその制度にするというように仮に定められた制度もあり、その時代に合わせて体制の一部を変革することは、後継者にとって創始者の志をよく継ぐものだといってよいと竹山は考える。しかし、上述したように、武士が支配する現状の社会体制を変革して、儒者が為政者として政治に主体的に参画できる体制にしようとまでは彼は考えなかった。

そもそも竹山が学主を務める懐徳堂の存在自体が幕府の支援による部分が大きかった。第八代将軍徳川吉宗のとき、竹山の父中井甃庵が陳情を重ねて、懐徳堂の官許の願いが幕府に認められたという経緯があることはすでに述べた。宝暦八年（一七五八）に竹山が記した「学問所建立記録」によれば、「懐徳堂講会之場所、上より学問所に被仰付候はゝ、慥（たしか）に無退転相続仕り、上之思召にも相背申間敷」「上より御威光を以被仰付候事」などとある（注4）。また、寛政四年（一七九二）に懐徳堂が火事で類焼した際に、竹山は懐徳堂を再建するための諸費用調達を幕府に要請している（注5）。元来、五同志をはじめとする町人の援助を背景として成立した懐徳堂ではあったが、幕府の官許を受けてからの懐徳堂は幕府の「御威光」を恃む気持ちを増大させていた。このように懐徳堂を幕府公認の学問所だと竹山が意識していることは、「学校公務記録」に「市中住居にて帯刀務致し身分は儒者にて、其儒業は則公儀より被仰付候役目にて何方の家来にても無之無禄の牢人にて、公儀より一種の御用の端をも被仰付罷在候者、江戸にて一ヶ所、大阪にて一ヶ所の外、他所他国に於ても一円類は無之候上、年古候へとも、最初に被仰付候節の儀思ひ被合仰可被下候、……」とあったり、『草茅危言』に懐徳堂を「公儀の学」と称していたりすることからもうかがうことができる（注6）。

したがって、当然、竹山は幕府や幕府の関係者を大いに尊重する態度を常に示している。たとえば、上述の「建学私議」に、江戸幕府を開いた徳川家康を「東照大君」、懐徳堂が官許を得たときの将軍徳川吉宗に対しては「有徳大君」、竹山が『草茅危言』を献上した松平定信を「尊貴」と称している（『国字牘』下巻三七葉表～三七葉裏）。また、上述の『草茅危言』巻之一の続く箇所に「今日は享保中興の余烈を受給ひ、大有為の時にして大有為の人と（ママ）（い―筆者注）ませば、其施為の易きは屋上建瓴の勢とも云べく、実に千載の一時なるべし」と述べて、「大有為の人」、すなわち松平定信がいる現在が変革の千載一遇の機会だという。これ以外にも、「懐徳堂外事記」などを見れば、竹山が大坂町奉行関係者に定期的に挨拶に出向いたり、奉行やその子息のために出講したりして頻繁に交流していた様相をうかがうことができる（注7）。竹山にとって、懐徳堂を引き立ててくれる幕府やその関係者に対して礼を尽くすことは最も重要で気を遣うべきことであり、そのような体制を変革して、儒者がみずから為政者として政治に参画することをめざすなど、とても考えられる状況ではなかった。

以上のように、「治人」をめざしながらも、江戸時代に生きる儒者としての竹山の立場は、その本来の目標を達成するにはほど遠い状況だったといわざるを得ない。ではそんな状況の中で、竹山は実際にどのように自分の理想に近づこうとしていたのだろうか。

二、「治人」実現に向けての中井竹山の方策

「修己」を「治人」に及ぼす本来の朱子学者としての任務を果たそうとしても、江戸時代の身分制の中で「治人」の役割は武士が担っていた。さらに、武士の中でも家格が世襲的に定まっており、将軍のみならず大名や家老も能力よりも家柄が重要だった。そのような状況の中で、社会の雰囲気が停滞の様相を呈したり、あるいは幕府や藩の経済状況が悪化してきたりといったように、何か問題が持ち上がってくれば、世襲ではなく能力によって人材を登用すべきだという声がおのずから強まってくる。たとえば、吉宗のときに採用された足高の制（役職の役高より担当する者の知行が不足するとき、不足分を補足する制度）や定信のときに採用された学問吟味（旗本や御家人を対象に幕府が実施した漢学の筆記試験）などはその典型的な実践例であろう（注８）。

結局、例外もあるとはいえ、生まれによって支配階級がほぼ定まっている世襲制の中で、身分に関係なく能力のある人材を登用することは、江戸時代では困難なことだった。そして、その中で優秀な人材を如何に登用してゆくかということが重要な課題となっていたのである。

竹山も世襲制の弊害は指摘しており、『草茅危言』では次のように述べている。

御当代は此成規を承継せ給ひ、慶長季年に猶又爵録に御沙汰有て永制と成なり、是も大抵は先規に遵ひ給ひて、損益する所知るべき者ならんか、既に永制となりたれば、家禄に於ては賢にても加増する事なし、不肖にても減少する事なく、万代無窮の定なりしは、斯くもあるべき御事也、但泰平日久きに付ては、朝士の風自然と頽弊し、行誼才学あるは晨に向ふの星にて、浮靡放逸なるは風に従ふの葉なるべし、さて又定禄を恃みて、賢にても加増なきの勤仕をせんよりは、不肖にても減少なきの遊情に従はんとの心にて、日々荒蕩に就せらるゝの勢と見へたり、（『草茅危言』巻之一、公卿百官之事）（注９）

織田信長から豊臣秀吉の時代を経て、徳川氏が支配する江戸時代になって、家禄は固定化された。その後、家禄は跡を継ぐ者の賢不肖にかかわらず変わらないことから、前向きにその任務に取り組むよりも、むしろその気風は弛緩してきて任務の効率が上がらなくなったという。そこで竹山は「禄増減の法」という政策を提案する。まず、家督を継ぐ師弟が一六、七歳になって、「居家孝弟なる」「閏（ママ）（閏―筆者注）門の正き」「文武の業年齢相応なる」の三条件がそろっていれば元のままで家督相続が認められる。しかし、一つないし二つの条件を欠いていたり、まったく三条件に当てはまらない場合は、元の禄高の一〇分の一から一〇分の三まで減らす。また、先代が致仕した後、家督を継ぐ師弟が一六、七歳に満たない場合は一〇分の一ないし一〇分の二を減らす。ただし、禄高を減らされても先の三条件を満たしたり、年齢が一六、七歳になったりして、諸条件がそろえば、その条件を満たす度合いに応じて禄高を戻してゆく。もし家督を継ぐ師弟に特段の改善がなくそのままの状態であれば、その家の禄高は減らされたままで次の世代に受け継がれる。ただ、そのような状態が続いたとしても、禄高がなくなるわけではないから無理な提案でもないと竹山は説く（注10）。

このように世襲制と能力制との折り合いをつけるべく、竹山が具体的方策を提案するのは、さまざまな階層で世襲制の弊害が目立つようになってきていたからである。そして、世襲制の弊害は、医者や儒者において特に目立つと竹山はいう。

医員の業に於ては、此風（世襲の弊害）尤甚しと聞及べり、夫故国家に才を択せらるゝは、民間より挙用られざる事を得ず、其挙られし人一代にて常禄定れば、此子孫も又皆右の如く成可し、既に医員のみに非ず、正徳間に名儒五六人新に登庸在せられしに、其跡とて誰一人名を聞たる事なし、其他は推して知可し、万代無彊の御事なるに、次第に斯く成行ては、折角上の仁慈の美も、恵て費すの冗に落て、勿体なき御事成可し、（『草茅危言』巻之三、御麾下の事）（注11）

御典医や御儒者として一度登用されれば、その家が代々その地位を継ぐことになる。しかし、医者や儒者は彼ら個人の持つ技術や知識が認められて民間から登用されるのだから、後継者に技術や知識がなければ登用された趣旨からはずれるはずである。このような論理で、竹山は医者や儒者の世襲制を批判する。ただ、本来、儒者の竹山としては、医者や儒者の世襲の弊害を説くよりも、支配階級たる武士の世襲制をより深く問題にすべきだった。確かに竹山は「若理の当然を以て云ば、既に才不才にて官の進退あれば、賢愚に就て禄の増減も有可き筈也」（『草茅危言』巻之三、御麾下の事）と述べて世襲制を批判する（注12）。そして、世襲制と能力制との折り合いをつける方策を考えている。しかし、それよりも世襲制を基礎とする体制そのものの変革に竹山は眼を向けて、儒者が本来の任務、すなわち「治人」に携わることができる体制の構築を考えるべきだった。しかし、上述したように、彼はそのような地点にまで視線を向けることはなかった。

したがって、竹山は儒者として自分の手で改革が達成できる可能性のある目標を設定した。それは学校を整備し、その学校における教授職を儒者が担当することである。竹山はその著述の至るところで学校設置を熱心に説いている。たとえば、『草茅危言』では「学校の事」の項がある。そこで竹山は次のようにいう。

凡学校の教の道に切なる事、虞夏商周の古は申に及ばず、後世にても道を重んじ治を求る明主に、此設の欠たる事なし、然る可筈の事也、……学校の衰へは世の衰る基成事なれば、是にて其時の人の治道に暗かりしも亦知可、国家に長たる人豈心を爰に留ざる可けんや、（『草茅危言』巻之四、学校の事）（注13）

「道を重んじ治を求る明主」「国家に長たる人」、すなわち将軍や老中など、上位の為政者が学校設置に動くべきだと竹山はいう。特に『草茅危言』は松平定信に提出したものであり、定信に対する竹山の期待は相当高かった。同じ『草茅危言』に「近来御改政に付て、士大夫一統に文武の業に興起ある由、有難き御事也、追々人才も成立し、国家の御為此上もなき御事と喜んで寐ざる者あり」（『草茅危言』巻之三、御麾下の事）とあるところからも、その期待の高さをうかがうことができる（注14）。そして、『草茅危言』巻之三の続く箇所で、竹山は次のように提言する。

古代の州閭郷党に悉く庠序を設る如、其形を摸して士大夫の館舎の方角により、禄の高低打任て七八十人、又は百人百四五十人迄を一組とし、其組中に狭からぬ明き長屋等見立、講習の場所とし、都下の浪人儒生は云に及ず、諸国より入込居る学者を撰み、講師・句読師又手跡に長じたる等両三輩を迎へ、一組の士大夫出席の其子弟を専に托し、組中禄の高低に従ひ、斗升の穀を聚め、合せて師儒の奉養束修の料とせば、差て人々の費も無て、貧学も肩を息ふ可し、……（『草茅危言』巻之三、御麾下の事）（注15）

このように組ごとの学校を複数設置すれば、「学風士風とも正く成行可し」（『草茅危言』巻之三、御麾下の事）という状態になるという（注16）。また、「与今村泰行論国事」においても竹山は熱心に学校設置を説いて、次のように述べる。

庠序ヲ興シ群儒ヲ迎ヘ、書籍ヲ集ムル類ノ手当ニ、年々給シ用ヒテ等閑アルベカラズ御家中ヨリ町在ニ至ルマデ、身ヲ持タルモノハミナ学ニ入コトヲ命令アリテ、若年ノ人々学バザルモノナシト云位ニアルベシ、コレラハ皆国脈ヲ復スル切要ノコトナルベシ、（『国字牘』上巻二四葉表）

竹山は学校で教える教授職の適任者として儒者を想定する。江戸時代当時、儒者が社会において周縁的存在だったことは上述した。したがって、竹山は、「民間にて昇（儒―筆者注）者と云名目の立ざるこそ怪しけれ、草昧の世にて巻を執者を僧法師と一視したる時はさも有可、昇平二百年に近して、文運追々に開けたる今日に於て、余り不都合の事成可、……然るを其（儒者の）本称立ず、民間戸籍に登らざる故、儒者の分往々医者に托し、又市中にて屋号なければ得心せぬ者も多き故、工商の名に托し、僦居する等、余り浅間敷事也」（『草茅危言』巻之四、儒者の事）と述べて、社会的身分として儒者の称を立てるべきだと主張している（注17）。ただ、儒者という身分を立てるだけでは不十分であり、その有する知識を活かす地位が儒者には必要だった。それが学校の教授職である。竹山自身、懐徳堂の官学化を中心にさまざまな活動を展開していた。それは儒者の社会的地位の確立のためには、官学としての学校が多く存在することが最低限必要だったからである。そして、学校で教授職を担当できる人材を身分にかかわらず広く募ることで、優秀な人材を集めることができると竹山はいう。

扨師儒の任に県官に其人あらば申に及ばず、されども先は有にくき者成べければ、広く一世に求め、諸国の陪臣の内にても平民にても、身分の差別なく、唯才徳優長成を選用し、何分にも礼を厚くし招き致すを要とす可、（『草茅危言』巻之四、学校の事）（注18）

また、「建学私議」にも「教授ノ任ハ、地下ノ賢者ヲ御択ミ遊バサルベキノ旨、御尤ニ存ジ奉リ候、コノ事第一ノ重事至切至要ノコトニ候ヘバ、中々貴賤ニ拘ハリ候ヤウノコトニハナク候」（『国字牘』下巻四〇葉表）と、『草茅危言』と同様の教授職への人材登用策を説いている。以上のように、身分にとらわれず「徳行学術文才全備ノ人」（「建学私議」）を儒者として採用することで、教育者としての儒者の社会的地位を確立することが竹山のめざすところだった。「治人」に直接携わることは江戸時代には難しかった。したがって、教育を通して間接的に「治人」に携わることが、社会的地位の確立していなかった儒者としての竹山がめざした具体的な方策だった。

三、君主の教育者としての儒者

竹山がめざしたのは教育者としての儒者の地位を確立することだった。ただこれだけならば後期朱子学派の方策と変わらない（後述）。では、後期朱子学派の儒者と竹山との相違はどこにあったのだろうか。それは竹山が、君主の教育にまで目を向けて政治に主体的に参画しようとしていたことである。具体的に君主への教育とは何を目的としていたのだろうか。『草茅危言』で竹山は次のようにいう。

天下に学校広く設く可に有、王政の功要にして、異端を排ん為計の事には有ねども、兼て其功を収るに宣（宜―筆者注）し、其師儒たる者孝弟礼義の道を教諭する余力には、福田利益の虚偽たるに、三世輪回の妄誕たる天堂冥府の荒唐たる事を反覆誨論し、一向宗旨の尤鄙俚浅近言に足ざる趣解説せば、愚民の惑も漸を以開明す可、……（『草茅危言』巻之七、仏

法の事）（注19）

学校設立の理由として、竹山は江戸時代当時の儒者らしく「孝弟礼義の道を教諭する」こと、すなわち庶民への道徳教育を挙げる。ただ、それだけでなく仏教、特に浄土真宗の教義の荒唐無稽さを明らかにして「愚民の惑」を解消することを理由として挙げる。竹山をはじめ懐徳堂の儒者が激しい仏教批判を展開していることは周知である（注20）。引用部分の前の箇所にも「仏氏　世を誣ひ民を惑すの説」などとあり、仏教は根拠のない迷信を広めて庶民をたぶらかせていると竹山はいう。したがって、竹山は「然に愚意の専注ぐ所は、此地の頑弊悪習を剗除せんと欲するに有、故其説偏主無事能ざる也」（『草茅危言』巻之十、巻末）と述べる（注21）。つまり、仏教などの荒唐無稽の説に代表される「頑弊悪習」を取り除き、「孝弟礼義の道を教諭する」ために竹山は学校を設置しようとする。

このように庶民に対する教育を説く竹山ではあったが、為政者に対する教育にも言及する。

諸侯並采邑有士大夫にも命じ、此（養老の）意を推て彼領内にも行は令可、斯て年を重ねば風化する所必広く且大なる可、是一世を陶鋳して仁寿の域に升す也、明王孝を以天下を治るの深意爰に有、豈迂遠にして事情に濶なる事とせんや（『草茅危言』巻之八、養老の事）（注22）

引用箇所は養老に関する事項を述べたところで、「諸侯並采邑有士大夫」、すなわち大名や重臣らが「明王」、すなわち将軍が孝を重視する意図を敷衍して、孝重視の政策を領内に実施すべきだという。ここでは実際の政策実行者たる「諸侯」が取り上げられているが、竹山の意図はそこに止まるものではなかった。

諸侯は元来上の憂を分ち、一方を治て人民を撫育する職分なれば、其撫育出来ず、庶富教の三事少も効し無ては、上に対し申分もなき事、其罪逃るゝ所無ければ、……（『草茅危言』巻之二、諸侯大借の事）（注23）

諸侯は庶民を教育するのがその職分で、それは「上の憂」、すなわち将軍の庶民に対する思いを間接的に実現するからこそ意味があるのであり、それができなければ「上」に対しても申し開きのできることではないと竹山はいう。したがって、この箇所における竹山の考えを突きつめれば、最も重要なのは「上」の意志ということになる。「上」の一存で庶民の幸不幸が決定されるから、「上」が確かな意図に基づいて統治すれば庶民は安心して良い生活ができるし、逆であればその統治が苛政になることはいうまでもない。結局、儒者として為政者の最高位たる将軍が責任をもって統治に当たることを竹山は要望する。そのような社会全体に対する責任感を有していてはじめて為政者としての任務が果たされると竹山は考えていた。そして、このような為政者教育を通して、政治に主体的に参画しようというのが竹山の経世思想の特徴である。

上述したように、為政者としての最高権力者の責任に目を向けるのは、実は本来の朱子学あるいは伝統的儒学の立場である。一例として黄宗羲の『明夷待訪録』を取り上げる（注24）。

人なる者の出る有りて、一己の利を以て利と為さず、而して天下をして其の利を受け使め、一己の害を以て害と為さず、而して天下をして其の害を釈か使むれば、此れ其の人の勤労は必ず天下の人に千万せん。（「原君」）（注25）

自分の利を第一に考えるのではなく、天下の利を第一に考える君主の存在が最も重要だと黄宗羲はいう。ただ、その君主の苦労は天下の人々の千倍万倍にまでなるから、普通の人なら君主の地位に就くことを躊躇する。このように、天下を統治する任務の最終責任者は君主で、その任務は多岐にわたり、それぞれの分野が

また高度な能力が必要なことから、君主はそれぞれの分野の任務をその専門家たる「官」に任せることになる。

夫の君を作るの意を原ぬるに、天下を治むる所以なり。天下は一人にして治むること能わざれば、則ち官を設けて以て之を治む。是れ官とは分身の君なり。（「置相」）（注26）

「官とは分身の君なり」の語からもうかがえる通り、それぞれの任務を担当する「官」は、自分が君の分身だという意識を持ってその任務を果たすべきだと黄宗羲は考える。つまり、「官」といえども天下を統治するという主体的責任を自覚すべきだというのである。したがって、「官」の意識は以下のようなものであるべきだと黄宗羲はいう。

夫の天下の大は一人の能く治むる所に非ず、而して之を分治するに群工を以てするに縁る。故に我の出て仕うるや、天下の為にして君の為に非ず。（「原臣」）（注27）

すなわち、「官」の任務は君主ではなく天下のために行なうという意識を持つべきだという。このような意識を有する「官」は、「出て君に仕うるや、天下を以て事と為さざれば、則ち君の僕妾なり。天下を以て事と為さば、則ち君の師友なり」（「原臣」）とあるように、天下のために任務を尽くす点において君主と対等な立場にあり、そのような「天下の為」という意識を有する者を養成するために学校がある。黄宗羲はまた次のようにいう。

学校は士を養う所以なり。然れども古の聖王　其の意は僅かに此れのみならず。必ず天下を治むるの具をして皆な学校より出使め、而る後に学校を設くるの意は始めて備わる。（「学校」）（注28）

学校は「天下の為」という意識を有する人材を養成する機関である。それのみならず、学校自体が天下を治める手段を考案する場所であり、そうしてはじめて学校を設置する趣旨が貫徹されると黄宗羲はいう。

以上、黄宗羲の『明夷待訪録』を例に、本来の儒学の立場から見れば君主の任務が最も重要であり、より具体的にいえば、その君主の意を「分身の君」として受け止めて天下のために働く「官」の養成が君主の最も重要な任務の一つであることを説明してきた。

確かに江戸時代の儒者はすでに将軍や藩主の侍講として彼らの教育に当たってきていたが、その教育とはあくまでも経書の講読などを通じての「修己」方面の教育、すなわち道徳教育が中心的内容だった。「治人」方面の教育として君主の心構えを講じる例もなきにしもあらずだったが、「官とは分身の君なり」という黄宗羲の語からうかがえるような、みずから政治に主体的に参画する気概を持って君主の教育に当たる例はなかなか見当たらない（注29）。

それでは竹山自身は君主の任務についてどのようにいっているのだろうか。竹山の『経済要語』から引く。

捻ジテ、天下国家ノ政道ハ法制賞罰文教武備ヨリ品々アル事ナレドモ、上一人ニソノ徳アレバ、令セズシテ行ハレ、ソノ徳ナケレバ、令ストイヘドモ民従ハザルモノユヘ、何角ヲサシヲキ、徳ヲ脩ムル事至極ノ肝要ナリ。（『経済要語』「為政以徳」）（注30）

引用箇所はやや漠然とした表現ではあるが、国家の政治が「上一人」、すなわち将軍にかかっていると竹山はいう。確かに大名やその家臣の教育も大切だが、最も重要なのは国家の頂点たる将軍である。このように臣下のみならず将軍にまで眼を向けてその教育的改善を説き、また、『草茅危言』では具体的政策提言をも行なっている点は竹山が本来的儒者たるゆえんである。ただ、「官とは分身の君なり」という黄宗羲の語からうかがえるような、臣

下としての心構えを明確に説くことはない。その点は竹山のまだ不十分な点ではあるが、君主の資質にまで言及する道を見据えている点は評価すべきだと考える（注31）。

四、中井竹山のめざす「修己」

次に注目すべきことは竹山が説く「修己」である。竹山の考える朱子学の「全体本領ノ所」が「修己」を「治人」に及ぼすことである点はすでに述べた。問題は「修己」を「治人」に及ぼすことの具体的な内容である。『大学章句』冒頭の「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善」の解釈で、朱熹は程子の説に従って「親」を「新」に改めたうえで、「新とは、其の旧を革（あらた）むるの謂なり。言うこころは、既に自ら其の明徳を明らかにせば、又た当に推して以て人に及ぼし、之をして亦た以て其の旧染の汚を去ること有ら使むべし」という（注32）。これはまず自分の徳を明らかにして、その後にまだ徳を明らかにするに至っていない人に対して、その人が徳を明らかにできるように導いてゆくという意味である。竹山が考える、「修己」を「治人」に及ぼすというのも朱熹の解釈と同様の方向なのだろうか。

竹山の考えを探るうえで、その手がかりとなる資料が『国字牘』所収の「答貞蔵大学大全問目」である（注33）。これは龍野藩藩儒である藤江貞蔵の質疑に対する回答を記した書簡で、そこで竹山は次のようにいう。

一欲平天下ト云ズシテ、欲明明徳於天下トアルハ、経文ノ深意アリテ、文法ノ妙ナル所ト云ベシ、マツ大学ノ極功ハ、明徳新民ノ二ツニアリテ、コノ二ツハ、我ト人トニテ、二ツニナレドモ、実ハ一ツ也、明徳ヲ明ニスルハ、即チ我身ヲ新ニスルナリ、民ヲ新ニスルハ、即チ人ノ明徳ヲ明カニスル也、一ニシテ二、二ニシテ一ト云ベシ、（『国字牘』巻之二、八葉表～八葉裏）

竹山は、『大学章句』冒頭の三綱領のうち「明明徳」と「新民」とを取り上げて、「明明徳」は自分に関すること、「新民」は他者に関することとする。この両者を「修己」「治人」の語に置きかえるならば、それぞれ「修己」が「明明徳」に、「治人」が「新民」に当たる。そして、「明明徳」「新民」の両者が「実ハ一ツ也」さらに「一ニシテ二、二ニシテ一ト云ベシ」だと竹山は述べているから、竹山にとって「修己」「治人」も「実ハ一ツ也」「一ニシテ二、二ニシテ一ト云ベシ」である。つまり、竹山にとって、「修己」を「治人」に及ぼすとは、自己を修めるという概念を単に他者を治めることに拡大して適用しようというものではなく、自己を修めることがすなわち他者を治めることでもあるといった意味になるのではないか。換言すれば、竹山の考える「修己」の「己」は、「治人」の「人」と対立する「己」ではなく「治人」の「人」をも包含するような「己」であろう。

このようにいえば、竹山の立場は朱子学的というよりも、むしろ万物一体論を強調した王陽明に近いとも考えられる。実際のところ、竹山は周囲から朱子学の教説を十分に尊重しているとは見られていなかった。後期朱子学派の儒者頼春水は『師友志』に「〔中井竹山・履軒の〕兄弟　皆な山斗の望有り。但だ其の学　程朱を信ずること純ならざるを恨みと為す」と述べている。このようにいわれるのは、竹山や履軒が基本的には朱子学的立場にいるようであっても、春水ら後期朱子学派の儒者と相違して、朱子学の理気論や性説にそれほどこだわってはいなかったからということもあるが、たとえば、上述したように、陽明学の万物一体論に近いように見える立場を交えていたからでもあるのではないだろう

か。

確かに竹山や履軒の頃の最盛期懐徳堂は基本的に朱子学的立場であり、だからこそ尾藤二洲や頼春水ら後期朱子学派の儒者らとの交流も盛んだった。両者はともに反徂徠学で立場を一にしていたが、それは徂徠学が「修己」を軽視し「治人」にのみ偏る功利主義的立場にあると見なしていたからだった。したがって、竹山や履軒の最盛期懐徳堂の儒者も後期朱子学派の儒者も、「修己」、すなわち道徳的実践を重視する立場は共通していた。

ただ、両者は「修己」のための道徳的実践の手法において立場を異にしていた。たとえば、尾藤二洲や古賀精里らは松平定信に登用されて幕府の寛政異学の禁に参与した。これは道徳面の教化がその政策の中心である。頼春水も先に広島藩の藩儒として迎えられて、藩の学問所設立に貢献していた。そして、こちらも道徳教化の貢献が中心である。つまり、後期朱子学派の儒者たちの実践は、政治的方面よりもむしろ道徳教化の方面が中心だった（注34）。竹山も『草茅危言』や「建学私議」などで学校設立を具申しており、その点は後期朱子学派の儒者と同じである。しかし、上述したように、竹山は為政者としての君主の任務に目を向けていた。たとい不十分なものだったとしても、その点は後期朱子学派の儒者らと比べて明らかに相違する立場といえる。

それを象徴するのが上述した竹山の「己」に対する見解である。すなわち、竹山の考える「修己」の「己」が、「治人」の「人」と対立する「己」ではなく「治人」の「人」をも包含するような「己」であり、自己を修めることがすなわち他者を治めることでもあるといった社会全体に対する意識を持つことの重要性に竹山は考え至っている。そして、君主がそのような意識を有しているならば、その君主はまさに「聖人」といえる。そのような社会全体に対する主体的責任感、いわば為政者の責任感につながることを意識していたからこそ、かえって頼春水から「程朱を信ずること純ならず」と見なされたのではないだろうか。後期朱子学派の儒者は自分たちこそが朱子学の教説を最も良く尊重する立場にあると考えていた。しかし、実はむしろ竹山の立場こそが、社会全体にかかわる政治に為政者として主体的に参画してゆこうとする本来の朱子学の立場に近かったと考える。

おわりに

以上、中井竹山を中心に懐徳堂儒学の経世思想を検討してきた。本来の朱子学は「修己」と「治人」との両者ともに重視するバランスのとれた思想だった。ただ、江戸時代も含めて日本近世は主に武士が政治を担う体制になっており、その中で儒者が政治に主体的に参画する道はほとんどなかった。したがって、儒者はおのずから「修己」重視、具体的には道徳教育重視となり、そこにみずからの任務を求めるようになっていった。

しかし、寛政改革期に至って社会の状況は変わってきた。すなわち、寛政異学の禁によって幕府を中心に朱子学振興が叫ばれるようになり、幕府における学問吟味の実施やそれぞれの藩における相次ぐ藩校の設置などによって、武士の間にも儒学が広まってくる。その中で儒者たちの社会的地位も向上することになってきた。そして、以前の「修己」重視の考えから「治人」にも重きを置く立場が唱えられるようになり、ようやく「修己」「治人」ともに重視する本来の朱子学と同様の主張が見られるようになってくる。その時代思潮に乗って懐徳堂も有力になってきたのである。では、「修己」「治人」ともに重視する本来の朱子学の特徴を最もよく指し示す語は何だろうか。その懐徳堂の立場を読み解く語

として「実学」の語が注目できる。以下、終章において、「実学」の語を軸として日本近世儒学思想史上における懐徳堂儒学の思想史的意義を探ってゆくことにする。

注

（1）『竹山先生国字牘』の底本は『懐徳堂遺書』（懐徳堂記念会、一九一一年）所収のテキストを使用する。

（2）『草茅危言』は『日本経済大典』第二三巻（明治文献、一九六九年）（以下、『経済大典』と称する）所収本を底本とする。なお、『日本経済大典』本の『草茅危言』は全一〇巻となっているが、本来、『草茅危言』は全五巻である。本来の『草茅危言』の一巻を『日本経済大典』本では一巻と二巻というように誤って分けている。引用文は同著五四三頁。

（3）『経済大典』三四三頁。

（4）「懐徳堂旧記」（『懐徳』第一二号～一三号、一九三四～一九三五年）、「懐徳堂旧記拾遺」（『懐徳』第一四号、一九三六年）に翻刻されたテキストを底本とする。引用した「学問所建立記録」は「懐徳堂旧記」（『懐徳』第一二号、一〇頁）。

（5）「学校公務記録」は「懐徳堂旧記」（『懐徳』第一三号、五〇～五三頁）を参照。「学校再建文書」は「懐徳堂旧記拾遺」（『懐徳』第一四号、一六～二一頁）を参照。

（6）「学校公務記録」は「懐徳堂旧記」（『懐徳』第一三号、一二頁）を参照。『草茅危言』は『草茅危言』巻之四、学校の事（『日本経済大典』四一一頁）を参照。

（7）「懐徳堂外事記」に「奉行所年中定務は、年頭八朔暑寒、以上四度御先役の方より相務候」（『懐徳』第一二号、五四頁）、「（明和）五年子ノ八月より大御番頭堀田出羽守様当御城御在番、兼而二条御在番の節より格別御懇意なるに付、御仮館へ日々罷出、其後御講待を以、御城内へも内々を以、毎月三次宛罷出、講書等被仰付候」（『懐徳』第一二号、七三頁）などの記事が見える。

（8）本稿第一部第二章でも取り上げたが、山口啓二『鎖国と開国』（岩波現代文庫、二〇〇六年。初版は岩波書店、一九九三年）第三講「支配組織と再生産構造」六「幕藩体制における官僚制」によれば、日本近世の武士団には世襲による封建的な主従制と能力本位の官僚制との二つの側面があり、この両者は異質なものといえるから、その両立は困難だという。そして、幕府や諸藩が政治改革を進めようとする場合、いつでも人材登用が中心的スローガンになるが、結局、主従制と官僚制とをリンクさせたことにもとづく矛盾は解決されなかったと山口は述べる（山口同著一二〇～一二三頁）。

（9）『経済大典』三三九頁。

（10）『草茅危言』巻之三、御麾下の事（『経済大典』三七五～三七七頁）。このように世襲制の弊害を説き、世襲制と能力制との折り合いをつける方策を提案するのは竹山のみに限らない。一例を挙げれば、広瀬淡窓（一七八二～一八五六）の『迂言』がある。淡窓が活躍したのは竹山よりやや後代になるが、彼は次のようにいう。

太平久シク、世禄ノ家ニ生レタル者ハ無用ノ人多ク、卑賤ノ人ニ英才多ケレバ、之ヲ挙用ヒザルコトヲ得ズ。然レドモ上ノ賦禄モ亦限リアレバ、新家ヲ増スコト容易ニ非ズ。故ニ旧家ノ内、弱年或ハ不才ニシテ役儀ヲ務ザル者ハ、相応ニ献米ヲ出サシメ、其分ニテ有用ノ人ヲ召抱ユベキナリ。新ニ召出サル者ハ初ヨリ役禄ト家禄トヲ分チ、役禄ハ退役限リ召上ラレ、家禄ハ子孫ニ伝ユベシ。役禄ハ多キヲ厭ハズ、家禄ハ多

クスベカラズ。（『迂言』禄位三（『近世政道論』（日本思想大系第八巻、岩波書店、一九七六年）三〇三頁））

R・P・ドーア『江戸時代の教育』（岩波書店、一九七〇年）第六章「才能、訓練、社会秩序」中の「実力主義社会対世襲制社会」の項に、上述の淡窓の方策を取り上げて、「淡窓は竹山の説から或る程度の着想を得たとも思われる」（ドーア同著一八二頁）と述べる。

(11)『経済大典』三七五頁。

(12)『経済大典』三七四頁。

(13)『経済大典』四〇五頁。

(14)『経済大典』三七八頁。

(15)『経済大典』三七九頁。

(16)『経済大典』三八〇頁。

(17)『経済大典』四一二頁。

(18)『経済大典』四〇九頁。

(19)『経済大典』四七五頁。

(20) 竹山・履軒兄弟の教えを受けた山片蟠桃の『夢ノ代』に「異端」の項があり、懐徳堂の儒者による仏教批判の様相をうかがうことができる。

(21)『経済大典』五四三頁。

(22)『経済大典』四九三～四九四頁。

(23)『経済大典』三七〇頁。

(24)『明夷待訪録』の底本は『明夷待訪録』（明徳出版社、二〇〇四年）所収のテキストを使用する。なお、黄宗羲はその父の遺訓に従って、陽明学者の劉宗周に師事したことから、学派としては陽明学系統といえる。ただ、西田太一郎『明夷待訪録』（平凡社東洋文庫、一九六四年）の西田の解題に指摘されるように、梁啓超『清代学術概論』も経世の務めとして史学が重要だと述べて、史学の学者として黄宗羲をその筆頭に挙げる。中国では朱子学や陽明学の相違にかかわらず経世に対する儒者の意識は強かった。本章では中国の朱子学が経世に対する強い意識を有することを指摘する趣旨であり、同じく経世に強い関心を有する儒者として黄宗羲を取り上げる。

(25) 原文は「有人者出。不以一己之利為利。而使天下受其利。不以一己之害為害。而使天下釈其害。此其人之勤労。必千万于天下之人」（『明夷待訪録』五九頁）。

(26) 原文は「原夫作君之意。所以治天下也。天下不能一人而治。則設官以治之。是官者分身之君也」（『明夷待訪録』八七頁）。

(27) 原文は「縁夫天下之大。非一人之所能治。而分治之以群工。故我之出而仕也。為天下。非為君也」（『明夷待訪録』六九頁）。

(28) 原文は「学校所以養士也。然古之聖王。其意不僅此也。必使治天下之具皆出於学校。而後設学校之意始備」（『明夷待訪録』九七頁）。

(29) 将軍や藩主に君主としての心構えを講じる例としては、たとえば、『貞観政要』の教授などの例が挙げられる。『貞観政要』とは唐の呉兢が編纂した太宗の言行録で、その政治の要諦をまとめた書である。原田種成『貞観政要の研究』（吉川弘文館、一九六五年）第二章「本邦伝来の歴史」によれば、『貞観政要』は平安時代にはすでに日本に伝来していたようで、近世以降に将軍に講ぜられた例のみに限って紹介すれば、文禄二年（一五九三）に藤原惺窩が徳川家康に講じた例、寛永元年（一六二四）に林羅山が徳川家光に進講した例、享保七年（一七二二）に室鳩巣が徳川吉宗に進講した例、また、時期不明ながら林述斎が徳川家斉に進講した例などが紹介されている。ただ、本文でも述べたように、儒者自身が政治に主体的に参画する気概を持って将軍に『貞観政要』を進講していたわけではない。

（30）前章の注（25）でも述べたように、『経済要語』は複数の系統の写本がある。ここでは、誤字のない『近世後期儒家集』（日本思想大系第四七巻、岩波書店、一九七二年）所収のテキストから引用する。引用部分は『近世後期儒家集』六八頁。

（31）本章では、「治人」実現のための竹山の具体的方策として、君主も含めた武士階層への教育を主に取り上げている。ただ、彼と縁の深い龍野藩の政策には、間接的ながら竹山の政策が一定の影響を与えたこともあった。彼には「社倉私議」という著述があるが、これは安永三年（一七七四）に龍野奉行宛てに上申されたもので、朱熹の社倉（困窮した農民らに米穀等を貸与するために普段から穀物を貯蔵しておく制度）を参考にして具体的政策を述べたものである（「社倉私議」の自筆手稿本は大阪大学附属図書館懐徳堂文庫蔵。『経済大典』五四七～五六六頁に翻刻がある）。山中浩之「龍野藩社倉の実施と小西惟沖」（『中国学の十字路―加地伸行博士古稀記念論集』、研文出版、二〇〇六年）によれば、このときには竹山の上申は藩に取り上げられなかったものの、彼の弟子で龍野藩藩儒だった小西惟沖が「社倉私議」を改訂したうえで再び上申したところ採用され、ようやく文政二年（一八一九）に龍野藩において社倉が実施されたという。なお、竹山の「社倉私議」の内容と龍野藩の政策に与えた影響とについては、陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会、一九九四年）の第三章「経世策の考案」第一節「「備荒救貧論」の展開―『社倉私議』の一考察―」においても論じられている。また、横山俊一郎『近世儒教の展開と政策論―懐徳堂および泊園書院出身者を中心に―』（関西大学審査学位論文、二〇一五年）の第一部「体制的危機への対処と実務知識の拡がり―懐徳堂出身者」第三章「中井竹山との実務知識の交換とその活用法」において、竹山の学問が龍野藩その他の西国諸藩の儒者に与えた影響について論じている。このように、竹山の在世時には実現しなかったが、後世、龍野藩を中心に彼の政策論が具体的政策として形になった例も存していた。

（32）原文は「新者、革其旧之謂也。言既自明其明徳、又当推以及人、使之亦有以去其旧染之汚也」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）三頁）。

（33）本章では、『国字牘』の底本は『懐徳堂遺書』所収のテキストを使用しているが、「答貞蔵大学大全問目」は『懐徳堂遺書』には収められていない。したがって、ここでは大阪府立中之島図書館所蔵の『国字牘』から引用する。中之島図書館蔵の『国字牘』は全七冊。第六冊までは竹山の門人の滝松隠による筆写で、第七冊は別筆である。多治比郁夫「中之島図書館蔵の懐徳堂関係資料」（多治比郁夫『京阪文藝史料』第四巻、青裳堂書店、二〇〇六年）を参照。

（34）頼祺一『近世後期朱子学派の研究』（溪水社、一九八六年）は、頼春水・古賀精里・春水の弟頼杏坪の朱子学者としての実践について論じる。頼同著では、春水による藩主世子への教育にも言及するが、彼らの朱子学思想の有した社会的意義はその教育・教化の側面に限定されると述べる。頼同著二八六頁参照。

終章　―懐徳堂儒学の思想史的意義とその後の展開と―

一、最盛期懐徳堂における儒学の特質
―懐徳堂儒学の思想史的意義―

前章までにおいて、江戸時代における儒者の存在様態に始まり、寛政改革期を画期とした儒者の存在様態の変化、そして、寛政改革期前後に最盛期を迎えた懐徳堂儒学の特質について分析を進めてきた。特に第三部では中井履軒を中心とする懐徳堂の経学研究、第四部は中井竹山を中心とした懐徳堂の経世思想について検討し、最盛期の懐徳堂儒学の特質を明らかにした。最盛期懐徳堂を支えた中井竹山・履軒兄弟それぞれについて懐徳堂儒学の特質をまとめれば以下のようにいえる。

まず、中井履軒はその経学研究において朱熹の『四書章句集注』に対する批判を展開していることから、一見、朱子学に反対する立場のように見える。しかし、たとえば、朱熹の説とやや見解は相違するものの、性善説を保持していることからもわかるように、履軒は基本的には朱熹とその立場を共有している。さらに、履軒の聖人観を検討したところ、こちらも朱熹と同様に「治人」を前提としつつ「修己」の側面を追求した理想像であることが明らかになった。それはつまり「修己」と「治人」との双方をバランスよく重視する立場である。日本近世の儒者には、往々にして「修己」あるいは「治人」のどちらかをより重視する立場の者が多かったことを考えれば、このバランス重視の立場は懐徳堂儒学の大きな特徴だといえよう。それは「中庸錯簡説」に象徴されるように、四書の中で特に『中庸』を重視する懐徳堂儒学の基本的立場にも反映している。

一方、中井竹山は第四代学主として懐徳堂の運営を中心的に切り盛りし、幕府公認の学問所として懐徳堂の社会的地位を確立するために奔走していた。そして、元来、庶民教育中心だった懐徳堂を、為政者としての武士教育中心の学校へ昇華させる構想を持っていた。それによって、「修己」を基底にしつつ「治人」に携わるという儒者本来のあり方を確立しようとした。ここに懐徳堂儒学における経世思想の特徴が表われている。朱熹はそもそも科挙官僚であり、現実の政治実践の根拠とするための基礎理論として朱子学の体系を打ち立てた。そのことを考えれば、懐徳堂儒学の、この経世思想の特徴も基本的に朱熹の立場と同様だといえる。

以上のことからすれば、自己修養を基底としつつ政治に主体的に参画することによって現実に対処してゆこうとする方向が見える点は、懐徳堂儒学が本来の朱子学と同じ目的を共有するようになってきていることを示している。そして、懐徳堂儒学と本来の朱子学との共通する基盤を示すキーワードが「実学」の語である。では、その実学とは何か。この終章では、総括として「実学」の語を軸に最盛期の懐徳堂儒学の特質を分析したうえで、近世儒学思想史上における懐徳堂儒学の思想史的意義を明らかにする。

懐徳堂が存していたとき、その講堂南面の柱に竹山自筆で「経術心之準繩、文章道之羽翼」と記された「堂聯」が掲げられていた。『竹山先生国字牘』（以下、『国字牘』と称する）に「堂聯」についての解説があり、そこで竹山は次のようにいう。

鄙生ノ蚤歳ヨリ学問修業ノ主意ハ、経術文章ノ二ツニアリ、……然ルニ宋賢ノヤヽモスレバ文ニ馳ルヲ戒ムルハ世ニ科挙及第ノコトアリテ、学者人々利禄ニノミ志スユヘ、ソノ浮華ヲ禁ジテ実学ニ帰セシムルナリ、（『国字牘』下巻一葉表）（注1）

「学者」とは儒者のことであり、竹山は、儒者としてみずから

の利益や俸給のみを目的とすべきではなく実学こそめざすべきだという。また、同じく『国字牘』の「答国枝子謙」において竹山は次のようにいう。

熊沢氏ノ遺書、近来紬繹ナサレ候由、高喩ノ如ク才徳兼備ノ大君子ニテ異論ナク存候、徳ハ藤樹先生ニ譲リ候トモ、才ハ慥ニ優リ候方ニテアルベク候、偃武以降実徳実才実学ニテ、国家ノ実用ヲ施シ候人、外ニ匹儔アルマジク候、愚拙ナドモ兼テ景慕欽仰是深ク候、（『国字牘』上巻五葉裏）

国枝子謙は龍野藩藩士で藩の読書指南を務めており、儒者として藩政改革の意見を藩に上申するような人物だった（注２）。同じ「答国枝子謙」に「老兄カネテ王学ヲ崇尚ノヨシ承レバ、コノ段ヲ申シ試ミ候」とあり、国枝子謙が陽明学者であることを勘案している向きはある。それでも「偃武以降実徳実才実学ニテ、国家ノ実用ヲ施シ候人」と述べて熊沢蕃山を高く評価していることから、竹山が儒者を実学の担い手としてとらえていたことがうかがえる。その実学とはどのような内容を指すのだろうか。

竹山のいう「実学」の語を検討する前に、まず「実」の字に注目してみる。白川静『字統』（平凡社、一九八四年）によれば、そもそも「実」とは、「鼎中のものを実たして供薦する意より、充実・誠実の意となる」という。『国字牘』の「答国枝子謙」では「実学」の他にも「実徳」「実才」「実用」の語が見え、「実」の語がキーワードになっている。また、『国字牘』には次のような例が見られる。

①山崎ノ諸儒ハ、程子ノ説ヲ誤リ会シテ、文章ヲ学者ノ大禁トスルコト甚ダ僻コトナリ、実行ヲ廃シ虚文ニ馳ルコトハイカニモ禁ズベシ、実行ヲ主トシテ文業ヲ修ムルハ学者ノ当然ノコトナリ、豈禁ズベケンヤ、（「答松藩谷某」『国字牘』上巻一〇葉裏～一一葉表）

②ソノ（徂徠の）安民ノ硬説、礼楽ノ空譚、古言ノ詖説ヲ距ギ、学ノ管商功利ニ墜ルヲ論ジ、実行ヲ廃シ、虚文ニ騖ルヲ排シ、天下ノ士風ヲ害シ、学術ヲ壊ルヲ非シ、洪水猛獣ノ殃、復今日ニ見ユルヲ嘆ズル等ノ大節目ヲ挙テ分疏アルベキコトナリ、（「紫雲並副墨弁、答千秋」『国字牘』下巻一六葉表）

①は、山崎闇斎学派が程子の説を誤解して、学者が文学にのみ耽ることを批判していることに関連させて、「実行」を進めつつ文学を修めることは問題ないと竹山が述べる箇所である。②は荻生徂徠が功利主義に陥って、「実行ヲ廃シ、虚文ニ」耽っていると竹山が批判している箇所である。先の「実徳」「実才」などもこの「実行」も「充実した中身のある徳」「中身のある才能」「中身のある行ない」の意であろう。その具体的な内容については諸説あろうが、基本的な意味は「充実している」「中身のある」でほぼ間違いない。したがって、実学も中身のある学問の意と考えてよかろう。では、その実学の具体的内容はどのようなものだろうか。

「実学」の語については、源了圓『近世初期実学思想の研究』に詳細な語義の検討がある（注３）。そこでは、実学の概念は「種々の意味内容とニュアンスをもつもの」とされつつ、それぞれに共通する意味、すなわち「ｒｅａｌとかｔｒｕｅという意味を内包」すると源によって述べられている。さらに源は、日本における実学思想の歴史について、直線的な流れではなかったが大勢としては人間の真実を追求する学問という意味から出発し、価値的・実践的性格の強い実学から実証的実学を経て実証的・合理的な実学への歩みだったと述べたうえで、「いろいろのタイプの実学を貫いて、有用性という基調があった」とする。そして、その中

で、特に懐徳堂学派は「合理的・道徳的の二重性をもつ」実学として取り上げられている。

また、源同著においてすでに触れられているが、そもそも「実学」の語は朱熹によっても使用されている。朱熹は『中庸章句』冒頭に「子程子曰く、……其の書　始めに一理を言い、中ごろ散じて万事と為り、末に復た合して一理と為る。之を放てば則ち六合に弥(わた)り、之を巻けば則ち密に退蔵す。其の味は窮まること無し。皆な実学なり」と述べており、実学を中身のある学問の意にとらえていることがうかがえる（注４）。本稿第三部第六章でも触れたが、懐徳堂儒学が『中庸』を重視したことは周知であり、その『中庸』に「実学」の語が見えることから、竹山も『中庸』の「実学」の語を意識していたと推測できる。さて、それでは実学が中身のある学問の意だとして、問題はその具体的内容である。竹山の考える実学の具体的内容とは何か。それは政治実践に資する学問を意味すると考える。

竹山は武士が支配階級を形成する江戸時代に生きていた。その中で儒者としてみずからの任務を遂行するあり方を考えた竹山は、学校における教授職に活路を見出して儒者の社会的地位の確立に尽力しようとしていた。懐徳堂を拠点として幕府関係者と密接な関係を続けた竹山の努力の跡を見れば、その情熱をうかがうことができる。ただ、江戸時代当時は儒者が「治人」に直接かかわることが困難だったから、「治人」の担い手たる武士への教育を通して間接的に「治人」に参画することを竹山はめざした。その手法は後期朱子学派の尾藤二洲や頼春水と同様であり、それだけならば竹山の立場の特徴とはいえない。では、竹山が後期朱子学派の儒者と相違しているのはどのような面なのだろうか。

江戸時代に生きた儒者自身は、身分制の壁に阻まれて「治人」に直接的に参画することが難しかったために、往々にしてみずからの任務を「治人」以外の分野に限定する傾向がある。特に身分の固定化が定着してきた江戸時代後期の一八世紀あたりはその傾向が強くなっていたと考えられる。護園学派が徂徠死後に服部南郭を中心とする詩文派と太宰春台がその代表たる経世派とに分裂し、徐々に詩文派が優勢になったのはその一例といえよう。後期朱子学派の儒者にしても、寛政異学の禁を契機に昌平黌に影響力を有するようにまで至ったが、結局、「修己」方面の教育が中心だった。

そのような社会状況の中で、竹山は「修己」を基底にしつつ「治人」に携わるという儒者本来のあり方を回復しようとした。このような「治人」に対する意識、換言すれば社会全体に対する責任感を基底として、実際の政治実践に役立たせることのできる学問が竹山の考える実学だった。竹山は学校における教育について、庶民教化のみならず、為政者たる武士、とりわけ君主に眼を向けていた。なぜなら中国宋代における本来の儒学では、正しい政治を行なうためには君主が最も重要な役割を果たすべきだと考えられているからである。たとい君主が凡庸だったとしても、儒学の知識を問う科挙を通過した士大夫たちが君主を補佐する「官」として国家全体に目配りした政治を行なえばそれはそれで良い。それは、本稿第四部第二章でも述べたが、黄宗羲の「官とは分身の君なり」（『明夷待訪録』置相）の語からもうかがえるような、社会全体に対する責任感を士大夫―中国の儒者―が有していたからである。そして、実際のところ、特に宋代以降の中国では、このように儒者が為政者として儒学の知識を活かす道が開かれていた。ただ、竹山が生きた江戸時代は、儒者自身が為政者として自分の力を発揮することは難しかった。竹山も君主の地位の重要性に眼を向けるのみで、みずからが為政者として能力を発揮するま

でには実践が至っていなかった。それはある意味で致し方のないことだろう。

しかし、本稿第四部第二章でも述べたように、為政者としての君主の任務に眼を向けたことと、自己を修めることがすなわち他者を治めることでもあるといった社会全体に対する意識を君主あるいは「分身の君」として君主を輔弼する官僚が持つべきだと考えたこととは竹山の思想の特徴、ひいては懐徳堂儒学における経世思想の大きな特徴だと考える。すなわち、「修己」のみならず「治人」もともに重視する儒学という特徴である。このように為政者の責任感あるいは社会全体に対する責任感に言及するところに本来の朱子学者として竹山の面目があった。そして、このような社会全体に対する責任感を基底とした現実の政治実践に資する学問が竹山のいう実学だったのである（注５）。

このように政治実践を通して現実に対処するためには、みずからの実践を支える何らかの心のよりどころを必要とする。実際のところ、人間はみな、みずからが前向きに人生へ対処するための心のよりどころを持っており、そのよりどころの内容が人によってそれぞれ相違しているだけである。それは儒者も同じである。その心のよりどころについては本稿第二部第三章第二節でも日本近世の儒者を例に少しく述べたが、再度詳述する。

まず、伊藤仁斎である。彼にとって実践を支える根拠は「人倫」だった。仁斎は『童子問』において「夫れ人の当に修むべき所の者は、人倫のみ」（『童子問』巻之下、第二八章）と述べるが、仁斎のいう人倫とは日常の人間関係を指す（注６）。仁斎はまた「若し夫れ人倫を外にして道を求めんと欲する者は、猶風を捕り影を捉うるがごとし。必ず得可からず。故に道を知る者は、必ず之を邇きに求む」（『童子問』巻之上、第八章）と述べて、日常の人間関係を円滑にすることがまさしく道を求めることだと説く（注７）。「之を邇きに求む」とあることから、人倫が日常卑近な人間関係を指すことがわかるが、仁斎はより具体的に日常の人間関係を次のように説明する。

人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在りては之を義と謂い、父子には之を親と謂い、夫婦には之を別と謂い、昆弟には之を敘と謂い、朋友には之を信と謂う。皆な人に由りて顕わる。

（『童子問』巻之上、第九章）（注８）

仁斎は、君臣関係における義の徳を重んじることに始まり、朋友関係における信の徳の重視に至るまで、すべて当時の誰の周辺にも存在していた日常的な人間関係を円滑に進めることが前向きに人生に対処するための最良の方法だと考えていた。

なかでも仁斎にとって最も重要な徳目が仁だった。たとえば、仁斎は「聖門学問の第一字は是れ仁、義以て配と為し、礼以て輔と為し、忠信以て之が地と為す。仁と義とは、猶陰と陽とのごとし」（『童子問』巻之上、第三四章）と述べて、仁・義・礼・忠信の徳の重要性を説くが、特に「仁と義とは猶陰と陽とのごとし」と述べているうえに、さらに仁は「聖門学問の第一字」とされているから、仁を最も重視している仁斎の考えがうかがえる（注９）。他にも「仁とは、道徳の大本、学問の極致、天下の善、此れに過ぎたるは莫し」（『童子問』巻之上、第四四章）と述べたり、「仁とは、聖門学問の宗旨」（『童子問』巻之上、第五七章）と述べたりしているところからも仁斎が仁を重んじていることがわかる（注10）。

このように、日常の卑近な人間関係を重視する仁斎の立場は「卑きときは則ち自ら実なり。高きときは則ち必ず虚なり。故に学問は卑近を厭うこと無し。卑近を忽せにする者は、道を識る者に非ず」（『童子問』巻之上、第二四章）という有名な彼の言葉から

もうかがえるが、改めて儒者として仁斎が道徳的側面を重んじる立場にあったことがわかる（注11）。

次に、荻生徂徠である。彼にとっての実践の根拠は「先王の道」だった。徂徠は『政談』巻之二において「総ジテ天下国家ヲ治ル道ハ、古ノ聖人ノ道ニシクハナシ」と述べるが、この「古ノ聖人ノ道」がいわゆる「先王の道」である（注12）。徂徠は、続いて天下国家を治める具体的方法について次のように述べている。

世界ノ困窮ノ本、大概上ニ言タル〔武家の〕旅宿ノ境界ニ、世話シナキ風俗ト、制度無キニ依ルコトナレバ、是ヲ救ンニハ、兎角制度ヲ立ザレバ叶ハザルコト也。（『政談』巻之二）（注13）

徂徠は当時の日本が困窮している原因を三つ挙げている。まず、武士がみずから治めていた土地を離れて江戸あるいは各藩の城下町に集められて「旅宿ノ境界」にあること、次に、何でもその場しのぎで間に合わせようとするせわしい風習が定着してしまったこと、最後に、上下の身分の区別を明確にするための礼法制度が確立していないことである。特に最後の礼法制度の確立が最も重要で、まずはその制度を定める必要があると徂徠はいう。そして、その制度の手本が「先王の道」なのである。

「先王の道」の語は徂徠の『弁道』に見えるが、そこに見える彼の主張は次の通りである。

孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。……天下を安んずるは身を脩むるを以て本と為す。然れども必ず天下を安んずるを以て心と為す。是れいわゆる仁なり。（注14）

先王の道とは、堯や舜に代表される中国古代の聖王が制作したもので天下を安泰にするための方法である。それはまず自分の身を修めるところから始まるが、究極は天下を安泰にする政治の方法である。そして、その先王の道とは、上述したように礼法の制度のことであり、徂徠は『弁道』において「道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合わせて之に命くるなり。礼楽刑政を離れて別にいわゆる道なる者有るに非ざるなり」と述べている（注15）。徂徠は、ここで先王の道の具体的内容として「礼楽刑政」、すなわち礼法や音楽・法律・政策を挙げているが、『政談』で述べていた「制度」とはこの「礼楽刑政」を指す。これら「礼楽刑政」は我々が生活している社会の土台であり、それらの礼法の制度が安定したものであってはじめて人々の幸福に結びつく。礼法の制度と幸福を求める人々の感情とがここで結びつくのである。徂徠が『学則』において「夫れ聖人の道は、人の情を尽くすのみ」というのはこのことを意味している（注16）。以上に述べたように、徂徠にとって、「先王の道」の実現によって個人の幸福の集積として社会全体の幸福がもたらされることが、みずからの前向きな実践につながる根拠だったのである。

そして、後期朱子学派の儒者である。彼らにとっての実践のよりどころは朱子学の「理」である（注17）。気質の性に妨げられずに理を発揮するために、「修己」を中心とした道徳的実践を進めることが彼らの具体的な実践目標で、その方策として庶民や武士に対する道徳教化策を彼らは展開しようとしていた。その象徴が後期朱子学派の儒者を中心に江戸幕府によって実施された寛政異学の禁だった。また、本稿第二部第三章においても述べたが、齋藤希史がいうように、システムとしての教育を考える場合、理が最もシステム化しやすかった（注18）。その理をよりどころにすることで、より一層教育改革を進めやすくなった側面もあると考える。

ただ、彼らをはじめとする日本近世の儒者にとって、実践を支える根拠たるその理はやや抽象的理解に基づく傾向があった（注

19）。そもそも、本来、朱熹にとっての理とは生々たる気の流れに附随するものであり、理の流行の間断が人欲だとされていた（注20）。中国人にとって気とは具体的存在であり、それにかかわる理も、気と不即不離の存在だととらえるならば、完全な抽象的概念というわけではなく、実はおのずから具体的性格を帯びたものだともいえる。渡辺浩も宋代の官人にとって「「己を修めて人を治める」とは、少なくとも全く抽象的なお題目ではない。……少なくとも良心的な官人にとっては、切実な、具体的な意味を持ちえた。そこにおいて理とは、当該事物に即した具体的なものであり、しかも一般的妥当性を有するはずであった」と述べている（注21）。また、渡辺は「朱子学は、思弁的形而上学や道徳的お説教に尽きるものでは決してなく、こうした（礼に則った）具体的実践を極めて重視するのである」とも述べる（注22）。このように、朱子学理論の要としての理は、本来、その概念自体も抽象的性格に偏ったものではなく、その朱子学をよりどころとする中国宋代以降の科挙官僚にとっても、みずからの政治的実践を支える理論としての具体的役割を果たすものだった。

そのような理を後世の日本近世の儒者は抽象的理解に基づいて受容した。たとえば、伊藤仁斎は『語孟字義』巻之上、理の条において次のようにいう。

聖人　毎に道の字を以て言を為して、理の字に及ぶ者甚だ罕なり。後世の儒者の若き、倘し理の字を捨つるときは、則ち以て言う可き者無し。……唯だ荘子屢しば理の字を言うて、其の多きに勝えず。彼　蓋し虚無を以て其の道と為るが故なり。……吾　故に曰く、後世の儒者　理を以て主と為る者は、其の本と　老氏従り来るが為なり。（注23）

聖人が言及することの少なかった理の字を中国宋代の儒者が多用するようになったのは、虚無を道とする老子や荘子の影響だと仁斎はいう。すなわち、本来、理は道家のもたらした抽象的概念だという理解である。このような理解が、まさに上述の渡辺浩が指摘した「異文化の思想の抽象的な理解」だったのである。そして、日本近世においては、この抽象的理解によって受容した概念がより一層厳格に解釈される傾向があった（注24）。

では、最後に懐徳堂儒学である。懐徳堂儒学において、その実践を支える根拠は何だったのだろうか。それはまさしく現実そのものだった。理気論という、いわば体系化され整理された理論ではなく、この理不尽で矛盾に満ちた現実をよく見ることこそ、彼ら懐徳堂儒学の実践の根拠だった。だからこそ「修己」のみならず、現実に対処しようという「治人」にも眼を向けることができたのではないか。本稿第四部第一章においても述べたように、マックス・ウェーバーの『職業としての政治』でも、現実に立ち向かう気概を持つことが政治家の条件だといわれていた（注25）。このように、矛盾に満ちた現実であったとしてもそれに前向きに対処しようとする気概が懐徳堂の儒者にもあったと考えてよい。

確かに江戸時代当時の儒者は社会における周縁的存在で、懐徳堂儒者もその例外ではなかった。しかし、これまで述べてきたように、寛政改革を機として儒者の社会的地位は確実に高まってゆく。それにともなって儒者自身の意識も徐々に変化してゆき、みずからが政治に主体的に参画するまでには十分に至らなかったが、それでも将軍の侍講や藩主の伴読・助教となったり、昌平黌や各藩の藩校において主導的立場になったりというような眼に見える形での状況の変化も現われてきた。

懐徳堂においても第四代学主として竹山が就任して以来、大坂町奉行との親密な関係の構築や当時の老中首座松平定信との謁見とその後の定信への『草茅危言』献上などを通して、徐々に政治参画への道に近づきつつあった。そこから懐徳堂儒学が真に現実

の政治実践に資する学問たる実学につながっていったのである。ただ、本稿第四部第二章においても述べたように、政治参画とはいっても、本来の朱子学と同様に、儒者みずからが為政者として政治に主体的に参画するような体制を懐徳堂の儒者がめざしていたわけではなかった。その点は懐徳堂儒学の時代的制約ともいえる。しかしながら、江戸時代後期の大きな変革の流れの中で、本人たちが意識するとしないとにかかわらず歴史的意義を有する場合もありえる。懐徳堂儒学の場合、大きな体制変革への志向は十分ではなかったといえるが、儒者としてそれまで江戸時代の身分制社会の中で抑えられていた周縁的存在からの上昇志向意識の噴出の一端がここに表われていると考える。

儒者に限らず、そのような上昇志向意識の噴出は、当時の社会の至るところに現われはじめていた。下層農民の上昇志向あるいは変革志向もそうであるし、下級武士の上昇志向もそうだった(注26)。そのような意味で、本人たちが意識するとしないとにかかわらず、彼らは当時の社会における大きな変革の波の中に確かに存在していた。懐徳堂儒学も確かにその大きな変革の流れの中にあったのである。

以上のように、儒学を真の儒学、すなわち実学に昇華していったところに日本近世儒学思想史上における懐徳堂儒学の思想史的意義があったといえる。そして、竹山に代表される懐徳堂儒学による実学の立場は、幕末に至る日本近世思想史上において、さらなる展開を見せてゆく。具体的には幕府ないし西国諸藩への実学の波及である。以下、節を改めて、懐徳堂儒学と関連づけつつ最盛期懐徳堂以後の実学思想の展開について概観して本稿の結びとする。

二、実学思想の展開
―中井竹山と佐藤一斎・西国諸藩の儒者たちと―

竹山の実学は、社会全体に対する責任感を基底とした現実の政治実践に資する学問としてとらえることができる。このように竹山の実学をとらえ、「実学」の語をキーワードとすることで、幕末に続く日本近世思想史上における懐徳堂儒学の果たした役割の重要性を明らかにできる。この懐徳堂儒学の思想史的意義を明確にするために、最後に懐徳堂の儒者と寛政期から幕末期に至る時期の儒者との関係について触れて、実学としての懐徳堂儒学が幕末期に至るまでの儒者の思想に与えた影響を概観する。

まずは幕末期の儒者佐藤一斎(一七七二～一八五九)を取り上げる。なぜ一斎を取り上げるのか。それは彼が幕末の学術界における実学思想の大きな結節点に位置すると考えるからである。

一斎は美濃の岩村藩出身で、藩主の三男である松平乗衡(のりひら)と幼少からの知己だった。乗衡が幕府の儒官である林家の養子となり、大学頭として林述斎と称するようになってから、一斎も述斎に従って昌平黌に入る。その後、一斎は昌平黌の塾長となり、述斎とともに多くの門弟の指導に当たる。述斎没後も一斎は昌平黌の儒官として引き続き門弟の教育に当たった。

この一斎には竹山とのかかわりがある。彼は寛政五年(一七九三)から昌平黌で学ぶようになるが、その前年の寛政四年(一七九二)二月からしばらくの間、二一才の一斎は大坂の天文学者間重富(はざましげとみ)宅に滞在して竹山のもとで学んだ。大坂を去る際に、竹山は「困而後寤、仆而復興(困しみて而る後に寤(さと)り、仆(たお)れて復た興(お)く)」の語を大書して彼に与える。後に一斎がそのときのことを

回顧して次のようにいう。

余の齢二十一、浪速に赴きて竹山先生に托す。居ること半年にして将に帰らんとす。先生　詩を以て贐（はなむけ）を見わし、之に申（かさ）ぬるに此の語を以てす。首句は先生の造語、末句は則ち王文成の成語なり。蓋し余　文成を信ずるを以ての故に、二句を駢（なら）べて以て警（いまし）めと為す。（「書竹山先生遺墨後」）（注27）

「仆而復興」は、王陽明の「別湛甘泉序」（『王文成公全書』巻之七）に「岌岌乎、仆而後興」とあるのに基づく語で、元来、陽明が生涯の友である湛甘泉に出会って正しい学問への志を定めるまでは、倒れては起き上がるような危なっかしい状況だったことを示す。そこから、竹山は、困難があっても努力を続けていれば学問は成就するのだというメッセージをこめて一斎への餞別とした（注28）。大坂に遊学した時期には、すでに一斎は陽明学にも親しんでいたようである。それを竹山も知悉しており、陽明の語に基づいた書を一斎に贈ったのかもしれない。竹山自身は基本的に朱子学の立場だが、当然、王陽明の著書は熟読しており、陽明の思想にも通じていたと考えられる（注29）。後に一斎は周囲から「陽朱陰王」と評されるようになったが、朱子学のみならず陽明学にも通じた彼の幅広い学問の様相の淵源をここからもうかがうことができる（注30）。また、その学問の幅広さは、上述したように竹山にも通じるものがあろう。

この一斎と竹山との思想について、「修己」「治人」に対する見解に共通点がある。それは「修己」を「治人」に及ぼすことが竹山の考える「全体本領ノ所」だったという点である。「修己」「治人」の関係については、本稿第四部第二章でも述べたように、『国字牘』所収の「答貞蔵大学大全問目」に竹山の立場が示されている。

一欲平天下ト云ズシテ、欲明明徳於天下トアルハ、経文ノ深意アリテ、文法ノ妙ナル所ト云ベシ、マツ大学ノ極功ハ、明徳新民ノ二ツニアリテ、コノ二ツハ、我ト人トニテ、二ツニナレドモ、実ハ一ツ也、明徳ヲ明ニスルハ、即チ我身ヲ新ニスルナリ、民ヲ新ニスルハ、即チ人ノ明徳ヲ明カニスル也、一ニシテ二、二ニシテ一ト云ベシ、（『国字牘』巻之二、八葉表～八葉裏）

ここで再掲した文章に述べられているように、竹山にとって「修己」「治人」も「実ハ一ツ也」「一ニシテ二、二ニシテ一ト云ベシ」であった。そして、一斎も「修己」「治人」については、『言志録』第六九条に「己を治むると人を治むると、只だ是れ一套の事」と述べており、「修己」「治人」の双方を重んじ、両者を「一套の事」とする考えを表明している（注31）。ここに竹山と一斎との立場の共通性をうかがうことができる。両者ともに「修己」を拡大して「治人」に及ぼすというような朱子学的立場ではなく、むしろ「修己」が「治人」そのものであるというような陽明学でいわれる万物一体論の立場に近いと見ることが可能なのである。

以上のように、両者の「修己」「治人」解釈に共通する側面がうかがえることは非常に興味深い。ただ、我々はこのような共通性をすぐに朱子学的立場か、陽明学的立場かといった解釈に当てはめてしまう。このようなこだわりが、実は寛政期から幕末期にかけての儒者の実像を十分に把握できない原因の一つになっているのではないだろうか。このような解釈ではなく、むしろ「実学」の語を軸にすることによって、今まで十分に見えなかった観点が見えてくる可能性がある。

ところで、実学思想に関しては、宮城公子の見解も注目できる。宮城は幕末期の儒学について「寛政異学の禁を契機に、下級武士知識人や豪農層までを含んで儒学が大衆化するが、その担い

手は具体的には佐藤一斎を頂点にその周辺に連なる人々である」と述べたうえで、その儒学の特色を実学思想だとしている（注32）。

宮城説をもう少し詳細に述べると、寛政異学の禁のときに幕府直轄の昌平黌では朱子学が正学となって教授されるようになった。そして、幕府では学問吟味などを通じて下級武士登用の道が開かれ、また、各藩においても藩校の整備が進み、武士全体に儒学の学習熱が高じた。その儒学の学習熱は武士のみならず豪農商層の庶民にも広まったが、これは儒学の学習によって武士階層への上昇の可能性も出てきたことによる。このように、階層にかかわらず儒学の学習が志向されることを宮城は「儒学の大衆化」と呼ぶ（注33）。この儒学を宮城は実学ととらえており、この場合の実学の意味の核を源了圓の考えをもとにして宮城は「有用性」と考える（注34）。そして、儒学の場合、その有用性とは経世済民のために役立つことを意味しているという（注35）。つまり、儒学を学ぶことは、経世済民を任務とする政治的支配者として「治人」を担ってゆく責任感を有することにつながるのである。そして、一斎の儒学の特色を、宮城のいうように実学思想だとすることは、たとえば、一斎の『言志後録』第四条に、「孔子の学は、己を修めて以て敬する自り百姓を安んずるに至るまで、只だ是れ実事実学なり」と『論語』憲問篇の語を引きつつ述べていることからも十分に首肯できる（注36）。

儒学が階層上昇に有用な学問、あるいは政治実践に有用な学問として学ばれるようになった風潮の中で、主に地方の藩や庶民出身の儒者の多くが江戸に遊学して、佐藤一斎や一斎門下の儒者と交流するようになる（注37）。そのような儒者としては、たとえば、林良斎・吉村秋陽・山田方谷・春日潜庵・池田草庵・東沢瀉・大橋訥庵・楠本端山・楠本碩水らがいる。このうち一般的に林良斎から東沢瀉までが陽明学者、大橋訥庵以下が朱子学者に分類されている。

ただし、このように単純に陽明学者ないし朱子学者と分類することは実は難しい。というのは、彼ら幕末期の儒者のうち、特に陽明学者といわれる儒者は朱王折衷の立場の者が多いとされているからである。たとえば、吉村秋陽（一七九七～一八六六）は三原藩の儒者で、古義学や朱子学を経て一斎の門下となってから陽明学を研究したが、晩年の彼は陽明学の立場を守りつつ朱王合一を唱えて朱子学にも一定の理解を示す（注38）。また、秋陽は弟子を教える際も朱熹の『四書章句集注』によって経書を講説し、陽明の書は弟子が懇請しなければみだりに教授しなかったという（注39）。それに対して、幕末期の朱子学者は朱王の別を明らかにする者が多いといわれるが、その朱子学者にしても、陽明学を批判しつつ明末清初の朱子学・陽明学をともに受容してみずからの朱子学を豊かにした者が多い（注40）。

以上のように、朱子学・陽明学の相違を取り上げても、同じ人物の中で時期による思想の進展があったり、両思想の折衷の様相が各人で相違していたりといった点のあることを考えれば、朱子学・陽明学の思想の影響を明確に区別することは実は困難であり、また、幕末期に生きた儒者たちの時代的状況を考えれば、あえて両学派の区別を明確にする必要もないだろう。それよりも、上述したように、むしろ両学派の経学的な立場の相違を超えた共通の基盤に着目する方が幕末期の儒者の思想をより明確に浮かび上がらせることができると考える。その共通の基盤が実学、すなわち現実の政治実践に資する学問という概念なのである。彼ら幕末期の儒者は、両学派の立場の相違を超えて真に現実の政治に必要な学問として儒学をとらえ、その儒学を基底に困難な現実に主体的に対処しようとしていた。

「実学」の語を軸とする立場に立ったうえで、寛政期から幕末期にかけての儒者の実像を把握する試みの一つとして、最後に西国諸藩の儒者を取り上げることにする。彼らも儒者でありつつ現実の政治に大いにかかわっている。

たとえば、陽明学者とされる山田方谷（一八〇五～一八七七）である（注41）。彼は備中松山藩で農業と製油業とを家業とする家に生まれた。生業に励む傍らで同じ備中の新見藩藩儒丸川松隠のもとで学問の修業にも努めて、後に藩校有終館の会頭（学頭の補佐役）に任じられる。その後、学頭に進んで藩士子弟の教育に従事していたが、新しく藩主になった板倉勝静（かつきよ）が篤実の人で学問にも理解を示していたうえに、方谷とも学問上の討論を通して彼を信任するようになり、後に方谷を元締（藩財政の責任者）に抜擢する。その後、勝静が幕府の寺社奉行、次いで老中に起用されると、方谷も藩主の命で政治顧問を務めることになる。この間、方谷は元締として藩の負債の返済と藩札の改新とを進めて藩の財政を好転させた。また、藩主の政治顧問としては、変転きわまりない幕末期の政情の中にあって、「誠心を立てる」という一本の筋道を通したうえで時勢に対処することを藩主に説いた（注42）。

また、朱子学者とされる楠本端山（一八二八～一八八三）は、平戸藩の出身で代々農業に従事する家系だったが、祖父の代には馬廻りとして藩に仕えるようになっていた。端山は家老の葉山鎧軒の知遇を得たことを契機にして、江戸に遊学して佐藤一斎門下で学業に励み、帰国後、平戸藩の藩学教員兼経筵侍講となる。一時、藩学の教授内容について周囲と意見が合わなかったことで郷里に隠退していたが、第三七代藩主になった松浦詮（あきら）の信任を得て、藩学の助教兼侍読として学政の改革を担当することになる。後に準小納戸頭や物頭班奉行などを歴任し、版籍奉還後には参政や権少参事にまで任じられており、藩主の側で藩政改革の事業をよく補佐した。廃藩置県で平戸藩が消滅してからも、端山は、明治新政府の参議だった西郷隆盛や大久保利通らに上書して治政を論じるなど、積極的に政治に参画しようとする意図が看取できる。

さらに、いわゆる折衷派に分類されることの多い帆足万里（一七七八～一八五二）にしても政治に携わっている。そもそも彼は豊後日出藩の家老を輩出する家柄出身だったこともあるが、家督は兄が継いでいたから、はじめ彼はもっぱら学問の道に精進していた。そこへ第一一代藩主木下俊懋（としまさ）によって藩儒として取り立てられ、みずから開いていた私塾における教育に加えて藩校での藩士教育にも携わるようになる。それのみならず、後には藩政改革を進めようとしていた第一三代藩主木下俊敦（木下俊懋の四男）の懇請によって、藩学教授から家老に就任して、約三年にわたって、特に藩の財政再建を担当している。

以上のように、朱子学や陽明学、あるいは折衷学と後世に分類される枠組みを超えて、彼ら幕末期の儒者たちはみずからの立場に拠りつつ、それぞれの方法で現実の政治に主体的に参画していた。その意味でそれぞれの儒学が現実の政治実践に活かされる実学になっていたといってよいだろう。また、幕末に近づくにつれて、藩主ら上層部の武士たちの間にも、儒者に対する評価が高まってきていたことがうかがえる。すなわち、以前は儒学に対して「修己」的な、人格陶冶の側面のみを評価する場合が多かったものが、「治人」的な、現実の政治に有用な側面を評価するようになってきているように見受けられる。このように、儒者を取り巻く環境そのものが幕末にかけて徐々にその様相を変化させてきたといえる。

そして、佐藤一斎のみならず、上述した山田方谷や帆足万里は、みな竹山と何らかのかかわりを有している。既述したように、山田方谷は新見藩藩儒丸川松隠に師事しており、その松隠は懐徳堂

に学んで竹山の教えを受けた。松隠は後述する豊後の脇愚山とともに「竹門の翹楚（すぐれた弟子）」とも呼ばれている。松隠とほぼ同時期に一斎も懐徳堂で学んでおり、両者は少なからぬ交流があったようで、松隠の墓碑は一斎の撰となっている。さらに方谷自身も後に江戸で一斎に教えを受けた。

また、帆足万里は若年時に懐徳堂を訪れて竹山に面会している。恐らくこれは万里の師である脇愚山（一七六四～一八一四）の紹介があったと考えられる。脇愚山は豊後小浦の出身で、熊本藩の藪孤山（一七三五～一八〇二）に学んだ後、懐徳堂にも滞在して竹山門下で研鑽を積み、後に熊本藩藩校の時習館訓導に就任している。ちなみに藪孤山も混沌社社友だった熊本藩大坂蔵屋敷の萱野銭塘を介して竹山とは旧知の仲だった。

このように、特に江戸時代後期における西国の儒者の経歴をたどってゆくと、さまざまな経路でそれぞれの儒者がつながっており、密接なネットワークが形成されていたことがうかがえる。その重要な結節点の一つとして竹山や履軒が活躍していた最盛期の懐徳堂があったことは、幕末期へ続く江戸時代後期の思想史の流れを考察するうえで見逃せない事実だといえよう。また、たとえば、脇愚山が時習館訓導を拝命したのは、熊本遊学時の師藪孤山の推薦とともに竹山の推薦もあった可能性が高い。このような儒者ネットワークの充実が、上述したような儒者を取り巻く環境の変化と相俟って、より一層儒者の社会的地位を押し上げるために有効に働くようになっていたと考える（注43）。

そもそも中国近世においては、朱子学者であろうと陽明学者であろうと、例外はあっても多くは科挙を通過して官僚として政治に参画していた。それは両学派の祖の朱熹も王陽明も同様である。また、明末清初期の儒者で『日知録』の著者の顧炎武と『明夷待訪録』の著者の黄宗羲とは、一般的に前者が朱子学者、後者が陽明学者といわれているが、両者はともに政治に有用な学問を標榜していた「経世致用」学派の学者と見なされることもある（注44）。むしろ経世済民を標榜する実学としての性格を有することが両学派の本質ともいえる。それが上述したように、日本の江戸時代になって身分的制約から儒者が政治にかかわる機会が限られていたために、朱子学・陽明学を含む儒学の本来的性質である「治人」の範囲が狭められて、儒学を「修己」中心の学問としてしまったところに問題があるともいえよう。

以上、縷々として述べてきたが、竹山のいう実学は、「修己」を基底としつつ社会全体に対する責任感を基底とした現実の政治実践に資する「治人」のための学問だった。そして、一斎の儒学の特色として宮城がいう実学思想の内容も、支配階級たる武士階層に上昇することによって、下級武士や豪農層も社会全体に対する責任を担う気概を有することになると考えられていた。このように考えることで、竹山の実学と一斎の実学とを関連づけてとらえることが可能になる。

ただ、竹山の頃には老中首座松平定信による寛政改革が進行しつつあり、竹山自身も『草茅危言』を定信に献上することで学校における教授職を通して政治に参画しようとしていたとはいえ、儒者が本格的に政治参画を果たすほどには機は熟していなかった。それが幕末に近づいた一斎や方谷・端山・万里の時期になれば、日本全体の政情が急を告げてきていたことや財政を中心とした藩運営の問題点がより一層露わになってきていたこと、あるいは「儒学の大衆化」によって儒学的知識を身につけた中下層の武士や庶民出身の儒者が藩や幕府の政治に直接的に参画する機会が増えてきたことなどによって状況が変化してきた。さらに幕府や各藩の上層部の武士たちの中にも儒者の知識が有用であることを認めて、実際に儒者に政治を任せようという者が増加してくる。

つまり、竹山と一斎ら幕末期の儒者との相違は、政治に主体的に参画する儒者として力をふるうことのできる機が熟していたかどうかという周囲の状況の相違であり、両者の実学思想そのものには本質的相違はない。したがって、幕末期の学術界における実学思想の結節点に位置する一斎の実学が竹山に代表される懐徳堂儒学の実学の系譜に連なると考えることによって、懐徳堂儒学が日本近世思想史上に確乎たる地位を占めており、寛政改革期から幕末期の学術界に大きな影響を与えていたと見ることができるのである。

従来、寛政改革期の儒学としては、寛政の三博士に数えられる尾藤二洲や柴野栗山・古賀精里らの儒学が注目されることが多かった。しかし、本稿で述べてきたように、大坂における懐徳堂儒学の思想史的意義も決して軽んじるべきではない。むしろ実学思想における懐徳堂儒学の結節点としての働きがあったからこそ、幕末期から明治時代にまで至る儒学の進展があったというべきである。そして、そのように懐徳堂儒学をとらえることで、日本近世思想史上において懐徳堂儒学が大きな役割を果たしていたということができるのである。

注

（1）『竹山先生国字牘』の底本は『懐徳堂遺書』（懐徳堂記念会、一九一一年）所収のテキストを使用する。

（2）国枝子謙は、詳細は不明ながら、龍野藩の藩政改革に関する意見具申が藩政批判と見なされて藩から処分を受け、結局、自刃している。この事件に関しては、山中浩之「龍野藩　藩政改革と儒学者たち―二つの事件を中心に―」（特別展図録『龍野と懐徳堂―学問交流と藩政―』（龍野市立歴史文化資料館、二〇〇〇年）を参照。

（3）源了圓『近世初期実学思想の研究』（創文社、一九八〇年）第一章「実学概念の検討」を参照。以下の引用は順に源同著五八頁・五九頁・六三・六二頁。

（4）原文は「子程子曰、……其書始言一理、中散為万事、末復合為一理。放之則弥六合、巻之則退蔵於密。其味無窮。皆実学也」（『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）一七頁）。

（5）源前掲書の第一章「実学概念の検討」において、実学の基本的性格として七項目を挙げる。その三項目に、実学には「実践的」実学と「実証的」実学との二つのタイプがあるとされ、続く四項目には、実践的実学はさらに「道徳的実践の実学」「人間的真実追求の実学」と「政治的実践の実学」との二つに分かれるとされている。本章で述べる「現実の政治実践に資する学問としての実学」は、源の定義する第四項目の「政治的実践の実学」に当たる。なお、源は、日本の実学思想の特質として経験主義的合理主義を基盤にする実学の発達が顕著であったことに言及し、経験主義的合理主義のカテゴリーに属する朱子学者として中井竹山・履軒兄弟の名前を挙げる。

（6）『童子問』は『近世思想家文集』（日本古典文学大系第九七巻、岩波書店、一九六六年）所収のテキストを底本とする。原文は「夫人之所当修焉者。人倫而已矣」（同著二五〇～二五一頁）。

（7）原文は「若夫欲外人倫而求道者。猶捕風捉影。必不可得也。故知道者。必求之於邇」（『近世思想家文集』二〇五頁）。

（8）原文は「人者何。君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友也。夫道者一而已。在君臣謂之義。父子謂之親。夫婦謂之別。昆弟謂之敘。朋友謂之信。皆由人而顕」（『近世思想家文集』

二〇五〜二〇六頁）。

（9）原文は「聖門学問第一字是仁。義以為配。礼以為輔。忠信以為之地。仁之与義也。猶陰之与陽也」（『近世思想家文集』二一三〜二一四頁）。

（10）前者の原文は「仁者。道徳之大本。学問之極致。天下之善。莫過於此」（『近世思想家文集』二一六頁）。後者の原文は「仁者。聖門学問之宗旨」（『近世思想家文集』二一九頁）。

（11）原文は「卑則自実。高則必虚。故学問無厭卑近。忽卑近者。非識道者」（『近世思想家文集』二一〇頁）。

（12）『政談』は、『荻生徂徠』（日本思想大系第三六巻、岩波書店、一九七三年）所収のテキストを底本とする。引用文は同著三〇四頁。

（13）『荻生徂徠』三一七頁。

（14）『弁道』は、『荻生徂徠』（日本思想大系第三六巻、岩波書店、一九七三年）所収のテキストを底本とする。原文は「孔子之道。先王之道也。先王之道。安天下之道也。……安天下以脩身為本。然必以安天下為心。是所謂仁也」（同著二〇〇頁）。

（15）原文は「道者統名也。挙礼楽刑政凡先王所建者。合而命之也。非離礼楽刑政別有所謂道者也」（『荻生徂徠』二〇一頁）。

（16）『学則』も『荻生徂徠』所収のテキストを底本とする。原文は「夫聖人之道。尽人之情已矣」（『荻生徂徠』二五八頁）。

（17）特に尾藤二洲が理を実践の根拠としたことについては、すでに本稿第二部第三章第二節「尾藤二洲から見た朱子学の理気論―特に理について―」において述べた。

（18）齋藤希史『漢文脈と近代日本』（ＫＡＤＯＫＡＷＡ、二〇一四年。もと『漢文脈と近代日本　もう一つのことばの世界』、日本放送出版協会、二〇〇七年）第一章「漢文の読み書きはなぜ広まったのか」五一〜五四頁を参照。

（19）渡辺浩は『近世日本社会と宋学　増補新装版』（東京大学出版会、二〇一〇年）において、雨森芳洲の『たはれぐさ』を引いたうえで「異文化の思想の抽象的な理解が、宋学を本来そうである以上に「理屈」の学としてしまったという事情があるのかもしれない」（渡辺同著一〇九頁）と述べる。

（20）三浦國雄「間断のない思想」（『中国哲学史の展望と模索』、創文社、一九七六年）では「理と気は、倫理的に色づけられてそれぞれ「天理」と「人欲」の名で呼ばれる」と述べたうえで、「「天理」と「人欲」とは、生々たる意識の流行とその断絶の別名となる」とする。また、三浦國雄『「朱子語類」抄』（講談社学術文庫、二〇〇八年。もと『朱子集』（中国文明選第三巻、朝日新聞社、一九七六年））においても「理と理の間の空隙は、同時に理の流行の停滞をも意味するはずである。さらに推測を逞しくすれば、人欲とは、かかる理の流行の間断の謂ではないだろうか」（三浦同著三七〇頁）とある。

（21）渡辺同著一〇〇〜一〇一頁。

（22）渡辺同著一六一頁。渡辺同著も指摘しているが、湯浅幸孫も『近思録　上』（中国文明選第四巻、朝日新聞社、一九七二年）において、「朱子学の徒は一般に礼制研究を重んずる。朱子学の担い手は、国家の官僚であったからである。朱子学は単なる形而上学の体系ではなく、官僚の実践哲学という側面ももっている」（『近思録　上』一六二頁）と述べている。

（23）『語孟字義』は、『伊藤仁斎　伊藤東涯』（日本思想大系第三三巻、岩波書店、一九七一年）所収のテキストを底本とする。原文は「聖人毎以道字為言。而及于理字者甚罕矣。若後世儒者。倘捨理字。則無可以言者矣。……唯荘子屢言理字。不勝其多。彼蓋以虚無為其道故也。……吾故曰。後世儒者。以理為主者。為其本従老氏来也」（同著一二四〜一二五頁）。

(24) 吉川幸次郎「中国における教養人の地位」(『決定版　吉川幸次郎全集』第二巻(筑摩書房、一九八四年)四三一頁)に、宋以後の儒学、ことに明清の儒学が「寛容主義」の傾向があったのに対して、江戸時代の日本の儒学に「厳格主義」の傾向があったのは、厳格な身分制社会の倫理として役立ったからだと指摘する。また、小西甚一は、日本儒学に「厳格主義」的傾向があるという吉川幸次郎の説を踏んだうえで、「日本は、外国文化の受容に熱心かつ忠実なあまり、本国以上の厳格さを自身に要求することがある」(小西甚一『日本文藝史Ⅰ』(講談社、一九八五年)五九頁)と述べる。

(25) マックス・ヴェーバー『職業としての政治』(脇圭平訳、岩波書店、一九八〇年)一〇二～一〇六頁。

(26) 当時の社会における上昇志向の噴出については、次節において、宮城公子の「儒学の大衆化」を紹介する箇所で詳述する。

(27) 原文は「余齢二十一。赴浪速托竹山先生。居半年将帰。先生以詩見贐。申之以此語。首句先生造語。末句則王文成成語。蓋以余信文成。故駢二句以為警」(『愛日楼全集』(『近世儒家文集集成』第一六巻、ぺりかん社、一九九九年)四二三頁)。なお、『言志晩録』別存や『懐徳堂考』下巻「竹山の非徴」(一七頁)・「竹山の高弟」(四九頁)にも、竹山が「困而後寤、仆而復興」の書を餞別として一斎に贈った同様の経緯を記している。

(28) 中村安宏・村山吉廣『佐藤一斎・安積艮斎』(明徳出版社、二〇〇八年)において、寛政三年(一七九一)に岩村藩に仕えていた一斎が故あって免職となり、挫折感を抱きつつ大坂遊学に来たという事情と竹山の贈った語との間の関連を指摘している(同著一七～一八頁参照)。なお、竹山の詩文集『奠陰集』(松村文海堂、一九一一年)巻五の「浮屠知性字説」に「困而後寤、仆而復興、志将於是於乎在焉」(八葉裏～九葉表)、「亦唯確守其志、困而後寤、仆而復興、如斯而已矣」(一〇葉表)、巻七の「答臼杵子順」に「唯是困而後寤、仆而復興、如是而已矣」(五三葉表)などと見える。竹山は「困而後寤、仆而復興」の語を用いて、困難があっても学問に精進する志を忘れてはならないと周囲をよく叱咤していたようである。

(29) 『懐徳堂考』下巻一七頁「竹山の非徴」に、すでに「竹山が陽明の語を書したればとて、直に陽明を信ぜしとは云ひ難く、……然れど王学は石庵甃庵以来の学風にして、竹山固り程朱に偏するを憎みしかば、王陽明も亦其の斥けざる所なりけん」と指摘している。

(30) 「陽朱陰王」とは、表面上は朱子学を標榜しながらも実は陽明学の立場にあるという意味で、この語は、朱子学を正学とする昌平黌で儒官を務めながら陽明学にも通じていた一斎に対する評価の語として定着している。ただ、近藤正則「佐藤一斎をめぐる貶価「陽朱陰王」について」(『東洋研究』(大東文化大学東洋研究所)第一六七号、二〇〇八年)によれば、一斎に対する「陽朱陰王」の評価が定着したのは、明治三三年(一九〇〇)初版の井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』以来であり、「徳川幕府の体制教学としての朱子学と、倒幕維新の反体制教学としての陽明学という対立的構図」を前提とする明治史観を基底としているという。そのうえで、近藤は、明治時代の著名な陽明学者で二松学舎の創立者でもあった三島中洲の「程朱学を修めざれば、王学の妙処を知得せること能はず」の語を紹介して、朱子学と陽明学との両者は相対峙する学問ではなく、朱子学を主とする「道学」を陽明学が補完する存在であるとされていたと説く。さらに、近藤は、一斎を陽朱陰王と評するなら、餞別として王陽明の語に基づく「仆而復興」の語を一斎に贈っ

た竹山も陽朱陰王であり、岩村藩公子のときに『王文成公全書』を一斎に贈った林述斎も陽朱陰王ということになると述べる。この近藤の見解は、後述するように、朱子学・陽明学の区別に従うよりも政治実践に資する学問としての実学という概念を共通の基盤と見る立場の方が、幕末期の儒者の実態をより現実に即してとらえることができるという筆者の立場に近い。

(31)『言志録』の底本は『佐藤一斎　大塩中斎』(日本思想大系第四六巻、岩波書店、一九八〇年)所収のテキストを使用する。後に引用する『言志後録』も同じ。引用文の原文は「治己与治人。只是一套之事」(同著二二二頁)。

(32) 宮城公子『幕末期の思想と習俗』(ぺりかん社、二〇〇四年)五頁。

(33) 宮城のいう「儒学の大衆化」にはさまざまな要因が考えられるが、江戸時代の庶民が都市や地方を問わず旺盛な知的好奇心を有し、概して高い知的水準にあったこともその要因の一つと考えてよいだろう。たとえば、第八代将軍徳川吉宗によって『六論衍義大意』が寺子屋における手習本として広く採用されたことを契機に一般庶民に儒学道徳が浸透してゆくが、支配者側はそれを利用してみずからの治政を円滑に進めようとした。熊倉功夫「化政文化の前提―寛政改革をめぐって―」(『化政文化の研究』、岩波書店、一九七六年)によれば、寛政改革において、松平定信は「百姓はあわれむべし」という仁政を主張するが、あわれまれる百姓は単純な愚民ではなく、「君と民とは同じ人にして、其異る処は其の徳器の上に居るべきと其下に居るべきとを以てなり」(松平定信『国本論』巻之一)として、みな同じだとする。農民は農民で、仁政要求の梃子として寛政の三博士にも数えられる岡田寒泉に代表されるような名代官像を作り上げた。彼らは仁政を要求すると同時に、儒教的徳目をみずからのものとしてゆき、その延長線上に幕末の農政思想も登場してきた。以上のように熊倉は述べる(『化政文化の研究』六三頁・六六～六七頁)。そもそも江戸時代は、支配者層と被支配者層との格差はそれほど大きいものではなかった。水谷三公は「江戸時代日本の場合は、建前では厳格な「封建的身分・階級秩序」にもかかわらず、同時代のヨーロッパと比べて「支配階級」と一般庶民との距離は小さく、重なり合う部分の多い点に特徴がありました。ときには、実体的な距離が小さかった分余計に、「建前」としての身分や階級が強調されたのではないか、そんな感じすらしないではありません」(水谷三公『江戸は夢か』(筑摩書房、一九九二年)八一～八二頁)と述べる。このように支配者層と被支配層との差が大きくなかったからこそ、庶民の「抑制し難い上昇への意欲」(宮城同著三〇頁)がより一層増幅されて、「教育爆発」といわれる一九世紀の教育熱の高揚へとつながっていったと考えられる。ちなみに「教育爆発」の語は、辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』(思文閣出版、一九九〇年)において、『講座日本教育史』(第一法規出版、一九八四年)第二巻に見える入江宏の語を引いているのに基づく(辻本同著ix頁)。

(34) 注(3)で取り上げた源前掲書を参照。

(35) 宮城同著三四頁。

(36) 原文は「孔子之学。自修己以敬。至於安百姓。只是実事実学」(『佐藤一斎　大塩中斎』二三七頁)。

(37) 以下の記述は、主に岡田武彦「明末と幕末の朱王学」(岡田武彦全集第二一巻『江戸期の儒学』、明徳出版社、二〇一〇年)、荒木龍太郎・荒木見悟『吉村秋陽・東沢瀉』(明徳出版社、一九八二年)などを参照した。

(38) 注(37)の荒木同著一一一頁。

（39）注（37）の岡田同著六九頁。
（40）注（37）の岡田同著七五頁。
（41）以下の山田方谷・楠本端山・帆足万里に関する内容は、主に山田琢・石川梅次郎『山田方谷・三島中洲』（明徳出版社、一九七七年）、難波征男・岡田武彦『月田蒙斎・楠本端山』（明徳出版社、一九七八年）、帆足図南次『帆足万里・脇愚山』（明徳出版社、一九七八年）をそれぞれ参照した。
（42）文久二年（一八六二）、鎖国か開国かで揺れていた幕府にあって、老中を務めていた藩主の勝静に対する意見具申で、方谷は「唯御誠心之立処のみに可有之」と述べる。山田準編「山田方谷先生年譜」（『山田方谷全集』第一冊（山田方谷全集刊行会、一九五一年）七一頁）を参照。
（43）竹山と各地の儒者との交流については、『懐徳堂考』下巻四四～五〇頁「竹山の交游」「竹山の高弟」に交流のあった儒者が紹介されている。
（44）山井湧『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八〇年）二二一頁以下、小島毅『朱子学と陽明学』（ちくま学芸文庫、二〇一三年）一七七頁を参照。