

## 中井履軒の性論 —— 伊藤仁斎・荻生徂徠の所説と比較して ——

藤居 岳人

### はじめに

中井履軒は、江戸時代後期の大阪で活躍した懷徳堂学派の儒者である。

彼には『七経逢原』という膨大な量にわたる儒教の経書の注釈がある。その中でも最も重要な注釈が『論語逢原』『孟子逢原』である。実際のところ、彼は、「孔子の道を伝えるは、唯だ論語・孟子・中庸の三種のみ」

『孟子』公孫丑篇〔履軒は上篇・下篇のように分けない〕に見える『孟子逢原』と述べている。<sup>(注)</sup> これらの注釈は、南宋の朱子撰『四書集註』のテキストの余白に、『集註』の内容を批判しつつ、みずからの見解を記したものである。履軒は、懷徳堂学派第四代学主の中井竹山の弟であり、兄と同じく朱子学者五井蘭洲の教えを受けた。従って、その基本的立場は、朱子学の教義にのっとるものと見てよい。

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、「聖人は学んで至る可し」(『近思録』為学大要篇に引かれた程頤の語)である。この語は、努力すれば誰で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を異にしている。

履軒以前の江戸時代中期の大儒と言えば、伊藤仁斎と荻生徂徠とである。彼らはいわゆる古学派として、朱子学に対して批判的立場であった。そして、彼ら古学派による朱子学批判を経て、寛政の改革期に後期朱子学派が成立した。そして、懷徳堂学派は、その後期朱子学派に一定の影響を与えた。<sup>(注)</sup>

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・徂徠は全く否定的であり、また、後期朱子学派に影響を与えた懷徳堂学派の履軒は、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。例えば、朱子学の理氣説を仁斎は批判して、氣一元論を提唱したとされる。確かにこの場合、仁斎は朱子の説を批判しているけれど、「理—氣」の枠組みの中での批判であり、大きな範疇から見れば、仁斎も朱子の枠組みに従っている。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、様々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。さらに言えば、懷徳堂学派に履軒を含めることに異論はないだろうけれど、同じ懷徳堂学派の儒者の間にも様々な立場の相違はあるは

ずである。

以上のような問題意識をもったうえで、本稿では、性論を主題として朱子・仁斎・徂徠・履軒の立場を比較検討することによって、履軒の性論の性格を明らかにしたい。具体的には、朱子の『四書集註』を取り上げ、仁斎の『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』、徂徠の『論語徵』『弁名』等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きたい。

## 一、性の定義

儒教がその人間観に言及するとき、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論の最終的な帰結である。その孟子の性善説に基づいて、朱子はいわゆる性即理説を提唱した。これは言うまでもなく、「性は即ち理なり。理は則ち堯舜よ自ら塗人に至るまで一なり」（『二程全書』巻十八、河南程氏遺書、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。この程頤の説を継承したうえで、朱子は理気論を構築して、孟子の性善説を体系化した。

例えば、朱子自身の語ではないけれど、陳淳の『北溪字義』では、「性は是れ我に有るの理なり。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。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言ひ、その理は天から稟けたものだと言ひ。天は言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。これが朱子の基本的立場を表わす性善説である。以下に朱子・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に注意しておきたい。

日本では、江戸時代初期において、朱子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。しかし、徐々に朱子の学説に対して、独自の見解を述べる儒者が出現してくる。なかでも伊藤仁斎や荻生徂徠らはいわゆる古学派には、その傾向が強い。彼らの性論を検討することは、履軒の性論の性格を論じるうえで重要な示唆を与える。従って、まず、仁斎と徂徠との性の定義から検討したい。

仁斎は、『孟子』滕文公上篇「孟子 性善を道いう。言えは必ず堯舜を称す」の『孟子古義』に「性とほ、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 善を好み悪を悪にくまざる無し」と言う。また、『語孟字義』巻の上、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、『性とほ、生の質なり』と」と述べる。<sup>(性)</sup>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』告子上篇に見える告子の「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 善た為るのみ。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。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持っ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、氣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」氣質を離れて之を言うに非ず」と仁斎が言うのは、彼が本然の性・氣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う立場だったことを表わすことのみを今は指摘しておきたい。

仁斎は朱子学の性即理説を採らない。彼にとつて、性は、理という抽象

的な概念を含むものではない。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、朱子が本然の性・氣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言ふことによつて、本然の性を抽象的存在、氣質の性を具体的存在と考へ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、氣質の性を具体的存在と考へ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、仁齋は、性を生まれつき保持している「生」と解することによつて、朱子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。

仁齋は『語孟字義』巻の上、理の条に「道の字は本と活字。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」と言う。以上の内容からも仁齋が理の概念に対して批判的であつたことが理解されるだろう。

以上、仁齋の性に対する見解を概観した。それでは徂徠の性に対する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。これは仁齋も『語孟字義』に引く董仲舒の性の定義と同じである。従つて、徂徠も基本的には仁齋の解釈の方向を継承して、朱子学の性即理説を採らなかつたと考へられよう。『弁名』では続いて、「宋儒のいわゆる氣質なる者は是なり。其の性に本然有り氣質有りと謂う者は、蓋し学問の爲の故に設くるなり」と言う。徂徠はまた、朱子学が本然の性・氣質の性と分類する考へも批判しており、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、履軒も仁齋や徂徠と同様に性即理説を採らなかつた。例えば、『孟子』滕文公篇冒頭の「孟子 性善を道う。言へば必ず堯舜を称す」の箇所『孟子

集註』に「程子曰く、性は即ち理なり」とある。同箇所の『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。

履軒は、仁齋の『語孟字義』や徂徠の『弁名』などのように、みずから使用する用語を解説する著書を著わさなかつた。従つて、履軒の場合、『論語逢原』『孟子逢原』等の著書を通じて、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』から窺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。従つて、『孟子逢原』に履軒の性に対する考へがより一層明確に表われている。例えば、『孟子』告子篇の有名な「天の將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、『孟子集註』に「いわゆる性も亦た氣稟食色を指して言うのなみ」とある。この『孟子集註』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子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、次のように言う。

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。

このように履軒は、性の意味を朱子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全てが性だと言う。『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窺うことができる。<sup>庄七</sup>

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窺える。

『孟子』告子篇冒頭の「告子曰く、性は猶杞柳なり」の箇所の『孟子集註』に「性とは、人生まれながら稟くる所の天理なり」とある。<sup>庄八</sup>当該箇所『孟子逢原』に「性、……且此の告子の語中に、自ら「朱子が言うような」天理の意無し。惟だ汎そ人の稟受するを指すのみ」とある。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窺える。すなわち、朱子が『集註』において、性とは天理だと述べていることに對して、性には天理の意はなく、ただ人が天から稟けたものだけと言う。

また、『孟子』尽心篇「孟子曰く、形と色とは天性なり」の『孟子集註』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」と朱子が述べるのにも對しても、『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」とこちらにもまた性には理の義はないと述べる。

以上のように、履軒は性には理の義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子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と言う。天は無条件に善だということが儒教の基本的な立場だとするならば、それはすなわち、履軒も朱子と同様に性善説の立場にあることを示している。しかし、その性論は朱子と全く同一というわけではない。朱子の性即理説を批判することからも窺えるようにむしろ様々な点について、朱子の学説を修正している。<sup>庄九</sup>では、履軒がどのような点について朱子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、履軒は朱子と違った見解を有している。

例えば、『孟子』離婁篇「孟子曰く、人の禽獸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『孟子集註』において、朱子は次のように言う。

人・物の生、同じく天地の理を得て以て性と為し、同じく天地の氣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 其の間において形氣の正を得て、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。

人間と禽獸との差異を論じる『孟子』の有名な章である。『孟子』の趣旨は、人間と禽獸との間には差異があるということにある。朱子もそれは

認識しており、上記引用箇所が続いて、「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、朱子は、「人・物の生、同じく天地の理を得て以て性と為」すと言っている。これは朱子が性に関して、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ことと朱子が考えていたことを表わしている。

性について、朱子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』に次のように言う。

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「朱子の」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『集註』に言う「天地の理」なり。物豈に能く同じく得んや。『集註』に言う「形氣」の正偏、孟子の言わざる所にして、之を舍つるも可なり。

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「形氣」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。

①に拠れば、履軒は、性を人の性と物の性とに明確に分離している。従って、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、朱子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言う性善説の趣旨とも相違してくと履軒は言う。さらに、履軒が、①において「人の性」と言っている性は、②によれば、それは「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。

上述したように、朱子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して解する。人と禽獣との差異は、性以外の「形氣の正偏」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』の各箇所それぞれを強調する。例えば、『孟子』公孫丑篇「孟子曰く、人皆な人に忍びざるの心有り」の『孟子集註』「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。『朱子の』註並びに円ならず」と述べる。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『孟子集註』「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」と言う。さらに、『孟子』告子篇「告子曰く、生之を性と謂う」の『孟子集註』「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、告子答うる事能わざる所以なり。此の註物字を削りて而る後に可なり」と言い、上記引用箇所が続く告子篇「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「朱子の」註の『人・物の生、是

の性有らざる莫し』此の句 尤はなはだあやま舛あやまりなり。禽獸 何ぞ曾て仁義の性有らんや。凡そ註の媿媿として（くどくどしく）叙説する者は、皆南宋の理氣の説なり。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、以て告子を詰責圧倒して、其の口を鉗くわざしむ」と述べる。

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氣質の性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にとらえて、仁義が人間にのみ備わるものだと考えていたことから、性は禽獸ではなく、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きたい。

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、朱子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。それでは仁齋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、仁齋は『語孟字義』巻の上、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』告子上篇「告子曰く、生之を性と謂う」の箇所『孟子古義』において、仁齋は、「人物同じく稟くる所の性有り。而れども唯だ人善かるのみ。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齋が解していたようである。従って、告子のように人と物を一くくりにして「生之を性

と謂う」と言つてはならない。ただ、仁齋の言う「唯だ人善かるのみ」の根拠はやや曖昧である。仁齋の性論については後述するが、仁齋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。従って、物が善ではなく、人のみが善であったとしても良いと考えていたようだが、なぜ物が善ではなく、人のみが善たり得るのか。その理由は、この箇所では明確にされていない。

仁齋の学説の曖昧さは、また『孟子』離婁下篇「孟子曰く、人の禽獸に異なる所以の者は幾ど希なし」の箇所の『孟子古義』からも窺える。仁齋はそこで、「言うところは人ひと之物と、同じく天地の間に生ず。嗜欲動静、本もとと太た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。是れ異なるのみ」と言う。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言う。

上記の『孟子古義』に見える「仁義の良心」の語は、先ほどの「唯だ人善かるのみ」の善と対応しているよう。ここでも仁齋は、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、履軒が言っていたような、人の性と物の性との明確な区分を仁齋がしていなかったことは明らかであろう。

では、徂徠はどうか。徂徠も仁齋と同様、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。例えば、その第一条は、宋儒の本然の性・氣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。習ない、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。以上から徂徠にあつては、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、朱子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つた。

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ことさらに言つても説得力は強くない。履軒の立場の独自性を言うならば、朱子の『集註』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と比較を通じ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」章とである。この「性相近」章に対する注解を以下に検討してゆきたい。

### 三、本然の性と氣質の性との解釈―履軒の場合―

性を本然の性と氣質の性とに区別するのは、朱子学の基本的立場である。その立場に従つて『論語集註』は「性相近」章において、次のように言う。

此のいわゆる性は、氣質を兼ねて言う者なり。氣質の性は、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、則ち皆なる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、此れ氣質の性を言いて、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。

朱子は「性相近」章の性を氣質の性を指すと言う。確かに氣質の性には美悪の同じでない側面があるけれど、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つてゆき、そうなつ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子は述べる。

ここでは「性相近し」の「近」字に注目したい。この「近」は、実は曖昧な語である。これは性が同じだと言いたいのだろうか。それとも異なると言いたいのだろうか。文章自体が簡略なためでもあるけれど、「性相近」章の「近」字の解釈は、従来、曖昧なままにされてきた。

言うまでもなく、朱子は、「近」字を異な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氣質の性と見なしていることからそれは窺える。ただ、「其の初を以て言わば、則ち皆なる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、性の相違は全く「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氣質の性による相違がないと解釈される恐れが残る。性はほぼ同じだけれど、しかし、全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。従つて、朱子は「近」字を異なるの意ととらえていると考える。

以上のような朱子自身の注解だけではやや曖昧さが残る。従つて、『論語集註』では続いて程子の言を引き、「性相近」章の性が人によって美悪の相違のある氣質の性を指しているのだと強調する。程子の言う「性の

本」とは、言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。従って、各々の性が近い、すなわちほぼ同じなどと曖昧な言い方にはならない。人による相違などなく、完全に同一である。では、本然の性と氣質の性に対する履軒の考えはどうだろうか。

履軒の性論については、『論語逢原』を中心にすでに別稿において検討した。<sup>(注十)</sup>その概略を述べれば、履軒は、気稟、すなわち氣質を性とは見なさない。つまり、氣質の性を認めない。朱子の言う本然の性のみが存在する。従って、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惡の差が生じることは認めない。気稟の昏明強弱と性の善惡との間に相関関係はない。以上のような結論であった。

注十一の拙稿でも取り上げたが、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。曾ち氣質を帯びず。氣質は性に非ず」と述べて、氣質は性ではないと明確に言う。また、『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『詩経』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、「性は自ら性、氣質は自ら氣質。判然として二物なり。焉ぐんぞ氣質の性有るを得んや。即ち氣質の性無し。則ち性は本然と称するを待たず」と述べており、履軒が氣質の性の存在を否定する立場を窺うことができる。

また、上述した「性相近」章の『論語逢原』に続いて、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（朱子の言う本然の性）は人による相違がなく、同じだと強調する。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、富歳には子弟頼るべきもの多く、凶歳には子弟暴なうもの多し。……」に続く「凡そ類を同じくする者は、拳みな相似る。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『孟子逢原』に「優劣万殊不同の中に就いて、其の同じき者を摘出して、以て人に示す。性は是れなり。孟子 何ぞ曾て氣質を識らざらんや。但だ以て性と為さざるのみ」と言っているところからも明らかである。ただ、同箇所の『孟子集註』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子も人による相違はないとする立場である。履軒がここで言及する性とは、すなわち朱子の言う本然の性である。従って、本然の性に関する限り、朱子と履軒との間に実質的な立場の相違はない。

では、氣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。例えば、上述の「詩曰」節の『孟子逢原』において、「孟子の時、満天下の人、皆な氣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、以て氣質の説を細く、「氣質を謂いて性と為す。是れ世の俗説なり。春秋伝諸書自ら皆な然り。孟子乃ち俗説を排して、性善の言を立つ」と履軒は述べる。

上記以外にも、例えば、『孟子』告子篇の「天の將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、曾て本然氣質の別無し」と履軒は述べており、朱子学の言う本然の性・氣質の性の区別を批判する説は、履軒の『逢原』を見れば枚挙に遑がない。

以上のように、本然の性のみを性と認めて、氣質の性を承認しないことが履軒の思想の特徴だと言えよう。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氣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、「形ありて而る後に氣質の性有り。善く之に反らば則ち天地の性存す。故に氣質の性、君子は性とせざる者有り」と言う。この文章は、また「詩曰」節の『孟子集註』にもそのまま引かれている。この張載の言の意は、全ての人間は氣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。従って、氣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言えないとする。

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、履軒は次のように言う。

「氣質の性、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（氣質の性）を性として、「氣質の性有り」と曰わんや。此れ尤だ怪しむ可し。張子豈に君子を以て自ら処らざる者とせんか。

張載は氣質の性を性だとは言わないとすでに認識しているにもかかわらず、「氣質の性がある」と言うのはおかしい。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言うのだろうか。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、履軒は次のように言う。

張子嘗て言わく、氣質の性、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・氣質を以て言を立て、以て教を張る。則ち孟子の旨を失う。蓋し既に氣質の性を立てば、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、則ち反つて身上の肉を指して、本然の肉と為す。亦た惑いならずや。

この箇所においても、履軒は張載が氣質の性を性と見なしていないことを孟子の意図を得たものだと言う。ただ、普段、張載が本然の性・氣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、張載は氣質の性を否定しつつも普段は氣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になる。すなわち、履軒は、本然の性・氣質の性と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、氣質の性を認めない。『論語』『性相近』章を例にすれば、『論語集註』では「近」字を異なるの意として、「性相近」章の性を人によって相違した氣質の性と見なしている。それに対して、履軒は、「近」字は同じの意だとして、「性相近」章の性を朱子の言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窺うことができる。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、本然の性と氣質の性との解釈―仁斎の場合―

「性相近」章について、仁斎は『語孟字義』巻の上、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、仁斎の性論を窺うには欠かせない章である。その「性相近」章の『論語古義』では以下のように言う。

①言うところは、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」の旨を發明する者なり。蓋し堯舜自ら途人に至るまで、其の間の相去ること、奚ぞ翅た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、然れども其の下ひくきに就けば、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』告子上篇に「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』告子上篇に」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いて之を論じて、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。

①の箇所を見れば、仁斎の解釈が『論語集註』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『論語集註』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『論語集註』の解釈を踏襲したうえで、さらに②の箇所での自己の解釈を加える。

②において、仁斎は、孔子が「性相近し」と言い、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言う。仁斎は『童子問』卷の上、第七章において、「學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。また、『孟子古義』総論、綱領に「若し夫れ孔子の道を觀んと欲して、孟子に由らざる者は、猶水を渡るに舟楫無きがごとし。豈に能く濟わたることを得んや。嗚呼孟子の書、実に後世の指南夜燭なり」とも言う。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窺うことができよう。

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言うのだろうか。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言う。しかし、人間に四端があることを考えれば、性は同じ善に向かう性質があるとすると、それは『語孟字義』卷の上、性の条に「夫れ天下の性參差ひび齊ひとしからず、剛柔相錯まじわる。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。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」と言うべき性が「相近し」と言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、人によつて全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（告子下篇）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、仁斎は孔子が性善説的な立場だったと考えていたことが窺える。仁斎が②の続く箇所では性を水に譬えて、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言うものであろう。

仁斎はまた、『語孟字義』巻の上、性の条において、「人の気稟の剛柔は同じではないけれども、その善に向かうという性質が同一だと孟子が言うのは、性が」相近きの中に就いて、其の善を挙げて之に示す。氣質を離れて言うに非ず」と述べる。この箇所の「氣質を離れて言うに非ず」の語は注目できる。言うまでもなく仁斎は、朱子の言う本然の性を認めず、氣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』巻の上、

性の条の他の箇所においても、「孟子性善の説、氣質に就いて之を論ず。氣質を離れて之を言う者に非ず」とあるのも同様であろう。従つて、「性相近」章の性もただ一つの性である。仁斎が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』巻の下、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。

さらに②の箇所では後半に『孟子』の用例を挙げたうえで、「皆な生質に就いて之を論じて、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」と仁斎が言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『論語集註』後半の程子の言「此れ氣質の性を言いて、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。もつとも、仁斎は、「性相近」章の『論語集註』に対して、本然の性と氣質の性と二つの性を設定することを批判している。また、仁斎の言う「理」が宋学用語としての「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』巻の上、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。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』巻の上、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。ただ、朱子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残存してい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

子の言う氣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、朱子も『論語集註』において、「此のいわゆる性は、氣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氣質の性を指すという立場である。従って、「性相近」章に限れば、この章の中で言及される性の性質は、仁斎と朱子との間に大きな相違はないと言つて良い。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、本然の性と氣質の性との解釈―徂徠の場合―

徂徠は、『論語徴』の「性相近」章の箇所において、次のように言<sup>（五十七）</sup>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、遂に遠遠なるを致すのみ。…宋儒之（孔子より後の儒家や道家の議論が、孔子の勸学の意図に反した、性論の宗門を争う者であること）を知らずして、本然・氣質を以て之を断ず。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。

徂徠は、この箇所ので、「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、宋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承認している。そして、「何の本然か之有らん」と述べて、宋学の本然の性の存在を否定したうえで、ただ一つの性（宋学の氣質の性に当たる）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」と有りとも、孟子専ら以て性は善なりと為す（既述）と言うのを引いて、「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」と言う。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けれど、『論語』『孟子』に見える性論が共通していると言う仁斎の立場は認められない。なぜなら、『論語徴』の言葉借りれば、徂徠にとつて、孟子の時には、「孔子没して老莊興り、専ら自然を倡えて、先王の道を以て偽と為す」という状況であった。従つて、本来、当然のことであつて、説く必要のない性善の説をあえて唱える必要があつたという特殊な事情が孟子の時代にはあつたと言うのである。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）と言うように、人々に学問を奨励するところにその主題があるのであつて、性を論じることが主題ではないと徂徠は考えていた。従つて、仁斎とは違つて、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つたけれど、仁斎が性を「剛柔昏明同じからざること有り」と言いつつ、性の中に四端という善に向かう素質を全ての人間が共有していることについては、徂徠は認めている。つまり、徂徠も仁斎と同じく、基本的に性が善であ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、人それぞれ異なつていようという立場である。それはま

た『弁名』下、性の条に、「仁斎先生 孟子の性善を釈して曰く、『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』巻の上、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、仁斎の立場を窺うことができよう。<sup>(注十)</sup>

結局、徂徠の立場は、仁斎と同様に宋学の本然の性・氣質の性の別を認めず、仁斎の言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。

## 終わりに

本然の性・氣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、朱子の言う氣質の性のみを承認する。そして、氣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言う。従って、『論語』「性相近」章を例にして言えば、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」と言うべきである。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」とは言えないものの、「性相遠し」とも言いにくい。従って、「性相近し」と言うのである。つまり、この「近」字には、互いの性が異な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・氣質の性のうち、氣質の性の存在を認めない。すなわち、氣質は性ではないとする。従って、氣質（あるいは気稟）に剛柔昏明の差異が如何にあらうとも、それは性とは無関係だと言う。「性相近」章を例に言えば、履軒は、この中の「近」字を同じの意と解する。すなわち、全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」と言う所以である。

履軒は、氣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論を限定した。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。このように性の性質を限定したのは、履軒の独自の立場だと言ってよからう。

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言うのは早計である。確かに本然の性・氣質の性の枠組みにとられない履軒の性論には独自性がある。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。朱子による本然の性・氣質の性の枠組みは、その性善説を前提として述べられた。履軒も当然のことながら、性善説をその議論の前提としている。とするならば、大きな枠組みから言えば、履軒の立場も決して朱子学の枠外に出るものではない。履軒が『四書集註』を題材として、様々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、批判とは、ある大きな立場を共有したうえで初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、懐徳堂学派、より大きな枠組みでとらえれば近世後期朱子学派に分類して良いと

考える。

以上のように考えるならば、履軒の思想とといわゆる古学派に分類される仁齋・徂徠の立場との間に大きな相違があると言うべきかどうか若干の疑問が生じる。確かに、本稿で取り上げた本然の性・氣質の性の問題に関しては、朱子学のいわゆる氣質の性のみを承認する仁齋・徂徠の立場と、氣質の性を認めず、朱子学のいわゆる本然の性のみを承認する履軒の立場とは相違していた。しかし、性論に関しても様々な観点からの検討が可能であり、例えば、善の定義や学ぶ目的などの観点からの検討を加えれば、必ずしもいわゆる古学派と近世後期朱子学派というような類型的な分類にそぐわない面も出てくるであろう。このような問題に対して解答するためには、仁齋や履軒の性論について、さらに詳細に検討する必要がある。その検討は、別稿において試みたいと考える。

## 注

(一) 以下、『逢原』からの引用は、関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』（東洋図書刊行会、一九二二～一九三〇年）（鳳出版、一九七三年、復刻）所収本を底本として、適宜、履軒自筆本を参照する。なお、引用文中の（ ）は、その前の話の意味を表わし、「」は、文意をわかりやすくするために筆者が補った語を示す。以下の引用文においても同様。

(二) 懷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」に示唆されている。ただ、頼氏同著における懷徳堂学派の評価は、竹山・履軒の学問が純粹の朱子学ではないという頼春水の

『師友志』に見える語を引くなど、懷徳堂学派が後期朱子学派に積極的な影響を与えたというものではない。

(三) 以下、『論語古義』は文政十二年刊本、『孟子古義』は享保五年刊本をそれぞれ底本とする関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』（東洋図書刊行会、一九二二～一九三〇年）（鳳出版、一九七三年、復刻）所収のテキストを使用する。また、『語孟字義』は、宝永二年刊本を底本とする『日本思想大系 伊藤仁斎 伊藤東涯』（岩波書店、一九七一年）所収のテキストを使用する。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）に拠れば、終生テキストの校定を怠らなかつ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言われる。これは当然の指摘である。ただ、本稿では、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、本稿では、仁斎関係の書は刊本に基づくテキストを使用する。なお、『懷徳堂文庫圖書目録』（大阪大学文学部、一九七六年）に拠れば、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』が懷徳堂文庫に所蔵されている。

(四) 『弁名』は、寛政元年刊本を底本とする『日本思想大系 荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）所収のテキストを使用する。

(五) 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、肯えて此れ（五欲）を謂いて性と為さず」「唯だ君子は其の（性）の中に就いて分弁有るのみ。仁義礼智、之を性と謂いて力を竭くす。肯えて命に諉ゆがねず」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。

(六) 懷徳堂では、懷徳堂点という独自の訓読をしており、「猶」は「なお」と訓み、「なおおのことし」とは訓まない。

(七) 性善説については、性を理と見なさないこと以外に、善の定義からして相違する。善の定義の問題は別稿において考察する。

(八) 朱子は「上知」章の『集註』に「或ひと曰く、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」と述べつつも、一応、「性相近」章と「上知」章とを区別しており、履軒の『論語逢原』も同様に「此と上章と、蓋し一時の言に非ず」と述べて区別している。それに対して、仁斎『論語古義』は、『論語集註』の或ひとの説に従って、兩章を一章と見なしており、徂徠『論語徵』も所説はやや異なるが、仁斎の立場と同じである。本稿では兩章を区別せず、一括して「性相近」章と称する。

(九) 『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。此れ正に是れ氣質の性を説く」とある。

(十) 「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』では、「人俱に天地の氣を稟けて以て生じ、復た厚薄殊有りと雖も、而れども同じく是れ氣を稟く。故に相近しと曰う」「王弼曰く、……若し全く同じならば、『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」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」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」字が同じの意か異なるの意か明確でない。

(十一) 拙稿「中井履軒の性論と氣稟論と——『論語逢原』を中心に——」(『懷徳』七十三号、二〇〇五年) 参照。

(十二) 「性相近」章の『論語離題』には、「耿天台云わく、性は自ら性、氣質は自ら氣質。安くんぞいわゆる氣質の性有らんや」とあり、この説が元來、明の耿天台の説だと明示されている。このように『逢原』において省略される履軒説の出拠が『離題』を見れば明らかにできる例は多い。この例に見えるような、履軒の思想に対する明儒の影響については別稿において検討したい。

(十三) 『童子問』は、宝永四年刊初印本を底本とする『日本古典文学大系 近世思想家文集』(岩波書店、一九六六年) 所収のテキストを使用する。

(十四) 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』巻の上、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」と述べる。また、『童子問』巻の下、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いて之を言う」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』巻の上、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」と述べており、性と心とを区別している。従って、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。前述の三宅正彦同著二一四頁にその問題が言及されている。

(十五) 『論語徵』は、元文五年刊本を底本とした『荻生徂徠全集』第三・四卷(みすず書房、一九七七—一九七八年) 所収のテキストを使

用する。

(十六)『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。

(本論考は、平成十八年度科学研究費補助金・基盤研究C「懷徳堂学派の朱子学の研究」〔研究代表者・藤居岳人〕による研究成果の一部である)

(奈良工業高等専門学校校助教授)