

中井履軒『中庸逢原』の誠をめぐる

遠山 敦

【要旨】

大坂懐徳堂の五代学主となった中井履軒（一七三二—一八一七）の経学研究は、壮年時以来の『七経雕題』『七経雕題略』を経て、晩年『七経逢原』全三十三巻として集大成されるが、その膨大な注釈の中にあつて特に『中庸逢原』は、彼自身の『中庸』への高い評価と相俟ち、その経説の特質を明瞭に映し出すものといわれる。履軒によれば『中庸』は、「中和」概念の「立言」に基づき子思によって統一的に構想された「学者の為」の書であり、学ぶ者を「勉学力行」へと誘うべく周到に構成された「教」の書であるという。そしてその「教」の内実を最も端的に表現するものが、これもまた子思により『中庸』において初めて「創言」された「誠」であるとされるのである。本稿はこうした履軒における『中庸』の誠理解を、「忠信」と「明善」、天人関係、及び性・理の分断といった諸相から明らかにし、それを通じて彼の世界観・人倫観の一端を窺おうとするものである。

一

江戸期の儒学は、朱子学を受容とそれに対する批判的思索の展開という観点において捉えることができるだろう。『中庸』に関してみると、『大学』とともに『礼記』中の一編に過ぎなかったテキストを『論語』『孟子』とならぶ絶対的な経書（四書）とし、唐虞三代以来孔子から曾参・子思を経て孟子に至る儒学の正統道統を伝えるものとして位

置づけたのが、ほかならぬ朱子学であった。中でもとりわけ『中庸』は、道統の精髓を知らしめる深奥・難解な哲学書として極めて重要な位置づけが与えられていたのである⁽¹⁾。これに対して、初期の受容期から徐々に朱子学に対する批判的な思索が深められてゆくなか、『中庸』の経書としてのそうした位置づけにも次第に変化が見られるようになってゆく。例えば伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）は、『中庸』を『論語』『孟子』とならぶ「三書」とし「論語の衍義」と位置づけてその内容を「世教に大いに補有」るものとしながらも（ただし『章句』第十六・二十四章は除かれる）、宋代の陳三山・王魯斎に依拠しつつ『中庸』を上下二篇に分ち、上篇のみを「中庸の本書」とし、下篇を「他書の脱簡」であると推定した。さらに仁斎は上篇においても、朱子の『中庸』理解の中枢（体用論／未発已発説）に関わる『章句』第一章「喜怒哀楽之未発。謂之中。」以下四十七字を『楽経』脱簡の攪入であるとして否定する⁽²⁾。また荻生徂徠（一六六六—一七二八）は、『中庸』を「老子に抗する」論争の書とし、異端に対し「孔子のために嘲りを解く者」「聖門の禦侮」であると捉えて、それ自体は聖人の道本来の姿に言及するものではないとするに至った⁽³⁾。朱子学における絶対的な経書としての『中庸』の位置は、その道統説とともに次第に大きく動揺を与えられていくことになったのである。そして中井履軒の『中庸』理解もまた、そうした流れの中に位置づけることができる。

履軒の『中庸』解釈の達成は、『中庸逢原』即ち最晩年に『七経逢原』全三十三巻としてまとめられた一連の経書注釈中の一書に窺うことができる⁽⁹⁾。それらは壮年時以来『七経雕題』また『七経雕題略』として継続的に行われてきた息の長い注釈作業に基づいているが、そこでの作業は、例えば朱子の『中庸章句』版本の欄外に自らの注釈を書き込むといった形で進められていったものであった。『中庸逢原』はしたがって、『章句序』を含む朱注を前提とし、その個々の文言に対して極めて具体的に批判を加えながら自らの解釈を展開するという形式をとっている。そこで履軒は朱子の注釈に対して例えば次のように述べる。

陶虞三代、何ぞ曾て道統の説有らんや。道統は蓋し韓子に胚胎し、程朱子において成る。究竟後世人の言語。徒に自ら窄小するのみ。(1)⁽⁵⁾
蓋し『中庸』一篇、絶えて一句の「人心惟危うし」の類の者無し。
遷就し牽合せんと欲すと雖も、獲べからず。(7)

註(朱注)病を受くること、正に体用を以て費・隠を解するに在り。
故に大小の外、別に然る所以の理を求め、無形無象の者を挙げて以て隠と為す。……凡そ当に然るべき所の然る所以を以て道理を論ずるは、挙げて妄謬に属す。蓋し漆園氏の遺臭と云う。(36)
『章句』病を受くること、正に其の支分節解・脈絡貫通を求めるに在り。(11)

「道統の説」や「体用」論は、いずれも「後世人の言語」「妄謬」あるいは「漆園氏(莊子)の遺臭」であるとして退けられる。それらを『中庸』の中に読みとろうとし、強引に「脈絡貫通」を求めて「遷就」「牽合」するところに朱子の「病」がある、と履軒はいう。ここでは、道統

の深義を『中庸』に読みとり正統儒学の貫徹をそこに再構成しようとする朱子の解釈行為そのものが否定されているといえるだろう⁽⁹⁾。

こうした履軒の視線は、『中庸』を著者・子思による一個の著述として、「道統」という普遍的な教理体系の内にはなく、いわば歴史的に位置づけることによって相対化するものであるといえる。それは例えば後論する「誠」についての次のような注釈に窺うことができる。

古昔、誠字を用いること至って軽く、以て道理を論ずる者無し。『論語』以上、『詩』『書』『易』経に至って徴すべし。子思『中庸』を著すに至って乃ち甚だ重くして、精微上無し。蓋し子思の独り詣り自ら得て古人を襲わざる者、決して孔門伝授の言にはあらざるなり。『易』伝』及び『戴記』『大学』諸篇は、皆子思以後の書。故に並に『中庸』の義を用う。(62)

「誠」は「孔門伝授の言」として、「道統」の中いわば非歴史的に位置づけられる普遍的概念ではない。子思以前、「至って軽く」「道理を論ずる」ものではなかった「誠」は、『中庸』における子思の「創言」(63)において初めて「精微上無し」き意義を付与された歴史的な概念である、と履軒は述べるのである⁽⁹⁾。こうした視線はさらに、『中庸』本文の修辭上の特質に対する評言へとも連なっており、書中頻出する「至誠」「至聖」のありように対する形容を修辭上の賛辞と捉え、それらを「道理」においてでなくあくまで「文章上」(73)において解すべきだとする履軒は、『中庸』一篇、其の道理を説き工夫を論ずるは、至当にして滲漏無し。称賛の辞に至っては則ち頗る浮虚。或いは後学の病を啓く(92)とし、またそれを「周末秦漢、書を著す人」一般に共通する「弊」

(73) であるとする。こうした視線のうちに、『章句』第三十章「仲尼祖述堯舜」において天地日月に喩えられる孔子への賛辞さえもが、履軒にあっては「頗る過称に似た」(84) ものであるとされるに至るのである。ここに「道統」を軸とする『中庸』の経書としての絶対的な權威は、もはやほとんど失われているとみることができよう。あるいはそこにあるのは「經典や聖人に対する冷めた視線」であるということもできるだろう。

しかしこうした(朱子学的文脈での)経書としての相対的価値低下の流れにあって、履軒は再び『中庸』を「道を論ずるの全備」(17)であるとし、「孔子の道を伝うる者は、唯『論語』『孟子』『中庸』の三種のみ」^⑨とその意義を高く評価する。「中庸」、子思親ら筆を乗る。皆子思の言。乃ち是れ子思の祖述する所」(49)。「中庸」は子思の一貫した意図・構想に基づき統一的に著された書として捉え返される。そして履軒にとってそうした『中庸』の統一的な意図・構想を示すもとも必要な概念が、先ほど述べた子思による「創言」としての「誠」であり、また「中和」であったのである。朱注においてその教理の中核たる体用論を託され、またそれがために仁斎において『中庸』本文としては否定されるに至った『章句』第一章の「中和」を、履軒は再び次のような形で取り上げる。

(『中庸』は)中庸兩字を以て主意と為すに非ず。其の此れを以て篇に命ずるは、特に篇首顯著の文字を取るのみ、表記・坊記・緇衣諸篇と其の義同じきのみ。……子思若し篇名を拵ぶに意有らんか、其れ必ず中和と曰わん。中庸とは曰わざるなり。夫れ中和は子思の立言、中庸は援きて以て中和を証する所。自ずから主客の分かち有り。(17)

『中庸』の主意は「中和」にある。書名はいわば便宜的に付けられたものに過ぎず、『中庸』は孔子以来の「中庸」の語に依りつつ子思によって極めて意図的に「立言」された「中和」概念の成立において初めて成立した書である、と履軒は捉えるのである。そしてそうした子思の一貫した意図・構想をより明確な像として提示することをめざし、履軒は独自の『天楽楼中庸定本』を編むこととなる。ここでは三宅石庵以来の懷徳堂中庸錯簡説に依拠しつつ、さらに独自に本文の錯簡修正や字句の改変が数多く行われている^⑩。履軒にあって『中庸』は、歴史的著述として相対化されるとともに、自らの理解において自在に改変することさえ可能な対象であったといえるだろう。

では履軒によって『中庸』の「主意」とされた「中和」とはどのようなものか。またそれはいかなる意味で篇名としてふさわしいとされたのだろうか。後論の準備のために、履軒の性・道・教及び徳の規定とともに、その概略を以下簡単に見てみよう^⑪。

まず冒頭句「天命之謂性。率性之謂道。脩道之謂教。」に履軒は次のように注する。

人皆天の錫予を受け、以て性と為す。其の性に循いて行ふ、天理に非ざる莫して、其の行ふ所即ち是れ道。但し人生まれて地に落つれば、即ち習有り蔽有り。其の性淆ぜざること鮮く、其の道を壊す。是の故に聖人教を立て、以て其の破壊を脩復し、人を導きて由ら使む。教は五典の等、人倫の則。契司徒と為り五教を敷く、是れなり。通篇三云する所、皆一の教中に圍す。礼楽刑政の若き、教の外ならずと雖も、直ちに以て此れを教字に解すれば、則ち合わざる者有り。『中庸』は学者の為に作る。皆人理なり。人道なり。何ぞ曾て物の性を論ぜんや。

……一篇の主意、道を脩むるの教に在り。故に劈頭説破すること此くの如し。(19-20)

天から万人に与えられた生得的な能力を性という。それはまた「仁義の性」(51)「善性」「固有の善」(78)ともいわれ、知力・意志力を含め道徳的行為その他あらゆる行為の源泉となる、人にのみ固有な能力であるとされる^⑩。そしてそうした性に循った行為を道という。従って『中庸』において道とは人道にほかならず、また性が天によって賦与されたものであるなら、性に循った行為が道が天理に背くことはありえない。「人の当に践み行ふべき所の条路」(20)として道は外在的なものであり(「道何ぞ心に具わること之れ有らん」(7))、それは君臣父子の五倫をはじめとして他のあらゆる人の行為の場面において立ち現れるものとされる。しかし一方、人が「形氣」(19)を帯びて生まれるや、そこに「習」「蔽」が生じ、多くの場合天賦の性はその本来の働きを失い、道は「破壊」される。ここに破壊された道を「脩復」するものとして、聖人の教が立てられることになった。教とは「五典」すなわち親義別序信であり、それはとりもなおさず道を「践み行うの方法」(53)にほかならない。こうして教に導かれ、具体的な行為において天賦の性がその本来の能力を十全に發揮するとき、そこに徳が形成される。「徳は得なり。之れを脩むるに自ずから工夫有り。工夫既に成りて己れに得る有り。然る後、之れを称して徳と為す」(大13)。履軒にあって徳は「人の行いの上に在」(論14)る、行為に関わる概念とされるが^⑪、それはまたその源泉を性を持つという点で「徳性」(78)、あるいは以下にみるように「心徳」とも表現される性に関わる概念でもある。それはいわば、教を仲立ちとした性と道(行為)の相互連関的な成熟の様態を表すもので

あるといえるだろう。

性・道・教、さらには徳を以上のように規定したうえで、履軒は子思の「立言」としての「中和」について、「中也者。天下之大本也。和也者。天下之達道也。」を注して次のように捉える。

心の偏倚する所無きは、心徳の正しきなり。是れ事に応じ物に接するの前に在りて以て万事に應ずる所、節を失する無きの本なり。故に天下の大本と曰う。天下なる者は大本を称美するの辞、猶天下第一と云うがごとし。……事に応じ物に接し皆節に中れば、則ち彼此順融し、物乖戻すること無く、事達せざること無し。故に天下の達道と曰う。天下は上文に同じ。達道独り此れのみならんや。唯此れを第一の達道と為すのみ。……大本・達道にして、始めて是れ君子成徳の中和。中和唯是れ本末のみ。(22)

「中」とは「偏倚する所無き」心の状態、「心徳の正し」さという。教の学びとそれによって導かれた日々の行為において徳が形成されるとき、それらの行為が根ざす天与の性(「万事に應ずる所」)はその本来の能力を十全に發揮することとなる。事物への応接に先立って心の内にこうした性の十全さが確立されるとき、すべての応接は「節を失する」ことが決して無い。その意味でこの性の状態、即ち「中」こそが、「天下第一」とも称美されるべきすべての根本(「大本」)であるといつてよい。これに対して「和」とは、確立された内的な「中」に基づいた事物への応接が、すべて「節に中」り「彼此順融し、物乖戻すること無く、事達せざること無」き状態となって顕現したときの道の様態であるとされる。つまり「中和」とは、求められるべき「君子成徳」が、内なる性の確立と

それに根ざした行為において成立するものであることを、即ち道の根拠とその実現の様態を、「本末」の関係において明確に指し示すものだったといえるだろう。

『中庸』は学者の為に作る」「一篇の主意、道を脩むるの教に在り」と履軒はいう。履軒にとって『中庸』は、「破壊」された道を「脩復」すべく学ぶ者を「力学」(88)へと誘う教の書であった。そして「中和」こそが、そうした子思の意図・構想を、天与の性の確立と行為におけるその展開という明確な方位において指し示すものとして、まさに『中庸』の真実の篇名にふさわしいものとして「立言」されたと考えられていたといえるだろう。そしてここに、そうした基本的な方位を実現すべく『中庸』において最も端的・具体的に提示された教(あるいは「教えを奉ずる者の工夫」(21))が、子思の「創言」としての「誠」だったのである。

二

先にみたように、「誠」は『中庸』に至ってそれ以前とは大きく異なった独自の意義を与えられた概念であると履軒はいう。それはあたかも老子や程子が「真」や「敬」に全く新たな意味付与を行ったことと相同的であるとも述べられる^⑧。ここではそうした『中庸』の誠を、履軒がどのようなものとして理解していたかを追ってみよう。

第二十章^⑨冒頭句「誠者自成也。道者自道也。」に履軒は次のように注す。

「自成」は自ら其の身を成就するを謂うなり。下文「自成己」是れなり。……「自道」は由って行うを謂うなり。……「自成」「自道」、並に専ら人を以て言う。物を兼ねず。……「自」は是れ自ら為すの義なり。自然にして待つこと無きの義にあらず。註は両「自」、解を異にす。及び心理本末、皆之れを失す。且つ物何ぞ曾て心理有らん。其の説、亦相矛盾す。(71)

誠は「自ら其の身を成就する」ことである、と履軒はいう。『中庸』を専ら「人理」「人道」(19)について語るものと捉える履軒にあって、誠もまた人道に関わるものと捉えられるのである。ここでも前提とされているのは『章句』であるが、当該朱注は誠を「物の自から成る所以」、道を「人の自に行うべき所」とし、それぞれを「心・本」「理・用」に配当して解している。概略すれば朱子において、誠は宇宙万物が実にして妄ならざるありかたにおいて自然と成就しているそのあり方(そうである原理)を指し^⑩、道はそうしたあり方をめざして人が努めるべき当為を指しているといつてよいだろう。それは第十七章(『章句』第二十章)「誠者。天之道。誠之者。人之道也。」に対する朱注「誠者。真実無妄之謂。天理之本然也。誠之者。未能真実無妄。而欲其真実無妄之謂。人事之当然也。」^⑪をそのまま受けているとみることができ。これに対して履軒は、誠をそうした天道や物のおのずからなる生成の秩序とは全く切り離された人道上の概念だと捉える。「自ら其の身を成就する」こととされる誠は、人が人道に生きるべく設けられた教として、人が「自ら為す」べき「工夫」に関わる概念だとされるのである。「自成」の誠を右のように押さえた後、同章第三分段について、履軒は次のように述べている。

「誠者。非自成己而已也。所以成物也。成己知也。成物仁也。性之徳也。合外内之道也。故時措之宜也。」

旧錯えて「成己仁也。成物知也。」に作る。頗る解説を費やして、而も義竟に明晰ならず。今試みに改正す。……此の「物」字は「己」に對して謂う。即ち他人を指すなり。万物に非ず、亦万事に非ず。「性之徳」は仁・知を指すなり。此れ、誠の功効、性徳を全くするに至るを言う。而して性徳は誠に因りて立つと爾云。「合外内」は誠を指して言う。(72)

履軒は、ここでの「自成己」を冒頭の「自成」と同一だとし、さらに原テキストの「仁」「知」の位置を独自に「改正」する。ここに「自ら己を成す」ものとされる「知」が、誠と深い連関を持つことが予想されるが、これについては「明善」との関係で後にふれることとしよう。さしあたってここで注目すべきは、誠が「性の徳」としての知・仁を全きものとすること、「性徳」が「誠に因りて立つ」とされていることである。性は天から「錫予」された生得的な能力・「固有の善」である。だがまたそれは多くの場合、「習」「蔽」によりその本来の能力を十全に發揮する事ができないものでもあった。ここに誠は、その「功効」において、そうした天与の性の働きを全き形で実現するもの、即ち「偏倚する所無き」「心徳の正し」としての「中」を確立するものと捉えられているといえるだろう。そしてそれはまた「自ら為す」ものである限り、行為における「和」の実現をもその射程に含み持つと考えられる。「孝、若し未だ誠ならざる有らば、便ち喚びて忠と作さず。忠、若し未だ誠ならざる有らば、便ち喚びて忠と作さず」(72)と履軒はいう。あるいはまた、功利的な理由から外面上は徳行と見まごう振る舞いを見せる「利

行^⑧」に對しそれが誠ならざるものであると否定し(54)、「百行完備し、誠実に発する者」(60)でなければ真実の道の実現は不可能であるとする。履軒にあって誠とは、内なる天与の性の確立と、それに根ざした外なる行為の実現との二つに関わりそれを「合」し(「外内を合するの道」)、「中和」を実現するものであったといえる。

ではそうした誠は、実質的にどのような内容をもつものであったのだろうか。これに関して履軒は次のようにいう。

子思の前、忠信両字、略『中庸』誠字の義を備う。『中庸』以後、忠信声価を減ず。又五行家有り。信を以て土徳に配し、竟に一団の死貨と為る。故に今人忠信を輕蔑し、『論語』を讀みて多く其の解を失う。莊周言有り。忠信以て入り、忠信以て出づ。全く是れ『中庸』誠字。(63)

履軒によれば『中庸』の誠は、その「創言」以前、「忠信」に相当するものであったとされる。だが履軒は、この指摘以上に忠信に関してその具体的な内容に関する言及をほとんど行っていない。『中庸逢原』が朱注の批判的検討において形成されたことを考えると、このことは朱子の忠信理解と履軒のそれとの間に大きな齟齬が無かったことを示すのであろうか。

朱子の忠信理解は、程明道の言「己を尽くす、之れを忠と謂う。実を以てする之れを信と謂う」のうち、端的に表現されているといえよう^⑨。「忠信只是一理。自中心発出来便是忠。著實便是信。」^⑩と朱子はいふ。つまり己の心の真実を尽くし極め(忠)、そしてその心から発する真実が行為や言語の上にはっきりとあらわれること(信)、それ

が忠信だとされるのである。ここで内なる忠と外なる信に配当される忠信の構造は、履軒によって「本末」のうちに捉えられた「中和」のありようと相通的であるかにもみえる。だが一方朱子にあって忠信は、「真実無妄」なる天道に対する「未だ真実無妄なること能わざる」人のあり方とされる。誠を天道との関わりから分離し、専ら人道に関わるものと捉える履軒との間には、当然理解の相違が窺われるはずである。このことに関して、次に『論語逢原』学而「君子不重則不威」章をみてみよう。章中「主忠信」をめぐる、履軒は次のように述べる。

忠信は専ら接物上に在りて言う。註「事皆実無し」「誠ならざれば物無し」等、並に接物の外、恐らくは未だ允らず。程子又「出入時無し」を引く。大いに倫を失す。総註、宜しく言うべし。在位君子、尤も当に威重を失すべからず。且つ宜しく忠信以て質と為し、賢を扱ひ自ら輔け、過ちを改めて善に従うべし。忠信毎に学と対して説く。「忠信如丘」の類、皆是れなり。忠信豈に以て学と為すを得んや、と。「重」と「忠信」は心貌のみ。……学は忠信の後に在りて、而して忠信乃ち学の質と為る。本文「主忠信」は、固に学の前に在り。(論19)

履軒にあって忠信は、ともに「専ら接物上に在りて言」われるものだとされる。引用される二つの朱注は、忠信を外的な事物との接触を捨象し、真にして妄無き天道の誠との関わりから論ずる点で批判されているとみることが出来る。また『孟子』告子上「孔子曰。操則存。舎則亡。出入無時。莫知無郷。惟心之謂与。」^②に基づく程子の言は、妄動・散逸しがちな心の様態を示すものであり、ここではそうした心を統御するものとして忠信を捉えることが批判されているといえよう^③。これに對

して履軒にとって忠信は、あくまでも「接物上」、即ち他者や他物へと関わる人の外的な行為に関わるもの、あるいは行為におけるその基本的な態度性(「心貌」)を意味するものであったといえよう。そしてその限りにおいて「尽己之謂忠。以実之謂信。」という程子の忠信規定は履軒によって承認されていたと考えられる。もとより履軒にあっては忠信(＝誠)は内的な心の様態に関わりをもたないわけではなかった。「固有の善」としての性を「誠実の本源」(78)とも呼ぶ履軒にあって、忠信はその存立の究極的な基盤を天与の性に持つものと考えられていたのである。しかしこのことは、朱子における忠の理解に象徴されるように、内的な心の真実の発露それ自体に忠信が根拠を持つことを意味するものではない。履軒にあって天与の性は、誠において初めてその十全な能力を発揮せしめられるもの(「性徳は誠に因りて立つ」)であり、「接物」としての忠信において、つまり外的な人の行為を通じてのみ、いわば外からその潜在的な能力を賦活されることで本来の姿を獲得するものと捉えられていたのである。

だがさらに履軒は、そうした忠信は「毎に学と対して説」かれるものであり、それ自体としては「以て学と為すを得」ざるものだという。参照されている『論語』公冶長「十室之邑。必有忠信如丘者焉。」に對して、履軒は「其の資質の若き、蓋し以て大いに人を過つ者無しと為すなり。言うところは、美質少なからず、但し学を好まざるを以て、故に徳を成す能わず」(論99)という。忠信は確かに「美質」である。人々の中には生来そうした資質を持つものも少なからずいるであろう。だがそれは人を大過ない生活に導くばかりで、決して人として求められるべき徳を形成することはない。なぜならそこには「学」が欠落しているからだ、と履軒は述べるのである。しかしまた忠信は学と異質な営みではあ

りえない。先の「主忠信」に対する注によれば、それは「学の前に在るものだとされ、学を学たらしめる根本的な態度と捉えられているといえよう。「美質」としての忠信は、学によって満たされたとき初めて学の本質を形成するもの（「学の質」）として位置づけられることとなる。忠信は、そこで初めて誠たりえるということができよう。先にみたように、履軒は『中庸』の誠を『論語』における忠信に等しいものと捉えていた。だがそれは両者が完全に相覆うものであることを意味するものではない。そしてまさにその両者の差異のうちに、履軒は子思による誠の「創言」の意義を汲み取ろうとしていたのではないだろうか。忠信は誠と完全に相覆うものではなく、そこには学が不可欠とされるのである。そしてここに学としての「明善」が要請されることになる。

人苟も善に明ならざれば、縦令い質の美・心の愨ならんも、或いは不善を覩て以て善と為て敢えて之れを為し、善を覩て以て不善と為て敢えて為さず。知らず覚えず義を失い道を離る。其の弊勝けて道うべからざる者あり。人の以て学ばざるべからざるや、此の如し。世人所謂好人なる者、多く好からざる事を作す。吾之れを覩ること亦多し。皆善を明らかにせざるに坐るのみ。嗟乎、古賢の後世を憂うることに、其の旨深いかな。(61)

成法を考えず、事理を識らざれば、則ち善を為さんと欲すと雖も得るべからざる者有り。猶星無きの称りを持ちて以て物の軽重を定めんと欲するがごとし。縦令い其の人篤実・公道、毫も私情無からんも、亦益無し。此れ其の智の足らざるが故のみ。豈に一概に眨むるに私意を以てすべけんや。宋代天理人欲の説盛んにして、苟も道理に合わざる者は皆罪を私意に帰する。恐らくは未だ允らず。(論17)

世の中にはいわゆる好人物がいる。その人柄は誠実・篤実であり、事にあたって何一つ私するところがない。だがそのような人物が必ずしも善を為すとは限らず、それどころか彼には往々にして道を外れた不善の行いがみられる。それはひとえに「事理」を知らない学の欠如、事物の軽重を見定める知の欠落、つまり善に対する彼の「明」の不足に起因している。朱子によれば人の不善は、天から与えられた本然の性（「天理」）が氣質に基づく私的な「人欲」によってその発現を阻害されていることによるとされる。だが履軒は、人の「私意」「人欲」はそれ自体として不善に関わるものではなく²³⁾、また私情の無さや篤実さも、単にそれ自体としては善を為すことに關して無益であるとする。もとより履軒にとって、ここでいわれる「質」としての忠信が根本的に意味をなさないとされるわけではない。ただそれは学の裏付けを持たない限り、道の実現にいたる確実さを持ち得ないとされるのである。「資質」としての忠信は「学の前」に要請されている。それがなければ、学も学たりえないといえるだろう。「善を明らかにすは又、身を誠にするの工夫」(60)である。履軒はいう。「明善」において発揮される時初めて忠信は「学の質」となるのであり、そしてその時それは誠としての忠信になるのだといえよう²⁴⁾。

ではそうした「明善」とはいかなるものであっただろうか。第十六章「誠身有道。不明乎善。不誠乎身矣。」に次のようにいう。

善を明らかにすは、包む所広しと雖も、主意は行事上着実に力を用い、行うべきの路徑に通曉するに在るのみ。何者か是れ忠、何者か是れ信、何者か是れ礼、何者か是れ義。百行皆然り。空空洞洞として推して命理中に入るべからず。首章「天命する」「性に率う」の類、更に高

きこと一層。是れ「善に明なる」の由って出づる所を講ずるなり。明善両字の包む所に非ず。且つ性・命は一言判然。学者の朝夕講求する所の事に非ず。……人若し善を明らかにせんと欲すれば、何すれぞ可ならん。其の必ず学問思弁、以て此を求むるのみ。下文「善を択ぶ」以下、全て是れ善を明らかにするの工夫。人に学問を勉むるの意。

(61)

「明善」の「善」は、天与の「善性」の善を指すものではない。天与の性の善は、いわば人が「善に明」たりうる根拠を示すものであるが、それ自体は「学者の朝夕講求する所」ではないとされる。学者に求められる「明善」は「行事實上力を用い、行すべきの路徑に通曉する」と、つまり当面する個別の事態において、何が忠であり信であるかを事ごとに行為において検証し、それを身に得ていくことに他ならない。それはあくまでも「行事實上」に求められるものなのである。そしてこうした「明善」のあり方をさらに詳細に述べたものが、続く第十七章における「択善而固執」「博学」「審問」「慎思」「明弁」「篤行」であり、その委曲を尽くした記述の中に、まさに「学者の為」に著された教えの書としての『中庸』の主題がある、と履軒はみているのだといえよう。また忠信との関わりに立ち返れば、ここに「対物」としての忠信は、「明善」に象徴される「択善」以下の具体的な学として展開することになるのである。

「明善」をこのように捉える履軒にあって、明らかにされるべき善とは、したがってまた個々の事態に即した「理」であるともいえる。『大学』の誠意・格致、『中庸』の誠身・明善と全く「致無し」(61)とする履軒は、致知・格物について次のように述べている。

知を致すは、明智を求覓し、其れをして来至し我の有為らしむるを謂う。夫の智の本源、固に我に在り。然れども智未だ明ならざれば、則ち明智我に有ること無し。其の智既に明なるに及んでや、外より来至する者の如し。故に致と曰う。「致」字、究竟是れ招来取納の義。物に格るは、躬ずから往きて其の地を践み、其の事に莅み、其の労を執るなり。譬えば稼穡の理を知らんと欲せば、必ず先ず耒耜を執り親ずから耕耘し、然る後其の理得て知るべし。音楽の理を知らんと欲せば、必ず先ず親ずから笙を吹き鐘を撃ち、進退舞踏す。乃ち其の煩勞を厭わず。……此れ知行並進の方なり。夫の瞑搜妄索の若き、徒に精神を費やすのみ。(大14—15)

「稼穡の理」「音楽の理」は、みずから実際に耒をとり笛を吹くことのうちにしか見出すことはできない。「躬ずから往きて其の地を践み、其の事に莅み、其の労を執り、事ごとの「行事實上」「対物」において何が善であり理であるかを経験を通してみずからの心に対して問う以外に、それを知り「明智」を「我が有」とすることはできない。そのための「煩勞」を厭うな、と履軒はいう。もちろんそうした「明善」「致知」「格物」の営みが可能となるのは、己のうちに「智の本源」としての「固有の善」があるからに他ならない。だがそれは行為を通じた善・理の探求（「知行並進の方」）無しには、「未だ明なら」ざるものとしていわず潜在的な可能性に止まる。その意味で我々にとって「明智」は、天与の固有であるにもかかわらず「外より来至する者」のようにしか、その本来の十全な姿を獲得する（「性徳を全くする」）ことがないのである。履軒において人道上の概念とされた誠は、こうした「知行並進の方」の端的な表現であったといえよう。それは「行事實上」「対物」における

根本的態度性としての忠信を前提的な条件とする。だが忠信は単なる「美質」に止まる限り、善への確実な方向性を持ち得ない。学としての「明善」「格物」がこの忠信の上に展開されるとき、初めて忠信は「学」の「質」となり誠としての忠信となる。そして人が誠たりうることができたとき、性徳は「誠に因りて立」ち、天与の性はその本来の能力を十全に發揮して、そこに「君子成徳の中和」が実現することになる。履軒において誠とは、誰もが「美質」と認める忠信の上に、誰もが可能な日々の実践的行為における「明善」「格物」という知の探求を行うとき、万人に与えられた天与の「善性」に基づいて誰にでも「君子成徳の中和」の実現が可能であることを最も身近に示すものであったといえよう。万人に開かれたその可能性を、当時の人々にとって極めて身近な徳であった誠において、具体的かつ詳細な学への方向付けとともに示し得ていることが、履軒における『中庸』への高い評価の源泉であったのである。

三

これまで、履軒が誠を徹底的に人道上の概念として捉えていることをみてきた。これに対して『中庸』における誠は、例えば第十七章冒頭句「誠者天之道也。誠之者人之道也。」に象徴されるように、天との何らかの関わりの中で論ぜられるものだといつてよいだろう。だが当該句に対して履軒は、「此れ特に誠を借りて、以て之れを誠にするを引き起こし、重きを善を択び固く執るに帰す。……重しとする所は人道に在り」(62)という。ここに誠として語られる「天之道」は、ほとんど修辭レベルの問題として脱意味化されているとさえいえよう。ところが一方、履軒において性は天から「錫予」されたものであり、その限りで「其の性に

循いて行ふ」行為は「天理」に背くものではありえないとされていた。また履軒は、「天人一貫の理」(23)「天道人道、其の帰一なり」(65)とも述べ、天と人とのある関わりを示唆しているようにみえる。では誠から疎外された天は、履軒にあってどのような位置づけられたのだろうか。当該第十七章(『章句』第二十章)冒頭句に対して「誠者。真実無妄之謂。天理之本然也。」とし、また「誠者。実而已矣。」とする朱子にとって、実なる天道の誠とは次のような形象において捉えられるものであった。

一なれば則ち純、二なれば則ち雑わる。純なれば則ち誠、雑われば則ち妄なり。此れ常物の大情なり。夫れ天の天為る所以や、冲漠無朕にして万理兼ね該え、具わらざる所無し。然れば其の体為るは則ち一のみ。未だ始めより物の以て之れに雑わること有らざるなり。是れを以て声も無く臭いも無く、思うことも無く為すことも無くして、一元の氣、春秋冬夏、昼夜昏明、百千万年、未だ嘗て一息の繆も有らず。天下の物洪纖巨細、飛潜動植、亦各其の性命の正しきを得て以て生ぜざること莫くして、未だ嘗て一毫の差いも有らず。此れ天理の以て実にして妄ならずと為す所の者なり²⁶⁾。

春夏秋冬や昼夜の巡行は、永遠の時間の中で一息の誤りもなくおのずから生起し、極大から極小に至るまで天地間のあらゆるものがいささかの差謬もなくその本来の姿を実現している。実なる誠とはこうしたいわば「宇宙論的光景²⁷⁾」を指すのであり、こうした純・一・無雑なる天理そのものの実現において万物は「実」に有るのだとされる。誠はこのように万物の存在性そのものに関わる概念として捉えられていたのである。

そしてまたこうした存在の本然的な正しさの根拠たる天理が、万物とともに人間に性として賦与されており、聖人とは、氣質の偏りや邪な人欲を排して、まさにこうした天理に本然的性と一体となった存在を指すとされる。そこには理に性の一貫を通じた万物と人間との、まさに宇宙的な有機的統一が構想されていたといつてよいだろう。

これに対して履軒は、そうした万物と人間との連続的な一体性を切断する。「天命は天の特に人に賦与するを言う。万物を兼ねず、形気を帯びず」「事物に在るを理と為し、人心に具わるを性と為す」(19)と履軒はいう。性が「形気」即ち物的な存在に関わりを持たない人に固有の心的能力であるに対して、理は物的な事物一般に関わる条理とされる。性と理とは相異なる二つの異質な秩序として截然と分かれたるのである。たとえば「天命之性」に始まり「中和」を説く第一章章末「致中和。天地位焉。万物育焉。」に対して、履軒は次のようにいう。

堯湯の世、猶水旱有り。桀紂の時、天地未だ嘗て淪没せず。百穀草木未だ嘗て生殖せざることなし。禽獸の繁殖、前時に倍す。桀紂唯だ民利を奪い、之れを陥溺す。故に民人飢乏なるのみ。且つ仲尼の大聖にして功化の極を致す能わざるは、豈位無きを以てならざらん。縦令い其の位を得んも、上天下地、固に以て前時に異なる無くして、百穀草木生殖の氣、亦必ず大いに前時に異なる能わず。(23)

万物の理と人の性とを連続的一体と捉える朱子にあって、天地万物の秩序は人の本来的な性の十全な存養と發揮(つまり「中和」)において実現される。「天地万物本吾一体。吾之心正。則天地之心正矣。吾氣順。則天地之氣亦順矣。」⁽²³⁾と朱子はいふ。これに対して履軒は、そうし

た朱子の見解を「祥瑞災異の説」(23)に他ならぬものと退け、物的な万物の生成的秩序は、天から「錫予」された人の性と何らの連続をも持たないとする。聖人・堯舜湯禹の治世にあっては洪水旱魃は発生し、悪王・桀紂の治世にあっては天地は「淪没」せず、万物の生成的秩序に何らの変化もありえない。たとえ孔子に位を与えたとしても「上天下地、固に以て前時に異なる無くして、百穀草木生殖の氣、亦必ず大いに前時に異なる能わず」と履軒は述べる。

一方こうした性と理との明確な分断を説く履軒にあって、事物の理もまた性と同様に天との関わりを持つものとされる。ただそれは、「形気」に関わらない性に対して、あくまでも「陰陽」という物的な秩序に属し、その限りで天との関係が論じられるのである。

陰陽の妙用、之れを名づけて神と為す。其の既に物に託すや、曰く精神、或いは精靈、或いは魂魄、其の帰一なり。……凡そ草木の枝葉花実、皆精神充盈す。鳥獸蟲魚の知覚運動、相遠きこと莫し。金石に至るも亦然り。物物一定移らざるの理有り。鬼神の輔佐に非ざらんや。天賦の妙用、即ち是れ鬼神。測るべからざる者存す。(69)

枝を張り花をつけ実を結ぶ植物の生成や動物の知覚・運動、あるいは無機物の諸性質に至るまで、天地万物にはそれぞれ「一定移らざるの理」がある。それらは「妙用」としか名づけようのない測り難さのうちにあるが、それはまさしく「陰陽」という物的な原理の「妙用」(「鬼神」)であり、その限りで「天賦」のものであるといわれる。だがここでの「天」は、もはや朱子のような諸物の有機的統一の原理としての位置をもっていない。理は個々の物的な現象のそれぞれにおいて「妙用」とし

て立ち現われるが、天はそれらを背後から支える統制的な原理として機能し、そこに「宇宙論的光景」を構成することはない。「測られず」は、生物の多くして限量すべからざるを謂う。其の理の測り難きを謂うに非ず（75）と履軒はいふ。「天賦の妙用」の測り難さも、あくまでも現象的な物存としての事物の量的な無窮性を指すのであり、物的なレベルを超越した形而上的原理として天が語られることはないのである。

履軒において、天は、「形気」に関わらざる性を人心に「錫予」するものであると同時に、事物に「陰陽の妙用」としての理を「天賦」するものでもある。だがここで共に天から与えられたとされる性と理は、互いに内的な連続性や通底する原理を持たず分断されている。両者は天地間の生成において生じた二つの異質な秩序・領域であり、そこでの天はいわば外側から両者に緩やかな統一を与えているに過ぎない。あるいは天は、それらが互いに矛盾・対立するものではないことを保証する枠組みであるだけだともいえよう。そして天をこのように捉える履軒にとって、天人の「帰一」「一貫」とは、性・理それぞれ固有の領域において語られるか、あるいは両者が互いに相矛盾するものではないことを説くにとどまるのである。

例えば第十八章「自誠明謂之性。自明誠謂之教」に対して履軒は次のように注す。

誠なれば則ち自然に明発す。また明なれば則ち能く誠を致す。天道人道、其の帰一なり。（65）

人道の誠を尽くす時明らかになるもの、それが性であり、逆にそうした性の明において尽くされるのが教としての誠である、と履軒はいふ。こ

の時「其の帰一なり」とされる天道と人道は、それぞれ「錫予」としての性とそれを十全な姿へともたらす人道の誠だと考えられている。ここでの「帰一」はあくまでも、人の心的能力としての性に関し、その範囲内で「天錫」の性と人道の誠との「帰一」が説かれているといえよう。

また一方第十二章「思脩身。不可以不知人。思知人。不可以不知天。」に対しては、ここでの「人」「天」をそれぞれ人道・天道とした上で、「身を脩めんと欲せば、人道の理を知るに非ずんば能わず。人道を知らんと欲せば、其の理天に出づ。天道を知るに非ずんば亦能くせざる有り」（52）とする。道を人の行為と規定する履軒にとって、人道もまた（動物の「知覚・運動」が理であるのと同様）「人理」（19）に他ならぬ²⁹。つまりここで述べられている天道と人道との連続性は、あくまでも両者が「天賦」の理であること、つまり事物に関わる理の範囲に限って説かれうるものなのである。

さらに前述の第一章に関して履軒は次のようにいふ。

人、天錫の性に率いて行ふ、天理に非ざる莫し。「独りを慎む」以上、是れ人事性に率うの工夫、「中和」の一段、是れ人道の極致、章末「中和を致す」の一段、復た之れを天道に還し、以て天人一貫の理を明かず。……章末「位育」を以て章首「天命」を結ぶは……是れ自から文章の關鍵のみ。若し文章を含きて深く道理を講ずれば、必ず泥みて通ぜず。……但能く人事を尽くして以て化育を賛くるのみ。（23）

第一章が語るのはあくまでも「人道の極致」としての「中和」である。

「章末「位育」を以て章首「天命」を結ぶ」のは「文章の關鍵」に過ぎず、そこに性と万物の理との連続性や一体性、「天地万物、吾の中和に

因りて能く位育す」といった「道理」を読みこんではならない。それはただ修辭の問題なのだ、と履軒はいう。ここで説かれる「天人一貫の理」とは、人が天与の性に従うとき、そこに実現される「人事」すなわち「人道の理」が、万物に賦与された「天賦の妙用」と相矛盾することなく、それらがより一層の調和へともたらされること（「彼此順融し、物乖戾すること無く、事達せざるなし」(22)）を意味するものだけといえよう。

履軒において、人の心的能力としての性と、万物に賦与された理とは、相異なる秩序・領域として分断された。共に「天錫」「天賦」のものでありながら何らの通底する原理をも持たない両者は、性に基づく人の行為が万物の秩序と矛盾・対立することなく適応しうるという点において、天という緩やかな統合の下に置かれていたといえよう。このことは履軒にとっての基本的な問題枠が、朱子のような天道—人道（「本然の誠たる天道」対「誠を獲得しようとする人道」）としてではなく、性—理として存在していることを示している。履軒にとって問題は、潜在的な可能性としての性が、「対物」としての誠、即ち忠信・明善による外的な理との接触を通じていかに己の本来の能力を獲得し「心徳」を確立するか（「中」）、そしてまた確立されたその能力に基づきいかに外的世界に適応し、妥当的な行為を実現して「人理」としての道を実現しうるか（「和」）にあった。かくてすべては人道上の問題となるのである³⁰。

履軒のこうした性・理の分断は、内なる性に対して、人事を含めた事物の全てが理としての外的世界として措定されたことを示している。ここでは主体としての性が、いかに外なる対象世界を把握しそれに応接するかが問われる。理とは、そうした対象世界の把握を可能とする基本的な視点なのだといえよう。履軒は次のように述べる。

天下事物の理、我と干渉無き者は、必ずしも講求せず。之れを知りて益無し。知らずして損無し。何ぞ必ずしも思を勞し功を費やすことを之れ為さん。唯我の以て物に應ずる所の方は、則ち知らざるべからず。五穀樹芸・蚕桑紵麻……馬は則ち首を羈し、牛は則ち鼻に穴す、皆其の理を明らかにし以て之れに應ず。古聖賢の道なり。埴を焼き金を溶す、我物理に隨いて之れに應ずと雖も、物理反つて心に隨いて存す……魚の游泳する所以、禽の飛翔する所以、皆置きて論ぜず。禽は則ち之れを矧し、魚は則ち之れを釣るのみ。何ぞ曾て其の理を之れ問わん。是れ理なる者、我の心に在りて物に在らず。譬えば曆を治むるが如き、日星の運行を推し、以て晦朔冬夏を成す所の数を得て、則ち已む。日月の照らす所以、霜露の隊つる所以の理の若きは、則ち問うことなるのみ。……古聖賢の物に於ける、適用の外、其の理を論ずること無し。(大16—17)

理はあくまでも個別の行為（「物に應ずる」）の場面において、その時々「適用」に応じて探求される。そうした個別の場面性を欠いた「我と干渉無き」事物の理の探求は無益であり、適用を前提としない「所以の理」の追求は「置きて論ぜず」とするのが「古聖賢の道」であった、と履軒はいう。理が時々の個別の行為において探求されるものである限り、それは「我の心に在りて物に在らず」ともいえるだろう。ここに追求される理はあくまでも個々に分断された個別の理である。諸物を一貫しその有機的統合を可能ならしめる普遍的な原理性、あるいはそれによって成立する統一的世界像はここでは解体されているとみることができよう。朱子が実にして妄無き誠の光景として描き出した四時や昼夜の無謬なる巡行も、履軒にとっては生活の必要上から「晦朔冬夏を成す所の数」

を得ることのみを目的とした、その限りでの探求の対象たるに止まるのである。

「天道を知り、又人道を知る。皆我の範圍を踰えず」（82）と履軒はいう。個別の理として探求される外的世界は、各人の経験的な行為の及ぶ領域をその境界とし、その「範圍を踰え」ざるものとして限定される。そしてその限りで事物の世界も、また人倫世界も、それらを構成するさまざまな事物や諸関係の複雑で有機的な結合の総体として立ち現われることはないのだといえよう。『中庸』に現われる「天下」の語を、履軒はことごとく「第一の義」（53）であるとし、それを「海内の義」とする解を退ける^①。「天下之達道五。」（第十三章）とされる君臣・父子の關係は、確かに「第一に践み行くべきの道路」（53）ではあるが、人のさまざまな経験領域の一端であるに止まり、五倫という普遍的な人倫的秩序としての特権性を持つものではない。それらもまたその都度の行為において、妥当的行為を明善という理の探求によって明らかにされるべきものであった。そしてその意味で、そこで出会われる他者は、履軒にとってどこまでも自己にとって外的対象でありつづける者、〈理としての他者〉であったといえよう。

兄・竹山の死後、履軒が懷徳堂第五代学主となったのは一八〇四年、七十三歳のことであった^②。それまでの不安定な身分の中で、懷徳堂を出て自立して以後、履軒は大坂の繁華な市街地の借家を転々と移り住むことになる。そうした生活にあって、履軒はとある借家の一室を「華胥国」と名付けみずからを「華胥国王」と名乗った。またその二階の一室を「天楽楼」とし、市街に面した欄を「偷語欄」（話しを盗み聞く欄）と名付けて、街を行き交う人々の声に耳を傾けたという。数少ない門弟

や友人を除き広く交友を求めることのないその姿は、頼春水によって「やや偏僻」「持論奇僻、皆、人と乖く」（『師友誌』）とも評されている。みずから「幽人」（隠者）とも号する履軒にとって、他者の干渉を拒絶した孤立のユートピア「華胥国」は、「偷語欄」を通して観察される雑踏の市街を外的世界とする、彼自身の「天錫」の性のありかを象徴するもののように思われる。

履軒において誠は「外内を合する」ものであるとされた。だがそれは、例えば誠によって自他や天との融合が成立するといった事態を意味するものではない。内なる性の確立と、それに基づく己れの外なる世界への妥当的行為の発現による道の実現、ここでの「外内を合する」とはそうしたことを意味するのであり、またそれを可能なものとするのが履軒における誠だったのである。

【注】

（1）例えば朱子は「中庸。初学者未当理会。」とし、四書の内にも次のような次序を設けている。「簡読書之序。須是且著力去看大学。又著力去看論語。又著力去看孟子。看得三書了。這中庸半截都了。」「朱子語類」第六十二（中華書局 一九八〇）一四七九頁。

（2）『中庸發揮』（木村英一編『日本の思想』11 伊藤仁斎 筑摩書房 一九七〇所収）参照。なお中庸二分説についてはその「敘由」及び上篇末に、また『楽経』脱簡攬入説については「綱領」に詳論されている。同書二五三、二五六頁、また二八二頁。

（3）『弁道』（岩波日本思想大系『荻生徂徠』 一九七三 所収）十頁。

（4）小堀・山中・加地・井上共著『叢書日本の思想家』24 中井竹山・中井履軒（明德出版 一九八〇）所収の井上明大「竹山・履軒略年譜」によれば、『七経逢原』の完成は一八一三年、履軒八十二歳の時とされる。なお同書

- 付録の井上氏による「著述目録」によれば、その内容は以下の通り。『周易逢原』三卷・『夏書逢原』一卷・『古詩逢原』八卷・『古詩得所端』一卷・『古詩古色』一卷・『左氏逢原』六卷・『論語逢原』四卷・『孟子逢原』七卷・『大学雜議』一卷・『中庸逢原』一卷・その他。
- (5) 以下履軒からの引用はすべて『日本名家四書註釈全書』（鳳出版 一九七五）所収の活字印行本により、書き下しにあたっては旧字体を新字体に改めた。また引用頁を、『中庸逢原』の場合頁数のみ、『論語逢原』『孟子逢原』『大学雜議』の場合「論」「孟」「大」などの略号とともにその頁数を文末に付した。
- (6) 『逢原』における履軒のこうした注釈のありようについて、子安宣邦氏は次のように述べている。「『逢原』とは徳川社会の一〈私人〉である儒者知識人履軒が、〈公式〉の経書学習システムに依りながら、『集注』における解釈的言説の逐条的な批判を介して、いわば経書への解釈行為のメタレベルでの批判的作業を介して、経書を〈公的〉な解釈体系の外に見出し、しまった作業である。」（『江戸思想史講義』岩波書店 一九九八 二二六～二七頁）
- (7) 履軒による誠概念の歴史的な把握については、宮川康子『富永仲基と懐徳堂』（ベリかん社 一九九八）二〇八・二一九頁等を参照。
- (8) 藤本雅彦「中井履軒の中庸解釈の特質」（『日本思想史学』第17号 日本思想史学会編 一九八五）三十一頁。
- (9) 「夫子晩年緒正六経。固非無垂教之意。然秦漢以降。礼楽已泯滅矣。詩書缺亡紛乱。無以見夫子之功。易経雖存矣。亦無功。春秋亦非孔子之筆。故伝孔子之道者。唯論語語孟子中庸。三種而已矣。皆後人之績。……是故夫子垂教之績。皆泯於秦火。而後世無伝也。此頗吾一家之言。」（孟96）
- (10) 中庸錯簡説ならびに『天楽楼中庸定本』の特質については、小堀他前掲書所収の加地伸行「中国学との関わり」三一〇～三一七頁、並びに宮川前掲書二〇二～二〇五頁などを参照。
- (11) 履軒における「中和」の意義については、「中庸」との比較とともに前稿でやや詳しく論じた。拙稿「中井履軒『中庸逢原』の一特質―中和と中庸をめぐる―」（『論集』第九号 三重大学人文学部哲学思想学系・教育学部哲学倫理学教室編 一九九九 一三九～一五四頁）参照。
- (12) 「禽獸唯知宮食字子避害趨利而已。無仁義之性。人則異乎此。自五倫之親愛。推而至于博愛。所謂人道也。即是人也。」（51）。なお履軒によって追加された『逢原』欄外注には「禽獸唯知」と書き込まれているという（105）。
- (13) 「蓋心惟宜論性。未可称徳。徳只在人行上。而其理根乎心。自有内外本末之弁。」
- (14) 「老聃用真字。与子思用誠字相類。皆古人未発者。程明道用敬字。亦類也。」（63）
- (15) 章番号については、以下特に断らない限り『中庸逢原』に依る。
- (16) 朱子における実なる天道の誠の形象については、後論を参照。
- (17) 『中庸章句』（『四書章句集注』中華書局 一九八三 所収）三一頁。
- (18) 「或有問於武人。曰。子以武為事。然能和睦於室。有恩於僕従。是何道也。武人笑曰。皆武事也。我提槍入敵中。能助我殺敵。我傷。扶我而退者。唯一僕。若平日不加恩。亦何所持。我以公事。日常在外。一妻守舎。若不和睦。則吾馬瘦也。是之言行也。」（54）
- (19) 「尽己之謂忠。以実之謂信。発己自尽為忠。循物無違謂信。表裏之義也。」『二程全書』卷十一（中文出版）一〇八頁。
- (20) 『朱子語類』卷二十一（中華書局 一九九四）四八七頁。
- (21) 金谷治訳注『孟子（下）』朝日文庫中国古典選9 一九七八 一六六頁。
- (22) そこにはまた、後論にみるような純・一・無雜なる天道の誠の形象が伏しているといえよう。
- (23) 「氣稟者。惟是昏明強弱之分矣。未嘗有善惡。人有昏弱而善。亦有昏弱而惡。有強明而善。亦有強明而惡。可見善惡与氣稟無干涉。」（論344）「柔愚。大抵是氣質。然習蔽亦占其半矣。宜渾淪作解。不当屬一偏。呂説。徳勝氣

質。失当。直言勉力勝氣質也。夫弗措百千。以能變愚柔為明強也。是其所以勝之。全在勉学力行。」(64)

(24) 「誠身」に象徴されるように、履軒において誠は動詞的な概念として捉えられている。朱子における天道の誠が万物の存在性に関わる静態的なものであったことと対比的だといえよう。「誠之者人之道也。誠字活。之字有力。」(72)

(25) 『中庸或問』(『中国思想叢書 40』中央図書 一九八八 所収) 八三頁。

(26) 同右 七九頁。

(27) 子安宣邦『伊藤仁斎』(東京大学出版会 一九八二) 三三三頁。子安氏はさらに次のように述べている。「物あるいは事態が実であること、すなわち誠とは、朱子にあって、それらを実然たらしめる根拠である理が実には有るということである。したがって「実理」あるいは「実然の理」である誠は、「実有の理」といわれ、「実に此の理有」ることだといわれるのである。一息の妄なき、真実無妄である事態とは、こうした理の実然としての事態のあり方なのである。」三四頁。

(28) 『中庸章句』一八頁。

(29) 宮川前掲書は次のように述べる。「履軒における「天道」と「人道」の切断、あるいは「人性」と「物理」の分節はこのように認識し論ずる側の「理」に立脚して自然と社会とを二つの知の領域として分化し対象化してゆくことを意味するといえるだろう。履軒はこのような、自然科学的知(物理)と社会科学の知(倫理)の差異の認識の上に立って、それぞれの領域での、真理を語る言語の違いに注目するのである。」(二二四頁)だが履軒にあって、知の対象領域はこのように物理と倫理とに截然と分離されていたのだろうか。むしろそれらは外的世界として連続した相の下にみられていたものと思われる。

(30) 履軒は自らの借家の一室を「天楽楼」(『莊子』天道篇に由来する)と名付け、それについて「凡そ幽人(履軒の号―論者注) 樂しむところはみな天

なり、人世有するところにあらず。天は共に語るべからず。而して人は与に聞くことを得ず」(『弊帚統編』；小堀他前掲書所収の山中浩之「中井履軒の生涯」二二三頁による)と述べたという。ここでの「共に語るべからず」「与に聞くことを得」ざる天については、本稿で述べた天との関係を別途考察する必要があるだろう。

(31) これを例えば次のような仁斎の言と比べてみると、極めて対照的であると思われる。「聖人は天下上より道を見る。故に天下の同く然る所に就いて道を見、天下を離れて独り其の身を善くすることを欲せず。……聖人の書を読むに、必ず字眼有り。天下の二字、是聖人書中の字眼、凡そ孔孟の書を読むに、天下の二字有る処に遇わば、必ず須く眼を著けて看るべく、草々にすること勿れ。」『童子問』中卷第十三章(岩波古典文学大系『近世思想家文章』所収 一九六六 一〇六―一〇七頁)

(32) 以下、履軒の伝記的な記述に関しては、山中前掲論文を参照した。なお「華胥国」について同氏は次のように述べている。「華胥国とは、中国古代の伝説的帝王、黄帝が昼寝したとき夢の中で遊んだというユートピアである。「かの軒轅のみかど(黄帝)の遊びたまひしはこゝにこそ」と言い、そこに入れば、すべて「いふことすることゆめならぬことはあらじ」と語る。彼はそこで「物くるほしき心」をいだきながら、何を夢にみようとしたりのだろうか。」一八〇頁。