

Title	江戸儒学における教育認識の一特質について： 「心」の理解をめぐる朱子学と仁斎学の思想異同から
Sub Title	A study of the specific character of the educational thought in Tokugawa confucianism : the differences of the theory of "the mind" between Neo-Confucianism and the School of Ito Jinsai
Author	山本, 正身(Yamamoto, Masami)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2007
Jtitle	哲學 No.118 (2007. 3) ,p.141- 172
JaLC DOI	
Abstract	It is well-known that Tokugawa Confucianism was formed through various theoretical struggles with Neo-Confucianism. Therefore in order to clarify the structure and specific character of the educational thought in Tokugawa Confucianism, it is very important to understand the differences between Neo-Confucianism and Tokugawa Confucianism. In this article I turn my attention especially to the thoughts of Ito Jinsai who was the first to try and escape the dominance of the Neo-Confucianist mode of thinking in Tokugawa intellectual history. My aim is to clarify the structure and specific character of the idea of "the mind" in Jinsai's thought, by comparing it with the idea as it is expressed in Neo-Confucianism. Approximately speaking, Jinsai reconsidered the theory of "mind" in Neo-Confucianism in three theoretical stages. First, he eschewed the metaphysical theories of "principle" and "generative force" in Neo-Confucianism, and returned the notion of "the mind" to the empirical world of the common people. Therefore, he regarded "the mind" as a kind of disposition that contains both goodness and badness, whereas Neo-Confucianism regarded the substance of "the mind" as absolutely good. Second, Jinsai distinguished "the mind" from "human nature" and "human feelings", whereas Neo-Confucianism considered that "the mind" unifies "human nature" with "human feelings". He considered that "the mind" means the disposition towards certain activities, whereas "human nature" means the disposition towards certain potentialities; equally "the mind" refers to the disposition towards thinking and planning, whereas "human feelings" refers to the disposition towards not thinking and not planning. Third, Jinsai recognized that "the mind" is surely the starting point for the movement towards moral virtue; however, it is too faint if it is not developed. Therefore, he emphasized the idea that "the mind" should be expanded through the study of the sage Confucius' teachings. Thus, Jinsai's theory of "the mind" was formulated to be easy to understand and familiar to the common people. And in this it contrasted markedly with the theories of Neo-Confucianism, which had very abstract and metaphysical tendencies.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000118-0141

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投稿論文

江戸儒学における教育認識の
—特質について—

—「心」の理解をめぐる朱子学と仁斎学の思想異同から—

山 本 正 身*

**A Study of the Specific Character of the Educational
Thought in Tokugawa Confucianism**

—The differences of the theory of “the mind” between
Neo-Confucianism and the School of Ito Jinsai—

Masami Yamamoto

It is well-known that Tokugawa Confucianism was formed through various theoretical struggles with Neo-Confucianism. Therefore in order to clarify the structure and specific character of the educational thought in Tokugawa Confucianism, it is very important to understand the differences between Neo-Confucianism and Tokugawa Confucianism.

In this article I turn my attention especially to the thoughts of Ito Jinsai who was the first to try and escape the dominance of the Neo-Confucianist mode of thinking in Tokugawa intellectual history. My aim is to clarify the structure and specific character of the idea of “the mind” in Jinsai’s thought, by comparing it with the idea as it is expressed in Neo-Confucianism.

Approximately speaking, Jinsai reconsidered the theory of “mind” in Neo-Confucianism in three theoretical stages. First, he es-

* 慶應義塾大学文学部教授

chewed the metaphysical theories of “principle” and “generative force” in Neo-Confucianism, and returned the notion of “the mind” to the empirical world of the common people. Therefore, he regarded “the mind” as a kind of disposition that contains both goodness and badness, whereas Neo-Confucianism regarded the substance of “the mind” as absolutely good.

Second, Jinsai distinguished “the mind” from “human nature” and “human feelings”, whereas Neo-Confucianism considered that “the mind” unifies “human nature” with “human feelings”. He considered that “the mind” means the disposition towards certain activities, whereas “human nature” means the disposition towards certain potentialities; equally “the mind” refers to the disposition towards thinking and planning, whereas “human feelings” refers to the disposition towards not thinking and not planning.

Third, Jinsai recognized that “the mind” is surely the starting point for the movement towards moral virtue; however, it is too faint if it is not developed. Therefore, he emphasized the idea that “the mind” should be expanded through the study of the sage Confucius’ teachings.

Thus, Jinsai’s theory of “the mind” was formulated to be easy to understand and familiar to the common people. And in this it contrasted markedly with the theories of Neo-Confucianism, which had very abstract and metaphysical tendencies.

はじめに

江戸儒学⁽¹⁾の教育認識が朱子学を思想的母胎として形成されたことは、ここで改めて指摘するまでもない。それゆえ江戸儒学の教育認識の思想構造や思想的特質を把握するためには、それが朱子学の何を継承し朱子学の何と対峙したのか、ということを明らかにする必要がある。その際、とくに朱子学との対峙という観点から注目されるべきものは、伊藤仁斎(1627-1705)や荻生徂徠(1666-1728)らの思想構成の試みだといえる。彼らは、儒学思想の原意を朱子学説にではなく、古聖王や孔孟の言葉に見出そうとしたことから、後世「古学」派と称されるようになったが、彼らの試

みは、中国の社会的・文化的伝統をバックボーンとして構成された儒学思想を、日本の社会や文化に適合させるために再構築する意味をもつものでもあったからである⁽²⁾。

ところで、彼らが朱子学と対峙した側面には様々なものを挙げる事ができる。朱子学思想の理論構成に着目するならば、その「理気論」や「体用論」が批判の対象となったし、思想の体系性に着目するならば、万物（宇宙の生成から日常の道徳的行為に至るすべて）をある一貫した原理で説明する整序的性格が却って批判の標的とされた。また、儒学用語の字義に注目するならば、「道」「徳」「理」「性」など多くの用語解釈に両者の相違を認める事ができる。そしていうまでもなく、これらの諸点に関わる両者の思想異同は、江戸儒学における教育認識の構成に密接に関わる問題でもある。

だが、筆者は江戸儒学の教育認識の特質を朱子学のそれと対比させようとする場合、両者の思想的立場の相違を最も端的かつ鮮明に示してくれるものとして、「心」という言葉に対する理解とその思想的位置に着目している⁽³⁾。というのも、儒学の教育認識において「心」のことが問題とされたのは、主に「心」は人間の学問的営為（儒学の学問観を踏まえれば、これは人間の道徳的実践とも置き換えられ得るだろう）に対してどのような役割を担っているか、という関心に基づいてのことであったが、朱子学が「存心」や「居敬」を説いて「心」の役割を特に重視したのに対し、仁斎学や徂徠学は内在的な「心」の働きよりも、外在的な「徳」や「礼」などの役割を強調する主張を展開したからである。そして、この、「心」よりも「徳」や「礼」に比重を置いて学問や教育の問題を論じた点に、江戸儒学における教育認識の一特質を認める事ができるからである。

例えば、この問題に対する仁斎学の主張は、

聖人は徳を言ふて、心を言はず。後儒は心を言ふて、徳を言はず。盖

し徳とは、天下の至美、萬善の總括、故に聖人學者をして由つて之を行はしむ。心の若きは本清濁相雜はる、但仁礼を以て之を存するに在るのみ。…而るに後儒心を見て徳を見ず。故に心を以て重しと為て、一生の工夫、総て之を此に歸す。所以に學問枯燥して復た聖人從容盛大の氣象無し。(字義上・徳4)

という仁齋の言葉に集約されている。こうして仁齋学は、朱子学(に代表される宋学)が人間の学問的営為における「心」の役割を特に重視したことを批判しつつ、それと対置されるべき「徳」をもって学問の指標としたのである⁽⁴⁾。

仁齋学に対し様々な批判を加えた徂徠学もまた、人間の学問的営為における「心」の位置づけについては、仁齋学と思想的態度を共有していた。すなわち、徂徠は

善悪はみな心を以てこれを言ふ者なり。…然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり⁽⁵⁾。

と述べ、「心」を拠り所として学問を論ずることを「私智妄作」と断ずるのである。その『護園随筆』(これは徂徠が最も辛辣に仁齋学を批判した書物として知られるが)の中で、徂徠が「仁齋曰く、聖人は徳を貴びて心を貴ばずと。この語、誠に佳なり」⁽⁶⁾と、敢えて仁齋を評価するような発言を残したことは、朱子学批判の鋒先をそれが「徳」よりも「心」を重視したことに向けている点については、両者が完全に認識を共有していたことを象徴的に物語っている。こうして、朱子学と江戸儒学の教育認識上の思想異同とは、「心」に関する両者の理解の中に凝縮されている、とも見なし得るのである。

ではなぜ、仁齋学や徂徠学などの江戸儒学が、朱子学の説く「心」を批判したのか。この問題を吟味することで、江戸儒学の教育思想としての思想傾向や思想的特質の一端を探ることが期待できるはずである。本稿では、とくに伊藤仁齋の思想を取り上げ、それが朱子学にどのような思想的格闘を挑んだのか、またこの思想的格闘が江戸儒学の教育認識にどのような思想的特質を与えることになったのか、などについて探っていくことにする。その際、筆者が論点に据えようとするのは、①そもそも朱子学において「心」とはどのようなものとして理解されていたのか、そして、朱子学が学問的営為の指標として「徳」や「礼」よりも「心」を重視したとするならば、それは一体どのような思想関心や論理構成に基づくものだったのか、②一方の江戸儒学思想（本稿では仁齋学）において、「心」はどう理解されていたのか、そして、そこには朱子学の説く「心」とどのような思想構造上の相違が認められるのか、③「心」の理解をめぐる朱子学と仁齋学との思想異同を、江戸教育思想史の中でどう評価し、その文脈にどう位置づけることができるのか、の三点である。以下、この三点の順序に従って、論考作業を進めていくことにする⁽⁷⁾。

1. 朱子学における「心」

朱子学の説く「心」の意味内容を把握することは容易ではない。なぜなら、それは極めて多方面にわたる思想関心から論ぜられ、しかも「理」「気」「性」「情」などの多様な用語との実に複雑な概念交差の中で語られているからである。従って、ここでは、朱子学における「心」の意味内容を、これと重要な接点をもつ諸概念との思想関連の分析を通して、追究する。なお、朱子学においては、例えば「天地此の心普く萬物に及ぶを以て、人之を得て遂に人の心と爲し、物之を得て遂に物の心を爲し、草木禽獸接着して草木禽獸の心と爲す。只是れ一箇天地の心のみ」⁽⁸⁾ というように、天地・人・物・草木禽獸それぞれに「心」が存するものとされる（し

かも、それらが一つの「天地の心」に集約されるものとして語られる)が、本稿ではとくに「人の心」に焦点を絞って朱子学のそれを検討する。

(1) 「理」「気」と「心」との関係—「理気論」に基づく「心」の理解—

朱子学の理論構成の基軸をなすものの一つはいわゆる「理気論」である。ここでは「理」「気」の概念に立ち入ることはしないが、朱子学における「心」の意味を探る前提として、「理」「気」について極めて大雑把な確認だけしておく。

まず、「理」とは万物の存在や生成を規定する原理であり、万物の根源であるとともに万物に内在するものとされる。それは我々の感覚器官ではとらえることのできない形而上の次元で法則もしくは原理として在るもので、論理的には「気」に先だつものとされる。一方、「気」とは万物の構成要素であり、その元素は太極(=理)の動静より生じる「陰陽」とその変合によって生成される「五行」(水・火・木・金・土)として説かれる。天地におけるあらゆる現象や存在はこの「気」の集合離散によって生じる。現象としての「気」は「気」としてしか認識されないが、それは論理的には「理」と相即不離の関係にある。

この「理気論」に基づき、朱子学は万物が「理」と「気」から構成されていると説く。人間存在についても、例えば、

^{ひともの}人物の生ずる必ず是の理を得て、然る後以て健順仁義禮智の性を爲すこと有り、必ず是の氣を得て、然る後以て魂魄五臟百骸の身を爲すこと有り⁽⁹⁾。

あるいは、

人物皆天地の理を稟け以て性と爲し、皆天地の氣を受け以て形を爲

す⁽¹⁰⁾。

というように理解される。両者ともに、人の存在が「理」と「気」とから生じていることを述べているが、前者では「理」が人の道德性を、「気」が人の諸器官とその機能を規定するとし、後者では「理」が人の本性を、「気」が人の肉体を規定するとしている。ともあれ、ここでは人は「気」の集合によって成り立っているが、そのように「気」を集合させて人の形を成さしめ、それとともに人としての性質を与えているものが「理」であること、そして、この人をして人たらしめている「理」が人に内在すること、を確認しておく。

こうして、人が「理」と「気」とから成り立っているとすれば、人の「心」はどうか。それについて朱子は、例えば、

心と理と一なり。是の理前面に在て一物を爲すにあらず。理は便ち心の中に在り⁽¹¹⁾。

と述べ、「心」は「理」と一体であり、「理」は「心」に内在すると説く。あるいはまた、

心は萬理を包ね、萬理は一心に具ふる。心を存し得ること能はざれば、理を窮め得ること能はず。理を窮め得ること能はざれば、心を盡し得ること能はず⁽¹²⁾。

というように、一心が万理を具えており、それゆえ「心」の保持と「理」の究明とが緊密な相互補完関係にあることを論ずる。このような、「理」と一体なるものとしての「心」とは、「心」のいわば絶対主体としての側面を言い表すものであった。それはまさに朱子が、

夫れ心は、人の身に主たる所以の者なり。一にして二ならざる者なり、主と爲りて客と爲らざる者なり。物に命じて物に命ぜられざる者なり⁽¹³⁾。

と語るとおりである。

だが、朱子学において、「心」には上記のような絶対主体としての側面（万物の「理」を包括する形而上的な「心」）の他に、知覚機能としての側面（事物を知覚する形而下的な「心」）も認められていた。例えば、朱子の「心とは、人の知覚身に主にして事物に應ずる者なり」⁽¹⁴⁾や、「心は是れ知覚、性は是れ理」⁽¹⁵⁾などの言葉が最も端的にそれを物語っている。そして、この知覚作用としての「心」が存立し得るのは「理」が「氣」と合体することによってであった。それは、朱子とその門人との間で交わされた、

問ふ、知覚は是れ心の靈^{まこと}固に此の如くなるか、抑も氣の爲なるか。
曰く、是れ氣を専らにせず。是れ先づ知覚の理有り、理は未だ知覚せず、氣聚て形を成し、理と氣と合して、便ち能く知覚す⁽¹⁶⁾。

という遣り取りに明示されている。論理的には先づ知覚の「理」があるが、その「理」はそれだけでは知覚せず、「氣」が集まって形（器官）ができ、「理」と「氣」が合同して初めて知覚が可能だというのである。

なお、この知覚作用としての「心」は、「義理^よ従り上り去^ゆく」知覚（すなわち「道心」）と「耳目の欲^よ従り上り去^ゆく」知覚（すなわち「人心」）とに分けられる⁽¹⁷⁾。「道心」とはあらゆる存在や事物の「理」を知覚するもの、換言すれば形而上的な理念を知覚するものであり、一方、「人心」とは形而下的な対象物を知覚するものである。まさに、「道心は是れ得て道理を知覚し、人心は是れ得て聲色臭味を知覚す」⁽¹⁸⁾るのであった。このように両者の違いは、発出の根源の違い（義理から生じるか、耳目の欲から生じる

か)と、知覚の対象の違い(道理の知覚か、聲色臭味の知覚か)に基づくのであるが、本来的には「人心、道心、元來只是れ一個。只是れ兩邊に分別して説く、人心便ち一邊を成し、道心便ち一邊を成す」⁽¹⁹⁾と理解されている。

いずれにせよ、「理氣」論を踏まえたとき、「心」とは一面(形而上的側面)において「理と一体」であり(一身の絶対主体)、また一面(形而下的側面)において「理」「氣」合同の所産(知覚作用)であるといえる。だがこれだけでは、「心」がどういう場合に「理」と一体であり、どういう場合に「理」「氣」合同の所産であるのかについては必ずしも判然としていない。さらに、朱子学においては「性」もまた、ある側面においては「理」と一体(本然の性)であり、ある側面においては「理」「氣」合同の所産(氣質の性)であったが、では「心」と「性」との相違点とは一体何に求められるのか、についてもやはり明確ではない。このように、朱子学の「心」を理解するには、「理氣論」の枠組みに着目するだけでは、その思想内容もそれが朱子学の中に占める思想的位置も、依然として不明のままといわざるを得ないのである。

(2) 「性」「情」と「心」との関係——「体用論」に基づく「心」の理解——

朱子学の説く「心」を理解するには、これを「理氣論」からとらえるだけでは必ずしも十分ではなかった。それゆえこの項では、朱子学理論構成のもう一つの基軸をなすいわゆる「体用論」の立場から「心」を照射してみよう。なお、ここでも「体」「用」の概念に深く立ち入ることはしないが、取り敢えず両者を「本体」(本質)と「作用」(現象)との関係において理解しておく⁽²⁰⁾。

さて、朱子学の認識に従えば、人の「体」(本体)とは、人に内在する「理」だとされる。そして、「理」が人に内在するものとして語られるとき、それは「性」と呼ばれる(もちろん、人以外の存在の場合でも各個体に内

在する「理」は「性」と呼ばれる)。程伊川(1033-1107)の言葉として伝わる「性は即ち理なり」⁽²¹⁾とは、このことを最も端的に語ったものである。この「性即理」の主張に基づいて、「性」の「体」(本体)は「理」とされ、それは不動であるが、その「用」(作用)は発動するものとして説かれる。そして、「性」が発動したときそれは「情」と呼ばれる。まさに「性は是れ體、情は是れ用」⁽²²⁾なのである。朱子の、「其の未發にして全體なる者を以て之を言はば、則ち性なり。其の已發にして妙用なる者を以て之を言はば、則ち情なり」⁽²³⁾という言葉は、「体用論」から「性」と「情」の関係を語った典型的事例と評せよう。

ただし、「情は是れ性に反せず、乃ち性の發する處なり。性は水の如く、情は水の流るるが如し。情既に發すれば、則ち善有り不善有り」⁽²⁴⁾と説かれるように、「情」は「性」の発動であって、「性」に対立するものではない。水の本源は清らかであるが、流れ出すと清らかなままの水も、濁る水もある。それと同じように、「性」は本来善であるが、発動して「情」となるとき、本来のままの善なる「情」にもなり得るし、また不善なる「情」にもなり得るのである。

では、このような「性」と「情」との「体用」論的關係を踏まえたとき、両者に対する「心」の位置づけはどのように理解されるのか。これについて、朱子は、

性は是れ未だ動かず、情は是れ已に動く。心は已動未動を包ね得たり。蓋し心の未だ動かざるは則ち性と爲し、已に動くは則ち情と爲す。所謂心は性情を統ぶるなり⁽²⁵⁾。

と、彼の学問的先駆者である張横渠(1020-77)の「心は性情を統ぶ」⁽²⁶⁾という文言を引きながら、「性」が未動、「情」が已動であるのに対し、「心」は未動・已動を統括するものだと論ずる。

この「統ぶ」という言葉には、大きく二つの意味があるとされる⁽²⁷⁾。その一つは「包摂」としての意味である。それは例えば、次のように説かれる。

性は理を以て言ふ、情は乃ち發し用ふる處、心は即ち性情を管攝する者なり。故に程子の曰く、體を指して言ふ者有り、寂然として動かざる是れなり、此れ性を言ふ。用を指して言ふ者有り、感じて遂に通ずる是れなり、此れ情を言ふ⁽²⁸⁾。

この場合、「心」「性」「情」三者の関係は、「心」そのものが「体用」論からとらえられ、「心」の本体が未発の「性」、^心「心」の作用が已発の「情」として理解されることになる。つまり、「心」は未発のときは「性」と一体化しているが、已発のときに「情」として作用するというのである。このような、いわば「心の構成」が「包摂」の意味なのである（「性」が未動、「情」が已動であるのに対し、「心」は未動・已動を包摂する）。

もう一つは「主宰」としての意味である。それは例えば、朱子が

心は、主宰の謂なり。動靜皆主宰す、是れ靜かなる時用ふる所無し、動く時に至るに及んで方に主宰有るに非ず。主宰と言へば、則ち混然體統自から其の中に在り。心は性情を統攝す、^{るうとう} 籠侗して性情と一物を爲して分別せざるに非ず⁽²⁹⁾。

と指摘する通りである。つまり、「心」は未動のときも、已動のときも、常に自らを統御し管理する。そして、この常に自らを統御し管理する機能を有するところに、「性」や「情」と異なる「心」独自の意義が認められている。このような「心の機能」こそが「主宰」の意味なのである。

こうして、朱子学において「心」とは、その本体は「性」と一体でありな

がら、それが作用となって発動することにおいて「性」「情」を包摂し、しかも未発・已発に拘わらず自らを主宰するものと理解されている。「性」と「情」とにおけるこの「体用論」的關係に、前節で眺めた「理気論」の關係を交差させるならば、朱子学の説く「心」の思想内容の輪郭がそれ相応に浮き彫りになってくる。要するにそれは、絶対主体の側面において①万物の「理」と一体なるものであり、知覚作用の側面において②「性」と「情」とを包摂し、③「性」と「情」を主宰するものだったのである⁽³⁰⁾。

(3) 朱子学における「心」の意味とその思想的位置

以上のような、「心」の理解を踏まえ、ここで改めて、朱子学における「心」の人間形成論的意味とその特質を整理してみよう。

第一に、「心」はその本体において「理」や「性」と不離一体なるものであった。だが、そのことが人間形成に関わる朱子学の認識にどのような意味を与えているのか。それについて朱子は、

程子曰く、心や、性や、天や、一理なり。理よりして言はば之を天と謂ふ。稟受よりして言はば之を性と謂ふ。諸人に存するよりして言はば之を心と謂ふ⁽³¹⁾。

という言葉を残している。「性」も「心」も元来は一つの「理」によって規定されているのであるが、この一つの「理」は様々な側面からとらえることができる。つまり、一つの「理」は、それが原理としてある側面に着目すれば「天」と称され、それが各人に授けられている側面に着目すれば「性」と称され、また各人がそれを保持している側面に着目すれば「心」と称される、というのである。こうして、「性」が「理」のいわば受動的な賦与を意味するのに対し、「心」はその能動的な所有を意味するものと理解される。「心」とは、その本体において「理」(や「性」)と同一のものであり、

その「理」がまさに各人の主体をなしている側面をいうものなのであった。

第二に、「心」はその作用において「性」と「情」を兼ねるものであった⁽³²⁾。これは、「心」の主体性が何に発揮されるべきかに対する朱子学の認識と関わりがある。というのも、朱子が「心は善惡有り、性は不善無し」⁽³³⁾と語るように、「心」の本体は「性」と一体化しているので絶対善であるが、「性」と「情」を包摂する「心」の作用は善にも悪にもなり得る。それゆえ「心」には、常にその本体である「性」の善性を保持することが求められているからである。人の主体たる「心」が努めるべきことは、何よりもその本来のありようを意味する未発の「性」に立ち帰ることなのであった。

第三に、だが、「心」のこうした主体性は、その未発のときのみならず、已発のときにも発揮されねばならない。「心」は未発のときも已発のときも常に自らを統御し管理する主宰者なのであった。この一身の主宰者としての「心」について、朱子は次のように論じている。

仁義禮智は、性なり。惻隱・羞惡・辭讓・是非は、情なり。仁以て愛し、義以て惡み、禮以て讓り、智以て知るは、心なり。性は、心の理なり。情は、心の用なり。心は、性情の主なり⁽³⁴⁾。

つまり、①仁義礼智は「性」の本体に存する、②だが「性」の発動たる「情」は仁義礼智の実践を保証しない、③それゆえ「心」の役割は「性」の本体に基づいて「情」の作用を制御することにある、というのである。朱子は別の箇所でも、「道は、日用事物當行の理、皆性の徳にして心に具はる」⁽³⁵⁾と語るのであるが、このように「道」が「性」に内在するとしても、そのまま「道」が自ずと実践されるわけではない。「道」を「道」として実践させるもの、それが一身の主宰としての「心」の機能なのであった（「性」が「道」の所在の根拠だとすれば、「心」は「道」の実践の根拠だとい

える)。「道」は本来「性」に従うことで行われ得るが、各人をしてその「性」のままに行為せしめる主宰者こそがまさに「心」なのである。

朱子学の人間形成論は、各個人が「心」を存し「心」を尽くすことが普遍的な「道」の実現に連なる、という認識をその基軸とする。もちろん上記のように、「心」の本体は「理」として完全ではあっても、その作用は「情」として完全であるとは限らない。それゆえ、「心」の発動を完全なものにするためには内なる「心」のみならず、外なる事物にも内在し、その意味で万物を貫く「理」を窮めなければならない。それは朱子が、

心は、人の神明、衆理を具へて萬事に應ずる所以の者なり。…人は是の心を^{たも}有ちて、全體に非ざる莫し、然れども理を窮めざれば、則ち蔽はるる所有つて以て此の心の量を盡すこと無し⁽³⁶⁾。

と強調する通りである。こうして、「一心は萬理を具ふ。能く心を存し、而る後に以て理を窮むべし」⁽³⁷⁾との言葉のように、「存心」と「窮理」とが思想的に一体化されるに至る。あるいは、「其の心を存すれば、則ち能く其の性を養い、其の情を正す」⁽³⁸⁾のように、「存心」と「養性」とが一体化されるのである。「存心」(これは「尽心」もしくは「居敬」ともいわれる)は「窮理」や「養性」に連なり、その意味で「道」の実践を主宰する営為として理解されることになる。

ここに、「心」を拠点として「道」の実践を説こうとする朱子学の人間形成論的立場が如実に示されている。人間形成の営みをその主体性という側面からとらえたとき、まさに「心」は朱子学教育思想の核心に位置づく概念なのであった。

2. 仁齋学における「心」

以上のような「心」に関する朱子学の認識は、伊藤仁齋によって厳しく

批判されることになる⁽³⁹⁾。仁斎による朱子学的「心」の批判は、何よりも、「心は性情を統ぶ」とする思考様式、つまり「心」をもって「一而二，二而一」⁽⁴⁰⁾とするような極めて抽象度の高い形而上学的思惟様式に向けられた。すなわち、仁斎は

晦庵以為らく、心は性情を統ぶと。而して性を以て心の躰と為^し、情を心の用と為^す、故に此説有り。殊^{たえ}て知らず、心は是れ心、性は是れ性、各^{おのおの}工夫を用ふる處有り。情は只是れ性の動いて欲に属する者、纔^{わずか}に思慮に涉るときは、則ち之を心と謂ふ。(字義上・情2)

と述べ、朱子学が措定した「心」と「性」「情」との思想連関を解体させようとしたのである。「盖し天地の間、一元氣のみ」(字義上・天道1)という言葉に象徴されるように、万物の存在や生成を一つの「氣」の消長・変容として理解し、朱子学的意味での「理」(万物の根源であり、万物を貫く法則としての「理」)の存在を否定する仁斎にとって、「性」「情」「心」とはそれぞれがいずれも人が天から稟けた気質なのであった。それゆえ、「心」が「理」と「氣」の結合からなる、という朱子学の主張は強く斥けられたのである。

だが、同じく気質として理解された「性」「情」「心」の関係は、仁斎によってどのようにとらえ直されたのか。また、そのとらえ直しの作業を通して、仁斎は「心」の意味内容や思想的位置に関する朱子学的認識をどのように超克しようとしたのか。以下で、この問題に検討を加えていく。

(1) 仁斎学における「心」の理解——「性」の重層構造——

結論を急ぐならば、仁斎は「性」という概念全体をいわば重層的な構造においてとらえ、その思想構造の中に「情」や「心」を位置づけていた、と指摘できる。そして、その重層構造とはおおよそ次のような四つの段階か

ら成るものであった。

すなわち、まず第一に、仁斎は「性」を気質として一元的にとらえた。「性」に対する彼の基本認識は、

性とは人の生質なり。(論古・公治長 12, 小註)

性とは生の本^{もと}存する所有るを以て言ふ、…皆気質に由つて名を得る。

(孟古・告子上 6, 章註)

性は、生なり。人其の生ずる所のまゝにして、加損すること無し。…

気質を離れて之を言ふに非ず。(字義上・性 1)

などの言葉にそれを見ることができが、いずれの場合においても「性」とは「生まれながらの気質」を意味するものとして語られている。このような彼の認識には、「性」を感覚的・経験的に認知し得るものとして一元的にとらえようとする——その意味で「性」の本体を形而上学的な「理」に見出そうとした朱子学との差別化をはかろうとする——、仁斎学の立場が明示されている。

第二に、仁斎はこの気質を、自然な「傾向」や「可能性」として在る側面(例えば、ものが見えるという性質)と、その「発動」として在る側面(例えば、美しいものを見ようとする性質)との二つの側面に区分した。そして、「性」と「情」との相違に対する仁斎の認識は、この点に求められる。すなわち彼は、

目の色に於ける、耳の聲に於ける、口の味に於ける、四支の安逸に於ける、是れ性。目の美色を視んことを欲し、耳の好音を聴かんことを欲し、口の美味を食さんことを欲し、四支の安逸を得んことを欲す、是れ情。父子の親は性なり。父は必ず其の子の善を欲し、子は必ず其の父の壽考を欲するは、情なり。(字義上・情 1)

と述べて、人に具わる気質のうち傾向として在る側面のことを「性」と呼び、その発動として在る側面のことを「情」と呼ぶのである。彼の「情とは性の欲なり。動く所有るを以て言ふ」(同上) という「情」の定義も、このことをよく言い表している。このように、仁齋学における「性」には、生来の気質全体を意味するいわば広義の「性」と、その気質のうち自然の傾向性・可能性として在る側面を意味する狭義の「性」との二重の意味が与えられていたと見なすことができる。

第三に、仁齋は気質の中の「発動」として在る側面を、思慮の働きをもつものとそれをもたないものに分けた。彼において「情」と「心」とは、この観点から区別されることになる。すなわち彼は、

情は只是れ性の動いて、欲に属する者、纔に思慮に涉るときは、則ち之を心と謂ふ。四端及び忿^{ふん}慍^ち等の四者の若き、皆心の思慮する所の者、之を情と謂ふ可からず。…凡そ思慮する所無くして動く、之を情と謂ふ。纔^{わづか}に思慮に涉るときは、則ち之を心と謂ふ。(字義上・情2)

と語り、発動を属性とする気質のうち、思慮の働きを伴わないものを「情」とし、それを伴うものを「心」とするのである。なお、この「情」と「心」の関係をめぐっては、後述のいわゆる「四端」について、これを「情」として理解する朱子学と、「心」として説く仁齋学との相違が顕著である。それは、「晦庵四端を以て情と為、尤も謂はれ無し。孟子明かに四端の心と曰ふて、未だ嘗て四端の情と曰はず。見つ可し、四端は是れ心、情に非ず」(同上) という仁齋の言葉に鮮明に描き出されている。

第四に、こうして仁齋は、人の気質から意識や思考の働きを独立させ、これを「心」と呼ぶのであるが、その中でもとくにいわゆる「四端の心」に特別の関心を寄せ、これを「心」の本体と見なした。彼の

心を論ずる者は、當に惻隱羞惡辞讓是非の心を以て本と為べし。夫れ人の是の心有るや、猶を源有るの水根有るの草木のごとく、生稟具足觸るるに随つて動き、愈出でて愈竭きず、愈用ひて愈盡きず。是れ則ち心の本軀、豈此れより實なる者有らんや。(字義上・心3)

という言葉はそのことを最も雄弁に物語っている。「心」に対する仁斎の基本認識は、「心とは、人の思慮運用する所、^{もと}本貴無く亦賤無し。凡そ情有るの類皆^{これ}之有り。故に聖人は徳を貴んで、心を貴ばず」(字義上・心1)というものであって、それゆえ仁斎学に占める「心」の位置はそれほど高位を得ているわけではない。本稿の冒頭に紹介した「盖し徳とは、天下の至美、萬善の總括、故に聖人學者をして由つて之を行はしむ。心の若きは^{もと}本清濁相雜はる、但仁礼を以て之を存するに在るのみ」(字義上・徳4)という文言のように、「徳」が「天下の至美、萬善の總括」であるのに対して「心」とは元来「清濁相雜はる」ものであり、それゆえ「仁」や「礼」(のような「徳」)に関係づけられることが常に必要とされるものであった。仁斎にとって、朱子学説の大きな誤りの一つは、まさにそれが「徳」との関係性を離れて「心」自体を重視する点にあったのである。

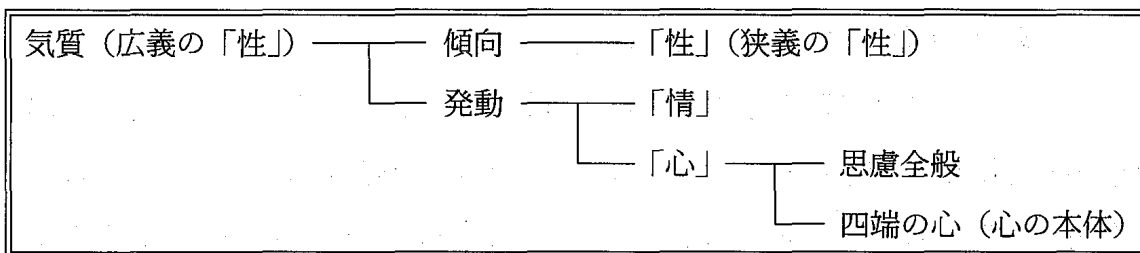
では、「心」と「徳」との接点はどのようにして確保されるのか。詳しくは後述するが、それについて仁斎は、

惻隱羞惡辞讓是非の心を擴充するときは、則ち能く仁義礼智の徳を成して、四海の廣きと雖も、自から保ち易き者有り。盖し人の性善ならざるときは、則ち仁義礼智の徳を成さんと欲すと雖も得ず。(字義上・仁義礼智3)

と、両者の接点は基本的に「心」の側からの「徳」への志向に委ねられていると説く。そして彼は、この「心」の働きのうち「徳」を志向する働きを、

惻隱・羞惡・辭讓・是非のいわゆる「四端の心」に見出したのである。それは、「孟子に至つて多く心を説く。然れども亦皆仁義の良心を指して言ひ、特に心を説かず。曰く本心曰く存心、是れなり」(字義上・心1)と、孟子が「心」の中からとくに「四端の心」を取り出し、それに「仁義の良心」という特別の意味を与えたことを論拠としている。仁齋にとって、「心」に人間形成的意義が認められるのは、その中に「徳」を志向する働き、すなわち人の善性の拠点が認められたからに他ならない。

ともあれ、こうして仁齋学において「心」とは、①人の気質を意味する、②気質のうち発動的側面を意味する、③発動的側面のうち思慮の働きを伴うものを意味する、④「四端の心」をその本体とする、というような重層構造においてとらえられたのである⁽⁴¹⁾。なお、仁齋学における「性」理解の構造を図式化するならば、下図のようなものを描き出すことができるだろう(一見して明らかなように、「性」「情」「心」にはそれぞれ別個の機能が認められているのであって、朱子学のように「心」が「性」と「情」とを包摂するというような理解は排除されている)。



(2) 仁齋学における「心」の思想的位置とその特質

では、以上のような思想構造に基づいてとらえられた「心」は、仁齋学における人間形成論の文脈の中でどのような位置を占めているのだろうか。また、それが仁齋学の教育認識にどのような特質を与えているのだろうか。この問題を探るについては、ここでも、朱子学における「心」の思想的位置を意識しながら、それとの対比において論考を進める必要がある

だろう。

第一に、「性」や「情」など「心」と隣接する諸概念との思想的関係についてである。この問題をめぐって、朱子学は例えば「理」「性」「心」の一貫性や、あるいは「性」と「心」との「一而二，二而一」という関係性など、高度に抽象的な形而上学的議論を展開したが、仁斎学は「心」を全体としての気質の一側面（すなわち思慮の働き）と見なし、感覚的・経験的に認知可能な次元においてとらえ返した。

つまり、朱子学において「心」とはその本体が「性」であり、その作用が「性」「情」の統合であることにおいて、一面では「理」であり、また一面では「理」と「気」の合体でもあるとされた。その結果、「心」は一面において絶対善を意味しながら、別の面からすると善悪混在であるというような具合に、多義的に理解されることになった。

それに対し、仁斎学では「心」はその思慮の働き全般についていえば、上記に紹介したように、「本貴無く亦賤無」(字義上・心1) きものであり、「本清濁相雜はる」(字義上・徳4) ものであるに過ぎなかった。「心」の意味を感覚経験の世界に引き戻すことを通して、仁斎は朱子学が「心」に与えた絶対善的性格を切り離したのである。

第二に、一身の主宰としての「心」に関してである。朱子学が「心」に積極的な人間形成的意味を見出したのは、それが「道」の実践を主宰する役割を担っているからであった。しかも朱子学は、「心」が一身の主宰であることの根拠を「心と理との一体化」というような抽象論もしくは超越論（例えば、「心は、人の神明，衆理を具へて萬事に應ずる所以の者なり」⁽⁴²⁾ という文言に代表される）で語っていた。仁斎もまた、「心」に人間の道徳実践を主宰する働きを見出しており、その点については、朱子学と認識を共有していたといえる。だが、仁斎学が「心」に一身の主宰としての役割を認めたのは、現実に経験を通して知られ得るような「心」の働きに着目してのことであった。それについて、仁斎は例えば

心は思ふこと有つて、性は為ること無し。思ふこと有る者は、力を以て能くす可し。為ること無き者は、其の自から長ずるに任す。(中發下20, 大註)

と述べ、「心」のもつ思慮の働きそれ自体に主宰としての機能があると説くのである。

すなわち、すでに指摘したように、仁齋学において「性」とは、自然の傾向性・可能性においてとらえられる気質の側面をいうのであり、その意味で、「性」とは人が何事かをなす能力をもつことを指し示す概念ではあっても、そうした能力の働きそのものを意味する概念ではなかった。それゆえ、「道」の実践が説かれたとしても、「性」そのものは何もなすことはできず、「性」とは別の作用に任せるしかない、ということになる。それに対し、「心とは、人の思慮運用する所」(字義上・心1)であり、人の意識や思考の働きそのものを意味する概念であった。当然に、「道」の実践についても、これを主宰するのはまさに「心」それ自体だということになる。「性」が人間形成の基盤だとしても、それは傾向性・可能性という意味での基盤であるにすぎず、それを主体的に率い導くものはまさに「思慮運用」としての「心」なのであった。朱子学のいう「主宰としての心」が「理」と一体なるがゆえの主宰であったのに対し、仁齋学におけるそれは思慮の働きをもつがゆえの主宰であったのである。

第三に、「心」と道德との関わりについてである。朱子学が、その体用論に基づいて「心」の本体を「性」(=理)とし、そこに「善」の根拠を見出したことはすでに指摘した通りである。しかも、その「性」(=理)とは完全かつ絶対的な善と理解されたがゆえに、朱子学においてはその「性」の初め(「心」の本体)に復帰することをもって学説の根本とした。いわゆる「復初」説⁽⁴³⁾がそれである。こうして、朱子学においてはまさに「心」の本体こそが、あらゆる善の根源であり指標と見なされたのである。

仁齋もまた、「心」に本体のあることを説き、そこに「善」の起点を認めていた。ただし、仁齋にとって「心」の本体とは「四端の心」のことを指すのであり、しかもそれは朱子学のような常人には知り得ない「理」を根拠として説かれるものではなく、例えば「今人乍^{いま}ち孺子の将に井に入らんとすると見れば、皆怵惕惻隱の心有り」（孟古・告子上2, 章註）というように、人々が現実には経験可能な世界の出来事として語り得るものであった。

さらに、「四端の心」が「心」の本体であるということは、朱子学の説く「心」の本体が絶対善を意味したのとは、著しく趣旨を異にするものであった。すなわち仁齋は、

蓋し一善は甚だ微なり。（童上25）

生質の美、観る可しと雖も、然れども微にして未だ顕れず、少にして未だ充たず。（童上29）

人の性善なりと雖ども、其の初め甚だ微なること犹を原泉の涓々^{けんけん}たるがごとし。（孟古・告子上8, 大註）

と述べ、再三再四それが天から賦与された状態のままでは微弱なものであることを強調して已まなかった。というのも、仁齋にとって孟子のいわゆる「性善説」とは、単に人間の性に固有する「四端の心」が善であることを論ずるものではなく、むしろ、その善性を認めつつもそれが極めて微弱で不安定なものであることを自覚し、それゆえにその善を養い充たすことが不可欠であることをいう教説として理解されていたからである。

仁齋は、孟子が「性善説」を最も雄弁に語った『孟子』告子章句上篇の、「苟も其の養ひを得れば物として長ぜざること無く、苟も其の養ひを失へば物として消せざるは無し」という孟子の発言に着目して、

此の二句最も緊要、學者宜しく詳細理會すべし。其の苟も其の養ひを

得れば、物として長ぜざること無しと曰ふを見れば、則ち知る學問の功、勤めずんばある可からざること。苟も其の養ひを失へば、物として消せざること無しと曰ふを見れば、則ち知る性の善、恃む可からざること。是に於て孟子の學、性教兼備して一偏の弊無きことを觀る。宋儒の若き専ら性に泥^{なづ}んで自から禪流に陥るに非ず。(孟古・告子上8, 大註)

と述べ、孟子「性善説」とは「教」(すなわち、學問の意義)と「性」(すなわち、「四端の心」のもつ善性の微弱さ)の両者のもつ根本的性格に関する識見に基づいて構成されているものであって、朱子学のそれのように「性」(「心」の本体としての)の一点に拘泥するものではないと断ずる。さらに、「盖し養と復とは相反す。養とは其の長じて大ならんことを欲す。復とは其の初めに復^{かへ}らんことを欲す。養は進むを以て功と為^し、復は反るを以て本と為^す」(同上)と論じて、朱子学のいう「復初」説は、元來の孟子の主張——すなわち、「四端の心」の善を微弱なものと理解するがゆえに、それを養いその善を推し進めることの必要を力説する主張——と異質なものであることを看破するのである。

確かに仁齋は、「四端の心」を「善」の起点と見なした。しかもそれは天が万人に賦与した道徳的能力であった。だがそれは、朱子学の説く「理」のように、本来絶対善として人間に内在するものではなく、あくまでも「善」への可能性を意味するものに過ぎなかった。その発動は微弱であり、その発動の持続も発展も常に學問によって養われることを必要とした。仁齋にとって、「四端の心」とは、常に「善」を志向する可能性として在りながら、しかしそれだけでは「善」に達し得ないような、いわば可能態として理解されていたのである。

こうして仁齋は、

人の四端有るや、犹を其の身の四体有るがごとし。人人具足、外に求むることを仮らず。苟くも之を拡充することを知るときは、則ち火の燃へ泉の達するがごとく、^{つひ}竟に仁義礼智の徳を成す。故に四端の心を以て、仁義礼智の^{たんぽん}端本と為。(字義上・四端之心1)

と述べ、いわゆる「拡充」説⁽⁴⁴⁾をその教育思想の基軸に据えることになる。仁齋学は、「四端の心」をもって「心」の本体とすることで、却って学問によって「心」を養い拡充すべきことの必要を高唱し、その意味での学問重視の姿勢を学説の根本に据えるのである。仁齋学において「心」よりも「徳」や「道」などにより重い意味が与えられていたのは、学問によって目指されていたものが「心」への復帰ではなく、まさに「徳」や「道」への接近とその実践であったからに他ならない(なお、本稿では仁齋学における「道」や「徳」の意味に詳しい言及を加えることはしないが⁽⁴⁵⁾、例えば、「聖人の道は君臣父子夫婦昆弟朋友の間に在つて、徳は仁義忠信の外に出でず。古今に通じて変ずる所無く、四海に準じて違ふ所無し」(童上27)という短い言葉からも、仁齋の理解する「道」と「徳」とがいわゆる「五倫」と「仁義」とに対応するものであり、その意味で、日常的・現実的でありながら、しかも普遍的な人倫関係を意味するものであることが知られる)。

4. 朱子学と仁齋学との思想異同の思想史的評価——むすびにかえて——

以上のような「心」の理解をめぐる朱子学と仁齋学との思想異同を私たちはどう評価することができるのだろうか。換言すれば、人間形成に占める「心」の役割に関する仁齋学の認識とその特質を踏まえたときに、私たちは江戸教育思想史に位置づけられるべき仁齋学の思想史的意義を、どのように読み取ることができるのか。

繰り返しになるが、この問題をめぐる両者の認識の相違を最も端的な形

で概括するならば、ほぼ次のように整理しておくことができる。すなわち、朱子学において学問や教育の必要性が説かれるのは、本来一体である「心」と「道」との関係を取り戻すためであり、その意味で人間形成のための指標はあくまでも自然（天）を根拠とする「理」に求められていた。それに対し、仁斎学において学問・教育とは、自然のままでは懸隔の状態にある「心」と「道」とを連続的關係において結びつけるために必要とされるもので、それを説いた聖人の教えこそが人間形成の指標とされるべきものであった。

この整理を確認した上で、まず第一に指摘できることは、仁斎学は一個の教育思想として、实际的・経験的な傾向を顕著に有するものであった、ということである。それは何よりも、朱子学がいわば「内」なる「心」の保持、すなわち「心」と「理」との一体化を強調するという、高度に抽象的・形而上学的な教育観を組み立てていたのに対し、仁斎学は「内」なる「心」をそのままでは尊重せず、それをいわば「外」なる「道」や「徳」と結びつけるための实际的な努力を重視していたからである。その場合に、仁斎学において、「心」が経験的に認知可能な次元のものとして語られていたことも、「道」や「徳」が現実の経験世界の中に存するものとして理解されていたこともすでに述べた通りである。

第二に、仁斎学の主張は、「心」よりも「道」や「徳」を重視することで、いわば人間形成における外在的契機の重要性に目を向ける意味をもつものであった、ということである。朱子学において人間形成の指標とされたものは「理」であり、それは人間の「内」なる「性」をも、「外」なる事物をも貫いて在るものであった。朱子学が学問の方法として、個人に内在する「理」の反省的把握を意味する「居敬」とともに、事物それぞれの「理」を窮める「窮理」をも重視したのはこのためである。その意味で、朱子学は人間形成の動因ないし契機として「内」と「外」との両者を十分に視野に含めていた、と見なすことも可能である。だが、朱子学において、「理」は万

物を貫くものであっても、個物を個物たらしめているものはその個物の「気」と結びついた「理」であり（「理一分殊」）、従って窮極的には人間形成の過程において各人が目指すべきは各人に内在する「理」の把握ということに行き着く。その意味で、人間形成の契機となるものは窮極的には内在的な「理」ということにならざるを得なかった。

それに対し、仁斎学は「内」なる心と「外」なる道（もしくは徳）との結合をもって人間形成の指標とした。『童子問』の中の「問ふ、學問果して性の内に在るか、性の外に在るか。曰く、内外一致、内は以て外を資け、外は以て内を養ふ、相無くんばある可からず」（童上22）という文言に明示されているように、仁斎学は、人間形成における内在的契機と外在的契機との相互補完関係を注視することで、朱子学的思惟では必ずしも鮮明ではなかった人間形成における外在的契機の意義をそれ自体として評価する姿勢を有していたと認められるのである（なお、この人間形成における外在的契機重視の姿勢は徂徠学によって一層強化されることになる）。

第三に、仁斎学は、朱子学が有する人間形成における自然主義的傾向（すなわち、人間形成の根拠を天理に置く教育観）に修正を加え、「自然」よりも「社会」（人々の人倫的關係から成り立つ世界）に根拠を置く教育観を成立させる役割を担った、と見なし得るということである。つまり、仁斎がその教育認識の基軸に据えたものは、自然に基盤をもつ「心」ではなく、まさに社会を基盤とする「道」や「徳」なのであった。人間形成の指標が「道」や「徳」にあることを強調することで、仁斎は、教育の営みを一個人の個人としての成長の次元で語るのではなく、一個人のいわば社会的存在としての成長の次元で語ろうとした。こうして仁斎学は、江戸教育思想史にいわば朱子学的自然主義からの離陸とでもいうべき思想展開を用意したと評価することも可能である（ただし、仁斎学において「自然」と対置される言葉はあくまでも「人倫」や「社会」であって、徂徠学における「作為」とは思想系列を異にするものであったことに注意する必要がある）。

その意味で仁斎の、

凡そ父子の相親しみ、夫婦の相愛し、儕輩の相隨ふ、惟人之有るのみに非ず、物亦之有り。惟有情の物之有るのみに非ず、竹木無智の物と雖も、亦雌雄牝牡子母の別有り。況や四端の心良知良能己に固有する者に於てをや。惟君子能く之を存するのみに非ず、行道の乞人と雖も、亦皆之有り。聖人之を品節して以て教を為すのみ。之を強ふること有るに非ず。(字義上・道5)

という言葉は、彼の教育思想が「人々の人倫的關係」に関する特別の関心に支えられて形作られたものであることを最も雄弁に私たちに伝えているのである。

なお、こうした仁斎学の教育認識の特質は、彼と同時代人の山崎闇斎(1618-82)や貝原益軒(1630-1714)らの思想との比較分析を通して、一層鮮明な形で把握することが期待できるはずである。また、江戸教育思想史上に果たした仁斎学の役割についても、仁斎学以後の思想界を主導した徂徠学、あるいは仁斎学以後の町人儒学を代表する懷徳堂儒学などとの思想的關係を吟味することで、より説得的な評価が得られるはずである。さらにいえば、仁斎学の教育認識の構成要因として、仁斎がその生涯を送った寛永から元禄・宝永年間にかけての京都の歴史的・文化的背景や京都町衆としての仁斎の生活環境、あるいは当時の社会経済構造など様々な外在的要因に目を向けることが極めて重要であることも論を俟たない。だが、これらの諸問題に関する考察は、紙幅の都合から別稿での課題とせざるを得ない。

凡 例

- ・朱子の著作からの引用はすべて、(宋)朱熹撰/朱傑人・嚴佐之・劉永翔主編『朱子全書』全二十七冊、上海古籍出版社(上海)・安徽教育出版社(合肥)、2002年(本論中では『朱子全書』と略称する)、に拠る。原文はすべて中国語であるが、引用については訳文ではなく書き下し文の形を採用することにした。
- ・仁斎の著作からの引用は、天理大学附属天理図書館古義堂文庫所蔵のいわゆる「林本」に拠る。ただし、『孟子古義』の卷之二(公孫丑章句上下)は、林本に同巻が欠けているため、同文庫所蔵の宝永元(1704)年稿本に拠った。また、『中庸發揮』は、同文庫所蔵の元禄七(1694)年校本、『古学先生文集』も同文庫所蔵の正徳四~五(1714-15)年の東涯刊行本定本(それぞれ、仁斎生前最終稿本と見なされる)に拠った。また、本論中ではそれらを

孟古・告子上2, 章註→『孟子古義』告子章句上第二章, 章註/中發下20, 大註→『中庸發揮』下篇, 第二十章, 大註/童上22→『童子問』卷之上第二十二章/字義上・心1→『語孟字義』卷之上「心」, 第一条,

というように略記した。

それぞれ、書き下しにあたっては、原本に付されている訓点や仁斎特有の訓み方に従いつつも、送り仮名を余分に施すとともに、句読点を付すことにした。また、漢字は、原則として、原本通りのものを表記することにした。

註

- (1) 近世日本社会における儒学の普及は、儒学と、神道・仏教など儒学以外の諸思想との思想的融合を伴うことが少なくなかった。例えば、儒学と神道との習合傾向は林羅山(1583-1657)や山崎闇斎(1618-82)らをはじめとして、江戸時代の儒者一般に広く認められることであったし、儒学と仏教との混淆傾向は松永尺五(1592-1655)の『彝倫抄』や中江藤樹(1608-1648)の『鑑草』などの述作に顕著に見ることができる(詳しくは、阿部秋生「儒家神道と国学」〈日本思想大系39『近世神道論・前期国学』岩波書店、1972年、所収)を参照のこと)。そして、このような儒学の枠を超えた思想の折衷的・複合的傾向に「儒学の日本化」の姿を認めることも可能である。

だが、その一方で儒学を儒学の枠内において再解釈・再構築することで、その近世社会への定着を図った動きがなかったわけではない。ここでいう「儒学の枠内」とは、儒学の古典(経書)に対する精密な考証と分析に基づき、それを唯一の正当な拠り所として学説を組み立てるもののことを指す。そして、このような動向を代表するものが、伊藤仁斎や荻生徂徠らのいわゆる「古学」の思想構成の試みであった。

もちろん、江戸儒学の教育思想の展開を吟味するには、上述のように、その思想構成の複合的・折衷的傾向を探る方法と、その思想の構造内面的展開を追う方法との両者を視野に入れる必要がある。だが、儒学思想としてより純度の高い教育認識の形を近世社会に探ろうとするならば、後者のいわば儒学

の思想空間の内部において試みられた教育思想構成の動向を追うことの方に、優先的な意義があると認められよう。

一般的（もしくは常識的）に言えば、「江戸儒学」とは、いわゆる朱子学・陽明学・古学・折衷学など、極めて広範囲に渡る近世儒学の思想系列を総称するものとして理解されるべきものであろうが、本稿では敢えて「古学」に「江戸儒学」の一つの典型を求める立場をとることにした（それは上記のような筆者の研究関心に基づいている）。それゆえ、本稿でいう「江戸儒学」とは、とくに断らない限り、いわゆる「古学」派の儒学思想のことを指すものとする。

- (2) 黒住 真『近世日本社会と儒教』ペリかん社，2003年，68頁。
- (3) そもそも近世儒学思想において、「心」をどう理解するかという問題は、とくにそれが禅を頂点とする仏教からの思想的独立を最大の課題としていたこともあって、思想における正統と異端とを弁別する意味をもつ重要な問題と認識されていた。例えば、朱子学の説く「居敬」とは、「心」の根本を確立することを通してあらゆる具体的事物に囚われることのない完全に自由自在な主体を養うことを目指すものであったが、このような「心」の本体の確保をいう教説は禅の教えとも相通するものがあつた。それゆえ朱子学を講ずる多くの儒者は、「心」の本体を他者との人倫的關係に開かれていくものと説くことで、「心」自体を自己充足的なものに見なす禅の教えとの差別化を図ろうとした。彼らの多くが、陽明学のことを異端と見なしたのも、それが「心」の絶対性を強調することにおいて、禅の教えと趣旨を同じくすると理解されたからであった。

しかし、本稿において筆者が「心」という概念に着目するのは、こうした儒学史的背景に基づいてのことではなく、近世儒学の教育認識が基本的に人間の「内」なる心（や性）と「外」なる徳（や道）との關係をどう理解するかという問題を関心の基軸として構成されていた、と認められるからであり、その意味で教育思想研究の関心から儒学思想を論ずる場合に、「心」の理解という問題が極めて重要な意味をもつと判断されるからである。

なお、近世儒学思想史における「心」の問題をめぐるのは、田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』ペリかん社，2006年，が精緻かつ詳細な論考を展開している。

- (4) 仁斎の嫡男であり、最も優れた後継者でもあつた伊藤東涯(1670-1736)もまた、「古の學問は、法を道に求め、後の學問は、法を心に求む。…凡そ聖賢の人を教ふる、擧て皆道を以て規矩準繩と爲、心の思ふ所をして此に違はざらしめんことを欲して、未だ嘗て心を以て法と爲ず」（伊藤東涯『古學指要』卷之下、「心法道法の論」，享保四<1719>年，玉樹堂版）と、仁斎と同趣旨の発言を行っている。
- (5) 荻生徂徠『辨道』（日本思想大系36『荻生徂徠』岩波書店，1973年，所収），27頁。
- (6) 荻生徂徠『蕢園隨筆』卷三（『荻生徂徠全集』第17卷，みすず書房，1976年，所収），271頁。

- (7) 朱子学と江戸儒学における「心」の思想的異同に論考を加えた先行研究は必ずしも豊かではないが、その最も代表的なものとして、相良 亨の『日本の思想』（ペリカン社、1989年）を取り上げることができる。

相良は同書の中で、「中国の朱子学は性即理という仕方で、また陽明学は良知という仕方で、本来の心の内在を強調していた。だが日本の儒学の誕生として知られる山鹿素行・伊藤仁斎・荻生徂徠を代表とするいわゆる古学者たちは、この朱子学・陽明学の考え方を正面から否定した。即ち、朱王学における本来の心の対照的把握の姿勢を否定した」（185頁）、あるいは「素行から仁斎、仁斎から徂徠へのこの流れは、人間の本来の心の対象的把握の否定と聖人の教の権威の強調の進行である」（191頁）と、「心」の理解をめぐる朱王学と古学との思想的異同の大枠を端的に指摘している。

仁斎学に限っても、「伊藤仁斎も、本来の心の内在を思想としては否定した。朱子学が、本来の心とした性は、ただ人の生れ付きを意味するに過ぎないとされた。もっとも、この生れ付きに『善に趨かんとする』『四端の心』が、すべての人間にそなわるとはいう。…仁斎は、生れ付きを養い、四端の心を拡充して徳を成すことの重要性を説くことになり、そのために、聖人の教を学ぶ必要性を説くことになる」（188-189頁）と述べ、それが「心」よりも「徳」や「教」を重視する立場をとるものであることに注意を払っている。その線でいえば相良の理解は至極妥当なものといえる。

ただし、相良の研究は、仁斎学（を含む古学）によって朱子学的な「心」のとらえ方が「どのように」修正されたのかを明らかにするものであって、必ずしもそのような修正が「なぜ」行われたのかを論ずるものではない。そして、この思想異同のいわば根本原因を探るためには、朱子学における「性」や「理」と「心」との関係や、仁斎学における「生まれつき」と「心」、あるいは「心」と「四端の心」との関係など、人間の内部にあるものをどう理解するかに関わる両者の認識構造に関心を向ける必要がある。こうして「なぜ」という関心に基づいてそれぞれの思想構造を吟味し、「どのように」という関心に基づいてそれぞれの思想内容の異同を分析する作業を織り交ぜることを通してはじめて、「心」の理解をめぐる両者の思想異同を構造的に把握することが可能となるはずである（大きく朱王学と近世古学の思想異同を論ずる場合も同様のことが指摘できるはずである）。筆者は、本稿の研究上の意義は、こうした方法論的自覚に立って朱子学と仁斎学との「心」の思想異同を吟味するとともに、しかもこの問題のもつ意味を近世教育思想史の関心から読み直そうとした点にあると考えている。

なお、仁斎学における「心」の思想構造を論じた研究として、木村英一「伊藤仁斎の思想」（日本の思想 11『伊藤仁斎集』筑摩書房、1970年、所収）や、丸谷晃一「伊藤仁斎の『情』的道德実践論の構造」（『思想』第820号、岩波書店、1992年、所収）などを挙げるができるが、両者とも「情」や「性」との関係において仁斎学の「心」を論ずるものであり、本稿のように「性」（＝生まれつきの気質の総体）に関する仁斎の認識構造の内部に「心」を位置づけ、その図式化を試みたものは、管見の限りこれまで現れていない。

- (8) 『朱子語類』卷第一, 道夫録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 117-118 頁.
- (9) 朱子『大學或問』上 (『朱子全書』第六冊, 所収), 507 頁.
- (10) 『朱子語類』卷第四, 廣録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 184 頁.
- (11) 『朱子語類』卷第五, 廣録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 219 頁.
- (12) 『朱子語類』卷第九, 陽録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 306 頁.
- (13) 『晦庵先生朱文公文集』(以下『朱子文集』と略称) 卷第六十七, 觀心説 (『朱子全書』第二十三冊, 所収), 3278 頁.
- (14) 『朱子文集』卷第六十五, 大禹謨 (『朱子全書』第二十三冊, 所収), 3180 頁.
- (15) 『朱子語類』卷第五, 節録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 219 頁.
- (16) 同上, 淳録, 218 頁.
- (17) 『朱子語類』卷第七十八, 學蒙録, 『朱子全書』第十六冊, 2663 頁.
- (18) 同上, 佐録, 2664 頁.
- (19) 同上, 賀孫録, 2666 頁.
- (20) なお, 「体用論」について簡明な理解を得るためには, 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店, 1967 年, 1-10 頁, を参照されたい.
- (21) 『河南程氏遺書』卷第二十二上 (『二程集』上冊, 中華書局, 北京, 1981 年, 所収), 292 頁.
- (22) 『朱子語類』卷第五, 僣録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 226 頁.
- (23) 同上, 端蒙録, 230 頁.
- (24) 『朱子語類』卷第五十九, 可學録 (『朱子全書』第十六冊, 所収), 1881 頁.
- (25) 『朱子語類』卷第五, 銖録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 229 頁.
- (26) 張横渠『性理拾遺』(『張載集』中華書局, 北京, 1978 年, 所収), 374 頁.
- (27) これについては, 大濱皓『朱子の哲学』東京大学出版会, 1983 年, 124-126 頁, および, 陈来『朱子哲学研究』华东师范大学出版社, 2000 年, 251-256 頁, を参照されたい.
- (28) 『朱子語類』卷第五, 端蒙録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 230 頁.
- (29) 同上, 端蒙録, 229 頁.
- (30) 张瑞主編『中国教育哲学史』第二卷(全四卷, 山东教育出版社, 濟南, 2000 年) も, 朱子学の「心」を「義理の心」「知覚の心」「主宰の心」の三つに分類している(同書 159 頁). この三者は本論中の①②③に対応するものと見なしてよいであろう.
- (31) 朱子『孟子集注』卷第十三, 盡心章句上 (『朱子全書』第六冊, 所収), 425 頁.
- (32) 朱子学における「心」と「性」の相違点は, まさにこの点に凝縮されているといえる. というのも, 例えば朱子が, 「性は情に對して言ふ, 心は性情に對して言ふ. …大抵心と性とは, 一にして二に似たり, 二にして一に似たり」(『朱子語類』卷第五, 可學録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 224 頁)) と説くように, 両者は「一而二」もしくは「二而一」というように極めて近接する関係にありながら, 「性」と對置されるものが「情」であるのに対し, 「心」に對置されるものは「性情」だからである.

- (33) 『朱子語類』卷第五, 節録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 223 頁.
- (34) 『朱子文集』卷第六十七, 元亨利貞説 (『朱子全書』第二十三冊, 所収), 3254 頁.
- (35) 朱子『中庸章句』第一章 (『朱子全書』第六冊, 所収), 32 頁.
- (36) 朱子『孟子集注』卷第十三, 盡心章句上 (『朱子全書』第六冊, 所収), 425 頁.
- (37) 『朱子語類』卷第九, 季札録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 306 頁.
- (38) 『朱子語類』卷第六十, 方録 (『朱子全書』第十六冊, 所収), 1939 頁.
- (39) ただし, 仁齋には熱心な朱子学徒としての学問経歴があり (「心」の理解についていえば, 仁齋 28, 9 歳頃の作と伝わる「心学原論」の「聖人の學は, 心法なり. 文字言説を以て求む可からず, 意度臆説を以て得可からず. 蓋し心に具つて外に求むることを假らず, 天に出て他に取ることを得ず. 湛然一性, 萬理自から足る」(『古学先生文集』卷之二, 所収) という文言が最もその面目を伝えている), その意味でもいわゆる仁齋学の形成に与えた朱子学の積極的影響を全面否定することはできない. 荻生徂徠による仁齋学批判の一つの力点も, 「ああ仁齋と雖も, …その體用の説を惡むがごときも, また本體本然…等の語を用ひざること能はず. …予を以てこれを觀れば, 仁齋が見る所は, 終に程朱と殊ならず」(前掲『護園隨筆』卷之一, 236 頁) と, 仁齋学に朱子学的思惟の残像があることに向けられていた.
- (40) 『朱子語類』卷第五, 可學録 (『朱子全書』第十四冊, 所収), 224 頁.
- (41) 仁齋学の説く「性」の構造と, その中に占める「心」の位置については, 拙稿「伊藤仁齋における『拡充』説の思想構造について」(『教育学研究』第 67 卷第 3 号, 2000 年, 所収), 46-48 頁, も参照されたい.
- (42) 『孟子集注』卷第十三, 盡心章句上 (『朱子全書』第六冊, 所収), 425 頁.
- (43) 「復初」という言葉の出典の一つは, 『大学章句』第一章の「明德なる者は, 人の天に得て, 虚靈不昧, 以て衆理を具へて萬事に應ずる所の者なり. 但氣稟の拘する所, 人欲の蔽ふ所と爲れば, 則ち時有りて昏す. 然れども本體の明は, 則ち未だ嘗て息まざる者有り. 故に學者は當に其の發する所に因りて遂に之を明らかにし, 以て其の初めに復すべし」(朱子『大學章句』經第一章(『朱子全書』第六冊, 所収), 16 頁) という文言に認めることができる.
- (44) 仁齋の「拡充」説について詳しくは, 前掲の拙稿「伊藤仁齋における『拡充』説の思想構造について」を参照されたい.
- (45) 仁齋学における「道」や「徳」の意味内容について詳しくは, 拙稿「伊藤仁齋における『道』の思想について」(『研究助成報告論文集』第 11 集, 財団法人上廣倫理財団, 2000 年, 所収), を参照されたい.