

## 日本古学派の『孟子』解釈と 茶山、丁若鏞の『孟子要義』

咸 泳 大  
(宮川 康子 訳)

### 1. 茶山経学と日本古学派の経学

日本古学派と茶山の経学についての比較研究はすでにかなり以前から始まっており、少なからぬ成果を挙げている<sup>(1)</sup>。ここではその関心を『孟子』解釈に向けて、『孟子』の仁義礼智についての解釈上の特徴に注目してみよう。

茶山は「日本論」で日本については心配することはないと言った。その根拠は、日本の儒学者伊藤仁斎の文章と荻生徂徠、太宰春台などの経典解釈を見ると、皆燦爛たる文彩があり、それほどの儒教文化を持っていれば、文治と礼節をわきまえているので侵略する可能性はないだろうということであつた<sup>(2)</sup>。

茶山のこのような解釈は、古学派の学者たちの経典注釈についての好感を大きく拡大したもので、日本文化全般についての正確な理解とは言えないが、日本の學術について客観的な立場で積極的に評価した点は注目<sup>(3)</sup>に値する。茶山は古学派の経典理解にかなりの部分で共感し、それらの意見を卓越した解釈であると認め、その観点を援用して自身の見解を構成したりもした。

彼は『論語古今註』を著わす前に息子に送った手紙のなかで、荻生徂徠を日本の名儒だと書き、彼らの儒学振興に高い関心<sup>(4)</sup>を見せていた。

日本では近来 名儒が多く輩出しているが、号を徂徠という物部雙柏という人物は、海東夫子と称されており、その弟子たちも大変多い。……

そもそも日本は本来百済を通じて書籍を得て見るようになったので、過去にはひどく蒙昧であったが、その後直接中国の浙江地方と交易を始めてから、中国の良い書籍はすべて買わずにおこななかった。また科挙のための勉強の思いがなかったので、今では彼らの文学は我が国よりはるかに先を行っており、これは大変恥かしいことだ。<sup>(5)</sup>

茶山は日本儒学の振興の要因として良い書籍の直輸入と科挙制がなかったことを挙げていた。多様な書籍を通じた幅広い知識の流通が成立し、朱子学の理念を教科書的に暗記する科挙制の知的束縛がないことは、まさに学術が振興する十分な理由となったので、この茶山の指摘は傾聴に値する。事実、日本の古学は徳川時代の儒者たちの業績の中で最も特徴的なものの一つと評価されている。彼らは朱子学から出発して朱子学を捨て、古代の孔孟の儒教の原典に直接向かい、儒教の真理を掌握しようとした。代表的な人物では、後年武士道の理論化にも貢献した山鹿素行（1622 - 1685）、海東夫子と呼ばれた伊藤仁斎、仁斎の息子伊藤東涯、日本近代政治の先駆者と評される荻生徂徠などがあり、その弟子たちや賛同者たちとともに形成され発展していった。その中でも伊藤仁斎と荻生徂徠は古学思想の観点から最も重要な人物である。<sup>(6)</sup>

古学派は、1665年、山鹿素行が『聖教要録』で徳川時代に流行した幕府の官学としての朱子学を批判し、原始孔孟儒教に復帰しなければならないという古学の立場を主張した時に始まった。その後、『論語古義』、『孟子古義』などの著述を通じて儒教経典の本義追求に力を注いだ伊藤仁斎が、その息子東涯とともに、古学派の中でも特に古義学派と呼ばれるようになった。一方明代に流行した古文辞学<sup>(7)</sup>を受容して日本の古文辞学を主張していたのが荻生徂徠である。彼はその研究方法論を経学と経世学にも適用した。この学風がすなわち古文辞学である。古文辞学は彼の弟子太宰春台に受け継がれた。<sup>(8)</sup>これらの学問は日本儒学の中興を導いたが、その中でも荻生徂徠は、丸山真男に

より日本近代政治の企画者として照明を当てられている。

ところでこれらの中で、古学派の思想を闡明した伊藤仁斎と荻生徂徠には、経典解釈において本文上の字義を非常に重要だと考えるという共通点がある。伊藤仁斎は『論語古義』と『孟子古義』を著した後、『語孟字義』という『論語』と『孟子』の核心的な語彙の字義を明らかにする本を著述した。この本は字義の精確な解釈に関心を傾ける彼の学問的歩みを示している。伊藤仁斎はその序文で精確な字義の追求は学問の練磨に大変重要な意味があると力説している。

私はかつて道を学ぶ者を教えるときに『論語』と『孟子』二書を充分に読んで精密に考え、聖人の意思と語脈を心目の間に分明にすることができるようにした。このようにして孔孟の意味血脈を知ることができるだけでなく、さらにその文の意味を理解し、大きな誤謬に至らないようにするためである。およそ字の意味は学問にあっては誠に小さなものである。けれども一つでもその意味を失えば害は小さくない。ただひたすら一つ一つ『論語』と『孟子』に基づいて、その意味語脈を合致させることができはじめて意味がわかるようになるのであって、妄にこじつけたり、自己の私見を交えたりしてはいけない。(『語孟字義』序文<sup>(9)</sup>)

伊藤仁斎は精確な字義を基礎としない古典理解は、四角い棒を丸い穴に入れ、轅を北に向けて南の越の国に行くように不可能なことだと考えた<sup>(10)</sup>。字義において一字でも間違えれば、その害は決して小さくないということである。

このような考えは、古文辞学を通じて学問体系を構築した荻生徂徠にも強く表れている。荻生徂徠は、一般的に人性と天道概念に用いられる「道」について、聖人の道は心性と天道の問題ではなく、先王が作り出した「作為の道」であるという観点を堅持したが、その底には言語に対する考察が先行していた。荻生徂徠は朱子の学問体系を構成する四書学の体系を攻撃して、六経主

義の立場をとったが、彼は六経の中に展開する先王の道を究明しつつ「世は言語にしたがって変わり、言語は道にしたがって変わる<sup>(11)</sup>」と宣言し、「今文でもって古文を見、今言でもって古言を見る」のではない態度が重要であると力説した<sup>(12)</sup>。次の引用は、彼のこのような学問観を端的に表している。

読書の方法は古文辞学を知り、古言を知ることが先決である。宋の諸先生は、気稟と資質が賢明鋭利であって志操も高邁であり、とても漢や唐の諸儒の及ぶところではない。しかし韓愈と柳宗元が出て以来、文辞が大きく変わり、言語に古今の別が出来、その後に生まれた宋の諸先生は、今文で古文を見、今言で古言を見る。努力して勤勉に励んでも、ついに古道を会得することができないのは、このためである<sup>(13)</sup>。

古学派の字義に対する関心と注目は、朝鮮の茶山にも見いだすことができる。茶山の経世学は経学探求を根底としているが、その経学探求は字義の精確な解釈から始めなければならないというのが茶山の考えであった。

私が思うに、古文を読む方法においては、必ず第一に訓詁を明らかにしなければならない。訓詁は文字の意味である。文字の意味が通じてのちに句節がわかり、句節の意味が通じてのちに一章の意味が明らかになり、一章の意味が通じてのちに一篇の大義が見えてくる。……後世の経書を語る者たちは文字の意味を知らずに、まず議論を起こすので、深微な意味を論ずる言葉が長ければ長いほど、聖人の本旨はさらに見えなくなる。毛筋ほどの差によって、ついには燕と越の国ほどの距離に遠ざかってしまう。これは経術の大きな障碍である<sup>(14)</sup>。

読書で最も緊要な事は、何よりもまず字義を明らかにする訓詁から始めることであるという主張である。茶山は後世の経学を学ぶ士人たちが文字の意

味もわからないのにまず議論を起こすので、その義理の深微な意味を論じる言葉が長ければ長いほどかえって聖人の本旨はさらに見えなくなってしまうと批判している<sup>(15)</sup>。

古学派の学者達と茶山にみられる精確な字義を捕捉しようとする努力は、偶然の一致にしては、あまりにもその親縁性がはっきりとしている。宋学の問題点を克服して、孔孟の精神、原始儒教の本義を追求しようという学問的覚醒を、字義の再解釈という方法論を通じて実現しようとするのは、朱子学に代表される宋学を克服しようとする時代——この時代を東アジアの実学時代とする見解もある——に共通して現われる特徴と考えることができる。そこで清朝考証学勃興を念頭に置く必要があるだろう。

経典の字義の批判的解釈を通じて新しい経典認識を示す清朝で最も代表的な著述は、載震の『孟子字義疏証』である。載震はこの本を自身の畢生の業績と考えていたが、彼はその序文で、孔子は性と天道を語らなかったため、その内容は『周易』を読んだ後にはじめてわかるようになるといい、経典の字義に注目した。彼は『字義疏証』の著述を通じて、朱子学を理解する時に鍵となる概念を分析し、それらが孔子や孟子が語った元来の意味とは違う含意を持っているということを明らかにして、宋の儒者たちの誤謬を指摘しようとした。彼の結論は、朱子学は孔子や孟子が語った元来の意味を離れて、仏教や道教の説を混ぜて理論を組み立てたため、原意を失ったというものである<sup>(16)</sup>。字義の再解釈を通じて、朱子の論議の根底を揺るがしたのである。彼は経典解釈が字義から始まることを次のように簡潔に述べている。

経が至極のものとして追求しなければならないのは道だ、そしてその道を明らかにする方法は詞に依る。詞を成すのは、ひとつひとつの字である。字によって詞の意味が通じるようになる、その詞によって道が通じるようになるということで、道の追求においては、必ず順序があるということだ。<sup>(17)</sup> (『載震文集』)

これは、いわゆる考証学的方法論である。文章ごと、字ごとに、字義と意味を精確に理解するということから始めて 単語と文章、經典本文の意味へとつながる過程を踏んでいくということである。その基本的土台は、各文字を元々經典において使われている用例に基づいて理解すること、それに加えて文字学と音韻学の識見を動員したものである。ここで鍵となるのは、訓詁の追求過程の精密さであり、その結果得た結論に意味を与えることが、結局經典の文脈に附合するようにすれば、どんな意味でも理解できるようなるということである。その過程が緻密で徹底的になされたとき、孔孟の道に近づくことができるというのが、このような字の分析を通じた再解釈を試みた学者たちの共通見解であった。<sup>(18)</sup>

東アジアの実学時代に、朱子学の克服を通じて、孔孟の原始儒教へ帰ろうとする試みが、ある程度の時差をおいて順次生まれてきたという点は注目に値する。またその根底が朱子学概念についての字義の再解釈にあるということは興味深い。まさにその点に着目して、「公孫丑上」第6章と「告子上」第6章に集中する茶山の仁義礼智についての解釈と、かなり似た傾向が見える日本古学派の伊藤仁斎と荻生徂徠の見解を比較検討したい。これは古学派の経学と茶山の経学を比較する具体的な一側面となることができるだろう。

その上茶山は『自選墓語銘』に、『孟子要義』で最も革新的な内容を精義9条として集約して載せている。その中では3条が、本然と気質の性について論じているが、これはみな、惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端と、仁義礼智のいわゆる四徳に関連している。仁義礼智についての明確な理解は、『孟子要義』にあらわれている茶山の経学認識を確認する重要な鍵となるといえるだろう。

#### (1) 仁義礼智についての『孟子』の原義と朱子の解釈

仁義礼智についての論議は、『論語』をはじめとする全ての經典に散見する。しかし人間心性についての確固とした信念である性善説を論証するために、人間本来の善なる心である四端と関連づけて言及される『孟子』の論議が最

も総合的で精密である。『孟子』には、孟子の弟子が人間の本性に多様な視角を提示し、孟子が言うところの“性善”の主張に疑問を提示する場面がある。

告子は「人間の本性は善でもなければ不善でもない」といい、またある人は「人間の本性は善を為すことも不善を為すこともできる。だから、文王・武王のような聖王が世に出ると、人民は感化されてみな善を好むようになり、幽王・厲王のような暴君が出ると、人民はみな乱暴を好むようになるのだ」といっています。さらにある人は「人間は生まれつき善い人もあれば、善くない人もある。決して感化によるものではない。だから堯のような聖天子を上を戴きながら、象のような悪人も出るし、また逆に瞽瞍のような頑固な分ならず屋を父に持ちながら、舜のような聖人も生まれてくる。さらにまた紂王のような暴君が兄弟であり、かつ主君でありながら、微子啓や王子比干のような賢者も出てくるのだ」といっています。ところが今、先生は「人間の本性はみな善だ」といいます。それでは、前に述べた三つの意見はみな間違っているのでしょうか。<sup>(19)</sup>

ここでの公都子の質問は十分に共感する余地がある。人間の本性についてのそれぞれの主張は皆、具体的な生における事例を引いているからである。この質問に対して孟子は、情と才質、惻隠・羞惡・辞讓・是非の四端と仁義礼智の四徳の関係を論点として答えた。

情について言えば、人は善を為すことができる。それをいわゆる善というのだ。人間はたしかに善くないことを行うことがあるが、それは才質の罪ではない。なぜなら人間はみな惻隠の心、羞惡の心、恭敬の心、是非の心を持っているからである。惻隠の心は仁であり、羞惡の心は義であり、恭敬の心は礼であり、是非の心は智である。仁義礼智は外から受け取ったものではなく、自分の心に固有のものであるのに、自覚して

いないだけである。それゆえ「求めれば得られるが、放っておけば失く  
てしまう」というので、善悪の隔たりが二倍となり、五倍となり、つい  
には計れないほどにかけ離れてしまうのは、その才質を十分に発揮する  
ことができなかつたからである<sup>(20)</sup>。

情は善であるということである。善でなくなるのは、自分が求めないからで、  
才質が善くないからではないということである。人性は本来的に善であるとい  
うことを強調する言葉である。ここで最も重要な論点は、仁義礼智の性格  
である。孟子は仁義礼智というものは、外から与えられるものではなく、人  
間の内部に固有のもので、人が本来持っている美しい性質であるという。そ  
うであるならば孟子が考える仁義礼智の実体は、人の心が規定的な形で結び  
ついている内的観念の道德意識なのか。それとも人の心が具体的な外部との  
交流のなかで形成していく実践倫理なのか。この仁義礼智をどのように考え  
るのかということ、すなわち形而上学的な観念の道德秩序と形而下学的な  
実践倫理を判別する重要な基準となる。朱子と古学派の学者および茶山は、  
まさに四端と四徳の関係を通じて、自身が設定する認識と実践について、人  
間本性とその善意の実践についての哲学的構想をあらわにしている。

そこで彼らの見解を検討するまえに、孟子がこの四端と四徳の関係につい  
てさらに詳細に言及しているところがあるので、それをまず詳しく見てみよ  
う。「公孫丑上」第6章は、「不忍人之心」を強調する孟子の発言である。論  
点別に区分すると下のようになる。

- ①人には皆他人の不幸を見るに忍びない心がある。先王もその心を持っている。  
これがすなわち他人の不幸を見るに忍びない政事ができる理由である。  
(中略) 人には皆他人の不幸を見るに忍びない心があると言うにはわけがあ  
る。今もし人が突然、幼児が井戸に落ちようとしている所を見たら、皆驚  
いて惻隱の心を生ずるからである。しかしこれはその子供の父母に良く思



われようとするものではなく、村人や友達から称賛を受けるためでもなく、性格が残忍だと噂が立たないか恐れてのことでもない。

- ② これをもってみれば、惻隱の心の無い者は人ではない。羞惡の心の無い者は人ではない。辭讓の心の無い者は人ではない。是非の心の無い者は人ではない。惻隱の心は仁の端緒であり、羞惡の心は義の端緒であり、辭讓の心は礼の端緒であり、是非の心は智の端緒である。
- ③ 人がこのように四端を持っているのは、四肢を持っているのと同じである。(中略) そもそもこのように自己の中に四端を持っている者が、皆これを拡充し広げることを知れば、これはちょうど火が燃え上がり始めたら後にはこれを消すことができず、水が湧き出し始めたら後には大河となり海に達するようなものである。それゆえもしこれを拡充していけば十分に天下を保つことができるが、拡充することができなければ父母にさえ仕えることができない。<sup>(21)</sup>

四端についての孟子の立場は人間の基本的な心性が善良であるという価値判断である。それは本能的に当然やらなければならないことか、してはいけないことかなどの自覚である。これは他人の評判や理解と関わるものではない。①の陳述にこの点は明確である。人であれば必ず当然持っている本来的なものだけということである。「告子上」6章に言及されている「外からきたものではなく固有のものである」という主張と同じである。それゆえこれが無ければそれは人ではない。したがって人に優れた君子はこの心をよく守り、中人以下はこれを放っておくというのが孟子の考えである。ところで人が四端の心を持っているのは身体に四肢があるのと同様、自然であたりまえのことで、それは火が燃え広がり、泉の水が湧き出て四海へ至るように、その勢いは自然にそうなるのである。自分の心に備わる性の端緒を拡充しさえすれば家族から国家にいたるまで守ることが出来るという主張である。

これに対して朱子は四端と四徳を情と性に分けて、その関係を次のように

明らかにした。

惻隱、羞惡、辭讓、是非は情である。仁義礼智は性である。心は性情を統括しているのである。端とは糸の端である。その情が発することによって性の本然を見ることができるのは、ちょうど物が内部にあってその糸の端が外に出ているのと同じである。四端は四肢と同様、人が皆持っているはずなのに、自ら能く出来ないというのは、それは物欲に本性が覆われている者である。拡とは推し拡げることであり、充とは満ちることである。自らに備わる四端を事に従って発見し、これをさらに推し拡げ、その本然の量を満たすことを知れば、日々に新しく、また新しくなり、自ら止めることができなくなるだろう<sup>(22)</sup>。

朱子は、四端についての論は、人の性情と心の体用についての事であり、本然に具備しているものは各々その条理を持っているのと同様であると言った。朱子の解釈どおりに言えば、仁義礼智は心に備わっている性であり、理であり、その発現が情であり、気である四端によって見えるようになるのである。情の形態で発現した四端ははっきりと見えるので、その性も本来必ず明らかになるしかないという論理である。このようになると仁義礼智は心の中の、形而上学的な道德理念である理となり、実践よりは理を明らかにする認識論理として把握される。

朱子は一方ではこのように仁義礼智を性として形而上のものといい、分離できない<sup>(23)</sup>いいながら、仁が残りの3つの項目をすべて包含すると主張した。それゆえ仁が、その人の本体となり、礼は仁の節文、義は仁の判断基体、智は仁の分別を知るものとなる<sup>(24)</sup>と言う。仁を中心としながら、動きを持つ義・礼・智を包摂しようとする試みである。朱子の四端と四徳についての設定はその經典原義と実践の側面で少なからず論難を生じた。日本の古学派の学者たちと茶山の問題提起はその中でも最も尖鋭なものである。

## 2. 古学派と茶山の四端と四徳についての解釈

### (1) 伊藤仁斎の場合

伊藤仁斎は『孟子古義』を書いた直後に著わした『語孟字義』において、仁義礼智についての説明を14条に分けて詳細に解説している。<sup>(25)</sup>仁斎はここで仁義礼智についての解釈は『孟子』の論議が本来の文字についての最も正確な解釈であるとした。<sup>(26)</sup>孔子やその弟子たちの時代には、仁義礼智が日常茶飯の事であったから、その意味について疑うことはなく、門人や弟子たちはひたすらその実践の方法を尋ねたので、孔子もまたその意味については語らず、『論語』にはその字義についての論がないからである。それゆえ四端についての理解は、『孟子』に基づいて『論語』と合わせて考えることが、最も良い方法であるということである。

仁斎は「人には皆忍びざる心がある、それを達するところまで伸ばしたものが仁である。人には皆、どうしても出来ないことがある、それを達するところまで伸ばしたものが義である。これに基づいて考えれば仁義礼智を理解することができる」と主張した。<sup>(27)</sup>仁斎が引用したこの言葉は、『孟子』「盡心下」39章の内容である。<sup>(28)</sup>

仁斎は、人に四端があるのは生まれつき備わっているので、人がそれぞれ皆持っていて外に求める必要がないのは、まるで四肢が身体についているのと同じ真実である、それを拡充しさえすれば、よく仁義礼智の徳を成すことができると言う。<sup>(29)</sup>それは孟子の比喩にあるとおり、火が始めて燃え上がってひとりでに草原を焼き、泉が始めて湧き出てやがて丘を超えるような浩浩蕩蕩とした流れになるように、徐々にではあるがその勢いをとめることはできないというのである。

さらに仁斎は、「忍びざるの心」を解釈して「人にはどうしても忍ぶことのできないことと、してはならないことがある。それがすなわち惻隠と羞惡というふたつの端緒である。それを忍ぶことのできる所にまで達すれば、仁と

義になる」と言い、四端の心は我々が生まれつき持っているものであり、仁義礼智は拡充して成るものであることを理解し、前提として、四端と四徳の関係を、四端の心を素地として四徳の実践を重ねていくという拡充の論理で説明している。四端は四徳の根本であり、四徳はその結果であるということである。仁斎は「端」字の新しい解釈を通じてこのふたつの関係を糺したのである。

端は根本である。これは惻隱、羞惡、辞讓、是非の心がまさに仁義礼智の根本であり、よく拡充すれば仁義礼智の徳を成すことができるということである。それゆえ端というのである。先儒は仁義礼智を性と考え、端を糸の端と解釈した。これは仁義礼智の端緒が外へ現れるものと理解しているので誤りである<sup>(30)</sup>。

伊藤仁斎は「四端」の端を四徳の根本として理解した。これは仁義礼智を性として、四端を「端緒」として説明するのではなく、その反対に四端を「根本」と考えるということである。そして伊藤仁斎は四徳と四端の関係を最終的にこのように整理した。

仁義礼智の四つは道德の名称であって、性の名称ではない。道德は天下にあまねく達するものをいうので、一人の人間の所有するものではない。性はもっぱら自身にあるものをいうので、天下に該当するものではない。これは性と道德との区別である。『易経』に「人の道を立てる、仁と義と」と言い、『中庸』に「智仁勇の三つは天下の達徳である」と言う。孟子は「すでに徳に飽きた」と言うが、仁義で満ち足りているということである。そうであれば仁義が道德の名称であることは明白である<sup>(31)</sup>。

これは「端」を「首」として理解した趙岐の注釈と相い通ずるものである。

仁斎はおそらく朱子以前の古注を参考として自身の見解を立てたのだらう<sup>(32)</sup>。結局四端は四徳を実現する心の作用であって、四徳はそれに基づいて実現される道德の実体であるという考えである。このように考えるとそれぞれの心の中にある四端の善なる本性を素地として、人が修行すべき道德規範である仁義礼智という四徳を実践しなければならないということになる。仁斎の見解では四徳は個人の性ではなく天下の徳でなければならないからである。

ところで何故朱子においてはここところが歪曲されたのだらうか。伊藤仁斎は、四徳が徳の名称として理解されていたことは、漢や唐の儒者から宋の周濂溪に至るまでまったく異論はなく、程伊川にいたってはじめて仁義礼智を性の名称として考え、性を理と見なして、意味が歪曲されたのだと指摘した。伊藤仁斎はこれは孔孟の本意ではないと考えた。

仁斎が考える孟子の本意は、人には必ず四端の心があって、この自身が持っている人の性が善であるということで、四徳は天下の徳として至極のものであると考えるのが適当だということである。人の性が善でなければ四徳に至ることはできない。もっぱら善であるゆえに仁義礼智の徳に至ることができる。自身の惻隠、羞惡、辞讓、是非の四端をもって、仁義礼智という四徳を實踐することができるということである<sup>(33)</sup>。

一方この四徳自体の関係については、仁斎は朱子のように仁が義、礼、智を兼ねるとする見解に反対した。なぜなら『中庸』に「仁は人と人の関係なので、父母に親しむことが大事で、義は適切であることなので、正しい事を尊敬することが大事である。『親に親しむ』の関係を縮小した『賢を尊ぶ』との等差をつけることに礼が生まれる」という。『孟子』には「仁の実質は父母に仕えることであり、義の実質は兄に従うことであり、礼の実質はこの二つを等級付け文飾することである」といっているからである。四徳の位相は、まさにこの指摘に基づいて判断しなければならないということである。

このようにして仁斎は仁義礼智各々についての意味を分明に説いていった。仁は決して宋儒の見解のように性ではない。義を「適切さ」だと定義する『中

庸』の言及は「仁は人なり、徳は得なり」のように単純にその音を取ったものであるため、正しい文字の解釈ではなく、もっぱら『孟子』の「羞惡の心は義の端である」、「人は皆しないところがある。それをするとところに達するのが義である」という言葉に照らしてその意味を求めなければならないと考えた。

すべての観念的な解釈を批判し、徳の実践的な脈絡として理解するということである。これは礼と智の解釈にも同様に適用されている。礼は度数と節文ではなく、礼の道理を知り、その損益を測る場合に当たって措置するためにあるものだという。智もまた事物の末端に従事する格物致知の智ではなく、修己から治人にいたり、齊家から平天下に至るすべてに有用な実学であるとした。徹底的に実践的な観点で、現実に使用することに留意した字義解釈であるといえよう。

もちろんこれを字義に訓詁的定規をおしあてて徹底的に分析したものだと考えるのは難しいが、少なくとも經典の出典に基づいて、そこにいくつかの自身の經典解釈の観点を投影したものとして見ることができる。その特徴は、検討してきたところと同様、観念的で思弁的な天理理論の構築にあるのではなく、徹底的に実践的で具体的、現実に有用な方式にあった。これは同時に宋学において、四徳を性とみなす、観念的で哲学的な理解方式による視角を克服したものである。このようにして最終的に四徳が実践倫理の具体的な徳目として提示され、四徳が実践的な道德倫理として存在している孔孟の原始儒教の精神を一步前進させることが出来たのである。

## (2) 荻生徂徠の場合

荻生徂徠は上述したように、自身の哲学のなかで最も重要な観点の一つである「道」についての解釈において、以前の見解とは全く異なる新しい見解を提示した。それは「先王の道」という主張である。儒教經典にいう「道」は、先王が制作した礼楽刑政をいうのであって、一般の自然な道德法則としての

道ではないということである。彼の仁義礼智についての解釈はまさにこの道についての解釈によって根本的な差異を示すのである。

徂徠は仁斎が力を尽くして、仁義礼智は性ではないと言ったことは、孟子の本意をよく守ったものだと呼んでいる。孟子は仁義礼智が心に根づく性であると考え、仁義礼智が性であるとは言わなかったからである。このようにして仁義礼智を皆四徳とみなすのは正しくない<sup>(34)</sup>と批判した。

徂徠はまた仁斎の説く道德の空虚さを指摘して、拡充の概念を理解できていないと攻撃した。「仁斎先生のような人は自身が徳を知っていると自負している。しかし私が思うに彼は性とか徳とかいう名前にこだわっているだけだ。その上、『孟子』を誤読して四端を拡充して徳に至ると言うが、そうすると朱子との差異がなくなってしまう。その違いは、性を育てた後に完全になるか、あるいは性は初めから完全であるかの違いにすぎない。したがって仁斎が説く徳とはいまだ成立していないものを言っているのだから、名前だけあって実質がなく、結局は宋儒たちに後戻りしてしまうことになる」と徂徠は考えた<sup>(35)</sup>。

彼は、『孟子』に言及されている「本心」について、「郷に」（先に）と「今」が対となって言われているのを見れば、「本心」とは初めの時のものを指しているだけであるとして、その字義が限定されることを批判した。すなわち宋儒は「本心」を心の本然であると考え、仁斎は良心であると考えたが、すべて言葉の意味をわかっていないときめつけたのである。そうして結局荻生徂徠は端は端緒であるという宋儒の見解を攻撃すると同時に仁斎が説いた端本であるという主張もまた拒否した。

惻隠、羞惡、辞讓、是非の心を四端とするというときの端は、一端というのと同じであり、またその微々たるものをいうのみである。朱子はそれを端緒と考えて、その意味は仁義礼智が性に欠けることなく備わっており、この四つの心がすなわち端緒となって外へ現れるということだと理解したのである。これは仏書の「覆蔵心之説」である。仁斎先生は

端本であると考え、その意味は、拡充するという言葉によって引き伸ばすという意味であるというが、はたしてそうだろうか。孟子も「養性」をいったが、これは自然に先王の教法によって養育して人々の徳を成すというだけのことである。たとえば拡充するという言葉は、「天は明るさが多く集まったものである」(『中庸』)というように、小を積んで大を為すことのたとえであり、論説ではよくこのような言い方をするものである。いくら孟子でも、どうして必ず四端の心を拡充して仁義礼智を成すことを求めることができるだろうか。しかもその拡充するという言葉に泥んで、これを修養法とし、ついに端本の説をつくるが、これも間違いである。<sup>(36)</sup>

徂徠における仁義礼智は心の本性でも達成された徳でもない。それは皆先王の道を制作した先王の徳の名称であり、一般の人々の有する普遍的な徳性ではなかった。彼によれば仁は聖人の大徳であって、徂徠がいう聖人は実在する天下の君主である。すなわち仁は君王が持つ徳なのである。智もまた聖人の大徳であって、一般の人々は推し量ることもできず、また学ぶ事もできないものである。礼は道の名前で聖人が制作した四教と六礼がそれである。義もまた聖人の立てたものである。聖人が礼を制作すると、教えがあまねく広がっていったが、礼というものには一定の体制があるだけである。天下の物事は無限にあるので、すべてに通ずる義を立てたのである。それゆえ彼にとっては、仁智は先王の徳、礼義は先王の道であり、これらはすべて先王の立てたもので、孟子の言及も、先王が人性に従って道徳を立てたことを言っただけだとした。<sup>(37)</sup>

このような荻生徂徠の仁義礼智についての解釈は、「道は先王の道である」という認識に基づいたものである。徂徠が説く道は、天地自然の道ではなく先王が人為的に制作したものである。先王は聡明叡智の徳をもって天命を受けて天下に王となり、その心はいちずに天下を平安にすることに注がれ、先



王自ら心力を尽くして自己の智慧を極めてこの道を制作したのだと考えたのである。<sup>(38)</sup> それゆえ道を構成する仁義礼智は誰の心の中にもある道徳感情ではありえない。

徂徠の追求したのは、「まだ成立していない道」のような抽象的な理念、いわゆる道徳性ではなく、礼楽刑政として具体的に存在する倫理であった。彼にとって最も重要なことは、先王の道が実際の礼楽刑政として生かされ、民に生活の安定を与えることができるということであった。それゆえ仁義礼智はまさにそのような作用として理解される必要があったのである。したがって一般人の心の徳などという抽象的な道徳観念には視線がいかなかった。

### (3) 茶山の場合

茶山の仁義礼智についての観点は、すでに上で述べたものと同じである。茶山はそれは事を行ったあとに成立するものだという点を明確に述べている。人を愛した後に仁が成立し、我に善くした後に義が成立する。そして賓客と主人が両手を組んで挨拶した後に礼の名が立ち、事物をはっきりと分別した後に智の名が立つと考えたのである。<sup>(39)</sup>

茶山が説く仁義礼智の四徳の意味は、曖昧模糊とした形而上の道ではなかった。彼の見解では、四徳はまさに人道における大きな節目で、儒家の大綱となるものだが、基本的には具体的な人倫の実践にすぎない。彼は四端についての彼の解釈を、經典本文における文脈の意味と「端」という字の字義解釈を通じて論証し、經典に使用されている多様な用例を挙げて自身の主張を確証しようと試みた。

前述したところと同様、彼は文字学的な接近と、經典本文の文脈に依って字義と語句の意味を把握した。まず文字学的接近によってみると「端」字の本字は「耑」である。甲骨文にすでに見えるこの文字は地を真ん中とした一本の草の根と葉の模様の象形なので、文字自体が本と末をすべて包含している。<sup>(40)</sup> 『論語』と『礼記』に使用されているその意味的考察と字義の用例を見る

と「端とは始まりである。物の本末を両端とする。……事物の頭尾が皆両端なので、すべて端であるといってもよい。……およそ頭を端とするものは到底数え切れないほど多い。どうして尾を端だといえようか」といい、その意味を明らかにしている。<sup>(41)</sup>

経典本文の文脈から見ると「四端の意味は孟子が直接自ら註をつけて、火が始めて燃えあがるような、泉が始めて湧き出すようなものであると言っているが、二つの「始」字がはっきりとその意味を表しているように、端が始まりであることはもはや分明である」といい、端が始の意味となることを明確にした。<sup>(42)</sup>

茶山が朱子の解釈を拒否するのは、朱子の解釈のように四端の裏面にさらに仁義礼智があるのなら、孟子の拡充の工夫はその根本を捨てて端を取るということになり、孟子の原意とも背くからである。

そうであるならば茶山は、仁義礼智の各々の性格をどのように規定していたのか。茶山は『孟子』の冒頭に出ている仁の解釈について次のように言っている。「仁というのは人と人が重なっている文字である。あたかも「孫」字が子と子の重なった文字であるのと同じである。人と人がその分を尽くすことが仁である。ゆえに人々が他人を愛することを仁という」と解釈した。<sup>(43)</sup>『説文解字』に基づく解釈で、文字学的なアプローチを通じて字義を明らかにしたのである。

残りの義、礼、智についての解釈もまた皆このように文字学の知識にかなり依拠している。「義」字の場合、字体の上部の羊は善の意味を持っている。したがって茶山は義を「我に善くする」という意味を持っていると理解した。それゆえ義は、隣人を考慮しない時もあり、甚だしきは孝子が父母を振り返ることもなく、慈悲深い父親が妻子を顧みない場合もあるが、大事なことの具体的内容は、善を行い悪を捨てることだ。礼は祭礼を意味するという。「禮」字の示は神を表し、曲は竹器を、豆は木器を意味する。そして籩豆と簋俎を整えてお供えするという意味になるので、その文字の形象を見れば、祭禮が

まさに禮の原義であると考えたのである。

それゆえ禮の進講揖遜と辞讓進退の実体的な行事に活用されるのである。禮という徳目も基本的には、具体的な人倫に根ざし、同時にその実践を通じて初めて生まれてくるものであるという考えである。それゆえ禮は孝悌忠信を実行する規範となることができるのである。智は本来黑白を弁別できることをいうもので、知って明白に曰うことから智というのである。智の最も大きな徳は、まさに人をきちんと見ることである。<sup>(44)</sup>

ここにおいて茶山は仁義礼智が実行された後に確認される実践倫理であることを明確に闡明し、その各々の意味を文字学的知識によって解明していった。もちろんその文字学の知識には甲骨文字についての認識が反映されておらず、『説文解字』のみによったもので、部分的にならざるを得なかったが、少なくとも伊藤仁斎の一部の傾向や、徂徠の場合のように、原字義とややかけ離れた恣意的解釈を止揚したという点では、一歩進んだものだけである。しかし茶山もまた該当する文字の使用や意味についての解釈においては、自分の志向を投影するところがやはり現れている。

### 3. 字義分岐の背景とその意味

古学派の儒者たちや茶山は経学において字義が大変重要であり、それが経学研究の第一歩となるという事実をよく知っていただけでなく、自らそのような試みを徹底的に追求した。もしすべての経学古典という同一のテキストを元に徹底的な訓詁を行えば、その結論は大概同一の帰結になるだろう。しかしながら同じように見える各々の主張には、検討してきたように、それぞれ少しずつ結果を異にした内容が少なからず見られる。この理由は何だろうか。

経学の解釈において徹底的に原義を追求して、その結果得られる学的産物を基に自身の見解を提示しようとするなら、このように大きな分岐は生じないだろう。しかし確認したように差異が発生するのは、すでに自身の学問的

志向を決定した後に、經典解釈においてそのような結果を導き出す資料を探そうとするからではないか。

これは伊藤仁斎が『中庸』の字義を解釈した方式において、荻生徂徠が道を解釈した方式において、茶山が仁を解釈した方式において、すべてに共通して見られるものであること、これは字義に忠実な解釈をするという当初の目標にもかかわらず、經典の解釈を通じて追求する以上のことを冷静に距離を置いて進行させることができなかつたためである。彼らのこのような志向性はその時代の彼らの高弟や深い理解をもった周辺の学者たちの指摘にそのまま反映されている。

荻生徂徠の著作に誰よりも高い評価をしている彼の高弟太宰春台の口から出た次の告白は、徂徠の經学著作が決して正しい研究と熟慮の末に提出されたものではないことを明確に教えてくれる。

荻生先生が『論語微』に採択した論弁は『論語』本文や、一、二節の訓詁だけなのでいまも究明できないものがある。<sup>(45)</sup>

これは徂徠の見解を十分に受容し、高く評価しているだけでなく、朝鮮儒学史上最も体系的で驚くべき見解を示した茶山の經学にも度々みられるものである。彼の經学著作についての周辺の評価は好意的なものばかりではなかつた。<sup>(46)</sup>

誰よりも正確な字義の解釈を通じて經典の本旨に到達しようとする古学派の学者と茶山の經学は、その努力にもかかわらず、かなりの点で自身の思想的志向が反映されたものだとして理解することができる。さらにこれは時代の流れに敏感に反応しようとする情熱が誰よりも強かつた彼らの強い実践志向と実学の精神に起因するものだといえよう。

伊藤仁斎の場合、彼は早くから宋学に深く傾倒して、その精髓を吟味し、最も先鋭な問題について論議を展開することができるほど水準が高かつた。<sup>(47)</sup>

そんな彼が朱子の解釈を捨てた。仁義礼智の解釈にも端的に現れている初期の注釈が彼の前にあったとはいえ、それよりもさらに大きな権威と賛同を受け、自身もまた深く心酔した朱子の解釈を捨て、あえて四端の「端」字を端本であると解釈したのである。彼は程伊川に至る以前まで、実践倫理として認識されていた仁義礼智が性の名称と考えられ、性が理とみなされるようになった経緯<sup>(48)</sup>を述べたのちに、その弊害を次のように論評した。

これより学者たちは皆仁義礼智を理とし、性として、その意味だけを理解して、仁義礼智の徳に力を用いることはなかった。その功夫や受用においても別に持敬や主静、致良知などの条目を立て、孔氏の法に従わなかった。私が深くこれを弁じ、痛烈に論議して煩わしいほど何度も繰り返して述べ、ただ愚直に衷心を述べて、自ら止めることができないのも、<sup>(49)</sup>実にこのためであって、弁論を好むからではない。

周知のとおり、四端の端を首と理解することは、現存する『孟子』の最古の注釈書である趙岐と孫奭の疏にすでに言われている。伊藤仁斎のこのような陳述は、四徳を完全な実践道徳として、その役割を回復させようという側面として理解することができる。

しかし茶山の場合、四端の端を首と理解することについて、彼は自身の師匠から聞いたと明かしているが、それは鹿庵、権哲身のことである。二人は『孟子』の原文に初期の古注を加え、この四端と四徳の関係を実践倫理のそれとして回復しようとした。<sup>(50)</sup>そしてその理由は、伊藤仁斎とあまりにもよく似た主張を、いま少し具体的なものとして提示することであった。すなわち具体的な行為があった後に仁義礼智が成立するというその主張は、仁義礼智をいたって具体的な行為の結果として見ることである。そうして茶山は「仁義礼智が事を行ってから生ずると知って、各自が一所懸命に努力して、その徳を成すことを欲しなければならぬ」と、自身の解釈が志向するところを明ら

かにしている。

ところでこのような古学派学者と茶山の解釈は、自身の批判する朱子の解釈がかなり主観的であるという文脈において見るとき、自身は完全に客観的妥当性をもつことができているのだろうか。孟子の四端と四徳の説は、究極的には性善の主張と、人には皆本来的で本能的な道德感情が備わっているということを主張するために提出されたものである<sup>(51)</sup>。しかし孟子の心性論においては、仁義礼智はいわゆる見人見知のものである。したがって孟子が仁義礼智を人間の心の中に内在している本性としてみているのか、心の中に内在する惻隱、羞惡、辞讓、是非の心が発現して、具体的な行為を通じて生まれた道德を意味するものとしてみているのかは断言するのがむずかしい。孟子の元の意図は、人間の本性が性善であるという心の状態を論証しようとしたものだという点に照らしてみると、実践倫理の観点というよりは、直観的な道德感情である可能性の比重が増すのみである。

しかし結局これは訓詁学的な是非の区分の範囲を超えて、哲学的な価値付与の範囲に属するものである<sup>(52)</sup>。そうであるならば、このような解釈の差異は、自らの経学についての立場を具現する方式として検討するほかなく、それには各々の注釈者の生の土台と世相を見渡す志向とがその重要な背景となるしかないのである。

伊藤仁斎は、性理学を小学に転換し、自らの号を敬斎から仁斎に変えた。彼は32歳の時に「仁説」を書いて朱子学から抜け出した。ここで仁斎は現実に即した生と仁の側面を強調した仁の哲学、すなわち人間の哲学の拡充に志を置いていることを明らかにしたのである。

仁は性情の美德であり、人の本心である。おもうに天地の大徳を生と  
いい、人の大徳を仁という。いわゆる仁とは天地生生の徳を得て心に備  
えているものである。その本源は愛をもって名とし、多くの善がそれ  
よって生ずるところのものである。即ちいわゆる人に忍びざるの心をよ

く拡充し、よく大にすることができたものがこれである。……しかし愛がすなわち仁であるというのは、情のみを知って、性を知らないのである。愛が仁ではないというのは、性は知っているがその情を知らないのである。体のみ、また用のみをいう場合には完全に遊離して仁の本体を理解することができなくなる。ただ愛として仁をいう者は、たとえその性を知らなくてもそれを遠く失ってしまっていない。情を外にして仁を論ずるに至る者は、ますます遠くに仁を失ってしまうだけでなく、道を学ぶ者たちを、暗いところを探し、遠いところに求め、力を用いるところがない状態に至らせる。どうしてこれが道にとって大きな厄災でないことがあろうか。<sup>(53)</sup>

伊藤仁斎のこのような主張は、まさに宋学の高遠さから抜け出し、朱子学のいわゆる形而上を重視する厳格主義に反発したものと見ることができる。<sup>(54)</sup>彼の思想は形而上の理から原始孔孟の実践倫理へ、すなわち現実的倫理を重視する古学へと転換したのである。

一方、荻生徂徠は『徂徠先生学則』で「学問をするならむしろ諸子百家流の技芸を備えた儒学者になっても、道学先生になってはいけない」という結びの言葉をのこしている。<sup>(55)</sup>彼が虚飾ぬきでいかに道学者たちを嫌っていたかは「世上の儒学者たちが理に酔って、口を開けば道德、仁義、天理、人欲などについて言っている。私はこのようなものを聞くたびに、食べた物を吐きそうになるので、琴を弾いたり笙を吹いたりする<sup>(56)</sup>」という述懐によく表れている。<sup>(57)</sup>

一方茶山、丁若鏞は、古代の学問はいわゆる学問を通じて、孝悌を実践し、地方の財貨と貢賦を治め、獄事を判決し、宗廟の諸子と諸侯の会同においては官服を着て王を助け、戦争では将帥の役割を果たすことができることをいったのだが、今の学問は、山中で黙座静存するだけで、君が召しても応じず、民も眼中になく、執務的な事を管掌する職に任せられても不満を言い、ただ

王の師匠となることだけをのぞむ山林隠士のような存在のみをいうと批判した。彼は古今の学問がこのように変わってしまったとしながら自身の志向をこのように告白している。

古の学問は力を用いるところが事を為すことにあり、事を為すことによって心を修めたが、今の学問は、力を用いるところが心にあって、心は養うが事を排してしまった。一人自分自身だけ善くするというのなら今日の学問でもよいだろうが、天下を共に救済しようというのなら、古の学問でなければ不可能である。この点を知らなければならない<sup>(59)</sup>。

茶山が志向する学問の雄大な抱負が、天下を共に救済しようという点にあるということは、彼の言葉から十分に推測できる。非常に大きな政治的理想を読み取ることができうるうえに、この文章を書いた当時、彼が康津の流刑地にいたという点を想起すれば、彼の経世に対する意志と熱望がいかに切実で凄まじいものであったかを看取できる。彼が志向した事功的な学問観と、その学問の効用を通じて窮経致用しようとする意志は、四端を通じて拡充したものが仁義礼智となり、その仁義礼智は必ず事の実践の後で生まれてくるという結論を導く他ないのである。それが孟子の原意を超え、朱子を批判しながら同時に鹿庵の見解に同意しつつ、古学派の見解と暗に合致するようになる最も根本的な原因となったのである。

これがどうして茶山だけに限られるだろうか。これはすでに、最初に孟子の字義についての疏注を通じて宋学の歪曲を乗り越えようと試みた戴震にも見ることができるもので<sup>(60)</sup>、時代の流れを敏感に受容した経学の解釈者には必然的に生ずる現象なのである。

茶山は先代の朝鮮学者たちと比べて、客観的な観点から日本の社会と文化を見渡し、現実的な眼で日本社会の変化をきちんと見ようとした。彼は技術、文物だけでなく、社会制度の特徴についても深い関心を持ってそれを肯定し



た。これは星湖学派の日本についての新しい認識傾向と軌を一にするものである。彼は特に日本古学派の儒学について本格的に研究し、彼らの学問水準が我が国のそれを上回っているとまで評価している。

ところでこれらの学者は共に經典の解釈において正確な字義の重要性を力説した。正確な字義に基づかない經典研究には懐疑的であった。このような傾向は清朝考証学の影響を受容したものと理解できるが、戴震が追求した經典解釈の、順次的に字から文へと繋がるその經学研究の方法論と気脈が接している。これは宋学を克服しようとする当代の時代精神の中で最も戦略的な方法論であったと思われる。

しかし字義についての解釈は字義自体に集中してはいなかった。解釈は字義自体より多くの經典を見渡した生の志向と態度によって牽引された。それは最も根源的な方向から差があるということで、經典の解釈において最も基本となる字義についてのまったく異なる解釈を生み出した。もちろん該当文字の原義に基づいて他の經典の用例を探そうと、『説文解字』などの字書を引用しようと、そのような努力を惜しみはしないが、結局自身の意図を貫徹させるのに有利な事例を探してくるだけで、完全に客観的で中立的なものではなかった。

そしてこのような主観的意識の投影は彼らの生の志向と学問の方法にすでに内包されているだけではなかった。篤実な朱子学者から、深い彷徨の時期を経て、生と情の実践としての仁学を掲げた伊藤仁斎がそうであったし、道学先生よりは百家流の先生になることを願った荻生徂徠がそうであり、学問や一身の清廉だけでなく、天下を救済する広大な抱負と自任意識をもたねばならないという考えを持っている茶山までそうであった。

これは宋学が持っている学問としての根本的な問題についての問題意識から提起されたものである。仁義礼智を本性として、さらに理として設定し、生の現実から遊離させてしまった宋学を克服しようという意識が、各々の異なる方式によって表出されたもので、これは当代の最も健康で尖鋭な学術精

神であった。伊藤仁斎が自得を通じて成したものは、荻生徂徠が、自身の置かれた社会的職分に忠実に対応する過程でさらに鋭く追及したものであり、茶山が、早期の注釈を含む伝来注釈の検討と生の志向の合致を通じて追及したものであった。形而上の学問から具体的生の実体へと転換しようとする苦闘は当代の最も現実的で積極的な学問的対応であった。日本古学派の学者たちからその先聲を聞いた茶山の積極的な呼応は、東アジア実学の親縁性をよく示すものである。あわせて理論と観念の羅列を克服して、具体的現実において生民と天下のために実践道徳を定立しようとするこれらの問題意識、実学精神は、変わることはない価値によって今もなお粘り強く探求されねばならない研究対象である。

#### 注

- (1) 日本古学派の経学と茶山経学の孟子解釈についての比較研究は황준길 (1984) から始まった。彼は伊藤仁斎の『語孟字義』(1683)、戴震の『孟子字義疏證』(1777)、茶山の『孟子要義』(1814)を比較検討しながら17世紀以来の東亜儒学の思潮が理気二元論から気一元論へ、抽象から具体へ転換したといい、その核心的な論拠のなかのひつつとして茶山の四端と四徳についての解釈を提示した。あわせて「そのような変化の意義として返本主義の成熟、道問学思潮の再興、政治優先性の重視を挙げた。황준길の研究は比較的早い時期に提出された東アジア孟子学の先駆的な成果である。しかしながら3人の学者の共通点を抽出することに集中するあまり、儒学思潮が尊徳性から道問学へ転換したという解釈に茶山の孟子学を無理やり編入させた点は、茶山の場合かえってその反対方向に展開したということから再考が要請された。一方国内では김연중 (1987) が茶山の『論語古今注』の解釈に影響を与えた古学派の経説について初めて研究した。彼は続く論文(1998)で茶山と伊藤仁斎の共通認識を通じて実学思想に再び照明をあて、また他の論文(2000)で茶山が荻生徂徠の論語説を受容した様相を扱った。荻生徂徠と茶山の『大学』と『中庸』を比較検討したものとしては呂昌태 (2004)がある。一方実学者と日本古学派の連関を扱ったものとしては하우봉 (1989)の論著があり、思想史の側面からこれらを比較したものとしては최영진 (2003)、김대중 (2007)が評価に値する業績である。

황준길「東亜近世儒学思潮の新動向—戴東原・伊藤仁斎と丁茶山の孟学についての解釈—」、『茶山学報』6集、1984、原文は151 - 181頁、訳文は183 - 218頁；김연중「丁茶山『論語古今注』に受容された古学派経説小考」、『淵民李家源先生七

- 秩頌寿記念論集』、論叢刊行委員会、1987；김언중 「茶山丁若鏞と伊藤仁斎の共通認識を通じてみた実学思想」、『東洋哲学の体系と認識』、アジア文化社、1998；김언중 「丁茶山の荻生徂徠論語說受容様相」、『日本思想』3号、韓日日本思想史学会、2000、119-137頁；김장태 『道と徳』、이괄리오、2004；하우봉 『朝鮮後期実学者の日本観』、일지사、1989；최영진 「東アジア近世儒教における天・性・道についての認識」、『南溟学研究』第17集、南溟学研究所、2003；김대중 「東アジア次元から見る脱性理学的政治論」、『韓国実学研究』13号、韓国実学学会、2007、211-266頁。
- (2) 『興尚堂全書』卷12、「日本論」。「日本今無憂也、余読其所謂古学先生伊藤氏所為文、及荻生先生太宰純等所論經義、皆燦然以文。由是知日本今無憂也、雖其議論間有迂曲、其文勝則已甚矣。
- (3) 実学者たちの中で日本の古学に関心をみせた学者は、安鼎福、李德懋、丁若鏞が最も代表的である。これについて詳しい研究は、하우봉 (1989)；하우봉 「朝鮮後期知識人の日本古学理解」、『東アジア実学の諸問題とその展望』第4回東アジア実学国際学会議論文集、韓国実学研究会、1996、181-189頁参考。
- (4) 茶山の日本認識の変化を見るなら김언중 (1987)；하우봉 (1989) 参考。星湖から茶山へ続く日本についての先進的で友好的な評価についての研究は、임형택 「実学者たちの日本観と実学」、『韓国の經学と漢文学』태학사、1996 (『実事求是の韓国学』創作と批評社、2000、に再録) 参考。
- (5) 丁若鏞 『興尚堂全書』卷21、「示二兒」、「日本近者、名儒輩出、如物部雙柏号徂徠、稱為海東夫子、其徒甚多。……大抵日本、本因百濟得見書籍、始甚蒙昧、一自直通江浙之後、中国佳書、無不購去。且無科擧累、今其文遠超吾邦、愧甚耳」：翻譯は성백효 (1986) 参考。
- (6) 源了圓著、막규머・이용수訳 『徳川時代の哲学思想』、芸文書院、2000、67頁。
- (7) 明代の李攀龍・王世貞によって主張されたもので、宋学の立場を批判して「文必秦漢」を唱えて、古の人の文辞によって今の文辞を表現しなければならないというのが、その核心的主張であった。
- (8) 日本古学派の分類とその特徴については、하우봉 (1989)、213-215頁。日本近世儒学と実学についての概括は「日本の近世儒学と実学」、『江戸時代の実学と文学』、京畿文化財団、2005、11-52頁参考。
- (9) 伊藤仁斎 『語孟字義』、『日本倫理彙編』5、11頁。「予嘗教学者、以熟読精思語孟二書、使聖人之意思語脈、能瞭然于心目之間焉、則非惟能読孔孟之意味血脈、又能理会其字義、而不至于大謬焉。夫字義之於学問、固小矣。然而一失其義、則為害不細、只當一一本之於語孟、能合其意思語脈、而後方可、不可妄意遷就、以雜己之私見」、一方伊藤仁斎の生涯と学問については李基東 (2000) 参考。その本の後半部には『語孟字義』の翻譯が収録されていて参考になる。この本から引用した仁斎の著作についての書誌は省略した。：李基東 『伊藤仁斎』成均館大学出版部、2000。

- (10) 伊藤仁齋、同上書。「所謂方柄圓鑿、北轅適越者、固不虛矣」。
- (11) 荻生徂徠『徂徠先生學則』、『日本倫理彙編』6、121頁。「世載言以遷、言載道以遷」。以下、この本から引用した徂徠の著作についての書誌は省略した。
- (12) 荻生徂徠の「道」についての観点と言語についての考察は「弁道」、「弁名」にすべて尽くされている。これについての研究は源了圓、박규머・이용수 (2000)、78-88頁参考。
- (13) 荻生徂徠、『弁名』下、学8則、日本思想大系36、170頁。「読書之道、以識古文辭識古言為先。如宋諸先生、其稟質聰敏、操志高邁、豈漢唐諸儒所能及哉。然自韓柳出而後文辭大變、而言古今殊矣。諸先生生於其後、以今文視古文、以今言視古言。故其用心雖勤、ついにいまだ卒未得古之道」。
- (14) 丁若鏞『『尚書堂全書』卷21、「尚書古訓序例・尚書知遠録序説」。「余惟読書之法、必先明詁訓、詁訓者字義也。字義通而后句可解、句義通而后章可析、章義通而后一篇之大義斯見。諸經盡然、…後世談經之士、字義未了、議論先起、微言愈長、聖旨彌晦、毫釐既差、燕越遂分、此經術之大蔽也。歐陽夏侯馬鄭之說、未必皆深中經旨、余之必窮搜極覽、蒼萃而章顯之者、豈徒然哉」。
- (15) 茶山の經典解釈における義理と詁訓についての筆者の見解は、咸泳大「詁訓の観点から見た成立期の朝鮮孟子学」、『漢字漢文教育』21集、2008、483-522頁に出ている所である。
- (16) 戴震の生涯と著述についての簡潔な案内は、戴震著、임옥근訳『孟子字義疏證』、홍익출監修、1999、の解説参考。：『孟子字義疏證』の性格については、同上書18頁と、山井湧著、김석기・배경석共訳『明朝思想史の研究』、학고방、1994、465-505頁参考。戴震の哲学についての研究としては、임옥근『戴震哲学に現れた「朱子学的思惟の批判」に関する研究』、成均館大学博士論文、1994、と山井湧著、김석기・배경석共訳 (1994) 444-532頁参考。
- (17) 戴震『戴震文集』「與是仲明論學書」。「經之至者、道也。所以明道者、詞也。所以成詞者、字也。由字以通其詞、由詞以通其道。必有漸」。
- (18) 戴震は一字一字の意義を解明する詁訓学の努力とともに、古音、名物、制度、地理、天文、算学など広範囲で正確な知識を総動員して經書の研究をしなければならぬと主張した。字から詞、そして經へいたる手順を經として、古音、名物の研究を緯として、このような知識を重ね合わせ、整理し、經書の意味を明白にして、そこから聖人の道を求めようとするのが戴震の經学体系であり、考証学の方法論であった。(山井湧、同上書、468頁)
- (19) 『孟子』告子上篇6章。「告子曰性無善無不善也。或曰性可以為善、可以為不善。是故文武興、則民好善。幽厲興、則民好暴。或曰有性善、有性不善。是故以堯為君而有象。以瞽 為父而有舜。以紂為兄之子、且以為君、而有微子啓王子比干。今日性善、然則彼皆非與」。

- (20) 『孟子』公孫丑上篇 6 章。「乃若其情、則可以為善矣、乃所謂善也。若夫為不善、非才其罪也。惻隱之心、人皆有之、羞惡之心、人皆有之、恭敬之心、人皆有之、是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也、羞惡之心、義也、恭敬之心、禮也、是非之心、智也。仁義礼智、非由外鑠我也、我固有之也。不思耳矣。故曰、求則得之、舍則失之。或相倍蓰而無者、不能盡其才者也」。
- (21) 『孟子』「公孫丑上」6 章。孟子曰：①「人皆有不忍人之心、先王有不忍人之心、斯不忍人之政矣。…所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉党朋友也、非惡其聲而然也。②由是觀之、無惻隱之心、非人也、無羞惡之心、非人也、無辭讓之心、非人也、無是非之心、非人也。惻隱之心、仁之端也、羞惡之心、義之端也、辭讓之心、禮之端也、是非之心、智之端也。③人之有是四端也、猶其有四體也。凡有四端於我者、知皆擴而充之矣、若火之始燃、泉之始達、苟能充之、足以保四海、苟不充之、不足以事父母」。
- (22) 『孟子集註』「公孫丑上」6 章。「惻隱、羞惡、辭讓、是非、情也。仁義礼智、性也。心統性情也。端、緒也。因其情之發、而性之本然可得而見、猶有物在中而緒見於外也。四體、四支、人之所必有者也。自謂不能者、物欲蔽之耳。擴、推擴之意。充、滿也。四端在我、隨所發見。知皆即此推擴、而充滿其本然之量、則其日新又新、將有不能自己者矣」。
- (23) 朱熹『朱子語類』卷 6、「仁義礼智名義」、中華書局本、1 冊 107 頁。「仁義礼智、性之大目、皆形而上者、豈可分也」。
- (24) 同上書、「仁字須兼義礼智看、方看得出。仁者、人之本体、礼者、仁之節文、義は、仁之斷制、智者、仁之分別」。
- (25) 伊藤仁斎『語孟字義』、26 - 30 頁。「仁義礼智」条。これは伊藤仁斎の論議を整理したものである。
- (26) 同上書。
- (27) 同上書。「人皆有所不忍、達至於其所忍、仁也。人皆有所不為、達之至於其所為、義也。学者、就此二章求之、則於仁義礼智之理、自積然矣」。
- (28) 『孟子』盡心下篇 31 章。「孟子曰、人皆有所不忍、達至於其所忍、仁也。人皆有所不為、達之至於其所為、義也」。
- (29) 伊藤仁斎、同上書。「其意以為、人之有是四端、即性之所有、人人具足、不待外求、猶四體之具於其身、苟擴而充大之、則能成仁義礼智之德」。
- (30) 伊藤仁斎『孟子古義』『日本名家四書註釈全書』卷 2、文獻書局影印本、69 頁。「端、本也。言惻隱羞惡辭讓是非之心、乃仁義礼智之本、能擴而充之、則成仁義礼智之德、故謂之端也。先儒以仁義礼智為性、故解端為緒、以為仁義礼智之端緒見於外者、誤矣」。
- (31) 伊藤仁斎『語孟字義』(井上哲次郎、外編『日本倫理彙編』、臨川書店、昭和 45 年、

以下出典を明らかにしていない論文は、皆この本を原出典としている。) 27 頁。「仁義礼智四者、皆道德之名、而非性之名。道德者、以遍達於天下而言、非一人之所有也、性者、以專有於己而言、非天下之所該也。此性與道德之辨也。易曰、立人之道、曰仁與義。中庸曰、智仁勇三者、天下之達德也。孟子曰、既飽以德、言飽乎仁義也。仁義為道德之名、彰彰矣。」

- (32) この点について召寅宗 (1998) は「仁斎には初期の注釈についての言及がない。ただ『語孟字義』第二条を参考として仁斎のこの主張は彼が「公孫丑上」6章を熟読した後に自ら体得したものと推測することができる」(525 頁) といっているが、彼のもう一つの著書『童子問』(伊藤仁斎、96 頁) において「按古注疏曰、端、本也、始也」といっていることから、仁斎もまた初期の注を補充した孫奭 (962-1033) の注疏本を見たものと判断される。
- (33) 以下「仁義礼智」と「四端」についての伊藤仁斎の見解は『語孟字義』26 - 31 頁参考。
- (34) 荻生徂徠『弁名』下、92 頁。
- (35) 荻生徂徠『弁名』上、35 頁。丸山真男、200 - 201 頁。
- (36) 荻生徂徠『弁名』下、95 頁。惻隱羞惡辭讓是非之心為四端、端猶言一端也。亦謂其微者已。朱子以為端緒、其意謂仁義礼智全於性、而四者乃其端緒發見於外也。是仏書覆蔽心之說耳。仁斎先生以為端本、其意據孟子擴充之言、而謂有引而伸之意、豈然乎。孟子亦曰、養性、是自先王教法、養以成其德已。如其擴充之言、亦如曰、天昭昭之多也、論說之言為爾。雖孟子豈必求擴充四端之心、以成仁義礼智哉、而固泥其擴充之言、以此為工夫、遂有端本之說、亦非
- (37) 荻生徂徠『弁名』上、29 - 56 頁。
- (38) 荻生徂徠『弁道』、11 - 13 頁。「夫道、先王之道也、…孔子之道、先王之道也、…先王之道、先王所造也。非天地自然之道也。蓋先王以聰明叡智之德、受天命、王天下、其心一以安天下以務、是以尽其心力、極其知巧、作為是道」
- (39) 『孟子要義』「公孫丑上」6章。「仁義礼智之名、成於行事之後、故愛人而後謂之仁、愛人之先、仁之名未立也。善我而後謂之義、義我之先、義之名未立也。賓主拜揖而後礼之名立焉、事物弁明而後智之名立焉」
- (40) 召寅宗 (1998)、520 頁。
- (41) 『孟子要義』「公孫丑上」6章。「總之、端也者、始也。物之本末謂之兩端、然猶必以始起者、為端。故中庸曰、君子之道、造端乎夫婦、及其至也、察乎天地、端之為始、不既明乎。…物之頭尾、實為兩端皆可。…凡以頭為端者、不可勝數、焉得云尾為端乎」
- (42) 同上書、「四端之義、孟子親自注之曰、若火之始燃、泉之始達、兩箇始字、磊磊落落、端之為始、亦既明矣」
- (43) 『孟子要義』「梁惠王」上1章。「仁者、人人之暈文也、如孫子為子子之暈文、與

人之尽其文、謂之仁、故古人謂愛人曰仁」

- (44) 仁義礼智についての解釈とその原点の典拠については정일균 (2000)、398 - 411 頁参考。정일균 『茶山の四書經学研究』、일지사, 2000。
- (45) 水野元郎「刻論語古訓外伝序」、(김언중, 1987, 383 頁、제인용)
- (46) 茶山の經学著作についての秋思 (金正喜をはじめとする学者たちの評価にこの点はよく現れている。
- (47) 이용수 『徳川時代前期日本儒学『大学』觀研究』、延世大学博士論文、2007、162 - 167 頁参考
- (48) 伊藤仁斎『語孟字義』、「仁義礼智」条、27 頁。
- (49) 同上書、「自此而學者、皆以仁義礼智、為理為性、而徒理會其義、不復用力於仁義礼智之德、至於其功夫受用、則別立持敬主靜致良知等条目、而不復拘孔氏之法、此予之所以深弁痛論、繫詞累言、聊罄愚衷、以不能自己者、實為此也、非好弁也」
- (50) このような論点は김언중 (1998)、517 - 530 頁、参考
- (51) 『孟子』の原典にみえる重要な仁義礼智の説を集めてみると、「仁は人である。合わせて言えば道である」、「仁は人心、義は人路」、「仁は人の安宅であり、義は正路である」、「舜王は事物の道理を明らかにし、人倫をよく見極めていた」、「これは仁義に従って行うので、仁義を行うのではない」といって道德感情の基準として設定されたところを語り、その効用として「仁であって父母を捨てる者はいない。義であって主君に背くものはいない」といい、その仁義礼智、四端の結実としては「仁の実は父母に事えることであり、義の実は兄に従うことであり、禮の実はこのふたつを節度をもって行う事である」といい、仁義礼智自体が実践倫理として存在するというにはやや無理があると思われる。
- (52) 김언중 (1987)、519 頁
- (53) 伊藤仁斎『古学先生詩文集』卷3、「仁説」(『近世儒学家文集集成』卷1)「仁者、性情之美徳、而人之本心也。…蓋天地之大徳曰生、人之大徳曰仁、以所謂仁者、又得夫天地生生之徳、以具于心者也。其本以愛得名、而衆善之由而生、即所謂不忍之心、而能充能大者此也。…然而謂愛即仁、則知其情、而不知其性者也。謂愛非仁、則亦知其性、而不知其情也。一体一用、判然離絶、遂不能得其全体。但以愛言仁者、雖不知其性、而猶未失之遠。至於外情而論仁、則非惟失之益遠。且使學者至於瞑搜退策、無所用力焉。豈非斯道之大厄耶。」
- (54) 이용수 (2007)、164-165 頁参考。
- (55) 荻生徂徠『学則』七、「故学寧為諸子百家曲芸之士、而不願為道学先生」。
- (56) 荻生徂徠『付録荻生徂徠先生書五道』、「與平子彬書」、「世儒醉理、而道德仁義、天理人欲、衝口以發、不佞每聞之、便生嘔噦、乃彈琴吹笙」。
- (57) 丸山真男著、김석근訳『日本政治思想史研究』韓国思想史研究所、1995、26 頁。
- (58) 『孟子要義』「告子上」8 章。「古之所謂學者、人而事父母、出而事長上、千乘之國、

治其財賦、大理之司、片言折獄、宗廟会同、端章甫以為相、軍旅之事、揮戈矛以潰帥、(樊遲冉有事)今之所謂學者、清平之世、遯入山林、山中野服、默坐靜存、君召不赴、民困不救、其注官而任職也、授之以軍旅賓客財賦章訟獄之任、則大臣彈之以非禮、

- (59) 同上書、「古学用力在行事、而以行事為治心、今学用力在養心、而以養心至廢事故也。慾独善其身者、今学亦好、欲兼濟天下者、古学乃可、此又不可以不知也」
- (60) 戴震は自身の一番弟子であった段玉裁へ、死ぬ1ヶ月前に送った書で、このように語った。「僕生平論述最大者、為『孟子字義疏證』一書、此正人心之要、今人無論正邪、盡以意見誤名之曰理、而禍斯民、故『疏證』不得不作」。すなわち『疏證』はいかなる義理と志向を明らかにもって書かれたものなのかは、確認することができる。戴震の著作が清朝の学術にもっている価値は、ベンジャミン・エルマン著、양휘웅訳、『性理学から考証学へ』、예문서원, 2004, 75-82 頁参考。