

## 伊藤仁齋の教育効果論

高橋俊乘

教育學上昔から幾度か論議された問題中の一として、教育の效果如何といふ問題においては、教育作用に積極的の效果を認める樂觀説と、效果を否定する悲觀説とが久しく對立論争してゐた。今この問題について東洋の儒學者の思想を借りて考へ直して見たら、幾分か眼新しい見解を得ることが出来るかも知れない。我が伊藤仁齋の教育作用の效果に關する樂觀説を彼の著書及びその子東涯の著書の中から纏めんとするのが私の目的である。

### 一

伊藤仁齋は多くの儒學者と同様に人の性は善であると説いた。然し性善の意味の取り方に仁齋には仁齋だけの特色がある。仁齋は經驗論者であつた。外耳目之所見聞。而更有至貴至高光明閃爍、可驚可樂之理。非矣。童子問卷上第八章と云ふ流儀で經驗を超越した研究を斥けてゐる。凡說天地之外古今之遠。而無資于人倫。無益于天

下國家之治焉者皆邪說之魁也。(同第九章)といふ風であるから、彼には優れた形而上學はとても組織されなかつた。

仁齋日札には性を定義して具于己而未動謂之性と言つてゐる。語孟字義卷上性の章には性生也。人其所生而無加損也。と解し更に董子の性者生之質也の定義をも採用してゐる。この己といひ、人といふのは皆個人的經驗的の人を個別的に指してゐるのであつて、絶對的に凡そ人たる者の本質を言つてゐるのではない。その個人々々の内部にひそめる發達の要素である。性の性たる所以は善にあるけれども唯性といへば善惡ひつくるめて言ふのである。朱子は孟子の性善説を解して本然之性を説いたものとして自説の典據としてゐるが、仁齋は反對に孟子の説を以て氣質の上のみに説いたものと斷定して、それから自説を發展させてゐる。その證左として孟子の言を引いてゐる。

孟子嘗曰。犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性與。又曰。如使口之於味也。其性與人殊。若犬馬之與我不同類也。則天下何者皆從。易牙之於味也。可見孟子性善之說。本就氣質論之。而非離乎氣質而言之也。(語孟子字義卷上性の章)

さて其の孟子の性善の意味については仁齋は、其言性善者。明仁義之實有於己也。(童

子問卷中第六章と言つてゐる。是は此の世の中には悪なる性がないといふのではない。人が悪なる性を持たないといふのではない。人の氣質の中には悪もある。けれども人の本質はこれらの悪に非ずして善なる性に存するのである。苟も人たる以上は誰も皆善を好み悪を憎むものである。人は皆善にすゝみ理想を追求しうる本性を具有してゐる。この點を指して性善と言ふのである。孟子はその門人の公都子に答へて、乃若其情、則可以爲善矣。乃所謂善也。と言ふ。情とは語孟字義卷上情の章に性之欲也、以有所動而言と解してゐる。東涯の訓幼字義卷六情の章には、情といふは人心の上に就て思慮安排にわたらず、生れ付たるまゝにていつはりかざることなきところをいふ。世間の人物をうぶといふがごとしと説いてゐる。一言にして言へば人の眞實の心である。善を好み悪を惡むは人の眞實の心である。仁齋は右の孟子の言を敷衍して曰ふ。鶏犬は無知であるからとても之に善を告げる事はできない。人の情の若きは盜賊の至不仁の若きものでも、之を譽めれば悦び、之を毀れば怒る。善を善みし悪を惡むことを知る以上、與に善をなすに足るものである。是れ乃ち吾が(孟子)所謂善である。惡もあるけれども人は皆善に赴く性を備へてゐる。孟子之意、本非謂天下之性皆善而無惡也。就氣質之中、而指其善而言之。非離氣質而

論其理也。童子問下第一章と仁齋が述べてゐるのもこれと同じ意味である。

唯この性は萌芽の状態にある。仁齋は人之性有限。語孟字義卷下學の章と言ふ。故にこの萌芽を發達させなければそのまゝ朽ち果てて成育せず終るかも知れない。この萌芽の中に著しきものを四つ擧げて孟子は四端と言つた。例の惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、告子上篇には恭敬之心とある。是非之心である。孟子は人之有是四端也。猶其有四體也。公孫丑上篇と説明する。この四端を擴げて充したならば、少しの火も大火となる如く、泉の湧き出して流の盡きぬ如く、遂に仁義禮智の大徳を成就するものである。教育可能の基礎は實にこゝに在る。もしこの四端がなかつたら我々は善に進みえないかも知れないし、教育も成立しないかも知れない。この端の意味を朱子は端緒也と解してゐる。孟子集註には端緒也。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。とある。その意は本然の性は物欲に蔽はれて隠されてゐる。それが時々情の發動によつてその光輝の一部が見はれる。例へば物の中にあつて其の一部分が外に見はれるやうであるとの意である。故に朱子の四端を擴充するとは始から一定量の本然の性がある。その曇を一分より一寸、一寸より一尺に次第に磨き上げる事である。集註には四端在我。隨處發見。知皆卽此擴廣。而充

滿其本然之量。則其日新又新。將有不能自己者矣。とある。即ち復初の説である。

仁齋はかゝる復初の説はとらない。端本也。言惻隱羞惡辭讓是非之心。乃仁義禮智之本。能擴而充之。則成仁義禮智之德。故謂之端也。孟子古義と解いて端を根本と説明してゐる。雲に接する大木も二葉より起り、天をひたす洪水もその源は涓滴より發すといふ意味の根本である。朱子の義は人は本來仁義禮智の性を持つてゐる。その性は物欲の蔽によつて隠れてゐる。四端はそれを恢復する糸口となるものであると云ふ。仁齋によれば人は初めからそんな立派な徳を具へてゐない。そのほん幼芽しか具へてゐない。それを上手に育養すればやがて立派な修養を成しとげ得るといふのである。朱子の意は一旦隠されたものゝ初へ復ることであり、仁齋の義は小さいものを此れから次第に大きくしようといふのである。教育學的に見て私は仁齋の説の方が面白いと思ふ。擴充の充を集註では滿と解し、仁齋は大と註してゐる。集註の意は仁義禮智の性は本來一定してゐる故物欲を拂うて本然の量を充滿し、もどが一尺四方の明鏡とすれば曇りを拂つて一尺四方の明鏡に戻すだけである。教育に始から限界を立てゝゐる。充大と訓すれば草木の成長し、河水の流れて止まぬ如く次第に／＼増大して限量がないことゝなる。教育作用は實施するに當

つては種々の制限を受けて無限の發達を期する事は固より難事ではあるが、理想としては仁齋の如く無限の發達を目的としたいものである。

## 二

程朱その他の宋儒の考へ方は靜的であり固定的である。本然の性を立て、萬人皆同一量の性を有すと見てゐるから、その點から言へば凡聖少しも差異がない。従つて物欲さへ除けば皆聖人たり、うるわけである。程伊川が有欲爲聖人之心、而後可與共學と言つたのは、その性理の學よりしては當然の歸結である。仁齋は性は生れつき差があると見てゐるのである。故に語孟字義の卷下君子小人の章に伊川の右の語を引いてかう言つてゐる。

可謂確言。固漢書諸儒之所不及。然其眞實有志。超然卓犖。度越流俗者。固可若中人之資。以此爲志。必有躐等凌節。自立標準之病。

従つて宋儒は聖人は皆同一のもの、優劣はないものと見てゐる。宰我が以予觀於夫子。賢於堯舜遠矣。と曰へるに對して、程子は語聖則不異。事功則有異。夫子賢於堯舜。語事功也。と言つてゐる。この聖を語ればの聖は徳を以て言ふ事は明かである。さう

して聖人を一團の天理と見て聖人は優劣なしと説くのである。優劣があれば聖人でないと云ふ。孟子は伯夷柳下惠と孔子とを比べて、この三聖の中で孔子を特にあげて伯夷柳下惠を偏つてゐると評してゐるのに關して程子は伯夷柳下惠を聖人と傳ふるは傳者の誤であると言つてゐる。仁齋は之には正反對で聖人にも大小偏全の差はあると見てゐる。たゞ一樣なりとは言へないと言ふ。又宋儒は中庸の生知安行といふ説をそのまま承繼して聖人は最初から本然の性を輝かし、全く物欲のなき人であり、學問修養せずとも盛徳の備つた人としてゐる。だから孔子が吾十有五而志于學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲。不踰矩。と次第に修養向上せられた境地を歴叙せられたのに對し、程子は孔子生而知者也。言亦由學而至。所以勉進後人也。と解してゐるし、朱子も類似の言を述べてゐる。仁齋は聖人でも學を待たずして自ら徳に合すると言ふ事はない。孔子は我非生而知之者と言はれた。舜は己を捨て、人に從ふと傳へられる如く聖人は普通の人以上に努力し修養した人である。聖人ほど學に努める人はなく、聖人ほど行をつゝしむ人はないと見てゐる。

仁齋の意を徹底すれば極く善性の少い者もあり、或は全く之を缺く者も稀にはあ

るべき筈である。彼は明白に善の萌芽のないものも稀にはあると言つてゐる。善の萌芽をあらゆる人が一人も洩らさず全部が持つわけではない。稀には無い者もあらう。水の性はひえる物だと言つても、水の中には温泉もある如く、悉くの水を列舉すれば冷くないものもある。人の性を善と言ふのもその通りで、中にはさつぱり善の萌芽のない者もある。これは例外である。例外はごうしても仕方がない。荀卿楊雄韓退之の諸子が孟子の性善説を事實にあはずとして攻撃するのは、天下の人に一人も悪人なく、人の一身に一念も悪念なきものと孟子の性善を解するからである。孟子はさうは考へてゐない。そんなに人を善とは見てゐない。孟子は夫物之不齊、物之情也。(藤文公篇上)と言つてゐる通り、多人數の中には生れながら、悪人もあり、又悪しくなりやすい物であるけれども、それは多くの人の中には生れながら眼の見えない、耳の聞えない者もあり、手足のない者もある如く、是を以て人の本性とはいはれない。「然れども畢竟を推しつめて見るときは品々あるやうなれども至極は善なるものなり。孟子に惻隱之心、人皆有之。といへり。皆の字に就て見るに、天下の人を一同に見たるものなり。とかく三子の説の通りにては人の善にすゝむ所の本なし。これ孟子の諸子にすぐれたるところなり。(訓幼字義卷六性の章)



この性を元として人が修養向上した結果は堯舜から途人まで天淵も畚ならぬ非常な差異を生じるが、元來その初の性に大した差があつたのではない。故に孔子は性相近也、習相遠也、論語陽貨篇と言はれた。語孟字義卷上性の章に於て仁齋は次のやうに述べてゐる。

夫天下之性、參差、不齊、剛柔相錯、所謂性相近是也。而孟子以爲人之氣稟、雖剛柔不同、然其趨于善、則一也。猶水雖有清濁、甘苦之殊、然其就下、則一也。蓋就相近之中、而舉其善、而示之也。

人は皆善に進修する性を具へてゐるけれども、然しその性に賢愚聖凡の個差のある事は免れぬ事實である。仁齋はこの個差を比較的重要視してゐたらしく彼の教育實施上の一の特色を示してゐるのである。

### 三

人の性をかくの如く經驗的に氣質の上のみに考へてくると人の性は無限に發達しうる希望こそあれ、現實の物としては實に小さい限られたものである。仁齋は人之性有限、語孟字義下學の章と言ひ又、己之性有限、童子問上第二十一章など、も言つ

てゐる。人の性は有限的のものであるが、天下の徳には限がない。有限の性を以て無窮の徳を盡さうと欲すればこゝにどうしても學問教育によらざるを得ないのである。いかに生れ付聰明なものでも性のみに頼つては向上は覺束ない。孟子の

人之有是四端也。猶其有四體也。有是四端而自謂不能者。自賊者也。謂其君不能者。賊其君者也。凡有四端於我者。知皆擴而充之矣。若火之始然。泉之始達。苟能充之。足以保四海。苟不充之。不足以事父母。(公孫丑上篇)

の文を仁齋は説明して曰く、四海を保んずるに足るとは仁義禮智の效驗を指したのである。四端の我にあるのは涓々たる泉、星々たる火の如きもので、苟も之を學問教育によつて擴充すれば仁義禮智の徳を成就すること、譬へば涓々たる水も次第に大きくなつて海に至るべく、星々たる火も漸く廣がつて原野を焼き盡くすやうなものである。孟子の四端を充たすと言ひ、性を養ふと言ふのは皆この學修を指すのである。人の性は善であつても之を充たさなければ以て父母に事ふる事すら出來ない。性の善も恃むには足りない。性の善は教育の素地にすぎないのである。故に性の善を主張してもそれは性の善に止るものではない。孟子性善を道ふ。言へば必ず堯舜を稱すといふのも、それは教育修養の效を疑ふ自暴自棄の輩に向つて教育修養

は必ず効果のあるものなる事を知らしめんとしたゞけのものである。故に孟子は性を屢々言つても性を主としてゐるのではなくて、常に擴充の功を以て肝要としてゐるのである。

孔子は性を強く説かないで専ら教を説いてゐられた。仁齋の解する所によれば孔子は教育さへ十分に確實に行へば性の美惡は研究しなくてもいゝと考へてゐられたのである。論語專以教爲主。故性之善惡在所不論。故曰。性相近也。習相遠也。又曰。有教無類。言自堯舜至于途人。其間相去奚翅千萬。然論其性。則亦不甚相遠。但其所以相懸絕如此者。皆由習而然。童子問上第十二章仁齋の底意を探ぐると孟子は性善を事實以上に言ひ過ぎてゐると仁齋は解してゐるらしい。言ふ迄もなく孟子有大功於世。以其言性善也。といふ程子の評は永久恐らく不變の評であつて、孟子の性善説が今更こゝに明言する必要もない程儒學に大功を立てた事は仁齋も萬々承知してゐるのであるが、孟子は又、有些英氣。と程子に評せられる如く勝氣な人であるから、時として事を大袈裟に言ひすぎる癖がある。仁齋は孟子が苟も人である以上誰も彼も悉く性善を具してゐるやうに孟子が説いてゐるのを少し控へ目に註脚して、とても善に移る見込のない者も稀にはあるとして、孔子の惟上智與下愚不移。論語陽貨篇の下愚不移

の説に左袒してゐるのである。惟ふにこの方が今日の科學より見て事實に近いであらう。孟子は教亦多術矣(告子下篇)と言つてゐる。だから孟子が些か言ひすぎてゐるのも一種の教と見てもいゝのである。童子問卷上第十二章の其所謂性善云者本爲自暴自棄者發之亦教也とあるのも此の意味であらう。

宋明の儒者は皆性を盡くすを以て極則とし、學問の功を第二位に置いてゐる。性の學からは當然の結論であらうけれども、仁齋の説から言へば甚だ謂はれなき事である。仁齋は童子問卷上第二十一章に右の事を比喻でもつて説いてゐる。薪を以て飯を炊ぐのに、一把の薪は一升の米を炊ぐことが出来ても一斗の米は炊げない、十把の薪は一斗の米を炊げても一石の米は炊げない。一石の米を炊ぐには一車の薪が入用である。一把の薪が一升の米を炊ぎ十把の薪が一斗の米を炊ぎ一車の薪が一石の米を炊ぐのはその性分を盡したものである。一把の薪が一斗の米を炊ぐことが出来ず、十把の薪が一石の米を炊ぎえないのは性分の及ぶ所ではないからである。若し風に向つて火を吹き薪を添へて之を助けるときは一片の火でも宮殿を焼きつくし、一點の野火も原野を焼きつくす。その盛な勢もこれは一把の薪の力ではない、人もし志を立て、力學倦まざる時は聖賢となれないものではない、これは教

育の效によらないでは出来ない、生質の美は觀るに足ると雖も微妙にして著しくない、故に聖人は教を立て學を設けて人をして書を読み之を學ばしめ、以てその微なる物を著れしめるのである。學問は少し務むればすこしの驗あり、大いに務むれば大いに驗あり、一生の間いつを限りと言ふ事なく止むことのないものである。逝者如斯夫、不舍晝夜。と言ふ如く水の流るゝやう絶間なく努めなければならぬ。この意味よりして仁齋は禪家の頓悟の説や宋儒の一旦豁然の論を排斥する。一旦豁然とは工夫を積み重ねて一の關を跳び越えたら忽ち聖域に入つて衆物の表裡精粗に通達するが、未だこの境に到らない中は如何ほど見事な善行があつても凡人たるを免れないといふのである。然しこれは甚だ古意に背くものである。孔子でも發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至云爾、論語述而篇と務め勵み給ふのであるから、凡人たるもの何時を悟明の日と期する事が出来よう。

と言つても教育のみでは教育も効果を擧げえない。教育の可能なるためには性は善の假定を必要とする。

雖有善教。然而使人之性不善。若夫馬之與我不同類。則與道扞格不相入。惟其善。故見善悅。見不善則嫉。見君子則貴之。見小人則賤之。雖盜賊之至不仁。亦莫不然。是教之所以由

## 而入也。(童子問上第十六章)

荀子は性悪といふ。然しもし全然性善なしとせば如何にして善に進みうるか。善を善とするの心なくんば悪を變じて善とするは愚か、善に進まんとする欲求すらどうして起りえよう。その起源をどうしても説明できないではないか。馬は乗り馴らして人の役に立つのはその性が柔順な故である。この點から荀子が孟子の性善を事實にあはずとして非難したのは的をはずれた攻撃である。楊子が善悪混ずといふ説も韓子の性三品の説も皆人の善にすゝむ所以の基礎を忘れてゐるのである。さて仁齋によれば人の性には善なる部分もあるが悪なる部分もある。さうして悪なる性の比較的、多い人もあれば善なる性の多い人もある。この悪なる性は教育の後にどうなるか。童子問上第十二章には

苟學以明之。養以充之。則皆可以變惡而爲善。故性之善惡置而不論。此論語之所以專言教而不道性也。

とある。この皆といふ字は惻隱之心。人皆有之の皆の如く、全部悉皆一の例外なしといふ意味ではない。一般には悪も變じて善に移らしめうるけれども、中にはどうしても善に移らぬ者もあるであらう。下愚不移といふのはその移らぬ場合の一例で

ある。宋明の儒者は論語の右の句を解して人の性は善であるから移らない筈はな  
いけれども、自暴自棄して自ら敢て移らないのであると言ふ。性理の學からいへば  
いかやうの愚昧の者も堯舜一體の理を具へてゐる故移らない筈はないといふので、  
様々の分疏も出來たのであるが、仁齋の説では、聖賢の所謂性とは専ら氣質の上に就  
て大概に説〔訓幼字義卷六性の章〕いたものであるから例外としては移らないものも  
ある。一般的にいへば性の悪も善に移るべき筈のものでその生れ付の偏を直して  
中道に導くところに教育の効も見えるのである。

#### 四

前述の如く仁齋は人の個性の差を比較的に重く見てゐる。故に仁齋の教育を施  
すや個性を尊重して劃一主義の弊をさげんと努めてゐた。

夫聖人之設教也。因人以立教。而不立教以驅人。無所造作。無所添飾。出於人心之所同然。  
而非有所強也。(童子問上第二十九章)

東涯の撰した古學先生行狀記に其教導生徒。未嘗設科條嚴督察。とあるのを見ても個  
性の自然に順つて儒生を教導し、一律に同一の型にはめ込む事は未だ嘗つてしな

つたらしい。東涯も父の主義を承繼して

氣質を變化するは學問の專要なる事明らかなり。然れども人の才量の同じからざる事たとへば草木のまち／＼に別たるがごとく、松は以て竹となるべからず、茄は以て瓜となるべからず。生付をためて諸人たゞ一樣になるといふことは理はきこへたれども事實に於て其しるしを見がたし。夫子の教のこる事もあるまじく、諸弟子の服膺おろかもあるまじきに、游夏は游夏の材を成し、宰我子貢は宰我子貢の材をなして、同じく冉牛閔子顏淵のごとくにはなりたまはず、然れば面々の才量氣質によりて其うへに偏をため弊を補て中道にすゝむべきなり。(訓幼字義卷八學の章)

と述べてゐる。

さてかくして人を教育して道に到らしめるとすれば性と道とは相並んで非常に大切なものとなる。この一を缺いても人々の向上發展は期しがたいのである。これ中庸の卷頭に性道教の三を並べ稱してある所以である。童子問上第十二章において仁齋は夫性道教三者實學問之綱領。凡聖人千言萬語。雖不堪其多。然莫不總括於此。と論じてゐる。この道とは今日の教育學の用語では德育であらう。これについ



ては語孟字義卷下學の章に學問以道德爲本。以見聞爲用とある。この見聞とは知育の事と考へても大した差はあるまい。德育と知育とを比べて德育を主とするのは、今日と雖も尙大體において正しいとしなければなるまいが、仁齋はその時代の支配を脱する事ができないで、知育を殆ど認めず、専ら德育に限つてゐた。同じ章に

學問當識聖人立教之本旨如何。於是一差。必入于異端。可怕。佛氏專貴性而不知道德之爲最尊矣。聖人專尊道德。而存心養性。皆以道德爲之主。夫有充滿天地。貫徹古今。自不磨滅之至理。此爲仁義禮智之道。又此爲仁義禮智之德。所謂道德之爲最尊者。是已。……由此則爲人。不由此則禽獸。故聖人立此四者。以爲人道之極。而教人由此焉而行之。故易曰。立人之道。曰仁與義。中庸曰。知仁勇三者。天下之達德也。明之。斯爲有道之人。得之。斯爲有德之人。

とある。教育の主義を道德的に制限すれば自ら精神の發達要素を唯道德的に限るべきは當に有りうべき事で、性を善と言つたのもその爲であらう。もし教育を知識の方面にも藝術の方面にも宗教の方面にも發達せしめんとならば、性を善とのみ解するのあまり狭すぎる。今日から見ては性善と狭くいふよりもつと廣く説いてほしかつたのであるけれども、是は時代の影響で仁齋のみ一人をせめるのは氣の

毒である。

## 五

人の性の善なる所以についての仁齋の説明はかうである。

天命之謂性といふ中庸卷頭の句が示す如く、人はその性を天から受けてゐる。例へば童子問上第十四章には夫性者、天之賦予於我、而人人所固有と説いてゐる。

然るに天の道は善である。夫善者、天之道。故易曰。元者善之長也。蓋天地之間。四方上下。渾々淪々。充塞通徹。無内無外。無非斯善。語孟字義上天道の章といふのが彼の思想である。人はこの天道を性として受けてゐるから、その故に性は善である、然らば天の道は何故に善に限るか。溯つてこの答を仁齋から求めねばならぬ。仁齋によれば天地の間は一の元氣に外ならない。これが或は陰となり或は陽となる。一元氣が變じて別の物となつて陰となり陽となるのではない。陰陽の變化が元氣である。この陰陽の現象そのものが宇宙萬物の根源であつて、萬化は此より出で品彙此によつて生ずるのである。仁齋によればこの陰陽の元氣が根本の實在であつて、これ以上陰となり陽となる所以の根源を求めてゐない。さうしてこの陰陽の二がなけ

れば萬有も發生しないのであつて、仁齋日札には物有兩而後化、無兩則無以化。此天地自然之理。云々と生物學的比喩でもつて右の事を詳説してゐる。

易には一陰一陽之謂道とあり、又立天之道。曰陰與陽とある。陰陽といふ語は實に便利な語である代りに又極めて曖昧な語である。仁齋は儒學の因襲のまゝに之を用ひて天地日月山川水火の別から晝夜の明闇寒暑の往來まですべてこの陰陽の消長で説明してゐる。道德的にこの陰陽を見れば夫易之爲道、陽爲善、爲淑、爲君子、陰爲惡、爲隱、爲小人。語孟字義上天道の章とある。陽は善にして陰は惡である。もしこの宇宙間の一切の現象にしてすべて陰陽動靜の二相がリズムをなして流轉してゐるものとすれば、世の中はつねに善と惡との交替である。このまゝでは善は天之道とはいへないのである。

仁齋は易の繫辭を引いて

易曰。天地之大德曰生。言生生不已。即天地之道也。故天地之道。有生而無死。有聚而無散。死即生之終。散即聚之盡。天地之道一於生故也。父祖身雖沒。然其精神則傳之子孫。子孫又傳之其子孫。生生不絕。至于無窮。則謂之不死而可。萬物皆然。豈非天地之道有生而無死耶。故謂生者必死。聚者必散。則可。謂有生必有死。有聚必有散。則不可。生與死對故也。語

## 孟字義上天道の章

と論じてゐる。陰陽和合して物を作成し萬物を生育する。天は常に生々して止まない。その間に生と死と集と散とが對立するものに非ずして生と集とが中心で死と散とはそれの一時的形相にすぎない。宇宙間のあらゆる現象の無限の發展を考へてその壞滅を考へてゐない所は頗る彼の説は積極的な樂天的なものである。この生々發展が中正をえた時は善であるし、過不及に陥つた時に惡が生じる。故に過不及にさへ陥らなければ宇宙間に惡はないわけである。東涯は善惡の二つの物はじめより對待してあるにあらず。またはじめはたゞ善ばかりにて後に惡といふものさし入にもあらず。もつばら事の過不及よりして惡といふもの生るなり。訓幼字義卷二理の章と述べてゐる。善惡二元論でなしに善の一元論である。同じ章の中に「天人の間もど善あつて惡なし」と明言してゐる。惡は善の一時的變容にすぎずして結局は中正の善にかへるべきものである。これを仁齋は

天地之間。四方上下。渾々淪々。充塞通徹。無內無外。莫非斯善。語孟字義上天道の章

天道正直。四旁上下。渾々淪淪。通徹無間。莫非斯理。童子問下第十一章

天道を人格的に見れば主宰者である。維天之命。於穆不已とはこの主宰の天道を

言つたものである。君子は陰陽消長の變を觀て以て進退存亡の理を審にすれば天の心に合する事が出来る。もし否らずんば天心に逆ふものであると仁齋は説いてゐる。即ち仁義道德を守つて善を行ふのである。繫辭の繼之者善也とはこの意味である。東涯は善者非佗、即指人道而言、以人之道而繼天之道、猶子之繼父之事也、故曰繼之者善也、古今學變、卷中と敷衍してゐる。人は善を行へば天心に合して生きることが出来る、善を行はずして惡をなせば一日もこの世に立つことが出来ない。孔子曰、人之生也直、罔之生也、幸而免、善者非他、即直而已、蓋直則善、不直則惡、非有二也、語孟字義卷上天道の章

しかし仁齋も東涯もこの善惡起源論を明確に述べてゐない。「これを聖人のことばにたゞすときは善惡の生ずるもとを尋ぬるといふこともとより其説なければ訓幼字義卷二理の章と東涯が言つてゐる位で、聖賢の書に見えないから、古義學者としての彼等は明瞭に考究してゐなかつたのであらうか。陰陽のやうな空漠たる思想から善惡の的確なる起源論を導き出すことは難しい事であるし、一には又仁齋の形而上學の造詣が淺かつたためであらう。程朱の解する性善説及び四端説は孟子の眞意にあはないとしても人性の起源、善なる理由を説くに到つては極めて簡明にし

て要領を得てゐる。程子は性即理也といふ。それ故に天下之理原其所自。未有不善。従つて喜怒哀樂未發。何嘗不善。發而中節。即無往而不善。發不中節。然後爲不善。と説いてゐる。理路整然として亂れない。仁齋東涯の性善の起源論の危なつかしいのに比すれば勝ること萬々である。然し現實に現はれてゐる性善の説明に到つては仁齋の方が今日より見て事實に近いであらう。