



Title	伊藤仁斎研究
Author(s)	子安, 宣邦
Citation	大阪大学文学部紀要. 1986, 26, p. 1-196
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/4690
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

伊藤仁斎研究

子
安
宣
邦

自序

今回、文学部紀要に論文の掲載を許されたのを機に、私は、旧著『伊藤仁斎——人倫的世界の思想——』（東大出版会、昭和57）をもとにして、「伊藤仁斎研究」を新たにまとめることを考えた。旧著『伊藤仁斎』の特質をみずから語れば、それは仁斎生前の最終の稿本である林景范写本（いわゆる「林本」）によって、仁斎の実声をとらえながら、彼の思想の基底にあるもの、そしてそこに立つ彼の学問の構造を明らかにしようとしたところにある。なぜ林本によるのか。仁斎の著作のいわゆる刊本というものが、古義堂を継いだ東涯たちによって、遺稿を補訂して公刊されたものだっただけでは、上の質問への答として十分ではないかもしれない。その程度の事実承知しながら、依然として刊本による「仁斎研究」は世に行なわれているからだ。なぜ林本によるのか。その答えとして、旧著『伊藤仁斎』なり、それをもとにした本論「伊藤仁斎研究」があるというべきかもしれない。本論の章節のタイトルとして掲げられたもののうち仁斎の言葉は、まさしく彼の思想の特質を示すにふさわしいものとして選ばれているわけだが、その幾つかは林本にあっても刊本には見出しえない言葉であるのだ。それは『論語古義』における

「惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉であり、『孟子古義』における「仁義の名虚にして、孝弟の徳実なり」という言葉である。刊本に失なわれているこれらの言葉に、私は仁斎の実声を聞くのである。そしてそれらを彼の実声にとらえたところに、私の仁斎研究があるともいえる。ところで、旧著と本紀要の「伊藤仁斎研究」とのかかわりをのべながら、旧著の特質をのべることに言葉を費してきたが、本論はまさしくその特質を研究論文としてより明確にしている。すなわち林本テキストの原文をすべて注記する形で、旧著の補注をすべて書き改めた。そのことで林本に立脚する仁斎研究という本論の立場を、いっそう明確にしたつもりである。

ただ旧著といっても、それを私が執筆していたのは、昭和五十五年から六年にかけてであり、現在からさほど隔たる時期ではない。したがってみずから描いた仁斎像に変容を加えるような必要が、その間に生じたわけではない。しかしその不備を補ない、誤まりを正しながら書き改める過程でどこした細部における訂正は、多くの数にのぼるし、より大きな形では、第三章の半ばが、そして第六章のほとんど全部が改められている。ところで今回、旧著の改訂を行

いながら、『語孟字義』の跋文に、「先生平日の著述、逐旋修改、未だ嘗て手を停めず」といわれている仁斎の、終生続けられた自著の改訂の作業を思わざるをえなかった。もとよりみずからの改訂の作業を、仁斎のそれに擬してここで自惚れようというわけではない。

自著の改訂ということの意味を考えざるをえなかったということである。旧著で私が見出した仁斎像に、ここで改訂を加えるつもりは毫もない。むしろかつて見出した仁斎像をあらためて確認しながら、その上塗りを行なっているかとも自分には思われた。旧著において、試行錯誤を通じて見出していった仁斎像を、ここではすでにあるものとして、それを構成する諸要素により明確な線を引いていっているのである。自著の改訂とはそうした作業であろうか。

さて本論「伊藤仁斎研究」は以上のような、旧著の改訂によって成ったものである。それに補論として二篇の論文を加えた。本論「伊藤仁斎研究」は、思想的文脈で仁斎をとらえようとはしていない。朱子学との対比を通じて、仁斎学の構造と特質とを明らかにすることをめざしたものである。それに対して、補論一「近世儒家における人性と知」は、人性概念をめぐる思想的文脈において仁斎をとらえたものである。また補論二「有鬼と無鬼と」は、徂徠の鬼神観との対比を通じて、仁斎の鬼神観とその思想の特質をとらえたものである。この二篇をもって本論を補いたい。なお補論一の論文は、『講座日本思想二』（東大出版会、昭和58）に収められたもので

あり、また補論二の論文は、「季刊日本学5」（名著刊行会、昭和59）に発表されたものである。今回やはり必要な改訂をほどこし、また補注のほとんどを書き改めた。

昭和六十一年三月二十一日

子安宣邦

凡 例

一、伊藤仁斎の著作『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』『童子問』については、仁斎生前の最終稿本である林景范写本（「林本」と略称、天理図書館古義堂文庫蔵）を使用している。『中庸發揮』については、元禄七年校本（古義堂文庫蔵）によっている。それ以外の稿本、あるいは刊本によるときは、その都度ことわっている。

二、本文での仁斎の著作からの引用は、書き下し文にしている。書き下しにあたっては、古義堂の訓読法にしたがっている。その際、林本および刊本の訓点に基本的にしたがい、三宅正彦氏、清水茂氏による仁斎の著作の書き下し文をも参考にした。

三、本文中に引く林本『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』『童子問』、元禄七年校本『中庸發揮』等の原文は注に掲げた。刊本との間にある異同についても注に記した。なお林本等からの引用の、刊本における対応箇所は、刊本を収録する書の頁数をもって次のような形で注に示す。

『論語古義』刊本を収録する『日本名家四書註釈全書』第三卷（論語部一）を、『全書（論語）』と略記し、その頁数を記す。

『孟子古義』刊本を収録する『日本名家四書註釈全書』第九卷（孟子部一）を、『全書（孟子）』と略記し、その頁数を記す。

『語孟字義』刊本を収録する『伊藤仁斎・伊藤東涯』（日本思想大系33）を、『大系』と略記し、その頁数を記す。

『童子問』刊本を収録する『近世思想家文集』（日本古典文学大系97）を、『古典』と略記し、その頁数を記す。

『中庸發揮』刊本を収録する『日本名家四書註釈全書』第一卷（学庸部一）を、『全書（学庸）』と略記し、その頁数を記す。

なお『古学先生文集』については、享保二年刊本の東涯、東所書入れ本（古義堂文庫蔵）が影印復刻されている。『古学先生詩文集』（近世儒家文集集成一）。したがって『文集』からの引用にあたっては、上記復刻本を『集成』と略記して、その頁数を記した。

四、『二程全書』は徐氏刊本を翻刻した和刻本（近世漢籍叢刊・思想篇5・6）による。

『朱子文集』は正徳元年刊和刻本『晦庵先生朱文公文集』（近世漢籍叢刊・思想篇11・20）による。

『朱子語類』は寛文八年刊和刻本『朱子語類大全』一〇八（中文出版社復刻）による。

『中庸或問』は山崎闇斎点『倭版四書』中のもの（近世漢籍叢刊・思想三篇5）による。

『性理字義』は寛文八年刊和刻本『北溪先生字義詳講』（近世漢籍叢刊・思想篇21）による。

以上の書からの引用にあたっては、和刻本の訓読を参考にしながら、筆者が書き下した。また注に原文を掲げた。『四書集注』は四部備要本により、引用にあたっては筆者が書き下し、注に原文を掲げた。

五、伊藤仁斎以外の近世儒家、山鹿素行、荻生徂徠等の著作からの引用は、それぞれの全集等における書き下し文に基本的にしたがっている。

六、本文、および注中で、『語孟字義』は『字義』と略記、その下に章名と条数を記した。『童子問』は『童』と略記し、その下に巻別と条数を記した。『古学先生文集』は『文集』と略記した。また『朱子語類』は

凡 例

『語類』と略記し、その下に巻数を記し、記録者は原文とともに注記した。

七、漢字は、引用文中におけるものも、原則として新字体を用い、異体字も通行の字体に改めた。

目次

自序

凡例

伊藤仁斎研究

序章 仁斎とその学問像……………一

一 闇斎学脈の見る仁斎……………二

二 伝記における仁斎……………五

三 朱子学と仁斎……………一〇

第一章 人倫的世界の地平……………一九

——仁斎における「実」——

一 「実」ということ……………二〇

二 誠とは実……………二三

三 真実無妄と真実無偽……………二四

四 愛は実徳……………二七

五 忠信とは実心……………二九

六 人倫的世界の実……………三三

第二章 仁齋学の構造……………四一

——仁齋における『論語』と『孟子』——

- 一 「天地の道は人に存す」……………四二
- 二 「惟孝弟忠信を言て足れり」……………四三
- 三 忠信は仁の基址……………四七
- 四 本体と修為……………四八
- 五 『論語』と修為の教え……………五二
- 六 孝弟は仁の本……………五四
- 七 『論語』と『孟子』……………五七

第三章 人性と道德との間……………六九

——仁齋倫理学の問題——

- 一 四端の心の拡充説……………七〇
- 二 仁義礼智は性の名に非ず……………七一
- 三 性とは生の質……………七四
- 四 氣質の性への徂徠の観点……………七六
- 五 人人に属する仁……………七八
- 六 孝弟は性……………八〇
- 七 「仁義の名虚にして、孝弟の徳実なり」……………八二

第四章 「人の外に道德無く、道の外に人無し」(一)……………八三

——『童子問』における成立過程——

一 「人の外に道無く、道の外に人無し」	九四
二 『林本』の最終形態	九五
三 『元禄四年自筆本』	九六
四 『元禄六年自筆稿本』	一〇〇
五 「人外無道章下」(『六年本』)	一〇四
六 『元禄八年本』	一〇六
七 『林本』における訂正	一〇八

第五章 「人の外に道無く、道の外に人無し」(二)	一一
--------------------------	----

——道と人情——

一 朱子の「人外無道。道外無人」	一一三
二 仁斎の「人外無道。道外無人」	一二四
三 人倫的存在の自明性	一二六
四 『林本』の修正	一二八
五 「道」はすなわち「真理」か	一三〇
六 「人情の至り、即ち道」	一三三
七 人情概念の展開	一三五

第六章 天道と人道	一三二
-----------	-----

——仁斎の生々の世界観——

一 道字の来歴根原	一三三
-----------	-----

二 「天地の間一元氣のみ」	一三四
三 「今日の天地」	一三七
四 仁の概念と生生観	一三九
五 天道の真実無偽	一四二
六 天命と天道	一四四
七 天の必然の理	一四七
仁斎略年譜	一五〇
参考文献	一五八
〔補論一〕 近世儒家における人性と知	一六三
〔補論二〕 有鬼と無鬼と	一六五

序章 仁齋とその学問像

一 闇斎学派の見る仁斎

伊藤仁斎（一六五七～一七三五）が「始て門戸を開き、生徒を接延⁽¹⁾」したのは、寛文二年（一六六二）、三十六歳のときであった。ところは京都堀川の東岸であった。そこで学を講ずること四十余年に及んだわけである。その塾古義堂を継いだ長子東涯（一六九〇～一七三六）の記す『先府君古学先生行状』によれば、この仁斎の塾に「刺を投じて、来り謁する者、録に著るゝこと凡そ三千余人」といわれる。ところで仁斎の塾は堀川の東岸にあったが、その堀川をへだてて真向かいの西岸に山崎闇斎（一六八八～一七三二）の塾があったことはよく知られている事実である。朱子の号晦庵にならって闇斎となりの、朱子学の祖述といわばその体認的な学習に努め、のちに垂加神道をも唱えた闇斎が塾を開いたのは明暦元年（一六五五）であった。朱子学を批判し、古義学と称せられる独自の学問を形成する仁斎の塾と、厳密な朱子学理解を標榜し、厳格な学風をもってきこえた闇斎の塾とが、堀川をはさんで対峙していたのである。それは朱子学と古義学との対峙という思想上の事件を、事実的な空間において現出せるまことに興味ある事実である。貝塚茂樹氏は「日本近世儒教史における最大の劇的な出来事⁽²⁾」とこの事実を評している。

恐らく仁斎の眼には、闇斎とその学問、学風は朱子学というものの現実に受肉化した姿として映っていたであろう。「敬は固に学者の切務為り。然れども忠信篤敬の四者、一を廃するときは則ち不可なり。徒に一の敬の字を守て乃ち可なりと謂ふときは、則ち大いに聖人の意に非⁽³⁾ず」（『語孟字義』下、「敬」2）と仁斎が一の敬字を守ることの非をいうとき、朱子学とともに恐らく闇斎の学が念頭におかれていたであろう。しかし仁斎の著述に、それと名指した批判を見出すことはしない。闇斎の門流がしばしば口汚なく仁斎を批判することとそれは対蹠的である。あるいはのちに古文辞学を主唱する荻生徂徠（一六六六～一七三六）の著作は、あたかも仁斎批判をモチーフとしているかのごとく、ことごとくに仁斎をあげつらうが、そのような傾向を仁斎の著作に見出すことはない。だが私はここで温厚篤実な仁斎の人柄と学風をいうために、堀川をはさむ仁斎の塾と闇斎の塾との対峙について語っているのではない。むしろ仁斎学にもっとも激しく対立する闇斎の門流の投げかける批判のうちに、仁斎とその学問の像を見てみたいと思つてである。崎門のいわゆる三傑の一人である浅見綱斎（一六五三～一七二二）の『劄録』には、まさに口汚ない、罵詈

雑言ともいいうる仁斎批判を見出すことができる。

「彼仁斎が云ル孝弟忠信ハ皆只殊勝ニ世間向キノ最愛ガリ結構ツクニテ、^{うばか}嫗嫗ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケ／＼トスルコトヲシアフ迄也。其故只咎メズ逆ハズ、ドチラヘシテモ厚キ様ニ頼シキ様ニスルナリノ上デ、取ツ置ツ云ヨリ外ノコトナシ。」⁽⁴⁾

綱齋はそれより前に、「鬼ニモ角ニモ三綱五常ノ学ト云コト暗クナリ、只孝弟忠信／＼ト云トボケタル心学者、仁斎が流イ圭角ヲ剋シ義理ノ筋メナシニ殊勝ニ云ヘバ云々」⁽⁵⁾ともいつている。仁斎を「トボケタル心学者」というのは奇妙に聞こえるが、「義理ノ筋メ」の吟味なしに、ただ孝弟忠信をいう仁斎を、綱齋は象山、陽明と同類だとして心学者というのである。「平生道ノ字ヲ愛シテ理ヲ不好ル」仁斎は、理に規正されて人倫も人倫たりうるとはしない。したがって理を斥けて説かれる仁斎の道というものは、「只ナマコヨリ棒ノ如ニテ目鼻モ付ズ、ドチラヘドフナリト只日用ノ行フ処ナリガ道」⁽⁶⁾というばかりで、はじめから人はどのように行なうべきか、行なうべからざるかといった詮議はないと綱齋はいう。畢竟、仁斎の強調する孝弟忠信とは、「嫗嫗ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケ／＼トスルコトヲシアフ迄」だと綱齋はきめつけていっているのである。綱齋のこの下世話ないいようによる仁斎批判は、人の哄笑を呼ぶような、あるいは反感を招くような口汚なさをもっているが、しかし批判としていわれていることは、朱子学の立場からは当然なさるべくして

なされるものであるだろう。しかし私はここで、その批判の当否を吟味するよりは、その批判のうちにとらえられている仁斎の像に注意したいのである。綱齋の批判のなかで仁斎の説く道、すなわち「人倫日用平常行ふべきの道」⁽⁷⁾（『童子問』下50）とは、人人の日常の交わりに尽きるものとみなされている。その交わりを規正するような理をとらえることを好まない仁斎にあって、その道とは目鼻も定かでないところのないものになっていると綱齋は批判している。ともあれここには、その説くところは日常の人人の交わりに帰着するともいいうる仁斎の思想像がとらえられているのである。道が日常の人人の交わりに帰着するともみなされる仁斎にあって、その人人の努むべきものとして強調されるのが「孝弟忠信」である。そして綱齋の立場からすれば、義理の詮議のない孝弟忠信とは、人がおたがい何となく愛想よくし合い、柔和な挨拶をし合うようなものだといわれるのである。

その批判はともかく、孝弟忠信とは仁斎の愛用する標語、あるいは彼の立場を集約的に示す言葉とみなされていることが知れるのである。綱齋の悪口をもう一度引けば、「只孝弟忠信／＼ト云トボケタル心学者」と仁斎はいわれているのである。綱齋と並ぶ閨齋門の高足である佐藤直方（二六〇～一七二七）も、「五十年書ヲ読デモ俗知ヲハナレズ、グズ／＼トリチギニ孝悌忠信ヲツトムルト思フテ居ハ、アサマシキザマナリ」⁽⁸⁾（『学談雜録』）といっている。ここで直方は仁斎と

名指していつているわけではない。しかし「吾党ノ学者」(同上)ではない、愚直なまでに孝弟忠信を努むることを大事とする儒者を代表するものとして、仁斎をここで思い浮かべることは間違っていないだろう。

ところで、絅斎や直方の批判的な評語のうちにとらえられている仁斎の像、あるいはその学問、思想の姿は、当時、仁斎の説がいかなるものとして受けとられていたかを示すものであろう。さらに積極的にいえば、その像は対立する学派からとえられたものであるゆえに、よりの確に仁斎の説の特質を伝えるものだといえる。たしかに仁斎の説く道とは、日常の人人の交わりに尽きるともいえるものであるし、そして人人の努むべきこととして仁斎が説くことは、常に孝弟忠信を眼目とする。このような仁斎の説を、上に見たように朱子学派は、それでしかないものとして、その平俗と卑小を批判するが、しかし仁斎は、道とはただこのようであることの平正さに、聖人の教えの真意を把握するのである。仁斎の古義学とは、上のことを『論語』熟読の体験によっていっそう深め、また『孟子』味読の体験によってそれを裏づけることなのである。仁斎の立場をもっともよく伝える言葉を『童子問』と『論語古義』とによって見てみよう。まず『童子問』で、先生が道について語られることは大変に結構であるが、しかしそれはあまりに卑近にすぎないか、という問いに仁斎は次のように答えるのである。

「卑きときは則ち自から実なり。高きときは則ち必ず虚なり。故に学問は卑近を厭ふこと無し。卑近を忽にする者は、道を識る者に非ず。子夫の大地を察するや。天下地より卑きは莫し。然れども人の蹈む所、地に非ずといふこと莫し。地を離れて能く立つこと無し。」(『童』上24)

私はここに引いた『童子問』の言葉を、仁斎の学問の本領、思想の特質をもっともよく伝えるものとみなしている。「卑きときは則ち自から実」と仁斎はいうのである。その言葉は、日常の人人の「蹈む所」に立って、既成の学問の有する価値観を仁斎が転倒させようとしていることを示している。卑近なものがこそ真実であり、実質的内容を有するのである。

「蓋し天地の道は人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し。故に曰く、『惟孝弟忠信を言て足れり』と。」⁽¹⁰⁾

これは『論語古義』の学而篇曾子三省の章のいわゆる論注中でいわれている言葉である。私は本論第二章をこの言葉の理解をもって始めているが、これは前に引いた『童子問』の言葉と補完的である。彼が実とするのは、卑近なものとして大地に比せられうる人の道であった。その人の道において切要なことは孝弟忠信よりほかにないと仁斎はいうのである。孝弟忠信ということとは、道德の充実していることを意味し、高遠な説をいうことは道德の衰退を物語ると仁斎はとらえるのである。だから『論語』に見る聖人は、「惟孝弟忠信

を言」うことで足りているのだと仁斎は説くのである。

『童子問』と『論語古義』の代表的な言葉によって見るとき、あの綱斎の「只孝弟忠信くト云トボケタル心学者」という悪口のうちにとらえられているものは、あるいは直方の「グヅくトリチギニ孝弟忠信ヲツトムルト思フテ居」るという言葉のうちにとらえられているものは、それがとぼけた心学者であるかどうかは別として、たしかに仁斎という人の像だと私に思われるのである。仁斎の学問

二 伝記における仁斎

伊藤仁斎、名は維貞⁽¹¹⁾、字は源佐⁽¹²⁾という。はじめの名を維貞、字は源吉といった。父了室（名は長勝、字は七右衛門）、母那倍⁽¹³⁾（里村玄仲の女）の長男として、寛永四年（一六二七）に京都の堀川（仁斎当時の東堀川四丁目、通称材木町）に生まれた。『古学先生行状』によると、先祖は泉州堺の人であったという。祖父了慶のとき、兵乱を避け、京都堀川に移住し、商業を営んだ。父了室も商売にたずさわった。母那倍は里村玄仲の女であり、祖父里村紹巴⁽¹⁴⁾（一五三〇～一六〇二）は連歌師として名高い。父玄仲もまた幕府の御連歌師であった。

仁斎十一歳のときより師について句読を習い、『大学』をはじめ四書を学ぶ。『行状』によると、『大学』に接し、治国平天下の章を

とは、「惟孝弟忠信を言て足れり」ということで、『論語』を読みぬこうとしたもの、あるいはその点に『論語』という書の至上の価値を見出したものということができる。そして仁斎の思想とは、人間の日常の交わりに尽きるともいいうる人道を根幹として、人間の世界をとらえきろうとしたものということができる。私が本書で明らかにしようとしたのは、そのような仁斎の学問と思想である。

読んだ少年仁斎は「今の世亦許くの如き事を知る者有らんや」と述懐したという。また若きころの仁斎は詩を詠み、文章を綴ることに秀れ、人人の嘆異するところであったという。十九歳のとき朱熹編の『延平答問』を読み、強い感銘を受け、「熟復して積かず、紙為めに爛敗す」（『行状』）るほどであったという。それより程朱学に傾倒し、『性理大全』『朱子語類』等の書を読む。ところで『延平答問』に接した感銘からする仁斎の程朱学への関心は、内面的傾向のきわめて強いものであったと見ることができる。朱子が李延平に師事し、その教えを受けたことは、禅学を脱却し、現実に関渉する儒学の立場を形成する一つの階梯を意味するが、しかし「黙坐して心を澄し、天

理を体認せよ⁽¹⁵⁾」と説く李延平は、仁斎によってより内面的傾きにおいて受けとられたであろう。程朱学に傾倒する仁斎に生ずるのは脱世間の傾向なのである。仁斎二十七歳のときの文章「敬斎の記」で次のようにのべている。

「余^{ちやうしん}嘗^{ちやうしん}より既に斯の道に志有り。然れども俗学に困しみ、詩文に溺れて進むを得ざる者、亦幾歳や。幸に嘗て延平先生の書、文公小学の書を読み、始めて大いに感悟す。是に於て平生の志、沛然として之能く禦むること莫し。遂に定まる。而して之を信ずること益々篤く、之を積むこと益々久し。一旦融然として利禄の念、功名の志、尽く懐^{おもひ}に忘るゝことを得たり。且つ自ら以為らく、世を遯^{ひそ}れて知られずして悔いざる者、固に学者の常分なり。聖人豈遠からんや。是に於て益々自ら量らず、斯の道を以て己が任とす⁽¹⁶⁾。」

程朱学への関心がきわめて内面的な傾きを有し、それへの傾倒が仁斎に脱世間の方向を促していることは注意すべきことである。仁斎がやがて程朱学を撥無しようとするとき、その程朱学に負わされるものがどのようなものであるかを、仁斎がかつていだいたそれへの関心の質が示すと思われるからである。同じころの「無極の吟」と題する仁斎の詩に次のようなものがある

本未曾生豈又死 本 未だ曾て生ぜず 豈又死せんや
悠悠蓋壤共吾身 悠悠たる蓋壤 吾が身を共にす

有人若問斯心妙 人有て若し斯の心の妙を問はば

無極一図是箇真 無極の一図 是れ箇の真

これはあたかも禅僧の偈のごときものではないか。青年時代後期仁斎の精神の位相を端的に示している。仁斎が二十七歳から二十九歳の間に成した文章に、「太極の論」「性善の論」「心学原論」などがある。いずれも東涯の編集する『古学先生文集』に収められており、当時の仁斎の学の傾向を見ることが出来る。「心学原論」から一文を引こう。「子思子、始めて喜怒哀楽の未だ発せざるを以て中とす。蓋し喜怒哀楽の未だ発せざるは中に非ずして、中体是の時に於て自若たり。世の中を求むる者、徒らに之を事為応接の間に求むることを知て、其の心体の本然に本づく⁽¹⁷⁾を知らず」と仁斎は説いているのである。黙坐澄心し、喜怒哀楽の未発の中の体認という李延平の説が、仁斎の心を長くとらえていたことを示している。

二十九歳のとき仁斎は家を弟の七左衛門にゆだねて、松下町に隠棲する。『行状』は当時の仁斎について、「俄にして羸疾^{れいしつ}に罹り、驚悸寧からざる者、殆ど十年所。首を俯し、几に倚りて門庭を出でず。左近の里人、多く面を識らず。其の与に語る所の者は井上養白一人のみ⁽¹⁹⁾」という状態であったという。この「羸疾に罹り、驚悸寧からず」というのがどのような病気であるのか明かではない。上の記述からすると神経症のように考えられる。松下町に隠棲するころの仁斎はほとんど人との交際を絶っているようである。ところで松下町

への仁斎の隠棲は、病氣によるばかりではなく、『行状』によれば仁斎が学への志を貫こうとした結果である。道学への志をもつ仁斎に周囲は医師になることを強くすすめたという。その催督をおしきってみずからの志を貫いた結果が、松下町への隠棲ということであったのであろう。その間、恐らく神経もまた患らうことになったのであろう。

松下町に僦居する仁斎は、読書にふけり沈潜する。しかし心の安定をうることがない。『同志会筆記』で仁斎はそのころの己れのあり方を記して、「然れども心竊に安んぜず。又之を陽明、近溪等の書に求むるに、心に合ふこと有りとは雖ども、益々安んずること能はず。或は合ひ或は離れ、或は従ひ或は違ひ、其の幾回を知らず」と⁽²⁰⁾いつている。心学的傾向をもつてする仁斎の宋学への傾倒は、その当然の成りゆきとして王陽明、羅近溪の書を求めるにいたらしめる。あるいは『行状』は、「書を読むの間、之を仏老の教に求め、嘗て白骨觀の法を修す」という。その白骨觀の法について、後に仁斎は次のようにのべている。

「禪家に白骨を觀する法といふことあり。白骨を觀する法とは静坐して自己の一身をおもふに、工夫熟する時、皮肉悉く脱露して只白骨はかりあるやうにみゆるとなり。かくのとき時悟道せざる事を憂すといへり。僕曾てわかゝりし時、此法を脩し待り候。工夫熟して後は、自己の身白骨にみゆるのみならず、他人と語る

にも白骨と対談するやうにおもはれ、道行人も木偶人のありくやうにみゆ。万物皆空相あらはれて、天地もなく、生死もなく、山川宮殿までも皆まほろしのやうに思はれ侍候。かれはいはゆる明心見性の理に自然に符合せり。孝弟忠信などは皆甚浅くしていふにたらぬやうに覺て侍り。これ僕が静坐する事久しくして、心地靈明なるの至り、自然に見付たる見解にて、天地の実理にあらず。仏者の人倫を捨、日用をはなるゝ皆此理より来れり。尤もとおほえ侍り。かるかゆへに道は仁義より貴きはなく、をしへは孝弟忠信より切なるはなし。」⁽²¹⁾（防州大守水野公を送るの序）

後年の仁斎が記すところをここに長く引いたが、しかしこれによって私たちは、松下町に隠棲するころ仁斎がおちいつていた精神の境位がどのようなものであり、またそこから彼が脱離して立とうとする地盤がどのようなものであったかを知ることができるだろう。白骨觀の法を仁斎が修したということは、心法の世界にとった彼の追求が、行きつくところまでいたったことを思わせる。松下町に寓居する仁斎は、しかしこうした境遇を脱する歩みを始める。『古学先生文集』に収める、仁斎三十二歳のときの文章「仁の説」は実とすべきものの手触りを彼がもち始めたことを伝えている。仁は愛と切り離しがたいが、しかし仁は直ちに慈愛の情とすることはできないという、程朱学でくりかえされる仁愛についての性情、体用の分の議論にふれてから仁斎は、「但愛を以て仁を言ふ者、其の性を知

らずと雖ども、猶未だ之を遠きに失はず。情を外にして仁を論ずるに至ては、則ち之を失ふこと益々遠きみに非ず。且つ学者をして瞑搜遐索、力を用ふる所無きに至らしむ⁽²²⁾」といっている。後に仁斎が実心とか実徳としてとらえるところのものが、学者のまさに力を用うべきところと把握されているのである。

「寛文壬寅、京師地震ふ。遂に家に還る」と『行状』にある。寛文二年（一六六三）、仁斎三十六歳のときである。堀川の生家にもどった仁斎ははじめに記したように、塾を開き、生徒に教えるようになる。また同志会という学習の組織を作る。同志会とは、聖人の道への志を同じくするものが相集い、励ましあい、学問に努める組織である。『文集』に収める「同志会式」「同志会籍の申約」によってその運営の方式、綱領的なものを知ることができる。同志会の運営の方式を簡単に記すと、会の当日、会衆中より会長を選び、その日の会を主宰せしめる。先聖先師の位前に礼拝し、つぎに会約を読む。そしてその日の講者が書を講ずる。終って質疑があり、さらに別の講者が書を講ずる。いくつかの講義と質疑が終ると、会長が策問あるいは論題を提示する。会衆がそれぞれ論策をまとめると、会長がそれに簡単な言葉や批判をそえる。会の講義論策や、貴重な問答は筆記され、それぞれ一冊にまとめられる。『文集』に収める講義、策問、筆記類は同志会のありようを如実に伝えている。会長としてこの会を主宰したのは仁斎であろうが、会則からは仁斎も同志会の

一員なのである。このような運営の方式をもった学習あるいは研究組織がこの時代にありえたことはやはり驚異である。現在でもこれは望ましい研究者同志による会の運営のあり方であろう。こうした同志会が可能であるためには、権威主義とは無縁な、そして基本的に関かれた、だが強靱で真摯な学問的関心が、仁斎とその周囲に持続してもたれている必要があるであろう。『文集』にのこされた寛文初年（一六六〇）以来の策問類を見るならば、真摯な学問的関心が持続していたことを私たちは知るのである。しかもこの寛文初年にはじまる同志会での仁斎の研究過程は、まさに彼の古義学の形成過程であるのだ。本論第二章に詳論するが、寛文二年壬寅正月十八日の日付を有する「策問」で仁斎は、『論語』理解の基本にかかわる問題をすでに提出している。すなわち学而篇の有子の言、「君子務本。本立而道生。孝弟也者。其為仁之本與」についての『論語集注』に引かれる程子の解釈を一方に置きながら、疑問を提示しているのである。仁は性であり孝弟は用であるところから、仁を行なうに孝弟より始める意にとる程子の解釈について次のように疑問を提出する。

「然れども諱^{つまびやく}かに有子の語を味ふに、『君子は本を務む。本立ちて道生ず』と謂ふときは、則ち直ちに孝弟を以て仁の本と為すに疑あらんや。若し程子の言を以て之を證すれば、則ち有子の言反て瑩^{つや}を欠くを覺ゆ。有子の言を以て之を觀れば、則ち程子の説亦相合はず。此れ皆疑ふ可し。」⁽²³⁾

ここでは仁斎が直接に『論語』に読みとることと、程子の説とが対置され、問題として提出されているのである。この「策問」は仁斎の古義学形成の歩みがすでに始まっていることを示すものである。『行状』によれば、「京師地震ふ。遂に家に還る」といわれる寛文二年に先立つころ、すでに仁斎には宋儒性理の説が孔孟の学の本旨に乖くものではないかとの疑いが生じたとある。それより「参伍出入、沈吟年有て、是に至て恍然として自得し、略条貫に就く」をえ、かくて「門戸を開き、生徒を接延す」るにいたった。「時に年三十六」と『行状』はいう。同志会を結成し、堀川の生家にもどつて塾を開いたその時期に、宋学への疑いから模索していた新たな学問的立場を仁斎は、ほぼ筋道を通つたものとして見出しえたのだと『行状』はいうのである。また東涯が編集する『古学先生文集』の後に付す仁斎の「予が旧稿を読む」という文章によれば、いわゆる旧稿とされる彼の文章は「皆三十六、七歳以内」のものであつて、「其の後三十七、八歳、始めて覚る、明鏡止水の旨是に非ることを。漸漸類推之を実理に要するに、罅隙百出す。而して語孟二書を読むに及で、明白端的、殆ど旧相識に逢ふが若し。心中歓喜、言喻す可からず」という。古義学と称せられるみずからの学問の形成過程を回顧する仁斎が、三十七、八歳を大きな転機と認めているのである。しかし『論語古義』『孟子古義』として結実する彼の古義学が、直ちにその時期に確立したというのではない。むしろ確立への歩みが始まつた

と解すべきだろう。

延宝元年（一六三三）京都に大火があり、堀川の家も罹災し、仁斎は母とわずかに『古義』の草稿を抱いて、京極の大恩寺に避難した。ときに仁斎四十七歳である。寛文元年に同志会を結成し、翌二年に堀川に門戸を開いてより十余年、その間に、まず『論語古義』の初稿が、ついで『孟子古義』の初稿が成つたのであろう。大火に遭つたその年、大恩寺の僑居で母那倍を失い、その翌年には父了室が没する。仁斎は通計四年の喪に服し、その間講義、同志会を休止する。同志会はそのまま自然解消の形で再開されないが、講義が再開されたのは、延宝四年十月である。毎月三、八の日が講義の日と定められた。「是れ自り、論、孟、中庸の三書、反覆輪環し、終りて復始む。旁ら易、大学、近思録等の書に及び、教授して倦まざる者、四十余年なり」と『行状』はいう。四十余年というのは、もとより仁斎が門戸を開いてよりである。その間、『古義』初稿の改訂がなされていく。現存する最古の稿本である『論語古義』（第二本）、『孟子古義』（自筆本）、『中庸發揮』（第一本）の成立は、延宝四年（一六三六）以降、天和三年（一六六三）三月以前の時期とみなされる。

天和三年五月、稻葉石見守正休のために『語孟字義』を著わし、『論語古義』『孟子古義』『中庸發揮』を門人達に筆写せしめて進呈した。『語孟字義』は形式を陳北溪の『性理字義』によりながら、儒教の基本概念について、宋学的規定を批判しつつ、仁斎の論孟二

書熟読の体験に立って解説するものである。『語孟字義』の成る天和三年（一六六三）、仁齋五十七歳のこの時期を、彼の学問の基本的な確立の時期と見る事ができる。しかしこの時期以降、仁齋の学問的展開は静かな完成への歩みをたどるというのではない。門人長沢純平の求めに応じて『大学定本』を作るのが貞享元年（一六八五）である。仁齋の思想を代表する『童子問』が書き始められるのは、元禄に入ってからである。現存する『童子問』の稿本として最初のもものは、元禄四年（一六九一）のものである。さらに重要なことは、仁齋晩年、門人林景范の筆写になる『論語古義』『孟子古義』『童子問』等の生前最終の稿本が成るまでに、それぞれ数度にわたる改訂がなされているということである。『論語古義』についていえば、初稿を改訂する第二稿が成るのがさきにのべたように天和三年に先立つ時期であり、そして元禄初年、元禄九年、元禄十六年前後の時期にそれぞれ改訂がなされるのである。仁齋は生涯、自己の著作を補訂する作業を続けたという。『語孟字義』刊本の林景范名の跋文に、「先

三 朱子学と仁齋

古義学は仁齋の学というよりは「伊氏之学」、あるいは伊藤家の「家学」であるとされるのは中村幸彦氏である。⁽²⁸⁾ 井上哲次郎の『日

生平日の著述、逐旋修改、未だ嘗て手を停めず⁽²⁶⁾」という。仁齋の生前に板行された著作はない。ただ『語孟字義』だけが仁齋の許しをえずに無断で、元禄八年、江戸で出版された。

宝永二年（一七〇五）正月痰疾を病む。その年三月十二日に仁齋は没する。享年七十九歳、嵯峨小倉山の二尊院に葬られる。長子東涯が古義堂を嗣いだ。子は東涯のほか梅宇、介亭、竹里、蘭峒の男五人、女三人であった。仁齋は四十六歳のとき細川侯の招きを受けるが、彼はそれを辞し、生涯市井にあって一儒者としてすごした。『行状』で東涯は父仁齋の平生の姿を叙して次のようにいう。

「常に天氣明媚の候に値はば、子弟三数輩を拉さへ、杖屨倚伴し、吟詠して帰る。家は本寒薄、伏臘^{ふくろう}支え難し。先生之に居て泰然たり。儉素自ら牧^まひ、贏余^{えいよ}を求めず。仕を求めざるに非ず、而して仕を求むるの計を為さず。禍を避けざるに非ず、而して禍を避くるの謀を為さず⁽²⁷⁾。」

本古学派之哲学』以来、東涯の儒業は、父仁齋の学説を忠実に紹述するのみで、創見なしとみなされてきた。⁽²⁹⁾ 仁齋の著書はその没後、

東涯を中心とする門弟たちによって校定され、順次出版された。ふ
つう私たちが目にする仁斎の著書というのは、こうした、主として
東涯の手によって刊行されたものである。東涯を「紹述先生」とい
う諡号のとおり、父仁斎の学説の忠実な継承者、遺稿刊行にあたっ
ての単なる校定者とみなして、一般に人人は東涯たちの手になった
刊本によって仁斎の学を論じてきたのである。しかし中村幸彦氏が
古義学を「伊藤家の家学」だといわれるとき、それは主として東涯
の手になる刊本に、仁斎生前の稿本の単なる整理再現だとはいいえ
ない、一步ふみ出した改訂があることを認められてである。天理図
書館の古義堂文庫に蔵せられる、仁斎遺稿刊行のための定本作成に
あたった東涯の稿本をつぶさに検討された氏は、「東涯は云わば小
さい孝を守って、学に忠実なる大きな孝を忘れる人物ではなかった。
勇を振って、自己の信ずる説をもって、肯えて父の説を改めたこと
を、稿本そのものが物語⁽³⁰⁾」っているといわれるのである。したがっ
て「伊藤家の家学」としての古義学ではなく、仁斎の学を論じよう
とするならば、上のような事態をふまえて、仁斎生前の稿本によっ
てしなければならないであろう。私が本書で仁斎を論じるにあたっ
て、生前最終の稿本である林景范写本（いわゆる林本）によったのも
その理由による。東涯が父仁斎の説をどのように改めたか、必要に
応じて私は本書中で、また注の形で触れるつもりである。

では東涯が「肯えて父の説を改めた」ことの意味はどこにあるの

だろうか。そのことはしかし、仁斎の自筆本を含む多くの稿本類と、
遺著の刊行にあたって東涯たちがすすめた校定の作業とを、仔細に
検討することなくしては簡単にはいいえないだろう。ただ私はここ
で、東涯が父仁斎の遺稿の校定にあたったとき、余儀なく彼がとっ
た立場がどのようなものであったかを推定してみたい。すでに仁斎
の生涯についてのべた際にふれたように、若き仁斎（十九歳）は朱子
の編纂する『延平答問』に感動し、紙がすり切れるほど反復して読
んだという。また仁斎は朱子の『敬斎箴』に感銘し、これを写して書
齋に掲げ、「起居服習し、益々身心を淑^たさんことを冀⁽³¹⁾」（「敬斎の記」
二十七歳）ったという。このような事実、かつて仁斎が宋学ある
いは朱子学にいか深く傾倒していたかを物語っている。そのよう
に彼が傾倒していた宋学的思惟からの離脱と、古義学という新しい
学問の形成が生涯のある時期に翻然と仁斎においてなされたとする
のは不自然であろう。むしろ中村幸彦氏のいわれるように、「朱子
学説の否定までには長い苦しい思索があった」のだし、「古義学は
その結論⁽³²⁾」だとするの方が自然だと考えられる。ただそのよう
に見ることは、仁斎の生涯のある時期に、宋学への懷疑が生じ、旧
来の謬りに気付く体験があったであろうことを否定するものではな
い。ただ私がいいたいのは、そのことが直ちに仁斎の古義学の形成
ではないということである。遺稿を校定する東涯の眼にとらえられ
ていたのも、宋学的思惟を離脱する過程、それは同時に古義学を形

成する過程であるが、その長い道のりを倦まず歩み続けていた父仁齋の姿であつたであろう。それは夙に古義学者として完成されたものとしての仁齋の姿ではない。『論語古義』の刊本に序して東涯は、仁齋の執筆、改訂の過程をふりかえつて、「齒未だ強仕ならずして、已に此の解を艸す。門を杜ぎ卻掃し、日々に生徒に授け、復世に声利榮華の羨む可き有ることを知らず。改竄補緝、五十霜に向とす。稿凡そ五たび易り、白首紛如たり」と記している。⁽³³⁾『論語古義』の初稿とみなされるものが草されたのは、まだ仁齋が四十歳にならない、三十代であつたという。その後、世間的榮譽、名利をかえりみずに生徒の授業に専念し、『論語古義』草案の改訂に着手したのは五十歳になろうとする時期であつた。『論語古義』はその稿を改めること五度に及んだ。その五度目の改稿がなされたとき、仁齋はすでに「白首紛如」たりという老齡に達していたと東涯は記するのである。

「予が旧稿を読む」で仁齋は、「三十七、八歳、始めて覺る明鏡止水の旨、是にあらざることを」と回顧してのべていた。「明鏡止水」といった禅的標語をもつていわれる宋学的心性論への強い懷疑とともに、『論語』は直接に体験すべきものとして仁齋に現われたであろう。しかしそのことは仁齋が直ちに『論語』体験をより深めうる方法をもちえたということでもなければ、その体験を根拠づけ、それを語りうる言葉を見出しえたということでもない。仁齋の『論語

古義』は朱子の『論語集注』を前提にしている。あえていえば『古義』は『集注』を下敷きにしている。そのことは両者を対比して読む者の直ちに気付くことであろう。しかしそのことの指摘は『論語古義』の価値を貶しめることではない。『古義』が『集注』を前提にしているということは、「明鏡止水」の語への懷疑をもつて朱子学が放棄されるのではなく、その克服のための対決が『古義』の執筆、改訂を通じて持続されることを意味している。仁齋は『集注』を下敷きにしながら、それを読みかえ、読み改め、『論語』の本旨をとり出そうとするのである。何に依拠して仁齋は『集注』を読みかえるのだろうか。それは「明鏡止水」といった語を疑い、大地のように卑近なものこそ「実」であるのとらえたその確信によってである。しかしそのことに依拠しての読み改めといっても、「心」といい「性」といい、己れの使用するほとんどの概念がすでに朱子学的概念として構成されているとき、朱子学的解釈を読みかえ、自らの『論語』体験を語りうる言葉を見出すということは、恐ろしく困難な作業だと思われる。新たな『論語』解釈の言葉を書き終えたとき、すでにそれへの疑いが仁齋のうちに生じ、直ちに改稿への思いに駆られるような作業であつたであろう。「先生平日の著述、逐旋修改、未だ嘗て手を停めず」という『語孟字義』跋文の言葉は、まさしくそのような作業に営々とその生涯にわたって従つた仁齋の姿を伝えるものである。

仁齋による宋学あるいは朱子学の克服ということが、三十七、八歳という時期になされたとは正しくないのではないのだ。くりかえすようだが、『論語古義』をはじめとする彼の著作の絶えざる改稿の作業自体が、朱子学との対決、その克服を意味すると考えられる。仁齋は『論語』『孟子』味読の体験を通じて、朱子学的概念としてすでにある「性」や「徳」を読みかえ、とらえ直し、そしてその体験を根拠づけ、語りうる言葉を見出していかなければならないのである。東涯や林景范たちは、そうした営々たる努力を重ねる仁齋の姿を十分身近に見ていたであろう。だが東涯たちが仁齋の遺稿の整理にあたり、逐次その刊行のための底本の作成をすすめるうとするとき、余儀なき一つの仮構が彼等に要求されるのである。すなわち仁齋の古義学はすでにある完成した姿をもたなければならぬということである。この一つの仮構的立場が遺稿刊行の前提として求められるのである。そこから、東涯たちは仁齋遺稿の矛盾していると思われる叙述を、新たな解釈をもって補わねばならないことになる。明らかな宋学的概念の残滓とみられるものは、削らなければならぬ。仁齋がいずれとも決しかねている解釈に、断定的な答えが与えられなければならない。そして仁齋の宋学批判の意のみ急で説明不足の叙述は、より説得的な表現にかえられねばならないのである。東涯たちが遺稿刊行のための定本作成にあたっただけなのはこのようなことであつたであらう。『論語古義』の仁齋生前の

稿本と没後作成された定本とを精細に対比検討された三宅正彦氏は、定本にあつては「仁齋学が内包する、朱子学否定の意図と朱子学的制約の残存という対立性は捨象され、仁齋学説の無矛盾的調和だけが強調される。それは、もはや仁齋学というより東涯学である」と結論づけておられる。たしかに「仁齋学説の無矛盾的調和」の強調ということは、東涯たちの作成する定本の特質としていいことだと思われる。

仁齋の著述に接して気がつくことがある。それは仁齋のする表現に、朱子学的表現に類似したもの、あるいはその明らかないかえとみなされるものがあることである。そのことは後に触れるように、荻生徂徠も夙に指摘するところである。徂徠はそれによって仁齋を程朱と同工異曲とするが、私は徂徠のその見方に同調するわけではない。仁齋はたとえ朱子学的タームと同じものを使用しても、それによって朱子と同じ思想の文脈を構成するわけではない。仁齋はそれらを読みかえ、あるいはいいかえて、彼の思想の文脈のなかでそれらを用いているのである。ただそうであるにしても、仁齋のする表現には、何らか朱子学的表現、朱子学的概念規定を前提するものがあるといふことは、十分注意してよいことだと思われる。今、一二の例をあげよう。

まず読みかえ、あるいはいいかえともいふべき例をあげよう。仁

斎の著名な「道者。人倫日用当行之路（道とは人倫日用当に行くべきの路）」という道の規定がすでにそうである。朱子は『中庸章句』の注で、「道者。日用事物当行之理（道とは、日用事物当に行ふべきの理）」と道を規定している。また道字を解いて、「道は猶路のごとし」という。朱子の高弟である陳北溪は『性理字義』の「道」章で、やはり「道は猶路のごとし」とした上で、「道の大綱は只是れ日用の間、人倫事物の当に行ふべき所の理にして、衆人の共に由る所の底」というのである。では仁斎においてはどうか。『語孟字義』の「道」章の冒頭はやはり「道は猶路のごとし」で始まる。そしてその章の第二条ではじめにあげたように、「道とは人倫日用当に行くべきの路」と仁斎は道を規定しているのである。この仁斎の著名な道の規定は見るとおり、朱子の規定「道とは日用事物当に行ふべきの理」を前提にしている。あるいは陳淳の『性理字義』の言をふまえている。より直接的ないい方をすれば、仁斎は朱子の道の規定のいいかえをしているのである。もとよりこのようにいいかえることによって道は仁斎においてまさしく人道として確立するのだし、そこにこめられている思想的意味合いは大きい。しかし仁斎のこの道の規定のし方は朱子のそれを前提にしてなされていることは明らかであろう。

もう一つ朱子学的タームの使用の例をあげよう。第一章でやや詳しくのべるが、仁斎は『童子問』で「天地の間唯一の実理のみ」（上³⁸）⁸）という言葉を使っている。この言葉だけを見れば、これは程子

朱子の思想体系にふさわしい言葉だといえることができる。誠を実理と規定し、『中庸』の「誠とは物の終始、誠ならざれば物無し」に注して、「天下の物皆実理の為す所」という朱子の言葉からしてそういういふるだろう。「天地の間唯一の実理のみ」という言葉は、上のように『中庸』の誠を実理ととらえるところから出てくる言葉だと思われる。しかも『童子問』の元禄八年稿本を見ると、その言葉は「天地の間唯一の誠のみ」となっているのである。⁴⁰「誠」を仁斎は後に「実理」と改めたことになる。仁斎はこのような程朱学の思想体系にふさわしいと思われる言葉を、自己の文脈中に使うのである。もとよりそこではこの言葉は全く読みかえられている。「実理」という朱子学的存在論と密接な語を用いながら、仁斎の文脈ではこの語の存在論的背景は全く剝奪されるのである。仁斎の叙述にはこのように、明らかに朱子学的用語を前提にして、いいかえたもの、あるいは朱子学的思想体系にふさわしい表現を自己の文脈中で換骨奪胎し、読みかえてしまったものが数多くある。

荻生徂徠は、程朱学における体用論的思惟を批判している仁斎が、そうした思惟に連関する用語、たとえば「本体」とか「本然」といった言葉、あるいは「おのおの行ひに見れて、迹の見るべきあり」といった表現を用いているのを目して、「仁斎が見る所は、終に程朱に殊ならず」⁴¹（『護園隨筆』巻二）と批判している。仁斎が「本体」とか「本然」といった言葉を使用しているのは事実である。そして

仁齋がそうした言葉を使用している、彼の文脈中ではそれらの言葉は、朱子学におけるとは全く意味を異にするものとなっていることも事実である。しかし仁齋が徂徠の批判するように体用論的思惟と見紛うタームを使用していること、そのことに仁齋の学問の展開の注意すべき特質があると思われる。誤解を恐れずにいえば、仁齋の古義学の展開は、程朱学の読みかえとしてなされたという側面をもっているのである。もとよりその読みかえを可能にするのは、大地のごとく卑近なものこそ「実」だととらえたその確信によってである。では仁齋自身は学問的展開における朱子学とのかわりをするようにいつているのか。

「苟も集註・章句既に通ずるの後は、悉く棄て去り、特に論孟の正文に就て熟読佩服、優游自得せば、孔孟の本指に於て、大寐の頓に寤るがごとく、自ら心目の間に瞭然たらん」(『董』上2)

仁齋自身も朱子の『集註・章句』を論孟二書解読の基礎として認めているのである。しかし彼は『集註・章句』に通じたら、それを棄て、論孟二書の正文を熟読せよという。この仁齋の朱子学への連関は、私たちの使いたない方をもってすればアウフヘーベンという言葉でとらえうるものだろう。私は仁齋の朱子学に対するあり方をあえて読みかえと試みてみたい。読みかえということで、仁齋学が程朱学を不可欠の前提にしながら、しかし新しい思想文脈を構成する、その展開の位相をより明らかにしようと思われるのである。

(1) 伊藤東涯『先府君古学先生行状』(北村可昌の『古学先生伊藤君碣銘』とともに、『古学先生文集』享保二年刊の巻首に収められている)。以下引用にあたっては『行状』と略記する。原漢文、書き下しは筆者。書き下しにあたっては原本訓点に基本的にしたがっている。

(2) 「日本儒教の創始者」(『伊藤仁齋』日本の名著13・中央公論社・昭和47)二四頁。

(3) 『語孟字義』は仁齋生前の最終稿本とされる古義堂文庫蔵のいわゆる林本によっている。この林本『語孟字義』は仁齋の晩年、宝永元年(二七〇四)前後、門人林景范が筆写し、それに仁齋が補正の手を加えたものである。『古義堂文庫目録』(天理図書館・昭和31)によれば、「生前仁齋使用歿ニイタル迄加筆シタルモノナリ」とある。なお『語孟字義』からの引用にあたっては、以後本文中に『字義』と略記し、その下に章名等を記した。本文中には書き下し文で引用するが、原文は注に記す。書き下しにあたっては、原本に付されている訓点、仁齋特有の訓み方に基本的にしたがっている。ただ送り仮名を余分にほどこしている場合もある。原文は以下の通りである。なお漢字は当用漢字に改めている。「敬固為学者之切務。然忠信篤敬四者。廢一則不可。徒謂守一敬字乃可。則大非聖人之意。」なお『伊藤仁齋、伊藤東涯』(日本思想大系33・岩波書店・昭和46)所収の『語孟字義』は宝永二年刊本によるものであるが、本論における林本からの引用に対応する箇所を、例えばこの箇所のように『大系』七二頁と注記する。林本と刊本との重要な相違についてはその都度注でふれる。

(4) 『山崎闇斎学派』(日本思想大系31・岩波書店・昭和55)三八六頁。

(5) 同上書三五六頁。

(6) 同上書三八七頁。

(7) 『童子問』も古義堂文庫所蔵の仁齋晩年使用本である林本によっている。書き下しにあたっては『語孟字義』の場合と同様である。原文は注に記す。『童子問』からの引用にあたっては本文中では『童』と略記す。

る。また下50とあるのは下巻第五十章を意味する。原文は「人倫日用平常可行之道。」なお『近世思想家文集』（日本古典文学大系97・岩波書店・昭和41）所収の『童子問』は宝永四年刊本を底本としている。本論における林本からの引用に対応する箇所を、例えばこの箇所のように『古典』一九二頁と注記する。また林本と刊本との重要な相違についてはその都度注でふれる。

(8) 『山崎闇齋学派』四三五頁。

(9) 「卑則自美。高則必虚。故学問無厭卑近。忽卑近者非識道者也。子察夫大地乎。天下莫卑於地。然人之所蹈。莫非地。無離地而能立。」『古典』七三頁。

(10) 『論語古義』も仁齋生前最終の稿本である林本による。書き下しにあたっては刊本の訓点を参考にし、仁齋特有の訓み方にしたがっている。漢字、送り仮名については『語孟字義』の場合と同様である。原文は以下の通り。「蓋天地之道存于人。人之道莫切於孝弟忠信。故曰。惟言孝弟忠信足矣。」この林本の文章は刊本と相違する。この相違については第二章で詳論するので、ここではふれない。なお『日本名家四書註釈全書（論語部一）』所収の『論語古義』は文政改刻本を底本としている。本論での林本からの引用に対応する箇所を、例えばこの箇所のように『全書（論語）』五頁と注記する。

(11) 仁齋の生涯を記すにあたって、東涯の『古学先生行状』を縦糸としながら、仁齋の伝記的研究として詳しい石田一良『伊藤仁齋』（人物叢書39・吉川弘文館・昭和35）、また『行状』等の伝記上の通説を再検討している三宅正彦『古学先生詩文集・解説』（近世儒家文集集成1・ペリカン社・昭和60）を参考にした。その他、加藤仁平『伊藤仁齋の学問と教育』（目黒書房・昭和15、第一書房・昭和54復刻）、中村幸彦『仁齋日記抄』（日本叢書83・生活社・昭和21）、『伊藤仁齋・東涯略年譜』（日本思想大系33）を参照した。

(12) 石田一良氏は前掲『伊藤仁齋』で、仁齋が商家の出であることは確

かであるが、家業が通説のように材木商であることは実証しえないとされている（仁齋こと鶴屋七右衛門）。

(13) 仁齋の母那倍は里村家の出であり、外祖母の生家は角倉家である。また仁齋の最初の妻嘉那（東涯の母）は尾形光琳・乾山のいとこである。このような関係に見る、仁齋の背景にある京都の文化人とその社交世界については、石田一良氏が『伊藤仁齋』（『日本文化研究』5、新潮社・昭和34）で詳しく検討されている。

(14) 『行状』は若き仁齋が『性理大全』『朱子語類』等を読んだとしているが、『朱子語類』について貝塚茂樹氏が疑問を提出されている。古義堂に残されたその蔵書を調べられ、また当時における『朱子語類』の日本での入手状況からして、恐らく仁齋が読んだのは、朱子の語類から抄録した『晦菴先生語録』であろうと推定されている（貝塚茂樹『朱子と仁齋』日本思想大系月報17）。

(15) 「故其言曰。学問之道不在多言。但嘿坐澄心。体認天理。」延平先生李公行状『晦庵先生朱文公文集』巻97（正徳元年和刻本影印、中文出版社）。なお本文集からの引用は『朱子文集』として注記する。

(16) 「余從髫髻。既有志于斯道也。然困于俗学。溺于詩文。不得進者。亦幾歲哉。幸嘗說延平先生書。文公小学書。始大感悟。於是平生之志。沛然莫之能禦焉。遂定矣。而信之益篤。積之益久。一旦融然。利禄之念。功名之志。尽得忘于懷矣。且自以為遜世不知而不悔者。固学者之常分也。聖人豈遠乎哉。於是益不自量。以斯道為己任焉。」『古学先生文集』巻一所収。『古学先生文集』については、古義堂文庫所蔵東涯東所書入本が『近世儒家文集集成一』として影印復刻された。『古学先生文集』（以下『文集』と略記）からの引用は、『集成』としてその頁数を記す。『集成』三五頁。

(17) 「子思子始以喜怒哀楽之未発為中。蓋喜怒哀楽之未発非中。而中体於是時自若也。世之求中者。徒知求之事為応接之間。而不知其本於心体之本然也。」『文集』巻二、『集成』四〇頁。

(18) 仁斎の弟七左衛門(寛永十四年生)の没年について三宅正彦氏は、仁斎が寛文二年の大地震後帰宅する前年、すなわち寛文元年であろうと推定されている(前掲『古学先生詩文集』「解説」)。

(19) 文中の井上養白は丹波の人で、医業を有馬玄哲に受ける。後に越前藩に仕え、延宝四年に五十三歳で京都に没した。

(20) 「然心竊不安。又求之於陽明近溪等書。雖有合于心。益不能安。或合或離。或從或違。不知其幾回。」『文集』卷五、『集成』一一一頁。

(21) この文章は刊本『文集』中にはない。古義堂文庫所蔵の『文集』稿本中に含まれている。加藤仁平『伊藤仁斎の学問と教育』より引用。引用にあたっては句読点を改めてある。

(22) 「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。且使學者至於瞶搜遐索。無所用力焉。」『文集』卷三、『集成』六〇頁。

(23) 「然諦味有子之語。其謂君子務本。本立而道生。則疑乎直以孝弟為仁之本矣。若以程子之言證之。則有子之言。反覺欠聲。以有子之言觀之。則程子之說亦不相合。此皆可疑也。」『文集』卷五、『集成』九四頁。

(24) 「其後三十七八歳。始覺明鏡止水之旨非是。漸漸類推。要之実理。罅隙百出。而及読語孟二書。明白端的。殆若逢旧相識矣。心中歡喜。不可言喻焉。」『文集』卷六、『集成』一二五頁。

(25) 仁斎自ら「第二本」と各冊表紙に朱書している。『古義堂文庫目録』もこの現存最古の稿本を「第二本」と称している。『孟子古義』の「自筆本」、『中庸發揮』の「第一本」は上記『文庫目録』の呼称。

(26) ただしこの跋文は林景范名になっているが、東涯の筆になるものである。『大系』一一三頁。

(27) 「常值天氣明媚之候。拉子弟三数輩。杖屨偕伴。吟詠而帰。家本寒薄。伏臘難支。先生居之泰然。儉素自牧。不求贏余。非不求仕也。而不為求仕之計。非不避禍。而不為避禍之謀。」『文集』卷首、『集成』一二二頁。

(28)(30)(32) 中村幸彦「古義学雜感」(日本思想大系月報17)

三 朱子学と仁斎

(29) 井上哲次郎はたとえば次のように東涯を評する。「東涯自ら孝子と称する程、仁斎に対して深く敬愛の意を表せるが故に、寸毫も仁斎の学説に違ふこと能はず、終身唯々孜々として仁斎の学説を敷衍するのみ。」(傍点も井上)、『日本古学派之哲学』(富山房・大正四年訂正版)三六一頁。

(31) 「因自瞻写。以掲諸齋右。起居服習。冀益淑身心。」『文集』卷一、『集成』三五頁。

(33) 「齒未強仕。已舛此解。杜門卻掃。日授生徒。不復知世有聲利榮華之可羨。改竄補緝。向五十霜。稿凡五易。白首紛如。」『全集(論語)』二頁。

(34) 三宅正彦「仁斎学の展開」(木村英一博士頌寿記念会編『中国哲学史の展望と模索』所収、創文社・昭和51)九六九頁。

(35) 「中庸章句」首章注。

(36) 「道猶路。」「道之大綱。只是日用間。人倫事物当行之理。衆人所共由底。」『性理字義』は寛文八年和刻本『北溪先生字義詳講』(近世漢籍思想叢刊思想篇21・中文出版社)によっている。

(37) 『語孟字義』上、「道」2。『大系』二七頁。

(38) 『古典』六〇頁。

(39) 「天下之物。皆実理之所為。」(『中庸章句』第二十五章注)。なお朱子の誠および実理については第一章で詳論する。

(40) 『童子問』上巻第八章のこの言葉は、元禄八年稿本の欄外補筆としてはじめてあらわれる。林本作成の段階で「天地の間唯一の実理のみ(天地の間唯一実理而已矣)」と改められたとみなされる。この言葉を含む『童子問』上巻第八章の稿本間の異同については第四章参照。

(41) 『荻生徂徠全集』(みすず書房・昭和51)第一七巻、二二六頁。

(42) 「苟集註章句。既通之後。悉棄去。特就論孟正文。熟読佩服。優游自得。於孔孟本指。猶大寐之頓悟。自瞭然于心目之間。」なお刊本は「苟集註章句。既通之後。悉棄去註脚。特就正文。熟読詳味。優游佩服云々」となっている。『古典』五五、六頁。

第一章 人倫的世界の地平

—— 仁齋における「実」 ——

一 「実」ということ

仁斎は『童子問』の上巻で、「仁は畢竟愛に止まるか」という設問に次のように答えている。

「畢竟愛に止まる。愛は実徳なり。愛に非るときは則ち以て其の徳を見ることが無し。苟も一毫残忍刻薄忤害の心有るときは、則ち仁為ることを得ず。」（『童』上45）⁽¹⁾

愛は実徳であり、愛をもって仁は仁の徳たりうるのであって、いささかでも残忍刻薄で、人を害するような心のある場合は仁とすることはできないと仁斎はいうのである。「一毫残忍刻薄忤害の心有るときは、則ち仁為ることを得ず」という仁斎の言葉は、彼のヒューマンな思想を端的に示すものとしてしばしば引用される。ところで、仁は「愛に止まる」と明言するこの仁斎の主張は、当然、程子の「愛は情なり、仁は性なり」⁽²⁾という、仁・愛を性・情の概念をもつてする区分を念頭にしてなされているとみなされる。程子のこの區別は、汎然たる愛をもって仁と同視することを批判してなされているのだが、しかし愛は情であり仁は性だとするこの規定は、朱子も憂えているように、仁と愛とを「判然として離絶」⁽³⁾する傾向をもたらしした。では程子のこの規定に対して朱子はどうか考えるかというこ

とを見れば、朱子も基本的に仁が性の概念であり、愛が情の概念であることを否定するわけではない。ただ愛と切り離して仁を求めることは、あたかも懸空に揣摩するごとく「真実の見処」⁽⁴⁾を失うことになるというのである。そして「仁の名義を曉し得んと欲せば、則ち又且く愛の字を將て推し求むるに若かず」と、仁と愛との密接な關係を朱子はいうのである。しかし性の概念である仁は愛をもって尽しうるものではない。上の言葉に続けて朱子は、「若し仁の愛する所以にして、愛の以て仁を尽すこと能はざる所以を見得れば、則ち仁の名義、意思瞭然として目に在らん」⁽⁵⁾というのである。仁とは愛する所以、人の心が愛としてありうる所以である。だが愛の根柢である仁の概念を、愛をもって尽すことはできないと朱子はいっているのである。この仁と愛との連關を朱子は、「仁は愛の理」⁽⁶⁾という著名な定義をもってとらえるのである。

このような程子、朱子の仁の概念を念頭にしながら仁斎は、「仁は畢竟愛に止まるか」という問いに対して、「畢竟愛に止まる」といい切るのである。これは程朱学に対する仁斎の思想の位相を示す重要な把握である。仁斎における仁の概念については後の章でもまた

論ずるつもりである。前に引いた仁斎の文章でさらに私が注目するのは、「愛は実徳なり」という、その「実徳」という把握である。実である徳とはどのような徳をいうのだろうか。仁斎はどのような意味合いから、愛をとらえて実徳というのだろうか。彼が実徳という言葉を使うのは、『童子問』のこの場合にかぎられるわけではない。たとえば『論語古義』を見ると、「仁は実徳なり。纔かに仁に志すときは則ち寛厚慈祥、物と忤らふこと無し」(卷二)⁽⁷⁾とか、「仁は実徳なり。慈愛の徳、内に充実して一毫残忍刻薄の心無く云々」(卷三)というように、仁が実徳といわれている。しかしここに見るように、その仁とは、愛、寛厚の徳をもっていわれるものであり、前の『童子問』で愛についていわれる場合と、ここで仁についていわれる場合と、実徳としてとらえられている中味に異なることはないだろう。ところで仁斎はどうしてこの慈愛、寛厚の徳としての仁や愛を実徳というのだろうか。愛は真実の徳であると、語を補っていったところで答えたことにはならない。私が尋ねたいのは、どうして愛が実である徳とされるのかということである。さらにつきつめていえば、仁斎にあって実であるとは何をもっていわれるのかということである。

「愛は実徳なり」という言葉によって、その「実」とされていることの意味を私が尋ねたいと思うのは、仁斎の叙述にはこの実徳といういい方以外にも、実という語を含む気がかりな熟語が数多くあ

るからである。それはたとえば「実心」であり「実理」であり、あるいはまた「実語」「実説」「実見」等々である。ただ「実語」「実説」「実見」などといわれる場合の実ということの意味は、あえて尋ねるまでもなく明らかであるといえるかもしれない。しかし、「聖人の学、実説を以て実理を明かす」、「蓋し実徳有て、而る後実見有り」(『童』中62)というように、その実ということの意味を簡単にはとらえにくい「実理」「実徳」という言葉とともに「実説」や「実見」がいわれていることを知るとき、やはり仁斎にあって実といわれることの意義をあらためて考えてみる必要があると思われるのである。清水茂氏は『童子問』の「実徳」という語に注して、「内容のある道德」⁽¹⁰⁾とされている。実徳という言葉を実徳の徳といかえるだけではすまない内容を、まさにその実という語が有していることに、すでに氏は留意されているのである。

仁斎の叙述における実という語を含む言葉が私にとって気がかりなのは、もとより、仁や愛について実徳がいわれ、あるいは「忠信とは実心」(『童』上35)といわれるように、仁斎倫理学の中心的概念について、実字を含む熟語が用いられていることによる。仁斎における実ということの意味、あるいは彼にあって何が実とされるかを明らかにすることは、上のような用法からして、仁斎の思想の基底を明らかにすることになると思われる。ただ私がこれから仁斎における実字の意義を尋ねるにあたって、注意すべきことがある。そ

これは「実理」「実心」といった言葉はそもそも程子朱子の学におけるタームだということである。たとえば、すでに序章にも触れたが、仁斎は「天地の間唯一の実理のみ」(『童』上8)という。その言葉を仁斎の文脈から切り離して見れば、その言葉としては程子なり朱子の思想体系にむしろふさわしいものだといえることができる。『中庸』の「誠は物の終始、誠ならざれば物無し」に注して朱子は、「天下の物、皆実理の為す所」(『中庸章句』)といい、あるいは「古より今に至るまで一物の実ならざること無くして、一物の中、始めより終りに至るまで皆実理の為す所なり」(『中庸或問』)というところを見ると、「天地の間唯一の実理のみ」という言葉は、上にいうよう

二 誠とは実

仁斎が何をもって愛を実である徳だといい、また忠信を実である心だというのか、要するに仁斎が実だとするこの意味は何であるかを明らかにしようとするとき、私たちはまず「実」とは「誠」の古訓であることから考えていかなければならないだろう。『語孟字義』の「誠」章の冒頭で仁斎は、「誠は実なり」と誠を定義するのである。しかし「誠は実なり」とは程子も朱子もしている常套の定義であって、『語孟字義』のその言葉だけから仁斎における実とい

に朱子の思想にふさわしいという。ところが、理学に根底を置く朱子学を批判する仁斎が「天地の間唯一の実理のみ」というのである。もとより仁斎がそのようにいうとき、「実理」は朱子学におけるとは全く異なった意味をもってくる。しかしこのような仁斎の叙述に見る言葉の用法には、序章で私が読みかえといったような、仁斎学における朱子学との微妙な交錯があるのである。それゆえ仁斎における実ということの意義を尋ねるにあたって、仁斎の学問の批判的な前提である朱子学について、慎重な配慮が求められるのである。

うことの何かが明らかにされることは全くない。私たちは誠とはどのような意味で実とされるのか、誠を実と規定することの意味を、朱子の思想の文脈のうちに、また仁斎の文脈のうちに尋ねてみるしかないだろう。その探索は当然、実と規定される誠の概念にもかかわるものとなる。

「誠は実なり」で始まる仁斎の『語孟字義』の「誠」章第一条はそれに続けて、「一毫の虚偽無く、一毫の偽飾無き、正に是れ誠。

朱子の曰く、『眞実妄無き、之を誠と謂ふ』。其の説当れり⁽¹⁴⁾という。眞実無妄という朱子の誠字の解をあげて、仁斎は一応それを妥当だとしている。もともとそれに続く文で仁斎は、誠字の対は偽であつて、したがつて誠を眞実無妄とするよりは眞実無偽と解する方がよいとしている。しかし一応仁斎は、上に見るように眞実無妄という朱子の誠字の解を妥当だとしているのである。それでは仁斎は、『天理の本然』としての眞実無妄という朱子の概念をも妥当だとするのだろうか。『語孟字義』の「誠」章を見れば、仁斎が一応妥当だとするのは、誠の字義上の解としての眞実無妄ということであつて、朱子によつて眞実無妄として把握されている当体についてではないことを知るのである。この点についてはあらためて後に述べる。私たちはまず、「誠とは眞実無妄の謂ひ、天理の本然なり⁽¹⁵⁾」(『中庸章句』)と朱子がいふ、真に実である天理の本然とはどのようなことかを見ておきたい。

「一なれば則ち純にして、二なれば則ち雑はる。純なれば則ち誠、雑はれば則ち妄なり。此れ常物の大情なり。夫れ天の天爲る所以や、沖漠無朕にして万理兼ね該へて具はらざる所無し。然して其の体爲るは則ち一のみ。未だ始めより物の以て之に雑はること有らず。是れを以て声も無く臭も無く、思ふことも無く爲すことも無くして、一元の氣、春夏秋冬、昼夜昏明、百千万年未だ嘗て一息の繆りも有らず。天下の物、洪纖巨細、飛潜動植、亦各々其の

性命の正しきを得て以て生ぜざること莫くして、未だ嘗て一毫の差ひも有らず。此れ天理の实にして妄ならずと爲す所以なり⁽¹⁶⁾。」
『中庸或問』

ここには朱子にとつて真に実であるところのものの光景がえがかれている。それは人間において実であることの本来的ありよう、あるいはその原型的光景といつてもよい。なぜなら、『中庸』の「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり」にしたがい、眞実無妄であるところの天理を前提にして、「人爲の当然」(『中庸章句』)としての人間における眞実のあり方がいわれるのだから。四時、昼夜は幾万年ともなく、一息の繆りもなくおのずからにして循環し、地上に存在するあらゆるものも、いささかの差謬もなくまさにそのものとして生じること、天理の实にして妄ならざる所以⁽¹⁷⁾を見るのである。そして天理の本然がそのように眞実無妄であることが、朱子にあって、人間における眞実無妄をいふる前提であり、また人間が眞実無妄でありうることの根拠でもあるのだ。仁斎が眞実無妄としての誠字の朱子の解を、ただ字義上においてのみ一応妥当とすると、実は彼は朱子の眞実無妄という解が内包する、上の引用に見るような宇宙論的光景の受容を拒否しようとするのである。しかしこの点について詳論する前に、いましばらく朱子における実であること、すなわち誠のありようを見てみよう。『中庸』の「誠は物の終始なり。誠ならざれば物無きなり」について、「是れ実には是の理有

りて後に是の物有るや否や」と問う弟子に朱子は次のように答えている。

「且く他の聖人説くところの正文の語脈を、『誠は物の終始なり』といふに随ひて看れば、却て是れ事物の実理始終間断有ること無きなり。開闢より以来、以て人物の消尽するに至るまで、只是れ此くの如し。人の心に在りて、苟も誠実にして偽り無ければ則ち徹頭徹尾此の理に非ざること無し。一も間断有れば則ち間断の処に就て即ち誠に非ず。聖人の至誠の如きは、便ち是れ始め生るより身を没るに至るまで首尾是れ誠なり」(『語類』卷64)

ここに見るように、ある事態が実である、すなわち誠であるということは、一瞬の間断もなく、終始理にあらざるはないということである。そうであつてはじめてその事態は実である、あるいは実にあるといわれる。そうでなければそれは虚妄であり、むしろその事

三 真実無妄と真実無偽

誠とは実であり、それは真実無妄ということだと朱子はいう。そして朱子が真実無妄なるあり方としてえがき出す宇宙論的光景については前節に見た。では仁斎はこの朱子の真実無妄についてどのように考えるのか。

態は無いと同じだといわれる。程子にしたがつて朱子も、「夫れ誠は実のみ。實に是の理有り。故に實に是の物有り」とくりかえしていう。⁽¹⁸⁾ 理は物が実然であることの根拠である。しかもその物が終始理にあらざるはないことによって、それは實に有りといわれるのである。

物あるいは事態が実であること、すなわち誠であるとは、朱子にあつて、それらを実然たらしめる根拠である理が實に有るということである。したがつて誠は「実理」であるとか「実然の理」といわれるが、それはまた「實に有るの理」といわれ、「實に此の理有る」ことだといわれるように、物や事態を實たらしめる理の實に有ることである。⁽¹⁹⁾ 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。

『語孟字義』の「誠」章第一条の冒頭で仁斎は、真実無妄としての朱子の誠字の解に一応賛意を示す。しかし誠字の対は偽であるから、真実無妄よりは真実無偽と解する方がよいといったあとで彼は、陳淳の『性理字義』の「誠」章から引用する。すなわち、「誠の字

本天道に就て論ず。只是れ一箇の誠。天道流行、古より今に及ぶまで一毫の妄無し。暑往くときは則ち寒来り、日往くときは則ち月来る。春生じ了て便ち夏長じ、秋殺し了て便ち冬蔵る。万古常に此くの如し⁽²⁰⁾という、真実無妄としての天道の流行についてのべる文章である。ただし注記するように仁斎の引用は原文通りではない。

「只是一箇誠」が原文においては承けている「維天之命於穆不已」を割愛しているので、引用では意味がとりにくくなっている。ともあれ仁斎は上のように陳北溪の文を引いたあと、「然れども春当に温かなるべくして反て寒く、夏当に熱すべくして反て冷かに、秋当に涼なるべくして反て熱し、冬当に寒かるべくして反て暖かく、夏霜冬雷、冬桃李華さき、五星逆行し、日月度を失ふの類、固に少からずとす」と、自然は必ずしも規則的に運行するものではないという。そして最後に、「豈之を天誠ならずと謂て可ならんや。蘇子曰く、『人至らずという所無し。惟天偽を容れず』と。此の言之を得たり」と仁斎はいうのである⁽²¹⁾。

いったいこの『語孟字義』「誠」章第一条の展開をどのように理解したらよいのだろうか。ことに蘇軾の言を含む最後の言葉をどういう意味でいっているのだろうか。仁斎は天が誠ではないといおうとするのではない。しかし天が誠だというのは、『性理字義』におけるように一毫の妄なき天道の流行によってではないのである。なぜなら仁斎にいわせれば、天道の流行は必ずしも常に規則的である

とはかぎらない。しかしだからといって天は誠ではないといつてよいか。蘇軾が「惟天偽を容れず」といっているが、天が誠だというのはその意に解すべきだと仁斎はいうのである。人にあつては善ならざるものが善とされ、悪ならざるものが悪とされることがありうる。しかし天は善を善とし、悪を悪として一毫の偽妄をも容れない。天が誠だというのはこの意味だと仁斎はいうのである。

「誠は天の道なり」という『中庸』のテーゼを朱子は、真実無妄であることを本然とする天理においてとらえた。自然の運行の恒常的な正しき、飛潜動植などあらゆるものがそのものとして生じることの正しき、まさに一毫の妄なき天道の流行に天が誠であるゆえんを朱子は見出すのである。しかし仁斎はこの天の誠についてのとらえ方を受けいれない。彼が真実無妄としての朱子の誠字の解を一応妥当だとしたのは、単に字義上において妥当だというにすぎなかったのである。しかも誠字の解として真実無偽の方がよいというとき、それは字義上の議論のごとく語られながら、すでにそこには無妄から無偽へという字義上の改変をこえた天道観自体の変容が語られていたのである。

一毫の偽も容れざる天とは、実践的主体において受けとめられる理念的な色彩をもつというるだろう。一毫の妄なき天道の流行をもつてとらえられる天が、宇宙論的体系のなかで人と本質的な連関をもつものに対して、前者にあつては天と人とはむしろ隔絶する。仁

齋は一毫の偽をも容れざる天を、次のように天命をめぐる文脈のなかでとらえているのである。

「蓋し吉凶禍福、貧富夭寿、皆天の命ずる所にして、人力の能く及ぶ所に非ず。故に之を命と謂ふなり。何をか天の命ずる所と謂ふ。其の人力を致す所に非ずして自ら至るを以て、故に総て之を天に帰す。而して又之を命と謂ふ。蓋し天道至誠、一毫の偽妄を容れざるを以てなり。」(『字義』上、「天命」3)⁽²²⁾

人は吉凶禍福、貧富夭寿を人事を尽した果てに、おのずから至るものとして、すなわち天命として見出すのである。もしいささかでも「自ら^{みづか}尽さざる所有るとき」(同、「天命」4)は、己れの幸不幸は人為であって、それを命ということはできない。命とは人事を尽すものに、その結果が人力を超えた天よりおのずから至ると受けとられることである。そしてなおそれが命といわれるのは、誠なる天道は一毫の偽妄をも容れないからだと仁齋はいうのである。天は人力を超えたものとして人に隔絶する。しかしその誠なる、一毫の偽りをも容れない天道は、もはや流行としての天道ではなく、主宰的な天道として、人事を尽す実践者に連関してくるのである。

仁齋が誠字の真実無妄という朱子の解を、字義上の一応の妥当性以上に認めようとしなかったのは、朱子にあって真実無妄という語がえがき出す、一毫の妄なき天道の流行という宇宙論的光景を拒否しようがためであったのである。そして彼が朱子の真実無妄に対し

て真実無偽というとき、上に見たように天道は流行としてよりも主宰としての意義において強く把握されるところに、誠⁽²³⁾はあくまで人間における誠としてとらえられようとするのである。天理図書館古義堂文庫に蔵せられている『語孟字義』の最古稿本に、この問題に連関する興味ある文章がある。これは最古稿本の「誠」章の第二条をなすものであるが、加筆補訂された部分とともに全文抹消され、最終稿本である林本には見出されない。

「誠の字本〔人に就て言ひ〕天道に就て論ずるに非ず。只是れ一毫の偽を容れざるを謂ふ。〔故に〕中庸に曰く、『誠は天の道なり』と。〔其の下自ら之を解して曰く、『誠は勉めずして中り、思はずして得、従容として道に中る。聖人なり』と。蓋し〕聖人の心真実無偽、思慮を加へず、勉強を待たず、往くとして然らざることを無きを言ふ。故に曰く、『天の道』と。人力に与る所に非ざるを謂ふ。天道を論ずるに非ず。」⁽²⁵⁾

上の引用で「」でくくった部分は、稿本の欄外または行間に補筆訂正された文章を示している。稿本ではこの補筆を含めて全文が抹消されている。抹消されたとはいえ、仁齋がはじめ上掲の文章をもって「誠」章の第二条としたことは、まことに興味深い。第一条とはすでに見たように、誠字の解についてのべながら、朱子の真実無妄としての解を批判したものである。朱子のいう真実無妄とは、まさしく『中庸』の誠である天道のあり方をいうのであった。そし

て朱子において、真実無妄としての天道を基底にしてはじめて人間における実がありうるものであるのは、『中庸』が「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり」と展開させているとおりなのである。ところで、真実無妄としての天道の誠についての朱子の解を批判する仁斎は、この抹消された第二条で一氣に朱子の立場が前提している『中庸』の「誠は天の道なり」の解釈に異議を唱えるのである。誠とはもともと天道についていうのではなく、人についていうのだ。誠を天道についていうとするのは、『中庸』のそのテーゼに主としてよるが、しかしこの「誠は天の道なり」とは、聖人の心の真実無偽なるあり方を形容して天の道とっているのだと仁斎は主張するのである。この最古稿本の第二条は、今見たように、真実無妄としての天道の誠をいう朱子の立場を批判する第一条に続けて、誠とはもともと人についていうのだと仁斎は主張しようとするのである。これは誠〓実について仁斎がとうとうとする基本的な方向を示していると考えられる。しかしなぜこの第二条を削除したのか。

四 愛は実徳

『孟子』尽心章句下に、「孟子曰く、仁とは人なり。合せて之を言へば道なり」とある。「仁とは人なり」の後に続くべき「義とは宜

「誠」章第一条の末尾を仁斎は、もし天の誠がいろいろとすれば、「惟天偽を容れず」という意においてだと蘇軾の言を引いて結んでいた。抹消された第二条は、「誠の字本〔人に就て言ひ〕天道に就て論ずるに非ず。只是れ一毫の偽を容れざるを謂ふ」という言葉をもって始まっていた。恐らくこの第二条を仁斎が抹消したのは、誠字はもともと天道についていわれるのではないという言葉が、「天道至誠、一毫の偽妄も容れず」という第一条末でとる仁斎の天道についての立場と表面上齟齬を来すとみなされたからであろう。ともあれこの『語孟字義』最古稿本の第一条と第二条を見ると、真実無妄としての天道の誠をとらえる朱子を批判して仁斎が真実無偽というとき、そこには「天道至誠」という主宰の面を強調する天道観の問題と、誠すなわち実を人間的地平における実として限定しようとする誠観の問題とが、微妙に複合して存在していることが知れるのである。

なり」が脱落しているという説もあり、その解釈についても異説が多い。⁽²⁶⁾ 仁斎は脱落説をとらない。彼が『孟子古義』でしている解釈

は次のようである。

「若し仁を言て人を言はざるときは則ち虚にして、以て道を見ること無し。人を言て仁を言はざるときは則ち泥みて、以て道を明かにすること無し。故に仁と人とを合せて之を言て、而る後道明かなり。」⁽²⁷⁾

なお刊本『孟子古義』では、「仁を言て人を言はざるときは則ち以て道を見ること無し」となっていて、「虚にして（虚而）」を削っている。なぜ削除したのだろうか。仁斎の原文がやや強すぎる表現であるからか。刊本の表現はなだらかではあるが、しかし仁斎の発する実声を殺いでいるという印象を免れない。「人を言はざるときは則ち虚」、逆にいえば人という実体によって仁ははじめて実だということが、仁斎の叙述をとおして常に響いてくる実声だと私には思われる。この仁斎の発する実声を耳に留めながら、本章のはじめにあげた「愛は実徳」をめぐる問題を考えたい。

「愛は実徳なり。愛に非るときは則ち以て其の徳を見ること無し」と仁斎はいっていた。この言葉を、彼の意を汲みながら敷衍していえば、仁が生生と充溢して広く及びうるような徳としてありうるのは、それが愛であることによつてである。もし愛でない場合には仁は実なるものとしてはない。『孟子古義』で仁斎は、「仁を言て人を言はざるときは則ち虚」といっていた。ここでは愛に非ざる仁は虚なのである。このようにいうとき仁斎の念頭には、仁を理とし性の

概念とする朱子学的規定があるだろう。さきの『孟子』尽心章句下の「仁とは人なり」についてする朱子の解釈はこうである。「仁とは人の人為る所以の理なり。然して仁は理なり、人は物なり。仁の理を以て人の身に合せて之を言へば乃ち所謂の道なり。」⁽²⁸⁾『孟子集注』朱子にとって仁とはあくまで理であり、人が実でありうる根柢なのである。だが仁斎にとっては、人という実体を欠いていわれる仁とは虚なのである。そして愛もまた、すでに第一節にふれたように、朱子にあつてはただちに仁ではない。仁は「愛の理」と朱子はいっていた。この「愛の理」という規定には、仁と愛とを分離してとらえようとする傾向を批判しながら、愛との連関で仁を規定しようとする朱子の意向が見えている。しかしその朱子にとっても仁は愛の理であつて、ただちに愛ではない。仁斎に見えている朱子とは、仁を理とし性の概念として、情である愛と区別しようとする体用二元論者としてであつたであらう。そうした朱子を念頭にして仁斎はいうのである。愛に非ざるときは仁は虚であり、それを実に見ることはないのだと。

「慈愛の徳、遠近内外充実通徹、至らざる所無き、之を仁と謂ふ。」⁽²⁹⁾『字義』上、「仁義礼智」1「心愛を離れず、愛心に全く、打て一片と成る。正に是れ仁。故に徳は人を愛するより大なるは莫く、物を恠ふより不全なるは莫し」⁽³⁰⁾（『董』上43）

ここにあげたのが仁斎によつてなされている代表的な仁の定義で

ある。ところで愛とは仁斎にあって『孟子』の「忍びざる心」あるいは「惻隱の心」をもとにして考えられているように、他人の不幸を見るに忍びない同情心であり、さらにその他者に寄せる同情心をもとにはぐくまれ、やがて広く人人を包んでいくようになる慈愛の心である。その心は内から外に及び、人倫的諸関係を充たしていくのである。人という実体を別にして仁をいうことは、仁斎にとって虚妄なことであつた。同様に、人倫的諸関係を生生と充実させる愛という実質を外にして仁をいっても、仁斎にとってその仁とは虚名にすぎないのである。彼はまた愛をめぐって次のようにもいう。

「問ふ、仁は聖門第一字為る者は、其の旨如何。曰く、仁の徳為る大なり。然れども一言以て之を蔽ふ。曰く、愛のみ。君臣に在ては之を義と謂ひ、父子には之を親と謂ひ、夫婦には之を別と謂

五 忠信とは実心

仁斎は『童子問』で「忠信とは実心」であるとして、次のようにいつている。

「夫れ孝弟とは順徳、忠信とは実心、人若し忠信ならざるときは則ち名孝を為すと雖ども、実は孝に非ず。名忠を為すと雖ども、実は忠に非ず。礼儀三百、威儀三千、節文度数、粲然として観つ

ひ、兄弟には之を叙と謂ひ、朋友には之を信と謂ふ。皆愛より出づ。蓋し愛は実心に出づ。故に此の五の者、愛よりして出るときは則ち実為り。愛よりして出でざるときは則ち偽のみ。」(『童』上³⁹)

人倫的諸関係の成立にかかわる親・義・別・叙・信も愛によって始めて実だと仁斎はいうのである。人倫的空間を生生と充実させる愛という心情の実質によって、人倫関係も実のものたりうるのである。ところで上の引用に見るように、仁斎は「愛は実心に出づ」ともいつている。この実心とはどのような心をいうのだろうか。そのことを考えるにあたって、仁斎が「忠信とは実心」という、その忠信の概念を手がかりにして考えてみたい。

可しと雖ども、皆虚文末節、要観るに足らず。(中略)故に曰く、『誠ならざれば物無し』と。忠信の仁を行ふの地為ること、亦宜ならずや。」(『童』上³²35)

さきに仁斎は親・義・別・叙・信も愛より出ることによって実だといった。そしてここでは、忠信によらざる孝も忠もただの名だけ

にすぎないものである。愛は仁斎によって「実心に出づ」といわれ、忠信は端的に「実心」だといわれる。ところで上に引く文中で仁斎も『中庸』の「誠ならざれば物無し」を引いているように、実心とは人の心における誠である。ただそういったからといって、まだ実心ということは何も理解したことにはならない。しかし実心がいわれるのは、この「誠ならざれば物無し」という文脈においてだということをまず理解しておく必要がある。つまり人の心の誠である実心によって始めて、物が実⁽³³⁾に有るということ、そのことが「誠ならざれば物無し」の意味するところだとするのである。この点については仁斎は程子朱子と全く同様である。むしろ仁斎は、「実心によって実に物有り」とする理解を程子朱子より継承しているのである。ちなみに朱子は『中庸或問』で次のようにいっている。

「天に在る者、本実ならざるの理無し。(中略)人に在る者、或は実ならざるの心有り。故に凡そ物の心に出る者、必ず是の心の実有りて乃ち是の物の実有り。未だ其の心の実無くして能く其の物の実有る者有らざるなり。」

実心によって物が実に有るということについて、仁斎は程朱とその理解を同じくするとしても、実ありとするその心のとらえ方についても同様であろうか。その点を明らかにするために、実心だと規定された「忠信」の概念を検討しよう。まず忠信の定義であるが、仁斎は『語孟字義』で程子にしたがって、「己を尽す、之を忠と謂

ふ。実を以てする、之を信と謂ふ」とする。そしてこの忠信は、「皆人に接はる上^{まじ}に就て言ふ」とのべてから、忠と信についてそれぞれ次のようにいっている。

「夫れ人の事を做すこと、己が事を做すが如く、人の事を謀ること、己が事を謀るが如く、一毫の尽さざること無き、方には是れ忠。凡そ人と説く、有れば便ち有りと曰ひ、無ければ便ち無しと曰ひ、多きは以て多きとし、寡きは以て寡きとし、一分も増減せず、方には是れ信。」(『字義』下、「忠信」1)

この仁斎の定義でまず注目されるのは、「己を尽す」こととしての忠を、『論語』学而篇の曾子三省のうちの「人の為に謀りて忠ならざるか」という忠の意にとらえきってしまったかと思われることである。つまり忠を、他者との行為的かわりという局面で、他者志向的に己れを傾け尽すという意味に仁斎はとらえているとみなされるのである。その仁斎の忠のとらえ方の特質を明らかにするために、朱子のとらえ方と対比してみよう。朱子もまた程子の「己を尽す、之を忠と謂ふ」という規定にしたがっている。しかし、朱子にあって「己を尽す」とは次のようなことなのである。

「己を尽すとは只是れ自家の心を尽すなり。一毫も尽さざること有るを要せず。如し人の為に一事を謀らば、須く直に它^{かれ}の与に、この事^{まさ}に做すべきかと否るか^{しからば}とを説くべし。若し合に做すべからざれば、則ち直に与にこの事決然として為す可からずと説け。

この事恐くは也^{*}た做す可からず、或は做すとも也^{*}た妨げずと説き道ふ可からず。便ち是れ忠を尽さざるなり。」(『語類』卷21)⁽³⁵⁾

委曲を尽した、いかにも朱子らしい説き方である。己れを尽すこととは「自家の心」を尽すことである。では自家の心を尽すとはどういうことか。たとえば人の為に事を謀る場合、己れの判断するその事の当否、善悪を徹底していい尽すことである。それが人の為に謀るにあたっての忠ということだと朱子はいうのである。もしその事をすべきでないと判断するなら、決然として彼にそういうべきであつて、恐らくしない方がよいだろうとか、まあしてもよいだろうというような曖昧ない方はすべきではない。それは己れを尽す忠ではない。むしろ自己を欺くことだと朱子はいうのである。己れを尽す忠というのは自家の心を尽すことだというのは、己れの真実とするところ、正しいとするところを出し尽すことであり、そのことにおいて己れを欺くことがないことである。仁齋にあつて、人のために事を謀るに己れを尽すといっても、己れの心のうちにその事の当否を徹底して問うという、自己追求がいわれるのではない。むしろ己れを尽すとは、他者志向的に己れの心情を尽すということであろう。

『語孟字義』では「忠信」章に「忠恕」章が続くが、その第一条冒頭に忠恕を定義して仁齋は、「己の心を竭し尽すを忠とし、人の心を付り度るを恕とす」⁽³⁶⁾といっている。その際、彼は程子の「己を

尽す」という忠字の解は妥当だとするが、「己を推す」という恕の字の解については却ける。その理由については、『論語』衛霊公篇の「一言にして以て終身之行ふ可き者有りや」との子貢の問いに、「其れ恕か。己の欲せざる所は人に施すこと勿れ」と答える孔子の言葉をめぐる、その解釈上からのべている。しかし仁齋が程子のその解を却けようとすることの根本には、他者の立場においてその心思、苦楽を徹底して忖度することを恕ととらえる仁齋にとって、「己を推す」という自己をふまえたその解の受けいれ難さがあつたであろう。ちなみに陳北溪の『性理字義』はこの恕について、「恕は是れ人に待し物に接はる処に就て説く。只是れ己が心の真実なる所の者を推して、以て人物に及すのみ」⁽³⁷⁾といっている。恕とは「己を推す」ことだという際、おさえられているのは「己が心の真実なる所」である。この「己を推す」という恕の字の解を却ける仁齋の立場からしても、「己を尽す」という忠は彼にあつて、他者志向的に己れの心を尽すということであつたのはいっそう明らかであろう。さて信について仁齋は、さきにのべたように、程子にしたがつて「実を以てする」と規定する。そしてさらにその実をもってする信とは、「凡そ人と説く、有れば便ち有りと曰ひ、無ければ便ち無しと曰ひ云々」ということだと説いていた。人との交渉において、その話の上に、また行為上に実があることが信だというのは、朱子も説くところである。⁽³⁸⁾だがよりはっきりいえば、上の仁齋の信につい

ての説き方は陳北溪の『性理字義』の引き写しともいいうる。北溪の説くところは次のようである。

「実を以てするとは是れ言上に就て説く。話有るに只此の実物に抛て説く、無ければ便ち無しと曰ひ、有れば便ち有りと曰ふ。若し無きを以て有りと為し、有るを以て無しとせば便ち是れ実を以てせざるなり。之を信と謂ふことを得ず。」〔『性理字義』上、「忠信」2〕

北溪が「無便曰無、有便曰有」といつているところを、仁斎は「有便曰有、無便曰無」と前後を逆にするだけで同じ表現を使っているのである。しかし信について同じように規定しながら、仁斎を朱子や陳北溪と分つのは、忠と信とを一物としてとらえるかどうかにある。朱子たちにあつて忠信は二物ではない。

「〔忠信は―筆者注〕只是れ一箇の理、其の心に発するより之を忠と謂ふ。事に驗ある之を信と謂ふ」〔『語類』卷21〕「忠信は判然たる二物に非ず。内面より発出して一も尽さざること無きは是れ忠、外に発出し来りて皆実を以てするは是れ信」〔『性理字義』上、「忠信」2〕

朱子学にとって忠信とは、己れの心に尋ね、そして其の心より発する真実がその行為上にはっきりあらわれていることである。「信は即ち是れ忠の事に見るゝ者なり。所以に忠信は内外と説くも也た只是れ一物」〔『語類』卷21〕と朱子は明確にいつている。しかし仁斎

はそれに対して、朱子たちがいう意味で忠信を一物とはとらえない。忠信と熟して使われるこの語句は、仁斎のもっとも重視するものの一つではあるが、彼は「忠は自ら是れ忠、信は自ら是れ信」「忠と信とは本是れ兩事」〔『字義』下、「忠信」4〕といつて、両者を一物とはみない。なぜだろうか。朱子が一物とすることのうちに、体用論的思惟のあり方を見ているからであらうか。あるいは一物といつてもそれは結局内と外との関係であることを見ているからであらうか。すでに上に見てきたように、朱子にあつては内に発する実が、外なる行為の上に、あるいは言葉の上に実として現われることが忠信であつた。内と外とを真実の道理が現われ出てくる構造としてとらえることで一だとしているのである。だが仁斎は、本節のはじめに見たように、忠を「人の為に謀りて忠ならざるか」といふ、他者との行為的にかわりという局面でとらえるのである。信とはもとより人と交わる言葉の上に偽りのないことである。まさしく仁斎が『語孟字義』の「忠信」章の冒頭に、「皆人に接はる上に就て言ふ」と記しているように、忠も信もともに人との交わりにおける心のあり方、あるいは他者との交渉という位相における行為のあり方を規定するものである。恐らく仁斎が忠は忠であり、信は信であり、両者は朱子のいう意味で一物ではないというのは、両者が内と外との関係で、あるいは体用論的關係でとらえられるのではなく、ともに人との交わりにおける心のあり方だということによるのである。

う。

忠信を実心だと仁斎がいうのは、この他者との交わりにおける心のあり方が誠だというのである。つまりそうした心のあり方によって我と人との関係は実なるものとなるのである。その心によらない忠も孝もただ名ばかりのものにすぎないのである。「誠ならざれば物無し」と仁斎が『中庸』から引いているのは、その意味である。

六 人倫的世界の実

朱子は『中庸』の「誠は物の終始、誠ならざれば物無し」を解釈して次のようにいう。

「理を以て之を言へば、則ち天地の理至実にして一息の妄無し。故に古より今に至るまで一物の実ならざること無くして、一物の中始めより終りに至るまで皆実理の為す所なり。心を以て之を言へば、則ち聖人の心至実にして一息の妄無し。故に生れてより死に至るまで一事の実ならざること無くして、一事の中始めより終りに至るまで、皆実心の為す所なり」(『中庸或問』⁽⁴⁶⁾)

ここにあらためて朱子の言葉を引いたのは、彼のいう「実理」を明らかにしたからである。上に見るように、『中庸』でいう誠は実理をもっていわれる。実理とは、真実無妄であることを本来

実である心とは、人倫的諸関係のより確かな現実性をもたらすものとして、それを中から充実させるように働く、他者志向的な心ということである。そしてこの実心である忠信を仁斎は、「学の根本」とよぶのである。「忠信は学の根本。始めを成し、終りを成す。皆此に在り」(『字義』下、「忠信」2)という。その忠信を根本とする彼の学問、思想については後の章であらためて考える。

とする理である。では真実無妄である理のあり方とはどういうことであろうか。それは上の朱子の言に見るように、宇宙とそこにおける存在が、始めから終りまで、間断することなく(一息の妄なく)、まさに実理のするところとして実に存在する、そのような存在のあり方にかかわるのである。徹頭徹尾実理にあらざるはないものとして、宇宙とそこにおける存在は実に存在する。「誠は物の終始」とはそのことを意味するとされるのである。終始実理にあらざるはない天のあり方を人心に体现しているのは聖人であり、そうした聖人の心を実心と朱子はいうのである。その実心にもとづくものとして聖人における行為は常に実である。「誠ならざれば物無し」とは、そうした実心によることなくして事は虚妄である。実なる事はないと解

釈されるのである。ここで再度くり返すように朱子の真実無妄としての誠、実理としてとらえられる誠について見たのは、仁斎もまた誠を実理だといったりするからである。しかも誠＝実理という同じ規定を用いながら、朱子と仁斎の実理の概念にはほとんど相渉るところがないことを示そうがためである。『語孟字義』「誠」章で仁斎は次のようにいう。

「聖人の道は誠のみ。猶仏氏の空と曰ひ、老氏虚と曰ふがごとし。言は聖人の道、実理に非ずといふこと莫し。而して実と虚と猶水火南北のごとく、一彼一此、懸隔離絶、相入らず。然れども今の学者、虚霊、虚静、虚中等の理を以て学の本源として、其の本老子より来ることを知らず」(『字義』下、「誠」4)。

まず仁斎は「聖人の道は誠のみ」といい、その意味するところは、聖人の道は実理にあらざるはないということだという。ここで仁斎は明らかに誠＝実理という程子朱子のする規定を使用しているのである。しかし彼がここでのべていることは、誠＝実理という規定を逆用しての程朱学への批判なのである。のちに触れるように、程朱学を仁斎は禅や老荘の立場に比定して批判するのである。仁斎はどのように、誠＝実理という程子朱子がするのと同じ規定、同じ用語によりながら、しかし真実無妄であることを本然とする天理などということとはかわりのない、あるいはそれを批判するような叙述をするのである。すでに序章でも、仁斎の学問がもっている読みか

えという性格についてのべたが、本章で今まで見てきたところでも同様なことがいえよう。「誠は実なり」という規定にしても、「己を尽す」「実を以てする」という忠信の定義にしても、また「実理」「実心」というタームにしても、それらを程子朱子と同じくしながら、しかしそれらを仁斎は自己の文脈中に読みかえ、むしろ程朱学への批判を含意する思想をのべていこうとするのである。そのような仁斎の学問の性格は、端的に『語孟字義』という彼の著作そのものに見ることができる。『語孟字義』はすでに今までのべてきた各節からも知りうるように、そのモデルを朱子学のハンドブックである陳淳の『性理字義』に求めている。しかしそれをモデルにするにあたって、時に仁斎は陳淳の文章の一種のもじりを書いているのではないかと思わせるような場合がある。たとえば第三節で言及した『語孟字義』最古稿本の「誠」章第二条などはもじりともいえる叙述のし方を見せている。すなわち第一条中に引く「誠の字本天道に就て論ず。只是れ一箇の誠」という陳淳の文章に対して、「誠の字本天道に就て論ずるに非ず。只是れ一毫の偽を容れざるを謂ふ」ともじるのである。そのもじりが成功しているかどうかはともかくとして、仁斎が程子朱子や陳北溪の文章、用語を前にして、それらを己れの側に読みかえ、自己の文脈中に置きかえてしまおうとしていることは上の例によっても知りうるだろう。あえて極論すれば、仁斎の『論語古義』は朱子の『論語集注』の壮大な読みかえの作業とも

いいうるのである。どのように読みかえるか、それはまさしく仁斎の古義学が示すところである。

程子朱子に由来する誠＝実理という規定をめぐってのべながら、やや余分なことをいいすぎたかもしれない。ともあれ仁斎は誠＝実理という規定、あるいは実理というタームを程子朱子から受け継ぎながら、それらを全く彼等とは異なったものとして読みかえてしまっているのである。朱子において誠＝実理の展開が見せる宇宙論的光景、あるいはその概念がもつ存在論的性格は仁斎にあっては実理の語から剝奪される。仁斎は実理の語を、白日のもとにおけるような人倫的世界の現実のうちに置き入れてしまっているのである。

「天地の間唯一の実理のみ。更に奇特無し。生民有てより以来、君臣有り、父子有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り。相親しみ相愛し、相従ひ相聚り、善き者は以て善とし、悪き者は以て悪とし、是なる者は以て是とし、非なる者は以て非とし、万古の前も此くの如く、万古の後も亦此くの如し。」(『童』上8)

仁斎がそこで「天地の間唯一の実理のみ」という実理とは何か。それはもはやその語が由来した、「天地の間、惟天理、至実にして無妄なりと為す」(『中庸或問』)と朱子がいいう、真実無妄としての天理の謂いではない。仁斎が実理としていっているのは、白日のもとにおけるがごとく明らかな人倫的な関係であり、人人の相互的な連帯である。そしてまたそのような人倫の世界において常に変りなく明白

な善悪是非である。くりかえしていえば、彼のいう実理とは、現に人がそのうちにいる人倫の関係であり、その関係にあって人のふまえる道である。『論語古義』で仁斎はまた次のようにもいっているのである。

「後世儒者以為く、忠信篤敬は是れ日用常行の務めにして、遠きを窮め高きを極むるの論に非ずと。而して別に一般の宗旨を立つ。殊に知らず、道とは実理なり、学とは実務なり。豈忠信篤敬を外にして別に所謂高遠なる者有らんや。」(50)

実務と仁斎がいうのは、忠信篤敬という人人の日用常行の務めであるならば、実理というのは、まさしく「人倫日用当に行くべきの路」(『字義』上、「道」2)という道であるだろう。

本章で私は実徳、実心、実理といった、仁斎が用いている実の語を含む概念を検討してきた。それは実なるものとして何を仁斎が、みずからの思想の基底にとらえているかを明らかにすることでもあった。仁斎が愛は実徳だというのは、愛が内から外に及ぶように人倫的空間を充たし、人間の関係に生生とした現実性をもたらすものとして実なる徳とされたのである。また人に対して己れを尽し、人との間において実を以てすることで自他関係をより確かで充実したものにする、そうした心の働きによるものとして忠信は実心といわれるのである。実心とは真実な心という何らか実体的な心があることを意味するのではない。人倫の基礎たる自他の関係を確実にする

ように働く心として、仁斎は忠信を実なる心というのである。そしてまた仁斎のいう実理とは、今しがた見たように、現に人がそのうちにいる人倫関係と、その関係においてふまえらるる道であった。それは決して真実無妄なる天理をいうのではない。

ところで朱子にあって実であるということは、すでに引いた『中庸或問』などでの彼の発言によっても知りうるように、それは理に純一であること、一毫の妄もなく終始理に貫かれていることを意味した。ある事態が真実であるとは、始めから終りまで理にあらざるはないことであつた。天道の展開はすべて実理のなすところとして、真実無妄である天理の本来を示しているのである。仁斎は、朱子の真実無妄という誠字の解に対して、真実無偽という。無妄に対して無偽をいうことは、あたかも字義上の問題のように見えながら、しかしそこには字義上の域をはるかに超えた思想上の位相の変容があつたのである。仁斎が真実無偽というとき、一方では天道は流行としてよりも主宰としての意義において強く把握されるとき、誠字はもと人についていわれるというように、誠は人間における実として把握されるのである。人間における誠は実とは忠信である。忠信を「学の根本」とするという仁斎の言葉はすでにあげた。

「聖人の学、実説を以て実理を明かす。目観て耳聞き、心得て身有す。故に踐履の言ふ可きこと有て、頓悟の期す可きこと無し。

禅者空言を以て空理を説く。耳聞く所無く目観る所無し。故に悟

を用ひざることを得ず。蓋し実徳有て、而る後実見有り。猶白日に物を視るに歴歴分明にして、既に疑ふ所も無く、亦迷ふ所無きがごとし。」(『童』中62)

空理、空言に強く対するものとしていわれる、上に見る実説、実理、実徳、実見という言葉の使い方からも知りうるように、仁斎のいう実であることは、現実の人間世界にたちあらわれている人のあり方を基本的に指している。そこにたちあらわれていない人のあり方を指して実ということはない。実という字について誠実、真実という意義を考えるならば、その人間世界を形づくる人人の関係をより充実させるような行為、心のあり方が誠実であり、真実であるだろう。その誠実が忠信であることはくりかえすまでもない。仁斎にあって実であることは、まさしく人倫的世界における人間存在のありようなのである。「人を言はざるときは」仁もまた虚だと仁斎はいっていた。人倫的世界にあって、その心身をもって活動する人間の存在こそ彼にあって実なるものだといえよう。仁斎の思想とは、この人倫的世界における人間のありようを実とするという、平明な地平に立ちきろうとする思想だといえる。その思想の構成、特質についてはなお次章以下でのべるべきことである。

(1) 「畢竟止於愛。愛実徳也。非愛則無以見其徳也。苟有一毫残忍刻薄
侵害之心。則不得為仁。」『古典』八九頁。

(2) 『近思錄』にも収録されている程伊川の言に、「愛自是情。仁自是性。

豈可專以愛為仁」(『遺書』)とある。また「韓文公曰。博愛之謂仁。愛情也。仁性也。仁者固博愛。以博愛為仁。則不可。」(『二程全書』卷40、論道篇)『二程全書』は寛文十一年和刻本(近世漢籍叢刊思想篇5・6、中文出版社)による。

(3) 「所謂情性者。雖其分域之不同。然其脈絡之通。各有攸屬者。則曷嘗判然離絕。而不相管哉。吾方病夫學者誦程子之言。而不求其意。遂至於判然離愛而言仁。」(仁說、『朱子文集』卷67)

(4) 「自二先生以來。學者始知理會仁字。不敢只作愛說。然其流復不免有弊者。蓋專務說仁。而於操存涵泳之功。不免有所忽略。(中略)而又一向離了愛字。懸空描摸。既無真實見處。」(答張敬夫、『朱子文集』卷31)

(5) 「若且欲曉得仁之名義。則又不若且將愛之字推求。若見得仁之所以愛。而愛之以不能尽仁。則仁之名義。意思瞭然在目矣。」(同上)

(6) 「仁者愛之理。心之德也」(『論語集注』卷一、學而第一)。「仁者心之德。愛之理」(『孟子集注』卷一、梁惠王章句上)。仁と愛とのかわりについてさらに参考にすべき朱子の発言を引いておけば、「仁は乃ち性の徳にして愛の本。其の性の仁有るに因りて、是れを以て其の情能く愛す。(仁乃性之徳。而愛之本。因其性之有仁。是以其情能愛。)」(又論仁說、『朱子文集』卷67)

(7) 「仁実徳也。纔志於仁。則寛厚慈祥。与物無忤。」(里仁第四、第四章大注)、『全書(論語)』四七頁。

(8) 「仁実徳也。慈愛之徳充実於内。而無一毫殘忍刻薄之心。」(公治長第五、第四章大注)、『全書(論語)』六一頁。

(9) 「聖人之學。以実説明実理。」「蓋有実徳。而後有実見。」刊本では「以実語明実理」となっている。『古典』一三六頁。

(10) 『古典』七四頁頭注。

(11) 『古典』八二頁。

(12) 「自古至今。無一物之不実。而一物之中自始至終。皆実理之所為也。」

六 人倫的世界の实

(或問二十五章之說)『中庸或問』は山崎闇斎点『倭版四書』中のものによる(近世漢籍叢刊思想三篇5、中文出版社)。

(13) たとえば程子は「夫誠者実而已。実有是理。故実有是物」(『中庸解』、『二程全書』卷53)といい、また朱子も「誠者実而已。天命云者実理之原也。性其在物之実体」(『或問二十章蒲盧之說』、『中庸或問』)とか、「誠只是実。又云誠是理」(『語類』卷6、金去偽録)といっている。『朱子語類』は寛文八年和刻本『朱子語類大全一〇八』(中文出版社)による。以下『語類』と略記する。

(14) 「誠実也。無一毫虚偽。無一毫偽飾。正是誠。朱子曰。真実無妄之謂誠。其說当。」『大系』六九頁。

(15) 「誠者真実無妄之謂。天理之本然也。」(『中庸章句』第二十章注)

(16) 「一則純。二則雜。純則誠。雜則妄。此常物之大情也。夫天之所以為天也。冲漠無朕。而万理兼該無所不具。然其為体則一而已矣。未始有物以雜之也。是以無声無臭。無思無為。而一元之氣。春秋冬夏。昼夜昏明。百千万年。未嘗有一息之繆。天下之物。洪纖巨細。飛潜動植。亦莫不各得其性命之正以生。而未嘗有一毫之差。此天理之所以為実而不妄者也。」(或問二十章蒲盧之說)

(17) 「且看他聖人說底正文語脈隨誠者物之終始。却是事物之実理始終無有間斷。自開闢以來。以至人物消尽。只是如此。在人心。苟誠実無偽。則徹頭徹尾無非此理。一有間斷。則就間斷處即非誠矣。如聖人至誠。便是自始至终没身。首尾是誠。」(余大雅録)

(18) たとえば「在天者本無不実之理。故凡物之生於理者。必有是理方有是物。未有無其理而徒有不実之物者也。」(『中庸或問』、『或問二十五章之說』)。「誠者自成。下文云。誠者物之終始。不誠無物。此二句便解上一句。実有是理。故有是人。実有是理。故有是事。」(『語類』卷64、林夔孫録)

(19) 上の注に引いた例によってすでに見うるが、さらに朱子の発言を求めれば、「誠者実有之理。自然如此」(『語類』卷6、程端蒙録)、「或問。

誠は体。仁是用。否。曰。理一也。以其実有。故謂之誠。以其体言。則有仁義礼智之実」(同上、潘植録)といったりする。また「誠は実有此理。中は状物之体段。浩然之氣只是為氣而言」(同上、金去偽録)ともいっている。

(20) 陳淳は次のようにいう。「誠字本就天道論。維天之命於穆不已。只是一箇誠。天道流行。自古及今無一毫之妄。暑往則寒来。日往則月来。春生了則夏長。秋殺了便冬藏。元亨利貞。終始循環。万古常如此。皆是真實道理為主宰。」(『性理字義』上、「誠」3)。仁斎はこの部分を次のような形で引く。「北溪曰。誠字本就天道論。只是一箇誠。天道流行。自古及今無一毫之妄。暑往則寒来。日往則月来。春生了則夏長。秋殺了則冬藏。万古常如此。是真實無妄之謂也。」(『語孟字義』下、「誠」1)。仁斎はこのように陳淳の『性理字義』の文章を部分的に割愛して引いている。『大系』六九頁。

(21) 「然春当温而反寒。夏当熱而反冷。秋当涼而反熱。冬当寒而反暖。夏霜冬雷。冬桃李華。五星逆行。日月失度之類。固為不少焉。豈謂之天不誠可乎。蘇子曰。人無所不至。惟天不容偽。此言得之矣。」この仁斎の見方については第六章でも論ずるが、天道流行についての彼の同種の発言は他に、『論語古義』(述而第七、第30章論注)、『童子問』(下49)にも見出される。

(22) 「蓋吉凶禍福。貧富天壽。皆天之所命。而非人力之所能及。故謂之命也。何謂天之所命。以其非人力之所致而自至。故総歸之于天。而又謂之命。蓋以天道至誠。不容一毫偽妄也。」ただしこの部分は林本では「天命」章の第一条にあるが、しかしこの第一条の頭に「三」と記されてあり、第三条への移行を示している。『大系』二二頁。

(23) 『語孟字義』における次の発言が注目される。「天道の天道為る所以を論ずるときは、則ち専ら主宰を以て言ふ。書經、易象、孔子の所謂天道とは是れなり(論天道之所以為天道。則専以主宰而言。書經易象孔子所謂天道者。是也)。」(上、「天道」7)。天道が本来天道といわれるの

は、専ら主宰としてであると仁斎はいうのである。『大系』一九、二〇頁。
(24) 古義堂文庫蔵『語孟字義』最古稿本は天和三年以前の成立とみなされ、その本文は江戸にて仁斎の許可をえずに刊行されたいわゆる贋刻本に類似する。

(25) 「誠字本〔就人而言〕非就天道論。只是謂不容一毫之偽也。〔故〕中庸曰。誠者天之道也。〔其下自解之曰。誠者。不勉而中。不思而得。從容中道。聖人也。蓋〕言聖人之心真實無偽。不加思慮。不待勉強。無往而不然。故曰。天之道。謂非人力之所与也。非論天道也。」

本文でも示すように上の「ハ」内の部分は、欄外または行間に補筆された文章である。ここで「誠は天の道なり」(『中庸』)についてしている仁斎の理解は、そのまま彼が『中庸發揮』でしているものである。すなわち元禄七年校本『中庸發揮』で仁斎は、「天の道とは、聖人の行ひ真實無偽にして自ら力を用ひず、猶天道の自然に流行するがときを言ふ(天之道者。言聖人之行。真實無偽自不用力。猶天道之自然流行也)」といっている。なお『四書註釈全書』所収の『中庸發揮』は正徳四年刊本である。刊本における対応箇所は、たとえばこの箇所のように『全書(学庸)』三三、四頁と記す。

(26) 『孟子集注』で朱子は、外国本(高麗本とみなされる)に「仁也者人也」に続いて「義也者宜也。礼也者履也。智也者知也。信也者実也」の二十字があることを紹介し、「今按如此。則理極分明。然未詳其是否也」といっている。この説について猪飼敬所は、仁義礼智信を並言する例は『孟子』にはないとし、むしろ「義也者宜也」が脱落していると見、仁と義とを「合せて之を言へば道なり」と解する(『孟子考文』一『四書註釈全書』孟子部一所収)。

(27) 「若言仁而不言人。則虚而無以見道。言人不言仁。則泥而無以明道。故合仁与人言之。而後道明矣。」刊本における改訂は本文にいう通りである。『四書註釈全書』所収の『孟子古義』は享保五年刊本である。刊本における対応箇所にとせば、『全書(孟子)』三三四、五頁と記す。

(28) 「仁者。人之所以為人之理也。然仁理也。人物也。以仁之理。合於人之身而言之。乃所謂道者也。」

(29) 「慈愛之德。遠近內外。充實通徹。無所不至之謂仁。」『大系』三八頁。

(30) 「心不離愛。愛全於心。打成一片。正是仁。故德莫大於愛人。莫不善於利物。」『古典』八八頁。

(31) 「問。仁為聖門第一字者。其旨如何。仁之為德大矣。然一言以蔽之。曰。愛而已矣。在君臣謂之義。父子謂之親。夫婦謂之別。兄弟謂之叙。朋友謂之信。皆自愛出。蓋愛出於衷心。故此五者自愛出。則為實。不自愛而出。則偽而已。」『古典』八二頁。

(32) 「夫孝弟者順德。忠信者實心。人若不忠信。則名雖為孝。實非孝。名雖為忠。實非忠。禮儀三百。威儀三千。雖節文度数。粲然可觀。皆虛文末節。要不足觀焉。(中略)故曰。不誠無物。忠信為行仁之地。不亦宜乎。」『古典』八二頁。

(33) 「在天者。本無不實之理。(中略)在人者。或有不實之心。故凡物之出於心者。必有是心之實。乃有是物實。未有無其心之實。能有物之實者也。」(或問二十五章之說)

(34) 「夫做人之事。如做己之事。謀人之事。如謀己之事。無一毫不盡。方是忠。凡與人說。有便曰有。無便曰無。多以為多。寡以為寡。不一分增減。方是信。」『大系』六三頁。

(35) 「己。只是自家之心。不要有一毫不盡。如為人謀一事。須直與它說。這事合做与否。若不合做。則直与說。這事決然不可為。不可說道。這事恐也不可做。或做也不妨。此便是不盡忠。」(沈憫錄)

(36) 「竭己之心為忠。忖度人之心為恕。」『大系』六五頁。

(37) 「恕是就待人接物處說。只是推己心之所真實者。以及人物而已。」

(忠恕) 1

(38) たとえば、「有這事。說這事。無這事。便說無。便是信。只是一箇理。自其發於心。謂之忠。驗於事。謂之信。」(語類)卷21、林恪錄)

六 人倫的世界の實

(39) 「以實。是就言上說。有話。只拋此實物說。無便曰無。有便曰有。若以無為有。以有為無。便是不以實。不得謂之信。」

(40) 注(37) 参照。朱子はまた次のようにもいう。「忠信は只是れ一箇の道理。己れに発する者の自然に竭尽するは、便ち是れ忠。諸の言に見るゝ者の、實を以てするは、便ち是れ信なり(忠信只是一箇道理。発於己者自然竭尽。便是忠。見諸言者以實。便是信。)(語類)卷21、黃卓録)

(41) 「忠信非判然二物。從内面發出。無一不尽。是忠。發出外来。皆以實。是信。」

(42) 「信即是忠之見於事者。所以說忠信内外。也只是物。」(沈憫錄)

(43) 「忠自是忠。信自是信。」「忠与信本是兩事。」『大系』六四頁。

(44) 同上六三頁。

(45) 「忠信学之根本。成始成終。皆在於此。」同上六三頁。

(46) 「以理言之。則天地之理至實。而無一息之妄。故自古至今。無一物之不實。而一物之中。自始至終。皆實理之所為也。以心言之。則聖人之心亦至實。而無一息之妄。故從生至死。無一事之不實。而一事之中。自始至終。皆實心之所為也」(或問二十五章之說)

(47) 「聖人之道誠而已矣。猶仁氏曰空。老氏曰虛。言聖人之道莫非實理也。而實与虛猶水火南北。一彼一此。懸隔離絕不相入矣。然今之學者。以虛靈虛靜虛中等理為学之本源。而不知其本自老子来。」『大系』七〇頁。

(48) 「天地之間。唯一實理而已矣。更無奇特。自有生民以来。有君臣。有父子。有夫婦。有昆弟。有朋友。相親相愛。相從相聚。善者以為善。惡者以為惡。是者以為是。非者以為非。万古之前如此。万古之後亦如此。」『古典』六〇、六一頁。

(49) 「天地之間。惟天理為至實而無妄。」(或問二十章蒲盧之說)

(50) 「後世儒者以為。忠信篤敬。是日用常行之務。非窮遠極高之論。而別立一般宗旨。殊不知道者實理也。學者實務也。豈外忠信篤敬。而別有所謂高遠者哉。」(衛靈公第十五、第五章論注)、『全書(論語)』二二二

第一章 人倫的世界の地平

頁。

(51) 「聖人之学。以実説明実理。目観而耳聞。心得而身有。故有踐履之可言。而無頓悟之可期。禪者以空言説空理。耳無所聞。目無所観。故不

四〇

得不用悟。蓋有実徳。而後有実見。猶白日視物。歴歴分明。既無所疑。亦無所迷。」『古典』一三六頁。

第二章 仁齋学の構造

—— 仁齋における『論語』と『孟子』 ——

一 「天地の道は人に存す」

仁齋は『論語』の学而篇曾子三省の章を論じて次のようにいっている。すなわち、昔は道徳が盛んで、議論は平らかであった。だから孝弟忠信をいうことで充分であった。ところが聖人が没し、道徳も衰えだすと、逆に議論が高まってきた。その傾向は後世にいたるとますますはなだしくなり、「人皆議論の高きを悦ぶことを知て、其の実道徳を去ること益と遠きを知」らないという事態にいたった。その議論のみ高くして、道徳を去ること遠いものとは、「仏老の説、後儒の学」だといったあと、仁齋は次のような言葉をそれに続いている。

「蓋し天地の道は人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し。故に曰く、『惟孝弟忠信を言て足れり』と」(『論語古義』卷二)。ここに引く仁齋の文章は、第一章におけると同様に仁齋生前最終の稿本である林本『論語古義』からである。ところで上の文章は刊本では次のようになっている。

「蓋し天地の道は人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し。故に孝弟忠信は人道を尽すに足る⁽¹⁾」。

明らかに刊本は林本の文章を改変している。さきに引いた林本

『論語古義』の文章の調子はきわめて高い。その文章は天地の道を人に、人の道を孝弟忠信へと、一つの勢いをもって強調点を集約させている。この文勢からすれば、林本におけるように、「故に曰く、『惟孝弟忠信を言て足れり』と」という言葉をもって締めくくられるのが自然であると思われる。しかしなぜ東涯たちはそれを改めたのか。その点についてはまたのちに触れよう。今私たちは両本に見出される、「蓋し天地の道は人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し」という表現に注目したい。

この「蓋し天地の道は人に存す」で始まる文章が、孝弟忠信へと強調点を集約させるものであることははっきりしている。しかしそもそもこの冒頭の「天地の道は人に存す」という言葉はいったいどのような意味なのだろうか。見るとおりこの言葉は、天地の道と人との連関をめぐって気がかりない方をしている。この文章を敷衍する仁齋の言葉が前後にあるわけではない。ただ私たちの前にはあの孝弟忠信へと集約される言葉があるだけである。

天地の道云々というのはきわめて修辭的な表現なのか。それとも何らか実質的な意味をもつのか。すでにのべたように、「蓋し天地

の道は人に存す」で始まる文章は、一つの勢いをもって孝弟忠信へと強調点を集約させるような、表現の修辭性を感じさせる。仁齋の文章表現、ことに『童子問』のそれに私は高い修辭性を感じている。同時代の山鹿素行（二六三～二八五）や貝原益軒（二六三～二七四）などの文章に比べたら、仁齋の文章ははるかに美しい。それを読むものに快さを与えるような、一つの調子をもった美文である。それは荻生徂徠の文章のような、人を驚かすような擬古的な作為はないが、しかし彫琢された文章であることにまちがいはない。「天地の道は人に存す」というあの冒頭の一句も、仁齋流の表現の修辭性は免れないと思われるが、しかし、孝弟忠信へと強調点を集約させる修辭上の配慮だけからあの句が生まれたとするわけにはいかないだろう。

「天地の道は人に存す」とは、天地の道がそれとしてあるのは人をもってである、あるいは天地の道がそれとして成立するのは人においてだということを意味すると考えられる。仁齋がここで人というのは、下の句で「人の道」という言葉で受けられていることから知られるように、個別的存在としての人ではなく、人倫的存在としての、あるいは端的に人倫を意味している。そこから上にのべたことをいいかえれば、人倫をまつて天地の道は存する、あるいは天地の道の成立は人倫をまつてであるということになる。しかしそれにしてもこれはどういうことだろうか。

『童子問』を見るとこの『論語古義』の言葉に類似した仁齋の発

一 「天地の道は人に存す」

言が二箇所ほどある。一つは、聖人立教の功をのべる下巻第九章の次の言葉である。

「万世の君臣・父子・夫婦・朋友・昆弟をして、各々其の所得て、禽獸為らざらしむる者は、皆聖人の功なり。天地有りと雖ども、然れども聖人を得て之が教育を為すに非ざるときは、則ち天地も亦天地為ること能はず。聖人の功其れ大ならずや。吾故に論語を以て宇宙第一の書にして、孟子は論語に亜げりとする者は此れが為なり。」⁽²⁾

聖人の教えによって人倫が成立する。そのことによって天地もまた天地たりうるのだと仁齋はいうのである。もう一箇所も同じく『童子問』の下巻にある。その章は、「孔子の堯舜より賢れる所以の者、果して何くにか在る」という問いに答える文章からなっている。仁齋が孔子を「最上至極宇宙第一の聖人」と称え、また『論語』をも、前掲の第九章と同様に「最上至極宇宙第一の書」と称える、きわめて高い調子の言葉が連ねられている章である。仁齋は次のようにいうのである。

「夫れ人倫有るときは則ち天地立つ。人倫無きときは則ち天地立たず。日月も亦明ならず。四時も亦行はれず。人倫無きときは則ち有りと雖ども猶無きがごとし。故に之を立たず、明ならず、行はれずと謂て亦可なり。」⁽³⁾（下50）

上の引用中「」内の文章は林本では傍線が引かれ、刊本では除

かれている。ところでこの『童子問』の両章とも、あらかじめ私が注意しておいたように、聖人孔子の功績を称える章である。「仲尼は即ち天地なり」(同上)とまで孔子を称揚する仁齋の文章の調子はきわめて高い。この文章の調子と私が今問題にしているあの表現とは無関係ではないだろう。しかしそれにしても、人倫あるときはすなわち天地も立つとはどういうことだろうか。仁齋が天地と同一視してまで称える孔子の功績とは、その教えによる人倫的世界の成立にかかわっている。そのことは聖人の功を説くさきに引いた下巻第九章の文章によって知れるし、さらに上に引いた第五十章の文章に続けていう仁齋の次の言葉によっていっそう明らかであろう。

「大凡天下の君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友、親^{みづか}ら夫子の書を讀み、夫子の教に服せずと雖ども、然れども夫の^{ひと}人仁義を善し、孝弟を崇む、君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫を失はざる者は、其れ誰れが力ぞや。夫子の道、肌膚に浹く、骨髓に淪み、永く自ら冥冥の中に行はるゝに非ずんば、豈能く然らんや⁴。」

人人はそれと自覚することなくして、すでに人倫的世界のうちに存在している。なぜそうであるのか。夫子の道が冥冥のうちに肌膚にあまねく、骨髓に浸みとおっている結果ではないのか。そうではなくして、どうして人人は相互に関係を結び、おのずからにして人倫的世界に存立することができるのかと仁齋はいうのである。人倫的世界の成立は、天地の必然的な展開の結果ではない。聖人孔子と

その教えによつてはじめて成立するのである。それこそ仁齋によつて「仲尼は即ち天地なり」といわれるゆえんである。

ところで仁齋が人倫的世界の成立の根拠を天地の道ではなく、聖人孔子とその人倫の教えに見出すということは、人倫的世界の意味は何らかそれを超える原理によるものではないということの意味するであろう。仁齋によつて人倫的世界はそれ自体として絶対的意味をもったものとしてあるのである。堯舜とは異なつてただの「匹夫」であり「旅人」であるにすぎない孔子、その孔子が人倫の教師であることによつて「仲尼は即ち天地なり」とまで称揚されるのである。

人倫的世界にあつて人間は人間として存立するのであつて、そのことの意義は仁齋によつて絶対的なのである。「人倫有るときは則ち天地立つ」と仁齋はいうのである。その逆、すなわち「天地有るときは則ち人倫立つ」のではないのである。「人倫有るときは則ち天地立つ」という仁齋の言葉ほど、人倫的世界にたち現れている人間のあり方を実とする、第一章にのべた仁齋の思想、あるいは人倫的世界の地平に立ちきろうとする仁齋の思想を劇的に表現している言葉はないだろう。

すでに『論語古義』の「天地の道は人に存す」という言葉に仁齋がこめている意味は明らかではないか。

二「惟孝弟忠信を言て足れり」

ふたたび私たちは、『論語』学而篇曾子三省の章につけた仁斎の論注中の、「蓋し天地の道は人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し」という言葉にもどらう。仁斎はそれに続けて、「故に曰く、『惟孝弟忠信を言て足れり』と」といつていた。ところで刊本はこの部分を、すでに前節でも見たように、「故に孝弟忠信は以て人道を尽すに足る」と改めていた。もとよりこの修正は、林本『論語古義』のこの章の論注の冒頭部分にある「惟孝忠信を言て足れり」という仁斎の言葉をも改めたことを意味する。以下に両本のその論注の冒頭部分を引いて対比してみよう。まず林本をあげ、次に刊本をあげる。

「古は道德盛にして議論平かなり。故に惟孝弟忠信を言て足れり。聖人既に没して道德初めて衰ふ。道德初めて衰へて議論初めて高し。」(林本)

「古は道德盛にして議論平かなり。故に其の己れを修め人を治むるの間、専ら孝弟忠信を言て、未だ嘗て高遠微妙の説有らず。聖人既に没して道德始めて衰ふ。道德始めて衰へて議論始めて高し。」⁽⁵⁾(刊本)

二「惟孝弟忠信を言て足れり」

上に見るように、林本における「故に惟孝弟忠信を言て足れり」という簡潔な、そして一つの緊迫感をもった表現が、刊本における「故に其の己れを修め人を治むるの間、専ら孝弟忠信を言て、未だ嘗て高遠微妙の説有らず」という、説明的でやや冗長な表現へと変えられている。なぜこのような刊本に見る改変がなされたのだろうか。前章に見た『孟子古義』尽心章句下の第十六章「仁とは人なり」の注における場合も、刊本の修正の様子はほぼ同様であった。林本原文のもっている緊迫した語勢が、刊本では殺がれ、緩められているのである。

「故に惟孝弟忠信を言て足れり」という表現のもつ断定的な強さが、刊本を作成する東涯たちにその緩和を求めているのだろうか。あるいはそれが説明不足を感じさせるのだろうか。しかし、「故に惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉が、聞き落としてはならない仁斎の実声であることは、古義堂文庫に蔵せられている冊子として是最古の『童子問』の稿本である元禄四年自筆本にすでに、『論語古義』におけるほとんど同じコンテキストのなかでその言葉はいわれていること、そしてその後幾多の修正補足の筆が加えられる

『童子問』の各稿本においても、その言葉はやはり変わらずにいわれ続けていることによっても知れるのである。すなわち、仁齋は「道徳愈々衰ふるときは、則ち議論愈々高し」という、道徳と議論との逆対応的な関係をのべたあとで次のようにいっている。

「孔門の学は直に道徳に由て行なふ。無益の論をせず。猶白日の天に中して、燭を秉ることを待たざるがごとし。故に只孝弟忠信を言て足れり。」(上10)

「惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉が、聞き漏らしてはならない仁齋の実声であることを確認して、私たちはふたたび『論語古義』の「蓋し天地の道は人に存す」で始まる文章にもどらう。あの文章はたたみかけるようにして、強調点を孝弟忠信へと集約させていた。天地の道は人倫あつてはじめて立つ、そして人倫の道は孝弟忠信より切要なことではない。だから孝弟忠信を説くことで充分だというのだと、仁齋はいうのである。天地の道もそれによって成立するといわれる人倫的世界、その世界における人間のあり方としてもっとも切実で肝要なことは孝弟忠信だというのである。「惟孝弟忠信を言て足れり」とするのは、孔子その人であり、『論語』におけるその教えのあり方であり、そしてそのようなものとして孔子と『論語』を見出している仁齋である。人倫的世界における人間のあり方を実なるものとして、みずからの思想の基底にとらえる仁齋は、その人倫的世界成立の本を孝弟忠信に見出しているのである。

『語孟字義』で仁齋が忠信を学問の根本としていることについては前章でも触れたが、忠信が最重要であることを説く仁齋の言を代表するものとして、『論語古義』における次のものを挙げたい。『論語』述而篇の「子四つを以て教ゆ。文、行、忠、信」の意義をのべる論注で仁齋はいう。

「四教は忠信を以て帰宿の地とす。即ち『忠信を主とする』の意。蓋し忠信に非ざるときは、則ち道以て明かなること無く、徳以て成すこと無し。礼は忠信の推、敬は忠信の発。乃ち人道の立つ所以にして、万事の成る所以なり。凡そ学者、忠信を以て主とせざる可からず。而して後の諸儒、別に各々宋旨を立て、以て学問の主意とする者は非なり。」

忠信とともに孝弟を最重要視する仁齋の発言を挙げるとすれば、当然『論語』学而篇の「孝弟は仁の本為るか」という有子の言についての仁齋の注釈を引くべきだろう。しかしその注釈はのちの節の主題として扱われるので、ここには『孟子古義』から、孝弟の意義について仁齋の言葉を引いておこう。

「仁義の徳たるや大なり。然れども人に在ては、則ち親に事へ兄に従ふの間に出でず。故に仁義の名虚にして、孝弟の徳実なり。有子曰く、『孝弟は仁の本為るか』と。亦此の意なり。」(離婁章句上「第二十七章」)

本節において私は仁齋の言によって、彼が孝弟忠信をもって人倫

的世界成立の根本とし、基本としていたを見てきた。では、孝弟忠信が人倫的世界成立の根底であり、基本であること、あるいは人倫の道を求める学問の根本であるとはどういうことであろうか。

三 忠信は仁の基址

「仲尼は即ち天地なり」という孔子にささげる仁斎の称揚の言葉は、「人倫有るときは則ち天地立つ」という、孔子の教えによって成る人倫的世界に絶対的な意味を与えることにかかわるものであることはすでにのべた。しかしさらにこの「仲尼は即ち天地なり」という仁斎の言葉に耳を傾ければ、そこには彼が見出す真実についての確信を伝えようとする響きがあるように思われる。仁斎が見出す真実というのは、学者が容易にはそれを真実とは認めない、日常卑近な人間の人倫的世界におけるあり方である。卑近にして平常な人間のあり方のうちに真実があることの確信を、彼はどのような言葉にして人に説いたらよいのか。そのあり方にこそ人間の真実があるとする仁斎の確信は、「高遠広大知り難く、行ひ難きの説は、邪説暴行」(『童』下50) だというような、人の発想の転換を求める激しい言葉をもっていわれざるをえないものかもしれない。あるいは「仲尼は即ち天地なり」という、孔子や『論語』にささげる最大級の賛辞に

仁斎はそれが根本であることの意義をどのように説こうとするのだろうか。

よって仁斎は、彼のいさぐ確信を伝えようとするのかもしれない。

「断じて論語を以て最上至極宇宙第一の書として、此の八字を以て諸を每巻題目の上に冠す」(『論語古義』綱領) とする仁斎の『論語古義』とは、聖人の説く道とは人間の日常卑近なあり方としてあることを、徹底して『論語』にとらえようとした書だといえるだろう。『論語古義』の「綱領」で仁斎は次のように説くのである。

「夫れ高きを窮むるときは則ち必ず卑きに返る。遠きを極むるときは則ち必ず近きに還る。卑近に返て後、其の見始めて実なり。何ぞなれば則ち卑近の恒に居る可くして、高遠の其の所に非ざるを知ればなり。所謂卑近とは本卑近に非ず、即ち平常の謂ひなり。実に天下古今の共に由る所にして、人倫日用の当に然るべき所。豈此れより高遠なる者有らんや。」

卑近に足場をすえるものにしてはじめてその考えは実であると仁斎はいふ。卑近であるとは人間の平常をいうのであり、古今を通じ、

万人の共に由りうるところはその平常のところにあると彼はいう。仁齋の思想の真髓はほとんどここにいい尽されているともいえる。ところで、仁齋のあの「惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉も、日常卑近な人間のあり方に真実をとらえる仁齋の確信からいい出されたものであるだろう。親を愛し長を敬する孝弟と、自他の間で誠実であらうとする忠信とは、人間にとっても身近な道德といつてよく、仁齋はその孝弟忠信を説くことで足りるというのである。なぜ足りるのか。恐らく仁齋は、道は卑近にあるからだと答えるであらう。たしかに彼の「惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉は、『論語古義』でも『童子問』でも、高遠な議論が盛行しているとき、実は道德は衰弱しているのだという、道德と議論との逆対応的な関係を説く文章のうちにいわれているのである。しかし高遠な議論のうちに邪説を見、日常卑近なあり方に真実をとらえるということは、そのようなものとして真実をとらえたものの確信と、その確信に立つ思想の姿を伝えても、なぜ孝弟忠信をもって足りるとするのかという問いに充分に答えたことにはならないだろう。ではどのように

四 本体と修為

本体と修為との別をもってする仁齋の議論は、体系的に述べられ

答えたらよいのか。それは「惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉のうちに、すでに暗黙のうちにとらえられている、人倫的世界の成立にかかわる孝弟忠信の位置を、あるいはその意義を明らかにすることによってするしかない。それはまさに仁齋の倫理学の問題である。

まず忠信から見えていこう。仁齋は忠信を仁に対して次のように位置づける。

「聖門学問の第一字は是れ仁、義以て配とし、礼以て輔とし、忠信以て之が地とす。」(『童』上⁽¹⁾34)

仁に対して忠信を地ととらえるのである。そして地とするとは、「猶屋を造るの基址有るがごとし」と仁齋は説明する。ところでこの仁齋のとらえ方をめぐって考える前に、徳について仁齋が「本体」あるいは「本然の徳」といい、それに対するものとして「修為」をいっていることを考えてみる必要がある。というのは、忠信を仁齋は本体の徳に対する修為ととらえているからである。

たものではない。しかし、仁齋自身が批判する程朱学の体用論的な

用語と見紛う、これら本体、本然の徳そして修為といった言葉を用いて、仁斎があえてのべようとするところはどこにあるのかを、それらの叙述によって私たちは考えてみるしかない。

『語孟字義』の「仁義礼智」の章によれば、「聖賢仁義礼智の徳を論ずる、本体より言ふ者有り、修為より言ふ者有り」と、仁義礼智そのものが本体といわれる場合と、修為の面よりとらえられる場合があると仁斎はいう。その例とみなされるものを『論語』『孟子』などからあげたあとで彼は次のようにいうのである。

「本体と云ふ者は即ち徳の本然、天下古今の達徳を謂ふ。修為と云ふ者は乃ち人能く仁義礼智の徳を修めて、其の身に有するを指して言ふ」(上、「仁義礼智」4)

本体というのは天下の達徳といわれる仁義礼智の普遍的な徳としてのあり方をいうのに対して、修為というのはその徳を修めて身に有するという、それぞれの実践主体における仁義礼智との連関のあり方をいうとされる。ここでは仁義礼智の、それ自体普遍的徳としてみなされる側面と、実践主体との連関からとらえられる側面を本体と修為という概念でいおうとしているのである。仁斎は『語孟字義』でさらに、「学に本体あり、修為有り」として次のようにいっている。

「本体とは仁義礼智是れなり。修為とは忠信敬恕の類是れなり。蓋し仁義礼智は天下の達徳、故に之を本体と謂ふ。聖人学者をし

四 本体と修為

て此れに由て之を行はしむ。修為を待て而る後に有るに非ず。忠信敬恕は力行の要、人工夫を用ふる上に就て名を立つ。本然の徳に非ず。故に之を修為と謂ふ」(下、「忠信」5)

学には何を指標とし、あるいは標準とするかということ、何をどのように実践するかという二つのことがある。仁義礼智とは人の行為の標準とされるべき天下の達徳であり、仁斎はこれを本体あるいは本然の徳というのである。また仁斎は、「聖人は是の四者を以て道徳の本体として、学者をして此れに由て之を修めしむ」(上、「仁義礼智」1)ともいう。それに対して、忠信敬恕の類はそれぞれの主体の実践にかかわること、これを本体としての仁義礼智と区別して修為というのだと仁斎は説くのである。⁽¹⁵⁾『童子問』では天下の達徳としての仁義礼智は本体とはいわれずに、もっぱら本然の徳といわれている。

しかしそれにしても本体といい、本然の徳といい、体用論的な用語をもって仁斎はあえてどのような徳のあり方をいおうとするのだろうか。だれしも本体といえれば程朱学における「心の本体」を思うであろうし、本然の徳といえれば「本然の性」を思うであろう。「心の本体」ではなく「道徳の本体」ということで、あるいは「本然の性」ではなしに「本然の徳」ということで、どのような転回がもたらされるのだろうか。ところで仁斎の用いるこれらの言葉は、すでに序章でもふれたように、荻生徂徠による恰好な批判の材料とされ

るのである。

「その体用の説を惡むがごときも、また『本体』『本然』『流行』『存主』、及び『理備はりてその用未だ著れず』、『おのおの行ひに見れて、迹の見るべきあり』等の語を用ひざること能はず。これ以て註釈の言おのづから聖言渾淪なる者と同じきを得ざることを見るべきなり。予を以てこれを觀れば、仁斎が見る所は、終に程朱と殊ならず。その争ふ所はただ言語に在るのみ。」⁽¹⁶⁾（『護園隨筆』

卷一）

程朱の体用論を批判する仁斎であるのに、彼自身が体用論的思惟と密接な用語や表現をもっている。これでは程朱の精微な解釈を斥けて、聖人が渾淪としてのべるその本来をとらえようとする仁斎の注釈の言も信用しがたい。要するに仁斎は程朱とその見るところを同じくしながら、ただ言葉の上の争いをしていただけだと徂徠はいうのである。たしかに徂徠がいうように、「本然の性」に対して「本然の徳」をいい、「心の本体」に対して「道德の本体」をいうところには、仁斎は程朱と言語の上の争いをしていといったおもむきがある。ここには序章にのべたような、仁斎の学がもつ程朱学の読みかえという特質が見られるわけだが、しかし性に対して徳をいい、心に対して道德をいうことで仁斎は、程朱学の何を批判し、どのように思想のあり方を変えようとするのだろうか。今、『童子問』で禅学や後世儒家の心学を批判して本然の徳をいう仁斎の言葉

を見てみよう。

「禪者は本、本然の徳を知らず。（儒者は本然の徳を失ふて、在る所を知らず。故に二家）硬く己が心上に就て功を用る。（後世儒者、本然の徳に由ることを知ると雖ども、而も其の工夫却て亦一心上に就て道を見、遂に心学を以て之を称す。殊に知らず）人斯の形を具するときは則ち必ず斯の心有り。聖人より愚夫愚婦に至るまで一なり。本貴きことも非ず、亦賤きことも非ず。故に聖人は徳を言て心を言はず。（其の千言万語、皆人をして本然の徳に由らしむる所以に非ずといふこと莫し。）孟子屢々心を言ふと雖ども、亦皆仁義の良心を指して言ふ。所謂本心、恒心是れなり。蓋し聖人は天下の上より道を見る。（仏者は一身の上より）道を見る。天下の上より道を見る、故に天下同く然る所の理を觀る。徳を貴びて、心を貴びざる所以なり。」⁽¹⁷⁾（中71）

林本『童子問』からの引用であるが、上の文中（ ）内は林本原文では傍線で囲われており、刊本では削除されている部分である。また「（ ）内は欄外および行間に加筆された文章である。これを見れば、仁斎が本然の徳をいうゆえんは、後世の学者の工夫がもっぱら心上に帰していることへの批判にもとづいていることは明らかであろう。なぜ後世学者の工夫がもっぱら心上に帰することになるのか。その決定的な理論的要因は、仁義礼智をもって性の概念としたところにあると仁斎はとらえているのである。「漢唐の諸儒より宋

の濂溪先生に至るまで、皆仁義礼智を以て徳として、未だ嘗て異議有らず。伊川に至り始めて仁義礼智を以て性の名として、性を以て理とし⁽¹⁸⁾、『字義』上、「仁義礼智」3)て以来、聖人の教に反して、徳より心への逆転が起ったと仁斎はいうのである。学者は力を仁義礼智の徳に用いることをしないで、「持敬・主静・致良知」などの眼目を立てて、もっぱら心上の工夫に力を注ぐことになったという。仁斎による程朱の心性論批判をめぐる問題は後章にゆずって、今ここでは次のことだけを確認しておきたい。つまり、後世の学者に禅的見性に似た内面への視線や、心の静寂を尊重し、その修養に努めるような傾向が生じたのは、仁義礼智を性の概念とする心性の把握と深くかわると仁斎はみなしていることである。後世儒者にそうした傾向が生じるとともに、本然の徳を見失ったのである。では仁斎のいう本然の徳とは何か。明らかなことは、それが「心の本体」をなす概念ではないということである。むしろ人人の同じく尊ぶところのものとして、天下における、あるいは人倫の世界における徳なのである。「此れ天下万世の同じく然る所にして、人心に根ざし、風俗に存して、万世磨滅することを得ず。此れ之を本然の徳と謂⁽¹⁹⁾」⁽²⁰⁾『童』中72) うのだと仁斎は説く。

聖人が仁義礼智として明らかにする本然の徳とは、人倫的世界を充実させ、またそれを秩序づけることによって、その世界を全体的に成立せしめるような普遍的な徳である。しかしその仁義礼智は心

の本体をなす性の概念ではない。上に引いたように、「人心に根ざし、風俗に存し、万世磨滅することを得」ざる、天下における客観的な徳である。聖人の提示するそのような本然の徳は、それぞれの行為的な主体にとっては標準としての意義をもつ。人は天下の達徳としての仁義礼智に由るのであって、直ちにそれを行なうのではない。人がそれに由るといえば、すでにこの本然の徳としての仁義礼智は道の意義をもあわせもつといえる。だから仁斎は仁義礼智をむしろ「道徳」というのである。

「仁義礼智の四者は、皆道徳の名にして性の名に非ず。道徳は徧く天下に達するを以て言ふ。一人の有する所に非ず⁽²⁰⁾。」「字義」上、「仁義礼智」3)

「聖人は天下古今同く然る所の道を明かにして、天下古今同く然る所の徳を尊とぶ。所謂仁義礼智是れのみ。此を立てて以て人をして由らしむ⁽²¹⁾。」「童」下21)

仁斎はこのように仁義礼智について道徳といい、また道と徳とをあわせいうのである。この道徳としての仁義礼智の把握は、それが人人の同じく由るところのものとして、また人人が同じく尊重するところのものとして、そしてまた人人が同じくそれに向かうところのものとして、人倫的世界の全体的な成立にかかわるものであることをいっそう明らかにしている。この道徳の本体としての仁義礼智については次章でさらに検討する。

仁齋は以上のように仁義礼智を本然の徳あるいは道德の本体とし、それに対し忠信を修為として把握する。そしてその忠信が仁の基址

五 『論語』と修為の教え

忠信とはすでに第一章に見たように、他者に対し己れを尽し、実をもつて交わることで自他の関係を確かにするような働きにかかわる。そしてこの忠信を本体あるいは本然の徳に対する修為と仁齋はとらえていた。「忠信敬恕は力行の要、人工夫を用ふる上に就て名を立つ。本然の徳に非ず。故に之を修為と謂ふ」と仁齋は、忠信敬恕の類の修為としての意義を規定している。仁齋のいう修為とは、それぞれの行為主体の実践的努力であろう。ところで、朱子にあって忠信は人の実践にかかわる概念である。

「忠信は人を以て之を言ふ。蓋し忠信は理を以て言はば只是れ一箇の実理。人を以て之を言はば則ち是れ忠信。蓋し人做し出^なし来るに因らざれば、這の道理を見得ず。」(『語類』卷21)

実理が人の言行によって、事象上の真実として現わされるのが忠信だと朱子はいうのである。忠信も理をもつていえば実理だと朱子は上にいっている。つまり忠信はその本体からすれば実理だということであろう。しかしその実理は行為主体たる人を介して、人間の

をなすというのである。

事象上に見出しうる真実となるのである。もしこの行為主体の実践を仁齋のいう修為という概念でとらえるとすれば、修為としての忠信は本体たる実理を人間の事象上の実として現わすことだということになる。朱子は「人做し出し来るに因らざれば、這の道理を見得ず」と上にいっているのである。

仁齋は仁義礼智を本体あるいは本然の徳とし、忠信敬恕の類を修為とした。しかしそのことは忠信はその本体からすれば仁だということの意味しているわけではない。そもそも仁齋にとって、自他の人倫的結合を实ならしめる忠信は、すでにそれ自体として実なる心なのである。何らか真に実なる本体的なものの現われとして実だというのではない。仁齋が忠信を学の根本といていたように、それぞれの行為主体の実践的工夫である修為こそ学の根本の位置を占めているのである。

仁齋が道德の本体という仁義礼智は、人倫的世界の全体的な成立にかかわる概念である。そのようなものとして仁義礼智を、あるい

は仁齋が一字に集約するという仁を人は直ちに実践するのではない。それはその世界における個々の行為主体の実践の目標、あるいは標準であっても、それは直ちに実現すべき実践の課題ではない。個々の行為主体の実践の課題は、人がその日常においてかわる個別的な人倫関係において忠信を実践することである。しかしその忠信の実践によって、人倫的世界はその基址をうるのだし、またその実質をうるのである。仁齋が本体あるいは本然の徳という仁義礼智は、それぞれの行為主体の個別の実践に、世界の側から意味を与える普遍的な理念としての性格をもっている。恐らくそれが、仁齋にあって仁義礼智が本体あるいは本然という呼称をえているゆえんだろう。しかしその仁義礼智は人の個別的な実践の工夫、すなわち修為によって基礎づけられるのだし、またその実質をうるのである。人人がその日常でかわる個々の人倫関係でする実践の工夫を外にしたら、仁義礼智もまた虚というべきだろう。

仁齋は『論語』について、「論語は専ら仁義礼智を修めるの方を説いて、未だ嘗て其の義を發明せず」(『童』、上7)と⁽²³⁾いい、また「論語は専ら教を言て、道其の中に在り」(同上、上12)ともいう。ここで仁齋が「仁義礼智を修めるの方」といっていることは、上にのべてきた修為にあたるだろう。『論語』がもっぱら説いているのは、仁義礼智を修める方としての修為だと、仁齋はいうのである。また「論

語は専ら教を言う」とする教えも、「夫れ道は仁義礼智に至て極り、教は孝弟忠信に至て⁽²⁵⁾尽く」(同上、中62)と仁齋が⁽²⁵⁾いっているように、仁義礼智に対する日用人倫における実践的工夫としての修為の教えを意味すると私は考える。『論語』とはそのような修為をもっぱら説く書だと仁齋はいうのである。そのような書であるゆえに『論語』は仁齋にとって最高の価値を有するものであるのだ。

しかしもっぱら修為を説く『論語』は、その日用人倫における行為がどのように仁義礼智にかかわるのか、そもそも仁といい義ということの意義は何かといったことを説き明かしてはいない。それを説いているのが『孟子』だと仁齋はいうのである。「孟子は道の本体を主として言ふ」(『字義』上、「仁義礼智」12)と⁽²⁶⁾とらえられる『孟子』が「論語の義疏」(『童』、上5)だ⁽²⁷⁾というのである。「学者孟子を熟読せずんば、必ず論語の義に達すること能はず。蓋し論語の津筏^{しんぱつ}なり」(同上、上7)とも仁齋はいう。津筏とは渡し舟のいかだすなわち人を導く案内という意である。以上のように見てくると、さきに論じた修為に対する仁義礼智という道德の本体の問題は、『論語』に対する『孟子』の意味という、仁齋の学問の構造にかかわる問題とひとつながりであることが明らかとなる。そうした彼の学問の構造をいっそう明らかにするものとして、孝弟をめぐる問題に移ろう。

六 孝弟は仁の本

『論語』学而篇の有子の言、すなわち「君子務本。本立而道生。

孝弟也者。其為仁之本與」という言葉は、その解釈において朱子と仁齋の思想の質の違いを端的に見せていることから、仁齋の研究者たちによって注目されてきたものである。⁽²⁹⁾ 朱子の立場からこの有子の言を訓読すれば、「君子は本を務む。本立て道生ず。孝弟とは其れ仁を為すの本か」となる。『論語古義』の刊本の訓点を参考にしながら、仁齋の立場から訓読すれば、「君子は本を務む。本立て道生ず。孝弟は其れ仁の本^た為るか」となる。両者の理解の立場は、有子の言の最後の句、「孝弟也者。其為仁之本與」を孝弟とは「仁を為すの本か」と読むか、「仁の本為るか」と読むかの違いに集約される。

朱子にとって仁とは、『論語集注』の同章の注で、「蓋し仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり」⁽³⁰⁾という程子の言を引いていうように、体用論的にいって心の本体たる性の概念である。その心の発現である孝弟が、本体的概念である仁の本であるということはありえない。まず本体として心にあるのは仁であって、孝弟はその事象上での発現である。

「仁は是れ理の心に在る者なり。孝弟は是れ此の心の発見する者なり。孝弟は即ち仁の属なり。但其の未だ発せざるに方ては、則ち此の心の存する所、只是れ愛の理有るのみ。未だ所謂孝弟の各件有らず。故に程子曰く、『何ぞ曾て孝弟有らんや』と。」⁽³¹⁾『語類』卷20)

朱子は程子の言によりながら、「性を論ずれば、仁を以て孝弟の本と為す」という。彼の本体論的な思想の構成からすれば、仁はあくまで孝弟の本なのである。だから『論語』の有子の言、「孝弟也者。其為仁之本與」を「孝弟とは、其れ仁の本を為すか」と読んだら、彼の思想の本体論的構成をくつがえすことになる。それではその有子の言を、「孝弟とは、其れ仁を為すの本か」と読むことの意味はどこにあるのか。朱子が『集注』に引く程子の言もいうように、性を論ずる上ではなく、仁を行なう上で見るとき孝弟を本とするという意だというのである。つまり有子の言は、本体たる仁の行為への発現上のことをいっていると解するのである。

「仁は是れ性、孝弟は是れ用なり。用は便ち是れ情、情は是れ発し出し来る底。性を論ずれば則ち仁を以て孝弟の本と為す。仁

を行ふを論ずれば則ち孝弟は仁を為すの本なり。親を親とし、民を仁し、物を愛するが如き、皆是れ仁を行ふ底の事なり。但須く先ず孝弟より做し起すべし。此れを舍つれば便ち是れ本にあらず。⁽³²⁾」(同上)

この朱子の言葉によっても明らかなように、孝弟が仁を行なう上での本だというのは、仁愛の発出がまず孝弟である、あるいは仁愛を行なう起点が孝弟であるべきことを意味するといふのである。この朱子の解釈は、自己の本体論的な思惟の構成と、『論語』の有子の言との間をつじつまを合わせる形で理解したもののように思われる。だが有子が「君子は本を務む。本立て道生ず」といっている、孝弟こそ本なのだという文勢は、程朱の解釈では見失われているといふべきではないか。仁斎が『論語』のこの有子の言に読んだのは、孝弟こそ本だというその文勢である。孝弟こそ本だというその文勢をたしかに感じとれば、「孝弟は、其れ仁の本為るか」と末尾の句を読むことはきわめて自然なのである。

仁斎はすでに早くからこの有子の言を、「孝弟は、其れ仁の本為るか」と読むのが、その文勢からして自然だと思っていたと思われる。『古学先生文集』巻五に載せる、「寛文二年壬寅正月十八日」(二六六二年)の日付を有する「策問」で、『論語集注』に引かれている程子の言を、「仁を行ふは孝弟より始む。之を仁を行ふの本と謂ふときは則ち可なり。是れを仁の本と謂ふときは則ち不可なり。仁は是れ

性、孝弟は是れ用なり」と要約して示したあと、これに対する次のような疑問を提出している。

「然れども諦かに有子の語を味ふに、其の『君子は本を務む。本立て道生ず』と謂ふときは、則ち直ちに孝弟を以て仁の本とするに疑ひあらんや。若し程子の言を以て之を證すれば、則ち有子の言反て瑩を欠くことを覚ゆ。有子の言を以て之を觀れば、則ち程子の説亦相合はず。此れ皆疑ふ可し。⁽³³⁾」

有子の言をつまびらかに読めば、その文勢からして直ちに孝弟をして仁の本だとするのが正しいのではないか。しかしそうすると程子の説と合わない。このことをどのように考えるのかと、仁斎は同志会に集う学生たちに問題を提示する。もとよりその問題は彼自身のものでもある。ここで注目すべきは、有子の言と程子の説を対置して問うていることである。つまり仁斎はこのとき、『論語』の有子の言を程子の説によって読むのではなくして、直接に『論語』によって読み、彼のその読みと程子の説とを対置して問うているのである。仁斎はすでに程子の説とは合わない文勢を『論語』の有子の言に読みとっているのだ。その文勢にしたがって孝弟は仁の本だとするのか、それとも仁が孝弟の本であることを下におさえながら、孝弟は仁を行なうの本と読むのか、それは「細に似て実に大、緩に似て実に急」と「策問」の末尾に仁斎がいうように、思想の大きな分岐をもたらす問題であることを彼はすでに感じとっていたのである。

孝弟が端的に本だと『論語』が説いていると知ること、そのことこそ仁齋における『論語』の発見だといってよいし、あえていえば仁齋の古義学はそれによって基本的に成立するともいえる。朱子にとって孝弟とは、本体たる仁の発現としての一事、あるいは一件である。⁽³⁴⁾ 朱子が仁愛としての仁の発現における孝弟の意義をどれほど強調しても、本という字を彼が本来許すのは仁についてであり、また理についてであるだろう。孝弟とは仁を水源にたとえた場合、水の流れにおける「第一池」あるいは「第一坎」なのである。⁽³⁵⁾ 『論語』で有子が孝弟が本というのは、この第一池、第一坎という意味だと朱子はいうのである。そもそも「君子は本を務む。本立て道生ず」という有子の言も、上の水のたとえいうならば、水の流れる上についていつているのだと朱子はするのである。そして彼のいう本とは、仁齋が『童子問』などでいう比喻をかりていえば、源深く湛えられている静水だということになるだろう。それに対して仁齋は、端的に孝弟が本だと読むのである。上の朱子のたとえでいえば、流れることこそ水の本来だということである。水の本来を流れることと以前に求めるのではない。端的に孝弟を本と読むかどうかは、水のたとえでいえばそうした相違としていいうるだろう。もちろんこの相違は人間観の相違、両者の思想の質の相違を示すものである。

『論語』の有子の言に、孝弟が本であると端的に読むことは、行為的世界における人間のあり方こそ人間の本来だとする立場をみず

から確認することを意味している。さきの水の比喻でいえば、流れることこそ水の本来だということである。そして『論語』をそのように読むということは、この書が人倫的世界にたちあらわれている人間の行為のあり方、すなわち修為を説いているのであり、そしてそうであることが人間にとって本質的意味をもっていることを確認することでもある。このことの確認こそ、仁齋の思想、学問の原点だといってよい。その原点は、本章のはじめから私が再三にわたって引いている、「惟孝弟忠信を言て足れり」という言葉をもっている。この言葉を理解しなかったら、仁齋の思想を理解したことにはほとんどならないといっても過言ではない。

「君子は凡そ専ら力を根本に用ゆ。根本既に立つときは則ち其の道生生して已まず。故に仁を為す者、孝弟を以て本とするときは、則ち仁道充大して、以て四海を保つに足る。」⁽³⁶⁾

これは仁齋が『論語古義』でさきの有子の言に付している注である。孝弟を本とし、力を専らその本である孝弟に注ぐならば、仁道は生生と充実拡大し、世界を保つに足るものになるだろう、というのが有子の言の意だというのである。ところでこの仁齋の注を『論語集注』の朱子の注に対比してみると面白い。仁齋が『集注』を前提にしながら、『論語』を己れの立場へと読みかえようとしていることがよくわかる。『集注』ではその部分は次のようである。

「君子は凡そ事専ら力を根本に用ゆ。根本既に立つときは則ち其の道自ら生ず。上文に謂ふところの孝弟の若きは、乃ち是れ仁を為すの本。学者此れを務必れば則ち仁道此れよりして生ず。」⁽³⁷⁾

両者を対比して見るならば、両者がきわめて類似していることにだれしも気付くだろう。類似しているというより、仁齋が『集注』の語句、文章の多くをそのまま踏襲しているのである。上の引用からは省いてあるが、「務専力也。本猶根也」といった語釈にいたっては『集注』そのままである。このことは仁齋の古義学の特質であって、その点から彼の学問の注釈学としての質を当然考えてもよいわけである。そのことはここでは措いて、今はきわめて類似している両者の注釈文について考えてみたい。

『集注』では上に引いた朱子の注釈文に続いて、「程子曰く」で始まるかなり長い程子の言が掲げられている。この程子の言は、すでに今まで問題にしてきた、仁を体とし、また性の概念とする立場から、どのように有子の言を解釈するかにかかわるものである。程子は仁を行なうのに孝弟が本だという有子の言を、孝弟によって仁に

至るとするのはまちがいで、仁を行なうのに孝弟より始まると解すべきだという。孝弟とは、体であり性の概念である仁の用としての一事だというのである。朱子は仁を体とする立場と有子の言との間を整合化する解釈を、この程子の言にまかせている。その上で朱子はさきに引いたあの注釈文を書いているのである。つまり体である仁の発現上のこととして有子の言をとらえ、行為上のレベルの問題としてあの注釈文を書いているのである。恐らくそこに仁齋が朱子の注釈文をなぞって書きうる理由があるのであろう。

しかし仁齋が「仁を為す者、孝弟を以て本とするときは、則ち仁道充大して、以て四海を保つに足る」というとき、それはあくまで孝弟をもって仁の本とするものがいける言葉であらう。孝弟を本とすることによって開かれる人倫的世界の展望が語られているのである。『論語』の有子の言に即して、孝弟が本だと読みとったものにとって、仁とは孝弟を用とするその体ではない。孝弟を本とすることによって充実し、生生と発展する人倫的世界のありようこそ仁としてとらえられるのである。

七 『論語』と『孟子』

『論語古義』は『論語』本文に続いて、その語釈を含む注釈文を掲

げ、さらに行を改めて当該章についての総括的見解を記している。

またそこに孕まれる問題をめぐって仁齋は「論に曰く」としてしばしば最後に彼の主張を述べている。それらは小注、大注、論注と区別されているが、ここでもそれにしたがって、「有子曰其為人也孝弟」章の仁齋が記す大注を以下に引いてみよう。

「此の章総て孝弟の至徳為ることを賛するなり。孝弟の心人人具足す。孩提の童と雖ども亦皆之有り。人道の大本、万善の由て生ずる所、仁道の大と雖ども此れを以て本とせざること能はず。則ち孝弟の徳、其れ大ならずや。孟子曰く、『孩提の童も其の親を愛することを知らざること無し。其の長ずるに及ては、其の兄を敬することを知らざること無し。親を親しむは仁なり。長を敬するは義なり。他無し、之を天下に達するのみ』と。其の意おもへ以て謂く、仁義とは他に非ず、孝弟の心を拡充して之を天下に達する、是れなり。其の有子の言と分明に符節を合するが若し。蓋し之を祖述するなり。而して編者此れを以て、諸れを首章の次に置く。蓋し孝弟は乃ち学問の本根なることを明すなり。旨有るかな。」⁽³⁸⁾ 大注をここに長く引いたのは、仁齋が『論語』のうちにみずから確認したものを、どのように『孟子』によって敷衍するのか、そのことを示したからである。『論語』は孝弟が本だと説く、そして仁齋はそこに人倫的存在たる人間にとっての本質的な意味を読みとる。仁齋が『論語』に読みとったその意味を敷衍し、理論的にその意味の正しさを保証するものとして彼は『孟子』を見出すので

ある。「仁義とは他に非ず、孝弟の心を拡充して之を天下に達する、是れなり。其の有子の言と分明に符節を合するが若し」という大注の言葉は、上の意味で『孟子』を見出している仁齋の自信を伝えているのではないか。

仁齋は『同志会筆記』で、また『語孟字義』などで「血脈」と「意味」という二つの概念をもって、彼の学問の方法について述べている。「血脈」とは「聖賢学問の条理を謂ふ。孟子の所謂仁義の説の若き」(『同志会筆記』)をいうのだといい、それに対し「意味」とは「聖賢書中の意味、是れなり」といい、その両者のかかわりについて仁齋は次のようにいっている。

「蓋し意味は本血脈中より来る。故に学者当に先づ血脈を理会すべし。若し血脈を理会せざれば、則ち猶船の舵無く、宵の燭無く、茫乎として其の底止する所を知らざるがごとし。血脈を理会せずして能く意味を得ることは、未だ之有らず。然れども先後を論ずれば則ち血脈を先とす。難易を論ずれば則ち意味を難しとす。何となれば血脈は猶一条路のごとし。既に其の路程を得れば、則ち千万里の遠きも亦此れよりして致す可し。意味の若きは則ち広大周徧、含蓄こく従容、具眼の者に非ざるよりは、識ること能はず。予嘗て謂らく、語孟二書を読むに、其の法自ら同じからず。孟子を読む者、当に先づ血脈を知るべし。而して意味自ら其の中に在り。論語を読む者、当に先づ其の意味を知るべし。而して血脈自

ら其の中に在り。⁽³⁹⁾」

ここで仁斎が「意味」といつていることは、「廣大周備、含蓄從容」という言葉で形容されているように、字義、文義といわれるような言葉や文章の単なる意味ではない。たとえば仁斎が、「伊川先生曰く、『人道は唯忠信に在り』と。皆確言。人其の意味の深長なることを知らず」⁽⁴⁰⁾（『童』、下25）というように、「意味」とは人が深く味わい、体得すべきものとしてある言葉の含蓄である。その深長な意味は、「具眼の者」にしてはじめて把握しうるということが出来る。そして「血脈」と仁斎がいうのは、その語が示すように、孔子から孟子へと伝えられている聖賢学問の本質的な筋道であり、その言行を貫く思想の文脈である。『同志会筆記』では「血脈」を「聖賢学問の条理を謂ふ。孟子の所謂仁義の説の若き、是れなり」といい、『語孟字義』では仁斎は「血脈」を「聖賢道統の指を謂ふ。孟子の所謂仁義の説の若き、是れなり」⁽⁴¹⁾（下、「学」4）という。後者で仁斎が「聖賢道統の指」といつているように、「血脈」というのは伝えられ、また継承される孔門学問の本旨としての思想の筋道なのであって、たとえば孟子の仁義の説がそれだというのである。しかしその「血脈」の把握は単なる道統観からもたらされるのではない。何が孔門学問の本旨であるかは、語孟二書の熟読の体験から把握されるのである。

「学者苟も此の二書を取て、沈潜反復、優游饜飫、之を口にし

て絶たず、之を手にして釈かず。立つときは則ち其の前に参なるを見、輿に在るときは則ち其の衡に倚るを見る。其の警歎を承くるが如く、其の肺腑を見るが如く、手の之を舞ひ、足の之を蹈むを知らず。夫れ然る後に能く孔孟の血脈を知り得て、衆言淆乱の為に之惑はされず」⁽⁴²⁾（『字義』附「大学は孔氏の遺書に非ざるの弁」）かなり修飾過剰を思わせる言葉であるが、しかし孔門学問の本旨である「血脈」が、語孟二書の熟読の体験から把握されるものであることを明らかにしている。ただこの「血脈」という概念は、『語孟字義』で「聖賢道統の指」というように、学問思想の正統性の主張にかかわり、邪正を弁別する方法的概念とされる。仁斎が『大学』を「孔氏の遺書」ではないことを明らかにするのは、まさに「孔孟の血脈」の把握によってである。

ところで仁斎はさきにあげた『同志会筆記』で、具眼の者によつてはじめてとらえうるような聖賢書中の深長な「意味」は、学問の条理である「血脈」をまず把握することによつて理解すべきことをいつていた。ところがその文章の末尾では、『論語』を読む場合は先ず「意味」を知るべきであり、『孟子』を読む場合は先ず「血脈」を知るべきであるといっている。これからすると、難易からすれば「意味」を知ることが難く、先後からすれば「血脈」を知るを先とするといっていたことは、『論語』についてはあてはまらないことになるのではないだろうか。しかし私は、『論語』における「意味」

と、『孟子』における「血脈」の把握を強調する仁齋の言葉に、むしろ語孟二書が彼においてもっているそれぞれの意義と、両者の構造的な連関とが表現されていると見るのである。『同志会筆記』の文章の最後の部分をもう一度見てみよう。

「孟子を読む者、当に先づ血脈を知るべし。而して意味自ら其の中に在り。論語を読む者、当に先づ意味を知るべし。而して血脈自ら其の中に在り。」

ここで仁齋が「意味」といっていることは、さきに指摘したように、字義、文義といわれるような、注釈すべき語や文の意味ではない。むしろ味わい、体験すべき言葉の含蓄である。『同志会筆記』はその「意味」について、「广大周徧、含蓄従容、具眼の者に非ざるよりは能く識ることあたはず」と⁽⁴³⁾いつていた。また『語孟字義』は「广大周徧、平易従容」という言葉でその「意味」を形容している。ところで考えてみるに、このような「广大周徧、平易従容」といった言葉でとらえられるものとは、まさに『論語』の夫子の言ではないのだろうか。仁齋が『童子問』などで『論語』を性格づけていう言葉を見てみよう。

「論語の若きは其の語平淡にして、意味深長。故に漢人と雖ども、亦其の理到り道到り、广大周徧、高く六経の上に出ることを知らず。」⁽⁴⁴⁾（『童』、上4）「孔子の言は平生明白、浅きに似て実は深し。易きに似て実は難し。渾渾淪淪、天に蟠り地に根ざして、其の底

極する所を知る靡⁽⁴⁵⁾し。」（『孟子古義』綱領）

このような言葉を見るならば、仁齋が「血脈」に対していう「意味」という言葉は、何よりも『論語』における孔子の言に結びついていることは明らかであろう。『論語』の言葉は平生明白でありながら、その含蓄するところは深長だといっているのである。「广大周徧、含蓄従容」というあの「意味」を形容する言葉は、まさにそのまま『論語』の言を形容する言葉であるのだ。そしてまた「血脈」という言葉が『孟子』と結びついていることは、「血脈」を説明して、「孟子の所謂仁義の若き、是れなり」と⁽⁴⁶⁾いつていることからしてすでに明らかであろう。このように「意味」と「血脈」とが『論語』と『孟子』とにそれぞれ緊密に結びついた言葉であるとなると、仁齋の意味・血脈についての発言と、「論語専ら教を言て、道其の中に在り。孟子専ら道を言て、教其の中に在り」⁽⁴⁶⁾（『論語古義』綱領、『童』上12）という語孟二書の特質についての発言との関連が当然考えられてよいだろう。道とはもとより仁義の道であり、教えとは孝弟忠信に尽きるとされる日常実践の教えである。『論語』の意義は人々にこの日常実践の教えを説いていることにある。その教えは平正明白である。深遠な言葉を期待するものにとつて、むしろその教えの言葉は浅い。だがその平正明白な『論語』の教えの言葉こそ、もっとも重大にして、深長な意味をもつと仁齋はするのである。その意味の把握こそ『論語』を読むものの課題だといっているのである。

孟子は『論語』の教えの意義を仁義道德の説として把握し、展開する。仁義道德の説において孟子は孔門学問の血脈、すなわち筋道をとらえ、人に示すのである。では孟子のとらえるこの血脈の意義はどこにあるのか。

「孟子に至て諄諄然として、其の嚮方を指し、其の標的を示して、学者をして源委の窮まる所を知らしむ。」(『孟子古義』綱領)⁽⁴⁸⁾

この仁斎の言葉は、さきに引いた「孔子の言は平正明白、浅きに似て実は深し、易きに似て実は難し」という『論語』における孔子の言の意味についていう言葉に続いていわれているものである。孟子は実践者にその行為の方向を指し示し、標準を提示し、本末を説き明かしているというのである。人の修為の意義を諄諄然として敷衍しているのが『孟子』だというのである。孔子の時にあつては、「人に教るに只之を修める方を以てして、復其の義を詳解することを待」(同上)⁽⁴⁹⁾ つ必要はなかったのだと仁斎はいう。しかし孟子の時はすでに夜は暗く、修為の教えの提示だけで道德の実現は期しがたい。それゆえその意義を詳解し、燭をもって道を照らす必要があつたというのである。⁽⁵⁰⁾ 孟子のとらえる血脈とは、実践者にその行為の標的を示し、修為の意義を詳解する仁義の説であるのだ。『孟子』を読むものは、この血脈を知る必要がある。この血脈の把握に『孟子』を読むことの意義があると仁斎は説くのである。そしてこの血脈の理解は、『論語』における孔子の言のもつ意味にいたる道でもあるの

である。「孟子の書は、万世の為に孔門の関鑰を啓く者なり」(同上)⁽⁵¹⁾ という仁斎が『孟子』にあたえる言葉の意味はすでに明らかであろう。このように見てくると、仁斎の意味・血脈論は、彼における『論語』『孟子』の意義の把握と深く結びついたものであることが知られるのである。

孝弟が本であること、そのことは『論語』という書の本質からしてそうなのだという、仁斎にとって根本的な、あるいは直観的ともいえる把握がある。彼自身の言葉によっていえば、それは「具眼の者」にしてはじめてなしうる把握である。そして『孟子』は仁斎のこの把握の正しさを証明するのである。「君子は本を務む。本立ちて道生る。孝弟は其れ仁の本為るか」と『論語』はいう。この言葉のうちに、すでに再三いうように、仁斎は孝弟がまさしく本であることを直視する。では孝弟が本として仁が成るとはどういうことか。「仁義とは他に非ず。孝弟の心を拡充して之を天下に達する、是れなり」という孟子の拡充の説が、『論語』の有子の言の意義を説明すると仁斎は見るのである。

『論語』における修為の教えは、忠信を主とする、あるいは孝弟を本とするということに集約される。忠信をもって人に対し、孝弟の心をもって親しいものに向かうとは、基本的な人倫関係における日常卑近な実践である。仁斎学の原点とは、この忠信を主とし、孝弟を本とするという修為の教えに、『論語』という書の本質、孔門

学問の本旨があると認めることにあった。そしてこの『論語』にとらえる「人の道は孝弟忠信より切なるは莫し」という確信を、道徳論として敷衍する論理を仁斎は『孟子』に見出すのである。

「孟子に至て諄諄然として、其の嚮方を指し、其の標的を示して云々」と仁斎は、『孟子』の仁義の説の意義をとらえていつていた。孟子は諄諄として人の修為の意義を説き、その向かうべき目標、標準を提示する。仁斎が本体あるいは本然の徳という仁義礼智とは、まさしく人人の実践の標準であり、その向かうべき標的としての天下の普遍的な道徳である。いいかえれば、この仁斎が本体とよぶ仁義礼智は、人の個別の実践に世界の側から意味を与える指標だということができる。忠信という、人がそれぞれの自他関係においてする実践は、人倫的世界の全体的成立にかかわる仁義の土台をなすものという意味をもつのである。人人は本体である仁義を直ちに実践するのではない。人はそれぞれの個別的人倫において忠信を実践するのである。そしてそのことが仁義によってなる人倫的世界を基礎づけるのである。

ところで仁斎における『孟子』体験は、忍びざるところを忍ぶところに達するといひ、また四端の心の拡充という孟子の説を見出したことの感激に尽くされるといっても過言ではない。そのことは『語孟字義』『童子問』など、彼の著作の多くの箇所での孟子の拡充の説がくりかえしのべられ、また『語孟字義』に「四端の心」の

章が設けられていることによっても知れる。

「四端の心、生来具足、猶其の四体有るがごとし。拡充と云ふ者は、即ち之を達するの謂なり。便ち惻隱の心を拡充して至らずといふ所莫き、正に是れ仁。所謂四海を保つに足るとは、即ち四端の心を拡充して、以て仁義礼智の徳を成すを言ふ。蓋し仁義礼智の徳に非ざれば、則ち以て四海を保つに足らざるを以てなり。」(『童』、上42)

四端の心の端を仁斎は、朱子におけるように、心の本体である仁義礼智の発現の端緒とは解しない。古註疏にしたがって彼は「端は本」だとする。では四端の端を本と解するとはどういうことか。

「惻隱、羞惡、辭讓、是非の心は、乃ち仁義礼智の本なり。能く拡めて之を充つれば、則ち仁義礼智の徳を成す。故に之を端と謂ふ。先儒仁義礼智を以て性とす。故に端を解し緒とし、以て仁義礼智の端緒外に見るゝとするは誤れり。」(『孟子古義』、公孫丑章句上)

朱子にとっても人の怵惕惻隱の心とは、对人的にかわりにおける人の無視しえぬ事実である。しかしその事實は、朱子にあっては人の心の本体である仁をその端緒いとぐちとして示すものであった。仁斎にとってその事實は、人倫的世界の成立の端本なのである。人倫的世界の全体的成立にかかわる仁義礼智も、対人関係における事実としての四端の心を推し広め、充実させることによって成ると、仁斎は

『孟子』に読むのである。

「凡そ四端の我に有る者は、皆拡めて之を充つることを知らば、火の始て然え、泉の始て達するが若くならん」という孟子の、四端の心の拡充のさまを生生と示す言葉は、心性の静的なものとしてではない徳の概念の脈動を仁齋に伝えるのである。恐らく仁齋が『孟子』によってえた喜びは、孝弟が仁の本をなすという『論語』の有子の言を、生生としたイメージをもつて敷衍するものを『孟子』の拡充の説にとらえたところにあるだろう。人倫の世界にたちあらわれている人間のあり方を実とする仁齋にとって、徳とは静的な心性の概念ではない。むしろこの世界における人間の行為とともに、生生と働き、人倫的諸関係を充実させつつ広がっていくものでなければならぬ。『童子問』から仁について説く仁齋の言葉を引いて本章をとじよう。

「親を親とするより之を充て、朋友、郷党、所識、疎薄の人に至るまで、慈愛の心、周遍浹洽、底らずという所無くして、一毫残忍忤害の念無き者、之を仁と謂ふ。」（『董』、中6）

（1）「蓋天地之道。存于人。人之道莫切於孝弟忠信。故曰。惟言孝弟忠信足矣。」刊本では「故孝弟忠信。足以尽人道矣」となっている。『全書（論語）』五頁。

（2）「使万世君臣父子夫婦朋友昆弟。各得其所。而不為禽獸者。皆聖人之功也。雖有天地。然非得聖人為之教育焉。則天地亦不能為天地。聖人

之功不其大乎。」林本はそれに続けて、「吾故以論語為宇宙第一書。而孟子垂論語者。為此也。此論孟之所以与五經異也」となっているが、刊本は「則天地亦不能為天地。論孟之於五經。亦猶如是。吾故以論語為宇宙第一書。而孟子垂論語者。為此也。此論孟之所以与五經異也」となっている。『古典』一九三頁。

（3）「夫有人倫則天地立。無人倫則天地不立。日月亦不明。四時亦不行。無人倫則雖有猶無。故謂之不立不明不行亦可。」本文中にのべるとおり、刊本には上引傍線の部分はない。『古典』一九三頁。

（4）「大凡天下君臣父子夫婦昆弟朋友。雖不親誦夫子之書。服夫子之教。然夫人善仁義。崇忠孝。不失君臣父子夫婦昆弟朋友之倫者。其誰之力哉。非夫子之道。決於肌膚。淪於骨髓。永自行於冥冥之中。豈能然耶。」『古典』一九三頁。

（5）「古者道德盛。而議論平。故惟言孝弟忠信足矣。聖人既沒。道德初衰。道德初衰。而議論初高。」（林本）

「古者道德盛。而議論平。故其修己治人之間。專言孝弟忠信。而未嘗有高遠微妙之說也。聖人既沒。（以下林本と同文）」（刊本）『全書（論語）』四、五頁。

（6）「孔門之學。直由道德而行。不為無益之論。猶白日中天。不待秉燭。故只言孝弟忠信。足矣。」『古典』六二頁。

（7）「四教以忠信為歸宿之地。即主忠信之意。蓋非忠信。則道無以明矣。徳無以成矣。礼者忠信之推。敬者忠信之發。乃人道之所以立。而万事之所以成也。凡學者不可不以忠信為主也。而後之諸儒。別各立宗旨。以為學問之主意者。非也。」林本では上のように文末が「非也」と強い形で結ばれているが、刊本では「何哉」と改められている。『全書（論語）』一〇七、六頁。

（8）『孟子』の「孟子曰。仁之実。事親是也。義之実。從兄是也」について的小注である。刊本は林本を大きく改めている。林本は「仁義之徳。大矣。然在人。則不出於事親。從兄之間。故仁義之名虚。而孝弟之徳実

也。有子曰。孝弟為仁之本與。亦此意也」とあるが、刊本は次のように改めている。「(前略) 從兄之間。此仁義之實。在我可見者也。有子曰。

(以下略)『全書(孟子)』一六〇頁。このように刊本は林本の「仁義の名虚にして孝弟の徳実なり」を削っている。仁齋の実声を殺ぐ感がある。

(9)「断以論語為最上至極宇宙第一書。而以此八字冠諸每卷題目上。」刊本では「而以此八字冠諸每卷題目上」は削られている。『全書(論語)』四頁。林本でも一度これを消しながら、右に朱で圈点を付している。三宅正彦氏はこれは復活を意味するとされている(『伊藤仁齋集』日本の思想11・筑摩書房・昭和45、三三四頁)。

(10)「夫窮高則必返于卑。極遠則必還于近。返卑近而後。其見始実矣。何則知卑近之可恒居。而高遠之非其所也。所謂卑近者。本非卑近。即平常之謂也。実天下古今之所共由。而人倫日用之所当然。豈高遠於此者乎。」『全書(論語)』五頁。

(11)「聖門學問第一字是仁。義以為配。礼以為輔。忠信以為之地。」『古典』八一頁。本文に見るとおり、「忠信以為之地」を「猶造屋之有基址」と同章中で説いている。

(12)「聖賢論仁義礼智之徳。有自本体而言者。有自修為而言者。」「本体云者。即徳之本然。謂天下古今之達徳也。修為云者。乃指人能修仁義礼智之徳。而有於其身而言。」『大系』四一頁。なお『字義』の本第一章第一条で仁齋は、「天下の善衆しと雖ども、天下の理多しと雖ども、然れども仁義礼智之が綱領として、万善自ら其の中に総括せずといふこと莫し。故に聖人は是の四者を以て道徳の本体として、学者をして此れに由て之を修めしむ。(天下之善雖衆。天下之理雖多。然仁義礼智為之綱領。而万善莫不自総括於其中。故聖人以是四者為道徳之本体。而教学者由此而修之也。)」ともいう。『大系』三八頁。

(13)「学有本体。有修為。本体者仁義礼智。是也。修為者忠信敬恕之類。是也。蓋仁義礼智。天下之達徳。故謂之本体。聖人教学者由此而行之。非待修為而後有。忠信敬恕。力行之要。就人用工夫上立名。非本然之徳。

故謂之修為。」『大系』六五頁。

(14) 注(12) 参照。

(15) 朱子における「修為」の語の使い方を求めれば、『中庸或問』で次のようにいわれている。「程子之論率性。正就私意人欲未萌之処。指其自然發見。各有条理而言。以見道之所以得名。非指修為而言也。」ここで修為は自然發見に対し、人の実行、功夫を指すとみなされる。

(16)『荻生徂徠全集』第一七卷(みすず書房・昭和51)、二二六頁。

(17)「禪者本不知本然之徳。(儒者失本然之徳。而不知所在。故二家)硬就已心上用功。(後世儒者雖知由本然之徳。而其工夫却亦就一心上見道。遂以心学称之。殊不知)人具斯形。則必有斯心。自聖人至于愚夫愚婦。一也。本非貴。亦非賤。故聖人言徳而不言心。(其千言万語。皆莫非所以使人由本然之徳也。孟子雖屢言心。亦皆指仁義之良心而言。所謂本心恒心。是也。蓋聖人從天下上見道。(仏者從一身上亡(二家就已心上……とあるのが行間に「」内のように訂正されている)見道。從天下上見道。故觀天下所同然之理。所以貴徳而不貴心也。」本文という通り、上引(一)内の部分は削除、訂正されて刊本にはない。また「」内は欄外および行間に加筆補訂された部分で、刊本はこれに従っている。その他用語上の訂正が数多く林本にはあるが、上引の文章は訂正後の用語に従っている。『古典』一四四頁。

(18)「自漢唐諸儒。至於宋濂溪先生。皆以仁義礼智為徳。而未嘗有異議。至於伊川。始以仁義礼智為性之名。而以性為理。」『大系』四〇頁。

(19)「此天下万世之所同然。而根乎人心。存乎風俗。万世不得磨滅。此之謂本然之徳。」『古典』一四四頁。

(20)「仁義礼智四者。皆道徳之名。而非性之名。道徳者。以偏達於天下而言。非一人之所有也。」『大系』三九頁。

(21)「聖人明天下古今所同然之道。而尊天下古今所同然之徳。所謂仁義礼智。是已。立此以使人由焉。」『古典』一六七頁。

(22)「忠信以人言之。蓋忠信以理言。只是一箇実理。以人言之。則是忠

信。蓋不因人做出来。不見得這道理。」(程端蒙錄)

(23) 「論語專說修仁義禮智之方。而未嘗發明其義。」『古典』五八頁。

(24) 「論語專言教。而道在其中。」『古典』六三頁。

(25) 「夫道至仁義禮智而極矣。教至孝弟忠信而尽矣。」『古典』一三六頁。

(26) 「孟子主道之本體言。」『大系』四五頁。

(27) 『古典』五八頁。

(28) 「學者不熟讀孟子。必不能達於論語之義。蓋論語之津筏也。」『古典』五九頁。なお『孟子古義』綱領でも、「孟子に由らざる者は、猶水を渡るに舟楫無きがごとし。豈能く済ることを得んや(不由孟子者。猶渡水無舟楫。豈能得済乎)」といわれている。

(29) 三宅正彦「仁齋学の展開―意味血脈論的方法の発展と転化―」(『中国哲学史の展望と模索』所収、創文社・昭和51)。三宅氏はこの論文で、『論語古義』の仁齋生前の諸稿本と東涯たちの手になる刊行用定本とを詳細に対比検討されている。その際、「仁齋の方法論・原理論がもつともよくあらわれている」ものとして、学而篇のこの章と述而篇の「子疾病」章をえらび、検討の対象とされている。また野口武彦「古義学的方法の成立(上)―伊藤仁齋『中庸發揮』の諸稿本をめぐって―」(『文学』昭和43・7)。野口氏はこの論文中で、本章でも検討する寛文二年の『論語』の有子の言をめぐって仁齋が提出した「策問」をとりあげ、程子朱子の整合的解釈に疑義をはさむ仁齋の思考の特質について論じておられる。

(30) この言を含む程子の文章を引いておく。「謂行仁自孝弟始。孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可。謂是仁之本則不可。蓋仁是性也。孝弟是用也。性中只有箇仁義禮智四者而已。曷嘗有孝弟來。」

(31) 「仁是理之在心者。孝弟是此心之發見者。孝弟即仁之屬。但方其未發。則此心所存。只是有愛之理而已。未有所謂孝弟各件。故程子曰。何曾有孝弟來。」(呉必大錄)

(32) 「仁是性。孝弟是用。用便是情。情是發出来底。論性。則以仁為孝

弟之本。論行仁。則孝弟為仁之本。如親親。仁民。愛物。皆是行仁底事。但須先從孝弟做起。舍此便不是本。」(周明作錄)

(33) 「集註載程子曰。行仁自孝弟始。謂之行仁之本則可。謂是仁之本則不可。仁是性也。孝弟是用也。然諦味有子之語。其謂君子務本。本立而道生。則疑乎直以孝弟為仁之本矣。若以程子之言證之。則有子之言反覺欠瑩。以有子之言觀之。則程子之說亦不相合。此皆可疑也。」『集成』九四頁。

(34) 孝弟が仁の一事というのは、注(31)に引いたように程子である。朱子も「孝弟は仁を為すの本といふが如きは、便ち只是れ一事を主とし、愛を主として言ふ(如孝弟為仁之本。便只是主一事。主愛而言)」(『語類』卷20、黄幹錄)といっている。

(35) 「仁は便ち是れ水の原にして、孝弟は便ち是れ第一池(仁便是水之源、而孝弟便是第一池。)(『語類』卷20、林夔孫錄)「仁は水の源の如し。孝弟は是れ水流るる底の第一坎(仁如水之源。孝弟是水流底第一坎。)(同上、董銖錄)

(36) 林本の原文は「君子凡事專用力於根本。根本既立。則其道生生不已也。故為仁者。以孝弟為本。則仁道充大。而足以保四海也」とある。この部分に遺稿校定にあたっての意見が貼付されている。すなわち「如此トキハ為仁本トヨメト云ニ似テアシ、故按ニ以孝弟為至仁之本カヤウニテハイカン」と付箋上に記されている。刊本は、林本の「故為仁者」の上に、「孝弟者其至於仁之本歟」を挿入している。『全書(論語)』二頁。

(37) 「君子凡事專用力於根本。根本既立。則其道自生。若上文所謂孝弟。乃是為仁之本。學者務此。則仁道自此而生也。」

(38) 「此章總贊孝弟之為至德也。孝弟之心人人具足。雖孩提之童亦皆有之。人道之大本。万善之所由生。雖仁道之大。不能不以此為本矣。則孝弟之德不其大乎。孟子曰。孩提之童。無不知愛其親也。及其長也。無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他。達之於天下也。其意以謂。仁義非他。

拡充孝弟之心。而達之於天下是也。其有子之言分明若合符節。蓋祖述之也。而編者以此置諸首章之次。蓋明孝弟乃學問之本根。有旨哉。」

東涯たちはこの「孝弟」章について、『論語古義』定本作成過程で大幅な修正を行なっている。この大注についても、林本の孟子の言を引いてする仁齋の発言を大幅に改めている。大注に続く論注との間で論述を調整した結果とも見られるが、しかし東涯たちの改訂によつては、『論語』の有子の言の真意が『孟子』に展開されていることを見出し、両者が「分明に符節を合する」ことを知る仁齋の感動は全く表現されない。刊本の大注は次の通りである。「此章総賛孝弟之為至徳也。蓋其為人孝弟者。其性之最善而近道者也。則其必無犯上作乱之事可知矣。此則進徳作聖之基本。而可以至於仁矣。仁者道也。孝弟者其本也。苟自此本而充之。則所謂道者生生不已。猶有源之水。導之而放于四海。有根之木。培之則可以参天。故曰。孝弟也者。其為仁之本與。可知。道云者乃指仁也。而孝弟其根本也。編者以此置諸首章之次。蓋明孝弟乃學問之本根也。有旨哉。」『全書（論語）』二、三頁。

(39) 「血脈者。謂聖賢學問之条理。若孟子所謂仁義之說是也。意味者。即聖賢書中意味是也。蓋意味本自血脈中来。故學者当先理會血脈。若不理會血脈。則猶船之無舵。宵之無燭。茫乎不知其所底止焉。不理會血脈。而能得意味。未之有也。然論先後。則血脈為先。論難易。則意味為難。何者血脈猶一条路。既得其路程。則千万里之遠。亦可從此而致焉。若意味則廣大周偏。含畜從容。自非具眼者。不能識焉。予嘗謂讀語孟二書。其法自不同。讀孟子者当先知血脈。而意味自在其中矣。讀論語者。当先知其意味。而血脈自在其中矣。」『集成』一〇七頁。

(40) 「伊川先生曰。人道唯在忠信。皆確言。人不知其意味之深長。」『古典』一七二頁。仁齋が「意味」というのは、本文でもいうように、解釈さるべき語句の意味ではない。

(41) 『語孟字義』での「血脈・意味」についての発言を引けば次のようである。「血脈者。謂聖賢道統之指。若孟子所謂仁義之說是也。意味者。

即聖賢書中意味是也。」『大系』七六頁。

(42) 「學者苟取此二書。沈潜反復。優游鑒飫。口之而不絶。手之而不釈。立則見其參於前。在輿則見其倚於衡。如承其馨歎。如視其肺腑。不知手之舞之足之蹈之。夫然後能得知孔孟之血脈。而不為衆言淆乱之所惑也。」『大系』九九頁。

(43) 「若意味則廣大周偏。平易從容。非具眼者不得識焉。」『大系』七七頁。

(44) 「若論語其語平淡。而意味深長。故雖漢人。亦不知其理到道到。廣大周偏。高出於六經之上。」『古典』五七頁。

(45) 「孔子之言。平生明白。似淺而実深。似易而実難。渾渾淪淪。蟠天根地。靡知其所底極。」『全書（孟子）』総論三頁。

(46) 「論語專言教。而道在其中矣。孟子專言道。而教在其中矣。」『全書（論語）』総論五頁。『孟子問』は『古典』六三頁。また『孟古義』綱領でも、「蓋論語以教為主。而道在其中矣。孟子以明道為本。而教在其中矣」といわれている。『全書（孟子）』総論四頁。

(47) 石田一良氏もこの関連を示唆されている。『伊藤仁齋』（人物叢書39・吉川弘文館・昭和35）一三二頁。

(48) 「至於孟子諄諄然指其嚮方。示其標的。使學者知源委之所窮。」『全書（孟子）』三頁。

(49) 「蓋孔子之時。猶白日中天。有目者能行。故教人只以修之之方。而不待復詳解其義。」ただし刊本では、「故其教人。只告之以修為之方」となっている。『全書（孟子）』総論三頁。

(50) 「孟子之時。猶暗夜適途必待明。」同上。

(51) 「孟子之書。為万世啓孔門之関鑰者也。」同上。

(52) 「四端之心。生来具足。猶其有四体。擴充云者。即達之之謂也。便擴充惻隱之心。而莫所不至。正是仁。所謂足保四海者。即言擴充四端之心。以成仁義礼智之徳。蓋以非仁義礼智之徳。則不足以保四海也。」『古典』八七、八頁。

(53) 「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。先儒以仁義禮智為性。故解端為緒。以為仁義禮智之端緒見於外者。誤矣。」以上は刊本による。古義堂文庫所藏の『孟子古義』林本は卷之二（公孫丑章）を欠いている。『全書（孟子）』六九

頁。
(54) 「自親親充之。而至朋友鄉党所識疎薄之人。慈愛之心。周遍浹洽。無所不底。而無一毫殘忍忤害之念者。謂之仁。」『古典』一〇一頁。

第三章 人性と道德との間

—— 仁齋倫理学の問題 ——

一 四端の心の拡充説

『孟子』の四端の心の拡充の説、あるいは人の忍びざるところを忍ぶところに達するのが仁だという説ほど、仁斎の『孟子』撰取にあたって感動をもって迎えられたものはないように思われる。仁斎の著作を読むと、彼の『孟子』体験はほとんど四端の心の拡充説の感動的な受容に尽きるといつてしまってもよいような気さえするのである。『語孟字義』に「四端の心」という一章をわざわざ設けていることも、仁斎がそれに付している意義の大きさを物語っている。

「人の是の四端有る、即ち性の有する所、人人具足、外に求むることを待たず。猶四体の其の身に具ふるがごとし。苟も拡めて之を充大にするときは、則ち能く仁義礼智の徳を成す。猶火の始めて燃ゆる、自ら原を燎くの熾なるに至り、泉の始めて達する、必ず陵に襄るの蕩たるに至り、漸漸循環として其の勢自ら已むこと能はざるがごとし。」(『字義』『仁義礼智』2)

仁斎のこのような言葉を見れば、『孟子』の拡充の説がまさに燎原の火のごとく、彼のうちに躍動的な拡がりをもたらしていることを知るのである。そして前章に見たように、孝弟が仁の本であるという『論語』の言の意義を、仁斎にいつそう深く確信せしめ、それ

をさらに敷衍することを可能ならしめているのもこの拡充の説であった。

仁斎が『孟子』によって説くこの四端の心の拡充の論は、たしかに生生とした徳の充実とその拡がりをもつて私たちに伝える。しかし仁斎が仁義礼智の道德と人性とを分離し、それぞれをレベルを異にする概念として定立することをふまえて考えるとき、「苟も拡めて之を充大にするときは、則ち能く仁義礼智の徳を成す」といつていることの意味は、それが伝える情緒的雰囲気以上には必ずしも私に明らかではない。前章にも述べたように、仁斎は仁義礼智を指して「道德の本体」とか「本然の徳」とよんでいた。そしてそうした仁義礼智の「道德」と「人性」とを対置して彼は次のようにいうのである。

「仁義礼智の四者は皆道德の名にして、性の名に非ず。道德とは徧く天下に達するを以て言ふ。一人の有する所に非ず。性とは専ら己れに有るを以て言ふ。天下の該ぬる所に非ず。」(同上、「仁義礼智」3)

仁義礼智が道德であるというのは、「己れに有るを以て」いわれ

る人性を超えて、天下の達道德として普遍であることをもってだと仁斎はいつているのである。人性と道德とはこのように仁斎にあつてはレベルを異にする概念として立てられようとするのだ。くりかえしていえば、人の性とは「己れに有る」ことをもってとらえられているように、天下に包摂される人人の固有の特性としてある。それに対して、仁義礼智の道德は「天下に達するを以て」とらえられているように、人人を超えた天下に属する概念としてある。それは世界の全体性のレベルにおけるものといふことができる。このように人性と道德とはレベルを異にする概念として立てられるのである。

二 仁義礼智は性の名に非ず

仁義礼智をもつて性の名とし、性を理とするのは程伊川以来のことだと仁斎はいう。程子がそのように説いて以来、学者は皆「仁義礼智を以て理とし、性として、徒に其の義を理會し、復力またを仁義礼智の徳に用ひ」(『字義』上、「仁義礼智」3) しようとしないう傾向が生じたというのである。そして「持敬、主静、致良知」などの眼目を立て、力をもっぱら心上の工夫に注ぐことになったという。後世の学者の間に、禅の見性に似た自己の内面への沈潜的凝視や、己れの欲動を抑えて、心の本来的静寂を保持しようとする傾向が生じたのは、

二 仁義礼智は性の名に非ず

仁斎におけるこの人性と道德との疎隔は次節に見るように宋学的心性概念の批判とともにもたらされる。ところで四端の心の拡充説で仁斎は、「性の有する所」である四端の心の拡充によって仁義礼智の道德の形成をいうのである。ひとたび疎隔された人性と道德との間を、四端の拡充説はふたたび埋めるかのごとくである。仁斎において人の性とは何か、そして人性と道德との間はどうのように考えられるのか、四端の拡充説はあらためて検討すべき問題を提起している。

仁義礼智を性の概念とする程子朱子による性の把握以来のことだと仁斎は見ているのである。仁を性の概念とするならば、仁は「虚器」となると彼はいう。そのことの意味を尋ねる設問に答える仁斎の言葉を、やや長いが『童子問』から引いてみよう。

「仁とは天下の美德、豈性情を以て之を分く可けんや。倘し宋儒の説を以て之を論ずるときは、則ち性は未発為り、情は已発為り。性は猶水の地中に在るがごとく、情は猶源より発するの泉のごとし。疏導澄治の功、渾まじて之を流れ出るの後に施す可くして、

其の地中に在るの時に於ては、則ち之を奈何す可きこと無し。仁義礼智を以て性とするときは、則ち猶水の地中に在る、疏導澄治の功を施す可からざるがごとし。故に後世の学問、復仁義を存養することを要せず。別に一般の宗旨を立て、無欲主静と曰ひ、明鏡止水と曰ひて、専ら其の仁義を蔽ふの物を除きて、以て其の初に復せんと欲す。然るときは則ち仁義の徳徒らに虚器として、直ちに欲を滅すと曰ふの愈れりとするには如かず。⁽⁴⁾」〔董』上56〕

仁を性の概念とするならば、情を心の已発とし性を心の未発とする區別から、仁もまた心の未発のありようととらえられる。心の未発としての性の概念たる仁とは、仁斎の比喻によれば地中に湛えられた静水のごときものである。疏導澄治の功とは流水に施すべきことであつて、静水に施すべきことではないと仁斎はいう。つまり拡充による仁の形成というようなことは、仁を性の名とするところからは出てこないというのである。むしろ仁を性の名とするとき、心の本来の静寂をみだし、あるいは心を蔽うものを取り除いて、その本来にたちかえろうとする、復初の要請が生じることになると仁斎はいうのである。「無欲主静」とか「明鏡止水」といった題目がその際、彼等によって唱えられるのである。

仁斎が「明鏡止水」という言葉をどれほど嫌悪していたかは、序章に引いた自らの生涯をかえりみる言葉によつても明らかである。仁斎はこの標語を、仁義礼智を性の概念とする宋儒の心性論と、そ

の心性概念を核とする彼等の人間観を集約的に表現するものとみなしている。彼が同じく『童子問』で、「先生深く明鏡止水等の語を惡む所以の者は何ぞや」という問いに答える言葉をここに引いておこう。

「此の語聖人に於て啻に氷炭のみならず、実に生死の差ひ有り。請ふ其の見易く喻し易き所の者を以てして、而る後詳に其の理を論ぜん。凡そ聖賢の譬を設くる、本甚だ精ふして、且つ嚴なり。蓋し道や、性や、心や皆生物にして死物に非ず。故に生物を以て譬ふ可くして、死物を以て譬ふ可からず。若し死物を以て之を譬ふるときは、則ち⁽⁴⁾翹に引喻當を失するのみに非ず。必ず邪を以て正とし、西を認めて乃ち東とす。其の人を迷はさざる者は鮮し。⁽⁵⁾」〔董』下47〕

人間は活物（生物）である。その人間の心を明鏡止水といった静物あるいは死物をもつて譬えることは、比喻が當をえないというだけではない。生物である人間を死物をもつてとらえるという、人間観そのものの誤りというべきである。仁義礼智は仁斎にとって性の概念であつてはならないのである。仁を性の名とする心性概念は、明鏡止水といった死物をもつて人間の心のあるべきあり方を譬える誤まつた人間観の核をなしていると仁斎は見ているのである。

仁義礼智が性の名であつてはならないとすると、それは何か。すでにのべたように仁斎は、仁義礼智は皆「道德の名」だという。道

徳とは、人の性が「己れに有るを以て」いわれるのに対して、「偏く天下に達するを以て」いわれるのだと仁斎は説いていた。仁義礼智を、道と徳とを合わせて道德の概念だとするのは、恐らく仁斎特有の規定であろう。ここであらためて彼のする道德という規定について考えてみよう。

あまねく天下に達するをもつていわれる道德としての仁義礼智は、『童子問』では「天下の達徳」あるいは「本然の徳」といわれる。すなわち、「天下共に尊ぶ所、之を達徳と謂ふ。仁義礼智是れのみ。此れ天下万世の同じく然る所にして、人心に根ざし、風俗に存し、万世磨滅することを得ず。此れ之を本然の徳と謂ふ」(中72)のだと仁斎は説く。しかし仁義礼智が天下の達徳であるといっても、達徳とは朱子がいうように、「天下古今の同じく得る」⁽⁷⁾ところの意においてではない。「徳は得なり」という、徳の字の伝統的な訓に仁斎は否定的である。「若し徳を以て得の義とするときは、則ち徳は是れ修為を待て而る後有り。豈本然の徳を尽すに足らんや」⁽⁸⁾『字義』上、「徳」⁽²⁾という。本然の徳である仁義礼智は、人が得る得ないというレベルを超えて、天下におけるものとして普遍的に、また客観的に存在するものであることを仁斎は強調しているのである。並河天民(一六九〇-一七二六)が批判的にはあるが、仁斎のいう仁義礼智とは「道德の標準にして、君子の志を此に立つる所なり」と、標準としての性格をとらえている⁽⁹⁾が、そのとらえ方は確かである。まさしく

天下の達徳あるいは本然の徳としての仁義礼智は、人人が共に尊重するところのものとして、普遍的な標準あるいは指標の意義をもつて存在するとみなされる。しかもそれは抽象的な理念としてではなく、「人心に根ざし、風俗に存し」というように、世界における人とその形成物に客観的な根拠と連関をもつて存在することを仁斎はいうのである。ところで、天下の達徳である仁義礼智が人人にとって普遍的な標準の意義をもつて、しかも客観的な根拠をもつて存在する徳だといえば、すでに人はそれを道と呼んでよいのである。道とは人人の由るところのものとしてあるのだ。仁斎が仁義礼智に道德という規定を与えるのは、このようにしてである。

さてこのように「道德の名」としてとらえられる仁義礼智を、仁斎はまた『語孟字義』で「道德の本体」と呼んでいることはすでに前章でものべた。「本体と云ふ者は即ち徳の本然、天下古今の達徳を謂ふ」のだと仁斎は説明していた。しかし「道德の本体」といい「本然の徳」といい、本体論的な思弁を疑わせるようなこうした概念をなぜ仁斎は使用するのだろうか。徂徠はこのような概念を仁斎が使用するのを見て、宋儒におけると同様に体用論的思弁を仁斎は免れていないと批判していた。だが仁斎が仁義礼智を道德の本体といい本然の徳といっても、そのことは仁義礼智を性の概念とするものではなく、むしろ逆に「性の名」とすることの否定にかかわるものであることはすでに見てきたとおりである。仁斎があえて道德の

本体とか本然の徳というような、程朱学と見紛うきわどい言い方に従うとき、例によってそこには、い、りともい、うべき程朱学的概念の転倒あるいは転換の意図があるのである。ではどのように転換させようとしたのか。「性の名」から「道德の名」へである。すなわち、程朱にあつては心の本体である性の概念としてある仁義礼智を、天下における概念として、客観的な世界の側に移しかえるのである。性におけるものを世界に外在化させる形で、仁義礼智の概念を転換させるのである。

三 性とは生の質

仁義礼智の道德は「遍く天下に達するを以て」いわれるのに対し、人性は「己れに有るを以て」いわれるのだと仁斎は説いていた。この仁斎のとらえ方は、仁義礼智を性の名とする朱子学的な心性概念を、天下における道德と己れにおける性というように、道德と人性とをいわば両極的に分離する形で否定しようとするものであった。

「天下に達するを以て」いわれる道德とは、人人が有する有しないということを超えた、天下の全体性のレベルにおける普遍的な概念だとみなされる。他方、「己れに有るを以て」いわれる性とは、己れの有という経験的に限定せられた人のあり方にかかわる概念であ

仁義礼智がのように仁斎にあつてもはや性の概念であつてはならず、世界における客観的な道德として把握されるとき、仁義礼智を疎外された人性はもとより道德的本性を意味するものではない。仁斎は仁義礼智の道德に対するものとして、人性を「己れに有る」の性と規定していた。私たちはここで、道德に對置されて「己れに有る」の性と規定される、仁斎の人性の概念を検討しなければならぬ。

るだろう。本章のはじめに引いた『語孟字義』の仁斎の言をもう一度ここで見ておこう。「仁義礼智の四者、皆道德の名にして性の名に非ず。道德とは徧く天下に達するを以て言ふ。一人の有する所に非ず。性とは己れに有るを以て言ふ。天下の該ぬる所に非ず。此れ性と道德との弁なり」と。

だがこのように道德と人性との別をいうとき、『中庸』の「性に率ふ之を道と謂ふ」という性と道との必然的な連関をいうこのテーゼは、仁斎にとっては当然難かしい問題を提起することになる。仁斎がこのテーゼにどのように対応したかは別稿にゆづって、ここで

はこのテーゼについての朱子の解釈をめぐる仁斎の批判にだけ触れておこう。朱子は『中庸』のこのテーゼに、「人物各々其の性の自然に循へば、則ち其の日用事物の間、各々当に行ふべきの路有らずといふこと莫し。是れ則ち所謂道なり」(『中庸章句』首章注)という解釈を与えるが、仁斎はこの朱子の説き方を「倒説」だという。性の自然にしたがうときに、当に行うべき道があるとする、この性と道との関係を倒説だというのである。

「蓋し性とは己れに有るを以て言ふ。道とは天下に達するを以て言ふ。易に曰く、『人の道を立つ、曰く仁と義と。』是れなり。

故に人有るときは則ち性有り、人無きときは則ち性無し。道は人有ると人無きとを待たず、本来自ら有るの物。天地に満ち、人倫に徹し、時として然らずといふこと無く、処として在らずといふこと無し。豈人物各々其の性の自然に循ふを待て、而る後之有りと謂ふ容けんや。晦菴の説く所の若きは則ち是れ性は本にして道は末、性は先にして道は後なり。豈倒説に非ずや。」(『童』上14)

「人の道を立つ、曰く仁と義と」(『易』説卦)という仁義とは、己れの有としての人性を超えた天下における普遍的な道である。そのような道が性によって規定されとするのは、本末先後を転倒させた説だと仁斎はいうのである。ここで道といわれているものは、仁斎にあっては道德ととらえられるものと同義であることは、次の二つの文章によっても知りうる。有限の性と無窮の道についていう

『童子問』の言葉は、『語孟字義』では有限の性と無窮の徳との関係としていわれているのである。

「己が性は限り有て、天下の道は窮り無し。限り有るの性を以て、窮り無きの道を尽んと欲するときは、則ち学問の功に非ずんば得べからず。」(『童』上21)

「人の性は限り有て、天下の徳は窮り無し。限り有るの性を以て、窮り無きの徳を尽んと欲せば、苟も学問に由らざるときは、則ち天下の聡明を以てすと雖ども能はず。」(『字義』下、「学」2)

天下の窮り無き道は全く同じコンテクストで、天下の窮り無き徳といいかえられるのであって、仁斎にあってそれはまさしく道德と熟して把握されるものであることを知る。それとともに上の文章は、道德に對置される性の己れの有としての限定性をいっそう明らかにしている。ではこのように道德に對して「己れに有るを以て」いわゆる性とともなうようなものか。『語孟字義』で仁斎は次のように「性」を規定する。

「性とは生なり。人其の生ずる所のまゝにして、加損する所無き者なり。董子曰く、『性とは生の質なり』。周子、剛善・剛悪、柔善・柔悪、剛ならず柔ならずして中なる者を以て五性とす、是れなり。猶梅子は性酸し、柿子は性甜し、某の薬は性温、某の薬は性寒と言ふがごとし。」(『字義』上、「性」1)

性とは人が生まれもっている特性である。仁斎は性とは「ムマレ

ツキ」と訓むのが正しいと説いたといわれる。⁽¹⁵⁾生まれつきとしての性とは、権能として普遍性を要求しうるような人の本性の謂いではない。むしろ私たちが氣質という、経験的世界における生の特性である。その特性が、どれほど広く共通性の認識でくられようと、あくまで「生の質」として、経験的世界に生をえている人の特性という限定を免れることはない。性がそのように経験的世界における生の質であるかぎり、その性概念は、「梅子の性酸し、柿子の性甜し」という比喻によっても見うるように、それぞれの存在の固有性という人の特性の意義をも包括することになる。やがてその性概念

四 氣質の性への徂徠の観点

経験的世界における生の質としての性、人の生まれつきの特性ととらえられる性とは、宋学的な性概念からすれば氣質の性である。「性なる者は、生の質なり。宋儒のいはゆる氣質なる者これなり」⁽¹⁶⁾『弁名』下、「性情・才」一と荻生徂徠も性を生の質ととらえ、宋儒のいう氣質の性であるという。そして徂徠において特徴的なのは、このそれぞれに生まれえている氣質は変化しないということを明言する点である。「人の性は万品にして、剛柔・輕重・遲疾・動靜は得て變ずべからず」⁽¹⁷⁾（同上）と徂徠はいう。人の生まれつきとしての多

は荻生徂徠において、次節に見るように、人それぞれにおける多様にして特殊な氣質を明白に指すことになる。「己れに有るを以て」いわれる性がこのような生の質であるならば、この性に循っておのずからに天下の道があるということは、たしかに倒説だといえるだろう。だが性に循がう道という、道德との必然的な連関を有する性の概念を否定するとき、生の質としての性を有する人人と、天下に達する道德との間はどうのようにとらえられるのだろうか。私たちはここで、仁斎の性概念を継承し発展させながらも、仁斎を批判する徂徠を見ることでこの問題への手がかりをえよう。

様なそれぞれの氣質は変化しうるものではないし、また変化を強うべきものではない。『徂徠先生答問書』から氣質不変化をいう、よく知られた文章をここにも引いておきたい。

「氣質は天より稟得、父母よりうみ付候事に候。氣質を變化すると申候事は、宋儒の妄説にてならぬ事を人に責候無理の至に候。氣質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつ迄も豆にて候。只氣質を養ひ候て、其生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候。たとへば米にても豆にても、その天性の

まゝに実いりよく候様にこやしを致したて候ごとくに候⁽¹⁸⁾。」

米は生まれながらにして米であり、米を豆に変ずることはできないという。だがこの徂徠の言で注目すべきは、米は米、豆は豆として養いを得て成熟するという点である。すなわち人もまたその生まれつきの氣質を変化させることはできないとしても、その特質に応じてみずから成長させ、特性をもった人材として己れを形成することができるといのである。そのようにみずから成長せしむることが学問であり、学ぶとは先王・聖人の教えを学ぶことである。次に引く『弁名』の徂徠の言によれば、先王・聖人の教えとは万物を長養せしめる「和風甘雨」のごときものだという。

「先王の教、詩書礼楽は、辟へば和風甘雨の万物を長養するがごとし。万物の品は殊なりといへども、その養ひを得て以て長ずる者はみな然り。竹はこれを得て竹を成し、木はこれを得て以て木を成し、草はこれを得て以て草を成し、穀はこれを得て以て穀を成す。その成るに及んでや、以て宮室、衣服、飲食の用に供して乏しからず。なほ人の先王の教を得て、以てその材を成し、以て六官、九官の用を供するがごときのみ。」⁽¹⁹⁾『弁名』下、「性・情・才」1)

和風甘雨が植物をそれぞれに、木は木、草は草として成長せしめるように、聖人の教えも人をその特性に応じて成長させ、人材として形成するといのである。「徳は性を以て殊なり。徳成りてこれ

四 氣質の性への徂徠の観点

を官にす。故に虞・周の官制の異は、その徳を立つること同じからざる所以なり⁽²⁰⁾」(同上、「聖」2)というように、徂徠は古く先王の治にあつては、異なる特性にしたがつて成った材によって、それぞれ異なる官が掌られたという。ここに見るように、徂徠における氣質の性としての人性の把握には、氣質という特殊性をもつてとらえられた人間によって、どのように社会体系が構成されるかという観点がある。もちろんその社会体系というのは、安天下の課題を天命とする先王・聖人の支配の体系としてあるものであり、上にいう徂徠の観点も、天下を蓋う先王・聖人の立場に經世済民の論者としてのみずからの立場を同定することによつてもちうるものである。

さて徂徠は生まれえた氣質を変化させることはできないが、しかしそれぞれの特性にしたがつて材を成すことができると説いていた。しかし徂徠の叙述にしたがつて見れば、先王の教えをえてそれぞれに材を成すとみなされているのは、先生の支配体系の重要な構成契機をなす士大夫、徂徠の属する世界でいえば武士たちであつて、人一般ではない⁽²¹⁾。よらしむべきものとしての民衆の性として徂徠がとらえているのは、社会集団を形成し、相互扶助的に生活しようとする人人の性向である。「その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとす⁽²²⁾」(同上、「仁」1)というように、人人は群を成して生活する性向を有している。荀子にしたがつて徂徠は「それ君なる者は群なり」(同上)というが、為政者と

は群を成す人人の性向にしたがつて、よく社会集団を組織し、指導するものである。

「士農工商は、相助けて食ふ者なり。かくのごとくならずんば、すなはちまた存すること能はず。故に能く億万人を合する者は君子なり。能く億万人を合して、その親愛長養の性を遂げしむる者は、先王の道なり。」(『弁道』⁽²³⁾)

先王、聖人はその聡明叡智の徳によって、天下の人人の性情を洞察し、億万人を合してその性を遂げしむべき道を制作したのである。実は『中庸』のあのテーゼ「性に率ふ之を道と謂ふ」は、徂徠にしたがえば上のことを意味するのである。このテーゼをめぐる徂徠の

五 人人に属する仁

「慈愛の徳、遠近内外、充実通徹、至らずといふ所無き、之を仁と謂ふ。」(『字義』上、「仁義礼智」1)「慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らずといふ所無く、達せずといふ所無ふして、一毫残忍刻薄の心無き、正に之を仁と謂ふ。」(『童』上43)⁽²⁵⁾

これが仁斎のする仁の定義である。慈愛の心が人倫的空間を充実させるように、内から外へと広く行きわたって、至らざるところのないあり方が仁というのだと仁斎は説く。この仁斎の仁の定義を徂

解釈について詳しくは別稿にゆずるが、性を気質の性とする⁽²⁴⁾ことによって見出し難い人性と道との連関が、道の制作者である聖人を介することによってつけられるのである。まさしくこの先王、聖人を前提することで、あるいはそれにみずからの立場を同定することで、社会体系のうちに必要な位置を占める人士の性への、あるいはその社会体系に統括される人人一般の性への徂徠の観点がありうるのである。その観点、それは天下の人人の総体を把握する観点ともいいうるが、それによることで徂徠がどのように仁斎を批判するかを次に見てみよう。

徂は次のように批判するのである。徂徠のこの批判は、仁斎の思想の性格、そのよっている立場を浮かびあがらせて、きわめて興味深いものである。

「仁斎先生すなはち曰く、『慈愛の徳、遠近内外、充実通徹し、至らざる所なし』と。これまた孟子に泥みて、惻隱の心を拡充して以て仁を成さんと欲し、これを先王に属せずして、これを人人に属し、これを民を安んずるに帰することを知らずして、徒らに

慈愛を以てこれを言ふ。」(『弁名』上、「仁」1)

仁齋は仁の徳を先王に属せしめず、人人に属せしめっていると徂徠は批判しているのである。つまり徂徠にあっては先王、聖人の徳であるべき仁が、仁齋にあっては人人の有する惻隱の心の拡充としての慈愛の徳であり、天下に包括されている人人の境位におけるものとなっているのである。徂徠の批判の主旨にそってさらにいえば、仁齋には天下の人人の総体、人間世界の全体をとらえる視座がないということになるだろう。仁齋をどのように批判する徂徠にあって孔子の道とは、孔子が祖述し後世に伝えた先王の道であり、そしてその先王の道とは「天下を安んずる道」である。この徂徠の道の規定を貫いている、まさに天下を蓋う経世者の観点が、天下の人人総体への視線を可能ならしめているのである。したがって徂徠にとって仁の徳は、天下の人人を安んずる先王・聖人の徳であって、天下に包摂されるものとしての人人の境位におけるものではない。徂徠による仁の定義を見てみよう。

「仁なる者は、人に長となり民を安んずるの徳を謂ふなり。これ聖人の大徳なり。(中略)聖人なる者は、古の、天下に君たる者なり。故に君の徳はこれに尚^{くは}ふるなし。ここを以て伝に曰く、『人の君となりては仁に止る』と。聖人なる者は得て学ぶべからず。後の君子、聖人の道を学んで以てその徳を成す者は、仁に至れりとなす。故に孔子曰く、『君子、仁を去りて、いづくにか名を成さ

五 人人に属する仁

ん』と。言ふところは君子と命^ちくる所以の者は、仁を以てなり。故に孔門の教へは、必ず仁に依る。その心の聖人の仁と相離れざるを謂ふなり。故に仁なる者は、聖人の大徳にして、君子の以て徳となす所なり。」「その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとなす。それ君なる者は群なり。これその、人を群してこれを統一する所以の者は、仁に非ずんばいづくんぞ能²⁸くせん。」(『弁名』上、「仁」1)

天下を安んずる経世の課題のもとに人間世界を包括する観点、あるいは群として人間集団を統括的にとらえる観点と、ここに見るような仁徳の把握とは不可分であろう。仁は「民を安んずる」聖人の徳といわれ、また「人を群して之を統一する所以の者」ととらえられているのである。仁をこのようにとらえる徂徠からすれば、仁齋の説く惻隱の心の拡充としての仁とは、先王に属するものではなく、人人に属するものとなっているとみなされるのである。

さて以上のような仁概念をめぐる徂徠の仁齋批判を念頭にしながら、仁義礼智を「道德の本体」とする仁齋の把握にもどろう。さきに引いたように仁齋は、「慈愛の徳、遠近内外、充実通徹、至らざる所無き」あり方をもって仁を定義する。そしてこの仁と義、礼、智とを合わせて、「聖人は是の四者を以て道德の本体として、学者をして此れに由て之を修めしむ」(『字義』上、「仁義礼智」1)という。だがここで道德の本体としてとらえられている仁とは、人人の惻隱の

心の拡充としての慈愛の徳ではないか。徂徠が人人に属せしめてい
ると批判するその仁である。仁斎は人人の境位を超えたものとして
道徳の概念を定立しようとした。しかしその仁斎のいう仁は、人人

六 孝弟は性

『論語』学而篇の有子の言、「君子は本を務む。本立ちて道生ず。

孝弟とは其れ仁の本為るか」を仁斎は孟子のいう拡充の説をもって
解釈していることは、すでに第二章にのべた。「君子は本を務む」
というその「務む」とは「専ら力むる」ことだと仁斎は朱子の『論
語集注』にしたがってそう注記している。しかし孝弟を本としてそ
れに専ら力めることだという『論語』のその言の趣旨を、仁斎は朱
子よりずっと切実に理解していたはずである。孝弟や忠信、忠恕と
いった、日用人倫において人と交わるに愛をもってし、あるいは実
をもつてする行為が根本であることの発見が、仁斎の『論語』体験
の本質をなすものとみなされるからである。孝弟に専ら力めること
がなぜ根本であるのか。仁もまた孝弟を本として成るからである。
そして孝弟を本として仁を成すというその展開を仁斎は、孟子のい
わゆる拡充の説をもって解釈するのである。『孟子』における「孩
提の童も、其の親を愛することを知らざること無く、其の長ずるに

の惻隱の心を離れてあるのではないし、それを実質としてしかない
のではないか、という疑問を徂徠の批判は私たちに告げているので
ある。

及びてや、其の兄を敬すること知らざること無し。親を親しむは
仁なり。長を敬するは義なり。他無し、之を天下に達するのみ」
（『尽心章句』上）という言葉を受けて仁斎は、孩提の童といえども具
える孝弟の心を拡充し、天下に推し及ぼすことによって仁が成ると
いうのである。ここで『論語古義』の「君子務本」章の論注で仁斎が
説いているところを見てみよう。やや長いが、ここには人性と道徳と
をめぐる多くの問題が含まれている。あえて全文を引いておきたい。

「論に曰く、仁とは天下の大徳なり。慈愛の心、内より外に及
び、邇きより遠きに至り、充実通徹、達せずといふ所無き、即ち
是れ仁なり。故に孟子曰く、『人皆忍びざる所有り。之を其の忍ぶ
所に達するは仁なり』と。即ち有子孝弟を以て仁の本とするの意
なり。蓋し孝弟は性なり。仁義は徳なり。性とは己れに有るを以
て言ひ、徳とは天下に達するを以て言ふ。孟子孝弟を以て其の良
知良能とするときは、則ち孝弟は豈人の性に非らんや。易に曰く、

『人の道を立つ、曰く仁と義と。』中庸に曰く、『知仁勇の三者は天下の達徳なり。』仁義は豈天下の達徳に非らんや。而して孟子の又仁義を以て人の固有とする者は何んぞや。是れ仁義を以て性を名づくるなり。性の名とするに非ず。所謂仁義を以て性を名づくる者は、人の性善と曰ふが若し。故に仁義を以て性とす。毫釐千里の謬、正に此に在り。弁ぜずんばある容からず。⁽³⁰⁾『論語古義』卷一)

この論注を見れば、仁斎が天下の大徳としてとらえる仁とは、まさしく徂徠が指摘するところ、怵惕、惻隱の心の拡充としての仁であることは明らかである。そして孝弟が仁の本であると有子がいのは、人の忍びざるところを忍ぶところにまで推し及ぼすのが仁だと孟子がいっていることと同じ意だといふのである。仁斎がここで孝弟の心を惻隱の心とともに、人の生得のものとして性ととらえていることに注意したい。朱子において惻隱の心や孝弟とは、仁を体とする心の発現上のあり方であって、性情の別からすればそれらは情であつて性ではない。四端の心についての朱子のよく知られた解をこゝにも引いておこう。

「惻隱、羞惡、辭讓、是非は情なり。仁義礼智は性なり。心は性情を統ぶる者なり。端は緒なり。其の情の発するに因りて、性の本然得て見つ可し。猶物の中に在りて緒外に見るゝがごとし。⁽³¹⁾」

『孟子集注』卷三)

六 孝弟は性

仁斎にとって性とはすでに、経験的世界で事実に認められる人の生の質であつた。朱子が心の已発とし、情とする惻隱の心も、仁斎は事実に認められる人の生得の質として性とするのである。孟子が性善をいうのも、「人心発動の上に就て」⁽³²⁾『字義』上、「性」4) いうのであつて、その迹を見ることができない心の本体を善というのではないと仁斎はいう。惻隱の心も孝弟の心も彼は、事実に認められる人の生得の心の動き、性向として性とするのである。そしてこれらの心の拡充によって仁義の徳を成すと説くのである。

ところで上に引いた『論語古義』の論注で仁斎は、彼が性とする孝弟の心、惻隱の心の拡充によって仁義の徳を成すのだから、「仁義を以て性を名づける」ことができるというのである。仁斎は「仁義を以て性を名づける(以仁義名性)」ことと、「仁義を以て性の名とする(以仁義為性之名)」こととの間には決定的ともいふる違いがあり、それらを誤まることから「毫釐千里の謬」が生じるといふ。一種の釈明ともとれる仁斎のこの議論は、のちにあらためて見るように、孟子の「仁義礼智。非由外鑠我也。我固有之也」(『告子』章句上)という言葉を念頭にしているものである。仁斎は仁義をもつて性を名づけることと性の名とすることとの間には大きな違いがあるというが、しかし一見すると、彼の人性をめぐる議論は、程朱の本然の性としての性概念批判に出發し、天下における道徳を己れに有るの性から分離しながら、彼はふたたび人の性のうちに、仁義の徳

を成して人がこの世界において普遍的な存在となりうる根拠を読み入れたかのごとく受けとれるのである。徂徠がここでも鋭く、「仁斎先生、徳を知るを以て自負するがときは、すなはち性と徳との名を争ふのみ。また孟子を誤読して、四端を拡充して以て徳を成すと謂ふに至りては、すなはち朱子と何ぞ別たん」⁽³³⁾『弁名』上、「徳」

七 「仁義の名虚にして孝弟の徳実なり」

孝弟の心や惻隱の心は朱子にあっては、すでにのべたように、それらは情であって性ではない。仁義礼智を本体的な徳とする心の発現が孝弟の心であり、惻隱の心である。そこからあの『論語』の有子の言を、「孝弟とは其れ仁を為すの本」とする解釈がもたらされることは、すでに前章に詳論した。「仁は是れ理の心に在る者なり。孝弟は是れ心の発見する者なり」と朱子が説くように、孝弟の心や惻隱の心は情あるいは用として、すでに発現し、この世界に現象する心である。朱子にあってはこのように決して性ではないこれらの心を、仁斎は性というのである。

仁斎はそれらの心を性というとき、その心の本源に遡って、その未発の体を指して性というのではない。人はその接する人人に向かつて発動する惻隱の心や孝弟の心をもって生まれついているゆえ、

1)と、仁義礼智を「性の名」から「徳の名」としながら、しかし仁斎の説く四端の拡充の論を見れば朱子と区別すべきところはなく、畢竟仁斎は朱子と「性」と「徳」との名を争っているにすぎないと批判するのである。

仁斎はそれらを性というのである。人がそれらの心をもっていることは、人の生得の質であるし、むしろ人の生存のあり方だと仁斎はしているのである。だから彼は、「孝弟の心は人の生道なり」(『孟子古義』巻四)ともいうのである。

この「孝弟の心は人の生道なり」という仁斎の言葉は、『孟子』離婁篇中の一章、「仁の実は親に事ふること、是れなり」に始まる章の注釈文中に見出される。『孟子』のその章は、「仁の実は親に事ふること、是れなり。義の実は兄に従ふこと、是れなり」といい、さらに智、礼、楽をいづれもこの親に事え、兄に従うことの二者にかかわるものとして説いている。今注目している仁斎の言は、「樂の実は斯の二者を樂しむ。樂しめば則ち生ず。生ずれば則ち悪んぞ已む可けんや」という孟子の言における生字をめぐってのべる文章中のものである。

「章内生の字最も意思有り。蓋し樂しむときは則ち生じ、憂ふるときは則ち枯る。之を草木に譬ふ。生ずるときは則ち日々に長じて已まず。枯るゝときは則ち日々に死滅に就む。故に曰く、『樂しむときは則ち生ず』と。孝悌の心は人の生道なり。聖人此れに由りて以て教を立て、此れに循ひて以て導きを為す。万世猶一日のごときとは、生の謂ひなり。」⁽³⁴⁾

孟子のいう「樂しめば則ち生ず」とは朱子によれば、「和順従容として、勉強する所無く、親に事へ兄に従ふの意、油然として自ら生ずること、草木の生意有るが如きを」⁽³⁵⁾（『孟子集注』卷七）いうのだとされる。孝弟の心を生意ある草木に譬えることを仁斎は朱子によっているのである。しかし上に引いた仁斎の文章は、孟子のいう「樂しめば則ち生ず」の解釈として筋が通っているとは思われないが、まさしく彼が「生」字に注目していることをよく示している。仁斎は草木が日々に生長するがごとく、孝弟の心が生じ、そして生長していくことを、人の生存に重ね合わせ、「孝悌の心は人の生道なり」というのである。

ところで上に引いた文中で仁斎は、孝弟の心が人の生道であるゆえ、聖人はこれによって教えを立てたといっている。教えとは『論語』の有子の言に見るように、孝弟を仁の本と位置づけ、その実践の意義を人に説くことであろう。『孟子古義』の同じ章の論注でいう仁斎の言をもっていえば、「吾が心の孝弟に由て行ひ、而して之を

充るときは則ち仁立ち、義行はれて、人の人爲る所以の道を尽す」⁽³⁶⁾ものであることを人に教えることであろう。ここで「仁立ち、義行はれて」といわれている仁義とは、人人の実践の極としてあるものである。ところで仁斎は聖人が教えを立てるといふとき、この仁義も聖人によって定立されたとするのだろうか。すでに何度も引いた道德の本体についていう『語孟字義』の文章をもう一度見よう。

「天下の善衆しと雖ども、天下の理多しと雖ども、然れども仁義礼智、之が綱領として、万善自ら其の中に総括せずといふこと莫し。故に聖人は是の四者を以て、道德の本体として、学者をして此れに由て之を修めしむ。」（『仁義礼智』1）

この仁斎の言によると、聖人は道德の本体といわれる仁義礼智の定立者である。しかしこの「聖人は是の四者を以て、道德の本体として、学者をして此れに由て之を修めしむ」とは、徂徠におけるようなあの制作者としての聖人をいうのだろうか。徂徠において先王・聖人とはその聡明睿智の徳をもって、天命を体し道を制作したものであった。しかし仁斎が上にいう聖人とは、仁義礼智の定立者というよりは、人人の由るべき道德の明示者というべきだと思われる。

徂徠において仁とは聖人の大徳であり、人人を群として統括するゆえんのものととらえられた。それに対して仁斎にあって仁は、天下の達道德として、人人の日常実践の標準としての位置を与えら

れながら、しかしその実質は人人の惻隱の心の拡充としてとらえられている。徂徠はこの仁斎の仁の概念を批判して、仁を先王・聖人に属せしめず、人人に属せしめっていると批判していた。この徂徠の批判は、仁斎における仁概念を明らかにする上できわめて示唆的であった。仁、あるいはこの一字に総括される仁義礼智とは、人人の個々の修為を超える道徳の本体といわれながらも、しかし人人の惻隱の心、孝弟の心、あるいは人人の忠信、忠恕という日常の実践をはなれてはありえないのである。むしろ惻隱の心や孝弟の心を実質とし、忠信、忠恕を基盤としてしか仁の徳はないのである。だから仁斎は、「仁義の名虚にして、孝弟の徳実なり」と⁽³⁷⁾といったりさえするのである。では仁が道徳の本体として人人の行為の標準としてありながら、しかもそれが人人の惻隱の心なり孝弟の心を実質とするということ、どのように考えたらよいのか。

この問題は仁斎の人間把握から考えていかなばならない。すでに第一章に見たように、仁斎が実とするのは、この世界にたちあらわれている人間のあり方についてであった。世界にあらわれている人間のあり方とは、人倫的存在としてあるということである。次章で詳しく見るように、仁斎は『童子問』で「人の外に道無し」といい、さらにこの「人」を規定して、「人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり」⁽³⁸⁾（上9）といている。人とは人倫的關係における存在だというのである。人をこのように人倫的存在

だとすることは、前章に見た「夫れ人倫有るときは則ち天地立つ。人倫無きときは則ち天地立たず」⁽³⁹⁾（『董』中50）という、人倫の成立をもって世界そのものの有意味な成立を見るような仁斎の思想からする当然の把握であろう。ところで人が人倫的關係における存在だということは、人が行為的存在であることを意味する。だから、「人の外に道無し」といわれる道とは、「人倫日用当に行くべきの路」⁽⁴⁰⁾『字義』上、「道」2であるのだ。人の道がそもそも路であるとは、人間が往来運動する存在だということである。

このように仁斎における人間把握を見てくると、それが和辻哲郎の間柄的存在としての人間の把握ときわめて類似していることを知るのである。和辻のいう間柄とは、自他の「実践的行為連関」を意味する。人間存在とは間柄的存在であり、そのことは自他の行為的連関において存在することだと和辻はいうのである。仁斎の人倫的存在としての人間の把握は、和辻の間柄的存在としての人間の把握の先蹤をなすものだといえる。ところで、和辻は人間の実践的行為的連関は、すでに実践的了解を含むとして次のようにいっている。

「我々は意識する前に既に動いている。しかもその動きは決して盲目的ではなく、一定の間柄を形成するように動いているのである。かかる意味に於て我々は実践的行為的な連関が既に実践的了解を含むということを主張する。そうしてこのことは間柄そのものが既に実践的な『わけ』であるということに他ならない」⁽⁴¹⁾

『倫理学』上

間柄的存在としての人間の行為は、すでに一定の間柄を形成するように動くのだと和辻はいうのである。そのことを人間の行為はすでにある方向性を有しているといいかえることができる。その方向性を和辻は、行為的連関がすでに含む実践的了解、あるいは実践的な「わけ」というのである。この「わけ」を和辻倫理学は人倫の理法として明らかにしていくのである。

仁斎は「道」とは「人倫日用当に行くべき路」だといっていた。この「道」が「路」だということは、すでにのべたように、人間とは往来運動するものだという把握にかかわっている。人とは道によって往来運動するところのものである。それが人倫的存在である。

ところで道とはあるところに至るものとすれば、往来運動するところのものとしての人のあり方には、すでにある方向性があるというべきだろう。それは人倫的存在としての人間の行為がすでに有する方向性である。和辻倫理学は、間柄的存在としての人間の行為のすでに有する方向の窮極するところのものとして絶対的全体性をいう。しかし絶対的全体性とは和辻が絶対空ともいうように、それ自体が実体的に存在するものではない。むしろそれぞれの人間の行為が絶対的全体性の自己実現の行為とみなされるのである。一方、仁斎にあっては、和辻倫理学におけるような否定の弁証法といった論理はもとよりない。仁斎が人間の行為のすでに有する方向の窮極すると

ころのものとしていうのは、聖人によって明示される仁義礼智である。

仁義礼智とは人倫的存在として人間の行為のすでにめざしているところのものである。そのすでにめざしているところのものを聖人は仁義礼智として明示するのである。しかし仁義礼智が何であるかは、すでにその実現をめざすものである人人の行為によってしか明らかにされないだろう。だから仁斎が仁の実質をいおうとするとき、孝弟の心や惻隠の心の拡充としてしか、あるいは忠信、忠恕を基礎とするとかいいえないのである。

仁斎は「論語は専ら仁義礼智を修むるの方を説いて、未だ嘗て其の義を発明せず」(『童』上7)と、『論語』の性格をとらえている。『論語』が教えるのは仁義礼智ではなくして、それを標準とする修め方、つまり忠信敬恕に集約される人倫日常の実践にあるというのである。それに対し、『孟子』は仁義礼智の義を明らかにすると仁斎はいうのだが、それがどのように明らかにされたというのか、彼の説くところを見てみよう。

「孟子の時、聖遠く道湮しづみ、大義既に乖く。故に孟子学者の為に諄々然として其の義を剖別し、其の理を闡明して、丁寧詳悉、また余蘊無し。故に七篇の義に通じて、而る後論語の理、始めて明かなる可し。孟子曰く、『惻隠の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。恭敬の心は礼の端なり。是非の心は智の端なり。』又

曰く、『人皆忍びざる所有り。之を其の忍ぶ所に達するは仁なり。人皆為^きざる所有り。之を其の爲る所に達するは義なり。』是れ仁義礼智四字の解なり。学者当に此れに拠て、体認熟読して而る後之を論語に推すときは、則ち其の義始めて較然たり。』(『董』上7)⁽⁴⁰⁾

孟子の時にいたって仁義礼智の義はじめて明らかにされたという。しかし仁斎の説くところによれば、孟子によって闡明された仁義礼智の義とは、四端の心を端本としてそれらは成るということであり、人の忍びざるところを広く推し及ぼすところに仁が成るということであるのだ。仁義礼智それ自体の意義ではないのである。むしろ仁斎にしたがっていえば、孟子が明らかにするのは、我と人との間の忠信敬恕という実践、我から人に推し及ぼされる惻隱の心、孝弟の心が人間世界の全体的あり方に対してもつ意味である。すなわち、人間世界の全体的あり方にかかわる仁は、我から人へと及ぼされる惻隱の心を本として成るのであり、我と人との実践的にかかわりを基盤とするということである。『孟子』において把握さるべき孔門の血脈とはそこにあるだろう。修為の教えからなる『論語』の意義を、仁義とのかかわりで明らかにするのが『孟子』だと仁斎はとらえているのである。

人間世界の全体的あり方にかかわる理念、仁斎が天下の達道、達徳というところのものは、我から人へと向かう他者志向的な存在としての人間、あるいは孝弟の心を生道とする人間の行為のうちに、

すでにめざされている目標である。その目標は、この他者志向的な存在たる人間の行為を描いて外にあるのではない。すでに再三引くように、「仁義の名虚にして、孝弟の徳実なり」である。しかしその目標は人の行為を外にしてはないのであって、それが存在しないというのではない。我と人との行為的連関における人間が存在し、他者志向的な人間の運動があるところに、すでにめざされているものとしてそれはあるのである。その運動のあるところ、すでにめざされているものとは我と人とを包括するところの人間世界の全体性であり、我から人への運動志向の究極するところのものである。聖人はそれを仁義礼智として明らかにし、それに由って修めべきことを人に教えるのである。

孟子の「仁義礼智。非由外鑠我也。我固有之也」(告子章句上)という言葉は、仁義礼智を性の概念とし、人の心に本来備わるとする論者にとって、その性概念を支える有力な論拠をなすと思われる。仁義礼智を天下の達道、達徳とする仁斎は、この孟子の「固有」ということをどのように解そうとするのか。仁斎にしたがえば上の孟子の言葉は、「仁義礼智は外由り我を鑠^{しやく}するに非ず。我固^{まこと}に之を有するなり」と訓むことになるが、その「固に之を有する」ということを彼は次のように解するのである。すなわち、「人必ず四端の心有り。便ち是れを以て仁義礼智の徳、己れの有する所とす」(『孟子』⁽⁴²⁾)

古義』卷六)ののだと。明白なことは、人は必ず四端の心を有するということである。その四端の心を拡充して仁義礼智の徳を成すのだから、仁義礼智を人の所有といってもよいのだと仁斎はいうのである。それが孟子のいう固有の意であり、固有の二字を性字に当て、仁義礼智を人の本性の固有とするのはまちがいだというのである。仁斎が仁義礼智をもって「性の名」とすることを斥けて、仁義礼智をもって「性を名づける」とするのはこの意味である⁽⁴³⁾。

仁義礼智をもって「性を名づける」とは、人の性は仁義礼智への方向性をもっているということであろう。ここで仁斎が性というのは四端の心を指している。四端の心とは人の生の質というべき、人間の生存に固有するあり方であり、その四端の心は仁義礼智への方向を有するというのである。仁斎が性善というのはこの意味である。仁義礼智を「性の名」とし、その意味で性は本善^{もと}というのではない。仁義礼智への方向性を有する四端の心が人の生存に固有のあり方ゆえ、性は善というのである。その性の善をもって、人間世界の全体性に向かう行為は、人の生存に即応するものだという。だから仁斎は高らかに次のようにいうのである。

「夫れ四端の我に在る、猶涓々の泉、星々の火、萌蘖^{ぼんげつ}の生のごとし。苟も之を拡充して仁義礼智の徳を成すときは、則ち猶涓々の水、以て海に放る可く、星々の火、以て原を燦く可く、萌蘖の生、以て雲に参はる可きがごとし。故に曰く、苟も其の養を得れば

物として長ぜずといふこと無く、其の養を失へば物として消ぜずといふこと無し。所謂充、所謂養とは即ち学問を以て言ふ⁽⁴⁴⁾。」

『字義』下、「学」2)

四端の心の拡充を感動的に説く仁斎の言葉をもって始めた本章は、上の引用に見る彼の高らかな言葉をもちて閉じてよいはずである。しかし最後に仁斎の説く学問についていえば、上の引用にもいわれているように、学問とは仁義礼智への方向性を有するそれぞれの四端の心、人の生存に固有するあり方の拡充存養に努めることである。それは人の生存に即応した努力であって、決して人の生存を制約し、拘束するものではない。

(1) 「人之有是四端。即性之所有。人人具足。不待外求。猶四体之具於其身。苟拡而充大之。則能成仁義礼智之徳。猶火之始燃。自至於燎原之熾。泉之始達。必至於襄陵之湯。漸漸循循。其勢自不能已焉。」『大系』三九頁。

(2) 「仁義礼智四者。皆道德之名。而非性之名。道德者。以偏達於天下而言。非一人之所有也。性者。以專有於己而言。非天下之所該也。」『大系』三九、四〇頁。

(3) 「至於伊川。始以仁義礼智為性之名。而以性為理。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徳。至於其工夫受用。則別立持敬主靜致良知等之目。」『大系』四一頁。

(4) 「仁者。天下之美徳。豈可以性情分之哉。倘以宋儒之説論之。則性為未発。情為已発。性猶水之在地中。情猶源泉之泉。疏導澄治之功。渾可施之於流出之後。而於其在地中之時。則無可奈之何。以仁義礼智為性。則猶水之在地中。不可施疏導澄治之功也。故後世學問不復要存養仁義。

別立一般宗旨。曰無欲主靜。曰明鏡止水。而專欲除其蔽仁義之物。以復其初。然則仁義之德。徒為虛器。而不如直曰滅欲之為愈也。『古典』九四頁。ここに見る『童子問』上の第五十六章は、林本において多くの修正を経て成立したものである。その修正前の原型は元禄八年本『童子問』に、新たに貼付された形で登場する。そこから上に対応する部分を引けば以下の通りである。「仁者。天下之美徳也。豈可以性情分之别。倘以宋儒之説論之。則性為未発。情為已発。性猶水之在地中。情猶発源之泉。疏導澄治之功。渾可施之於流出之後。而於其在地中之時。則無可奈之何。故於説仁義字義。雖頗詳明精密。然至於其學問受用。別立一般宗旨。而又不作為仁義之功夫。猶水之在地中。不可施疏導澄治之功。故曰。為虛器也。其意以為。仁之在心。猶月之映水。水止則月現。波揺則影乱。故孟子集註曰。能求放心。則不違於仁。而義在其中矣。如此則其功夫專在収斂此心。而於居仁由義之功夫則無之。」

- (5) 「此語於聖人不啻氷炭。實有生死之差。請以其所易見易喻者。而後詳論其理。凡聖賢之設譬。本甚精且嚴矣。蓋道也。性也。心也。皆生物而非死物也。故可以生物譬。而不可以死物譬也。若以死物譬之。則非翹引喻失當。必以邪為正。認西乃為東。其不迷人者鮮。」『古典』一八九頁。
- (6) 「天下所共尊之謂達徳。仁義礼智是已。此天下万世之所同然。而根乎人心。存乎風俗。万世不得磨滅。此之謂本然之徳。」『古典』一四四頁。
- (7) 朱子は『中庸』の「知仁勇の三者は天下の達徳なり」の「達徳」について、「天下古今同じく得る所の理なり（天下古今所同得之理也）」（『中庸章句』注）という。これに対して仁斎は、「天下古今通行の徳、之を達徳と謂ふ（天下古今通行之徳。之謂達徳）」（『中庸發揮』）と注している。

- (8) 「若以德為得之義。則徳是待修為而後有。豈足尽本然之徳哉。」『大系』三六頁。
- (9) 『童子問』で「本然の徳」とする仁義礼智を仁斎は『語孟字義』で「道德の本体」とするのは本文にのべる通りであるが、この『字義』に

おける道德の本体というところえ方を批判して並河天民は次のようにいう。「四端の心は道德の本体にして、學者の當に之を拡充すべき所なり。字義云ふ所の四者は、道德の標準にして、君子の志を此れに立つる所なり（四端之心。道德之本体。而學者之所當拡充也。字義所云四者。道德之標準。而君子之所立志於此也。）」（『天民遺言』『日本儒林叢書』第五冊、解説部一）四端の心こそが道德の本体だという批判はともかく、仁斎がいう「道德の本体」が「道德の標準」の意であることは確かであろう。

- (10) 「人物各循其性之自然。則其日用事物之間。莫不各有當行之路。是則所謂道也。」
- (11) 「蓋性者。以有於已而言。道者。以達於天下而言。易曰。立人之道。曰仁与義。是也。故有人則有性。無人則無性。道者不待有人与無人。本來自有之物。滿于天地。徹于人倫。無時不然。無処不在。豈容謂待人物各循其性之自然。而後有之哉。若晦菴所説。則是性本而道末。性先而道後。豈非倒説乎。」『古典』六五頁。
- (12) 「己之性有限。而天下之道無窮。欲以有限之性。而尽無窮之道。則非學問之功不可得也。」『古典』七〇頁。
- (13) 「人之性有限。而天下之徳無窮。欲以有限之性。而尽無窮之徳。苟不由學問。則雖以天下之聰明不能。」『大系』七四頁。
- (14) 「性生也。人其所生。而無所加損者也。董子曰。性者生之質也。周子以剛善剛惡。柔善柔惡。不剛不柔而中焉者。為五性。是也。猶言梅子性酸。柿子性甜。某藥性温。某藥性寒也。」『大系』四八、九頁。
- (15) 東涯の隨筆集『秉燭譚』に仁斎の談話を筆録したとみなされる次のような一節がある。「一學者心性ノ説ヲ講究シテ議論紛然タリ。素ヨリ宋儒ノ説ヲモ窮メ、又先人ノ旨ヲ聞得タレドモ遂ニ一決ノ説ヲ得ズ。予是ガ為ニ問テ曰、心ト云字ハ日本ニテハ何トヨムゾト。答テ曰、ムマレツキトヨムト。予コレニ告テ曰、孔孟ノイハユル心性ト云モノ、即是ナリト。ソノ人言下ニ了悟シテ、心性ノ真訣ヲ得タリト云ヘリ。」（『日本隨筆大成』第一期、第十一卷、一九七頁。）

(16) 『荻生徂徠』(日本思想大系36、)所収、西田太一郎校定『弁名』による。

(17) 同上書一三七頁。

(18) 『荻生徂徠全集』第一卷、四五六頁。

(19) 『弁名』一三七頁。

(20) 同上六五頁。

(21) 徂徠は君子と小人とを区別して次のようにいう。「聖人の道は、みな施設の方あり。備るを目前に求めずして、成るを它日に期す。(中略)その君子をして以て自然に知を開き、材を養ひて以てその徳を成すことあり、小人をして以て自然に善に遷り惡に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。」「(弁道)」。君子は材を成し、小人は俗を成すものとえられている。なお『弁道』は前掲『荻生徂徠』所収の西田太一郎校定のものによる。二九頁。

(22) 『弁名』五四頁。

(23) 『弁道』一八頁。

(24) 本書収録の補論(一)「近世儒家における人性と知」参照。

(25) 「慈愛之徳。遠近内外。充実通徹。無所不至。之謂仁。」「大系」三八頁。

(26) 「慈愛之心。渾淪通徹。從内及外。無所不至。無所不達。無一毫殘忍刻薄之心。正謂之仁。」「古典」八八頁。

(27) 『弁名』五六頁。

(28) 同上五三、四頁。

(29) 次注(30)で詳しく見るように、この章の論注は林本原文と刊本との間に大きな相違がある。この章をめぐる『論語古義』の諸稿本間の相違については、三宅正彦氏が論文「仁斎字の展開」中で詳しく検討されている。

(30) まず林本『論語古義』の論注原文は次のようである。

「論曰。仁者。天下之大徳也。慈愛之心自内及外。自邇至遠。充実通

七 「仁義の名虚にして孝弟の徳実なり」

徹。無所不達。即是仁也。故孟子曰。人皆有所不忍。達之於其所忍仁也。即有子以孝弟為仁之本之意。蓋孝弟性也。仁義徳也。性者以有於己而言。徳者以達於天下而言。孟子以孝弟為其良知良能。則孝弟豈非人之性乎。易曰。立人之道。曰仁与義。中庸曰。知仁勇三者天下之達徳也。仁義豈非天下之達徳乎。而孟子又以仁義為人之固有者。何也。是以仁義名性也。非為性之名。所謂以仁義名性者。若曰人之性善。故以仁義為其性也。毫釐千里之謬正在於此。不容於不弁。」

この林本における論注は刊本では次のようになっている。

「論に曰く、仁とは天下の達道にして、人の由らずして行く可からざる所の者なり。而して其の本に循ふときは、則ち人性の善此の四端を具ふ。苟も拙て之を充つることを知るときは、則ち以て仁に至る可し。故に孟子の曰く、『人皆忍びざる所有り。之を其の忍ぶ所に達するは仁なり。』又曰く、『惻隱の心は仁の端なり。』又曰く、『親を親しむは仁なり。他無し、之を天下に達す』と。有子孝弟を以て仁の本とす。其の言相符ふ。蓋し孟子之を祖述するなり。先儒の説以為く、仁義は人性の具する所の理、性中只仁義礼智の四者有るのみ。曷ぞ嘗て孝弟有らんやと。若し其の説の如くなるときは、則ち仁は体にして本為り。孝弟は用にして末たり。是に於て有子の言とほとんど相柄鑿す。故に曰く、『仁を為すは孝弟を以て本とす。性を論するは仁を以て孝弟の本とす』と。然れども既に『其の人となりや孝弟』と曰ひ、又『本立て道生ず』と曰ふときは、則ち其の孝弟を以て仁の本とすること、知る可し。然らば則ち孟子仁義を以て固有とする者は何ぞや。蓋し謂ふ、人の性善なり。故に仁義を以て其の性とす。此れ仁義を以て性を名づくるなり。直ちに仁義を以て人の性とするに非ず。毫釐千里の謬正に此に在り。弁ぜずんばあるべからず。(論曰。仁者天下之達道。而人之所不可不由焉而行者也。而循其本。則人性之善。具此四端。苟知拙而充之。則可以至於仁矣。故孟子曰。人皆有所不忍。達之於其所忍仁也。又曰。惻隱之心。仁之端也。又曰。親親仁也。無他。達之天下也。有子以孝弟為仁之本。其言相符。蓋

孟子祖述之也。先儒之説以為。仁義者人性所具之理。性中只有仁義礼智四者而已。曷嘗有孝弟來。若如其説。則仁体而為本。孝弟用而為末。於是与有子之言。殆相柄鑿。故曰。為仁以孝弟為本。論性以仁為孝弟之本。然既曰其為人孝弟。又曰本立而道生。則其以孝弟為仁之本。可知矣。然則孟子以仁義為固有者。何也。蓋謂。人之性善。故以仁義為其性也。此以仁義名性也。非直以仁義為人之性也。毫釐千里之謬。正在于此。不容不弁焉。」(『全書』(論語)三頁)。「論語古義」のこの章の論注は、林

本と刊本との違いをきわめてよく示す例となるものである。刊本は林本原文をほとんど全面的に書き改めている。この改訂は、林本からの引用に見るような、仁斎が孝弟を性としていることにかかわっている。林本は孝弟を性とし、仁義を徳とするところから、「己れに有る」の性と「天下に達する」の徳という、仁斎における人性と道徳との対極的位置づけに及ぶ。そこから、孟子が仁義を人の固有とするこの意を解釈しようとするのである。そして程朱が仁義をもって「性の名」とすることに對し、仁斎は仁義をもって「性を名づける」というのである。この人性と道徳とをめぐり、理解する上では難しいが、しかし仁斎学の根幹にかかわる問題を含む林本原文を刊本は避けたという。刊本は四端の心(性善)と仁義の徳という連関で整理し、林本原文から生じる異議、誤解を回避しようとしたとみなされる。

(31) 「惻隱羞惡辭讓是非。情也。仁義礼智。性也。心。統性情者也。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。」
(32) 「皆就人心發動之上明之。」「夫有跡之可見。而後謂之善。若未有跡之可見焉。則將指何者為善。」「大系」五二頁。

(33) 『弁名』五〇頁。

(34) 「章内生字最有意思。蓋樂則生矣。憂則枯矣。譬之草木。生則日長不已。枯則日就死滅。故曰。樂則生矣。孝悌之心人之生道也。聖人由此以立教。循此以為導。万世猶一日。生之謂也。」以上は林本原文であるが、刊本は「孝悌之心人之生道也」を削除し、「蓋仁義二者。人道之本」

を補っている。『全書(孟子)』一六一頁。

(35) 「樂則生矣。謂和順從容。無所勉強。事親從兄之意。油然而生。如草木之有生意也。」

(36) 「由吾心之孝弟而行。而充之。則仁立義行。而尽人之所以為人之道。」ただし刊本では次のように改められている。「孝弟者吾心固有之善。而仁義之実也。苟由此而充之。則仁立義行。而尽人之所以為人之道。」「全書(孟子)』一六一頁。

(37) 本節で問題にしている『孟子』(離婁章句上)の「孟子曰。仁之実。事親。是也。義之実。從兄。是也」についての注釈文中の言である。林本原文は次のようである。「仁義之徳大矣。然在人。則不出於事親從兄之間。故仁義之名虚。而孝弟之徳実也。有子曰。孝弟為仁之本與。亦此意也。」しかし刊本ではこの部分は次のようになっている。「仁義之徳大矣。然在人。則不出於事親從兄之間。此仁義之実。在我可見者也。有子曰。孝弟其為仁之本與。亦此意也。」(『全書(孟子)』一六〇、一頁)。注(30) (34)に見た刊本の改訂とともに、刊本がいかに仁斎の実声ともみなされる言葉を削除してしまっているかを知ることができる。

(38) 次章第二節参照。

(39) 『和辻哲郎全集』(岩波書店)第十卷、三八頁。

(40) 「論語專說修仁義礼智之方。而未嘗發明其義。孟子時。聖遠道湮。大義既乖。故孟子為學者諄々然剖別其義。闡明其理。丁寧詳悉。無復余蘊。故通七篇之義。而後論語之理始可明矣。孟子曰。惻隱之心仁之端也。羞惡之心義之端也。恭敬之心礼之端也。是非之心智之端也。又曰。人皆有所不忍。達之於其所忍仁也。人皆有所不為。達之於其所為義也。是仁義礼智四字之解也。學者当挾此体認熟讀。而後推之於論語。則其義始較然。」『古典』五九頁。

(41) 小林勝人氏はこの言葉を次のように読み下している。「仁義礼智は、外より我を鑲るに非ざるなり。我固より之を有するなり。」(岩波文庫)
(42) 「固有者。人必有四端之心。便是以仁義礼智之徳。為己之所有也。」

『全書（孟子）』二四〇頁。なお仁斎は原則的に「固」を「まことに」とか「まことの」と訓み、「もとより」とは訓まない。「我固有之也」についてもその訓み方に従った。

(43) 『孟子古義（告子章句上）』の第六章の大注で仁斎は、四端の心を仁義礼智とし、その仁義礼智を人が固有するといふ孟子の言について次のようにいう。「此れ四者を以て即ち仁義礼智とする者は、是れ愚の所謂仁義を以て其の性を名づけて、性の名とするに非ざる者なり。学者若し善く之を理会するときは、則ち之を端と謂ふも亦可、直ちに之を仁義礼智と謂ふも亦可なり。要は善く之を觀るに在るのみ。又曰く、先儒固有の二字を以て、便ち性の字に當つるは非なり。固有する者は之を固有す可からず。仁義礼智は天下の美德なり。人の性を以て天下の美德を成す。故に之を固有と謂ふ。（此以四者即為仁義礼智者。是愚所謂以仁義名其性。而非性之名者也。學者若善理会之。則謂之端亦可。直謂之仁義礼智亦可。要在善觀之耳。又曰。先儒以固有二字便当性字非也。固有者不可固有之也。仁義礼智。天下之美德也。以人之性成天下之美德。故謂之固有也。）」ここで仁斎が「固有者不可固有之也」といっていることは分りにくい、恐らく仁斎は、人は動的にみずからその性をもって仁義礼智を形成するものである、そうであつてはじめて仁義礼智を固に有すると

いいうるのである、しかしすでに仁義礼智を性概念とするとき、それを固に有するとはいえないといふのであろう。なお林本の上に引いた部分は刊本では次のようになってゐる。「此の章は則ち公都子性善の説を疑ふが為に發す。故に四者を以て之を仁義に配して曰く、『仁なり、義なり、礼なり、智なり』と。直ちに以て性の名とするに非ず。學者善く之を理会するに在るのみ。而して先儒固有の二字を以て、便ち性の字に當つるは非なり。仁義礼智は天下の達徳なり。本之を固有と謂ふ可からず。人の性を以て天下の徳を成す。其の本づく所を推して、故に之を固有と謂ふ。直ちに之を性と謂ふと、大いに同からず。（此章則為公都子疑性善之說發。故以四者配之仁義。而曰仁也義也礼也智也。非直以為性之名也。在學者善理会之焉耳。而先儒以固有二字便当性字者非也。仁義礼智。天下之達徳。本不可謂之固有。以人之性。成天下之徳。推其所本。故謂之固有。与直謂之性。大不同矣。』『全書（孟子）』二四一頁。

(44) 「夫四端之在於我。猶涓々之泉。星々之火。萌芽之生。苟擴充之而成仁義礼智之徳。則猶涓々之水可以放海。星々之火可以燎原。萌芽之生可以參雲。故曰。苟得其養。無物不長。苟失其養。無物不消。所謂充。所謂養。即以學問而言。」『大系』七五頁。

第四章 「人の外に道無く、道の外に人無し」(一)

——『童子問』における成立過程——

一 「人の外に道無く、道の外に人無し」

『童子問』における仁斎の「人の外に道無く、道の外に人無し(人外無道。道外無人)」という言葉ほど、人間の地平に徹底して立とうとする彼の思想のあり方を、よく示すものはないだろう。仁斎の思想世界のまさしく関鍵としてあるこの言葉は、私の仁斎への研究関心の中心にあるものであった。それゆえこのテーゼの成立過程を『童子問』の諸稿本のうちにたどること、このテーゼに集約される仁斎の思想をより正確に理解することを私は求めた。本章および次章で私は、天理図書館古義堂文庫に収められている『童子問』諸稿本によって、この「人の外に道無く、道の外に人無し」というテーゼとその主意を説く章の成立過程を追いつながら、この人と不可分な「道」の意義を明らかにしたいと思っている。

ところで、仁斎における「人外無道。道外無人」というテーゼをめぐって考えるにあたって、予め注意しておくべきことは、この「人外無道。道外無人」という語句自体は、仁斎の独創になるものではないということである。朱子がすでにその『論語集注』中で、『論語』衛霊公篇の一章についてこの語句を用いて説いている。すなわち、「子曰く、人能く道を弘む。道人を弘むるに非ず」の注釈

文中で朱子は、次のようにいうのである。

「弘とは廓けて之を大にするなり。人の外に道無く、道の外に人無し。然れども人心覚ること有りて、道体為すこと無し。故人能く其の道を大にす。道其の人を大にすること能はざるなり。」⁽¹⁾

『童子問』で仁斎がいう「人外無道。道外無人」も、恐らくこの『論語集注』からの借用であろう。東涯は『童子問標釈』で、仁斎の「人外無道。道外無人」と程明道の「道之外無物。物之外無道」との連関をいうが、しかし全く同一表現のものが『論語集注』中にあるのだから、仁斎もそこから得ていると見るのが正しいだろう。そして他の場合におけると同様に、朱子から得たとみなされるその語句を、仁斎は自己の思想の文脈中に鎔かしこんでしまい、朱子におけるとは全く異なる意味をそれに与えてしまっているのである。

天理図書館古義堂文庫所蔵の『元禄六年自筆本・童子問』(以下、『六年本』と略記する)を見ると、この「人外無道。道外無人」というテーゼが、本文の訂正補筆という形で欄外に書き加えられていることを知るのである。仁斎が最晩年にいたるまで自著の彫琢の手をゆるめなかったこと、したがってその諸稿本にはかなりの規模の加筆訂

正が見出されるということは周知のことである。しかしこの「人外無道。道外無人」というテーゼもまた補筆されたものであるということは、私には驚きであった。元禄六年（一六九三）、ときに仁斎は六十七歳であった。しかもなお彼は自分の思想をどのように言葉の上に定着させるかということに、執拗な努力を傾けているのである。

『古義堂文庫目録』⁽³⁾の解説によれば、『童子問』は「元禄初年ニ稿ヲ起セシモノニシテ、初メ、紙片ニ一条ツツ記シタクハヘテ、後ニ冊ヲナシ、ソノ後モ改訂最モ努メタリ、学タケ識熟シテ真ニ字義ト共ニ仁斎学ノ面目ヲ見ルベ」きものだという。『元禄六年自筆本』といわれる『童子問』稿本は上中下の三冊からなり、ほとんどの刊本の体裁

二 『林本』の最終形態

まず「人外無道。道外無人」というテーゼとその主意を説く章が、仁斎晩年使用本である『林本』ではどのような形をなしているかを見てみよう。『古義堂文庫目録』によれば、この『林本』と分類される『童子問』稿本は、林景范の筆写になるもので、「仁斎晩年使用本、朱、青ノ仁斎補訂アリ、宝永元年講義ノ時用ヒシ所ニシテ没スル迄訂正ノ筆ヲオカズ、没後東涯墨筆ニテ校正ヲ加フ」とある。

この『林本』に見るのを仁斎生前の最終の形態とし、当該章を以下

二 『林本』の最終形態

をもつものだが、なおそこには数えきれない訂正補筆があり、多くの付箋がある。元禄初年に稿を起こしたという『童子問』は、自らの学問や思想の本領を平易に語るものとして、はじめからその熟成度を誇るかのように、完成された姿をもって著わされたのではないのである。その稿本が私たちに告げているのは、晩年における仁斎に、なおその思想の熟成する過程があり、言葉にその思想を定着せしめる苦闘がともなわれているということである。

本章で私は天理図書館古義堂文庫所蔵の『童子問』稿本類によって、「人外無道。道外無人」というテーゼとその主意を説く章が、『童子問』のうちにどのように成立してくるかを明らかにしたい。

に掲げてみたい。その際、傍線を付した部分は訂正された箇所を示し、訂正語句は本文の右側に記した。本文左側に○印の付された語句は削除されたものであることを示す。本文中の○印は語句の補足された箇所を示し、補足された語句は当該箇所の右側に記した。なお訓点等は同本による。

問 易知易行万世不易之理実為至極既得聞命矣然心中猶未

能^{タル}積^ハ然^キ願^フ以^テ三^ニ易^ニ曉^ス之^ヲ申^テ垂^セ論^ル曰^ク人^ノ外^ニ無^ク道^ノ道^ノ外^ニ無^ク人^ノ以^テレ^ル人^ノ行^ハ三^ノ人^ノ之^ノ道^ヲ何^ノ難^シ知^ル難^シ行^ハ之^ヲ有^ラ夫^レ雖^モ以^テ二^ノ人^ノ之^ノ靈^ヲ然^レ不^レ能^ク若^シ二^ノ羽^ノ者^ノ之^ノ翔^リ鱗^{アル}者^ノ之^ノ潛^ル一^ノ者^ノ其^ノ性^ハ異^ナ也^ナ於^テ誦^ス堯^ノ之^ノ言^ヲ行^ハ三^ノ堯^ノ之^ノ行^ヲ服^ス堯^ノ之^ノ服^ヲ則^チ無^ク復^シ甚^キ難^シ焉^ナ者^ノ其^ノ道^ハ同^{ナリ}也^ナ故^ニ孟^ノ子^ノ曰^ク夫^レ道^ハ一^ニ而^シ已^ル矣^{ナリ}若^シ夫^レ欲^ス二^ノ外^ノ人^ノ倫^ヲ而^シ求^ム道^ヲ者^ノ猶^モ捕^リ風^ヲ捉^メ影^ヲ必^ズ不^レ可^ク得^ル也^{ナリ}故^ニ知^ル道^者者^ノ必^ズ求^ム二^ノ之^ヲ於^ニ邇^ニ其^ノ以^テ道^ヲ爲^ス高^ク爲^ス遠^ク爲^ス不^レ可^ク企^ム及^ブ一^ノ者^ノ○非^ニ道^ノ○本^ニ然^ル○皆^ハ自^ラ惑^ス之^ノ所^ニ致^ス也^{ナリ}故^ニ孔^ノ子^ノ曰^ク中^ノ庸^ハ之^ノ爲^ス德^也其^ノ至^ニ矣^{ナリ}乎^{ナリ}民^ノ鮮^シ久^シ矣^{ナリ}矣^{ナリ}子^ノ必^ズ想^フ外^ニ三^ノ耳^ヲ目^ヲ之^ノ所^ニ見^ル聞^ル更^ニ有^ル二^ノ至^ニ貴^ニ至^ニ高^ニ光^ニ明^ニ閃^ニ爍^ニ可^ク驚^カ可^ク樂^シ之^ノ理^ハ非^{ナリ}矣^{ナリ}天^ノ地^ノ之^ノ間^ニ唯^ニ一^ノ實^ニ理^ニ而^シ已^ル矣^{ナリ}更^ニ無^ク奇^ニ特^ニ自^ラ有^ル三^ノ生^ノ民^ノ一^ニ以^テ來^ニ有^ル三^ノ君^ノ臣^ノ一^ニ有^ル三^ノ父^ノ子^ノ一^ニ有^ル三^ノ夫^ノ婦^ノ一^ニ有^ル三^ノ昆^ノ弟^ノ一^ニ有^ル三^ノ朋^ノ友^ノ一^ニ相^シ親^シ相^シ愛^シ相^シ從^シ相^シ聚^シ善^キ者^ノ以^テ爲^ス善^ト惡^キ者^ノ以^テ爲^ス惡^ト是^レ者^ノ以^テ爲^ス是^ト非^ト者^ノ○爲^ス非^ト非^ト万^ノ古^ノ之^ノ前^ニ如^ク此^ノ万^ノ古^ノ之^ノ後^ニ亦^モ如^ク此^ノ子^ノ能^ク孝^ニ弟^ニ忠^ニ信^ニ修^メ身^ヲ務^メ業^ヲ夙^ニ夜^ニ匪^レ懈^ス○自^ラ合^ニ於^ニ天^ノ道^ニ和^ニ於^ニ三^ノ人^ノ倫^ニ不^レ至^ル失^フ所^ニ以^テ爲^ス人^也詩^ニ曰^ク永^ニ思^フ配^ニ命^ヲ自^ラ求^ム多^ク福^ヲ或^ハ有^ル人^ノ以^テ三^ノ至^ニ貴^ニ至^ニ高^ニ光^ニ明^ニ閃^ニ爍^ニ可^ク驚^カ可^ク樂^シ之^ノ理^ハ說^ス三^ノ与^ニ汝^ニ者^ノ若^シ非^ニ野^ノ狐^ノ山^ノ鬼^ノ魅^ヲ汝^ノ必^ズ是^レ邪^ノ說^ノ之^ノ魁^{ナラン}也^{ナリ}謹^ニ勿^ク聽^フ

右第八章

注 (1) (8) は墨筆である。(9) は朱筆で、欄外に記されている。
(10) (12) は墨筆、(13) は朱筆である。

以上が『林本』における「人外無道。道外無人」のテーゼを含む

『童子問』上巻第八章の全文である。これを見ると仁斎による訂正は細部の二箇所であり、東涯によるものも、用語上の細部について、あるいは仁斎の記憶違いによるミスについてであつて、この章は林景范による筆写の時点ですでに基本的に完成していたとみなしうる。この章に続く第九章は「人外無道。道外無人」のテーゼの主意を説くものであるが、それは『林本』では次のようになっている。

問 何^ヲ謂^カニ人外無^ニ道^ト曰^ハ人者何^ソ君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友也夫

道者一而已在_レ君臣謂_ニ之義_一父子謂_ニ之親_一夫婦謂_ニ之別_一昆弟

謂^{ヲト}之^ニ叙^ニ朋友^{ニハ}謂^{ヲト}之^ニ信^ニ皆^テ由^ニ人^ニ而^レ有^ル道^ニ非^テ由^ル道^ニ有^ル人^ニ故^ニ曰^ク人^ニ

外^ト無^レ道^ヲ何^カ謂^ニ道^ヲ外^ト無^フ人^ト曰^ハ道^ト者^ハ何^ソ仁^ニ也^ニ義^ニ也^ニ禮^ニ也^ニ智^ニ也^ニ皆^ハ由^レ人^ニ而^テ

于其中而不得須臾離焉離焉則非人也(2)
ヘルトキハ
 顯無^レ人則無^ニ以見^ル道故曰道外無^レ人凡說^テ于天地之外古今之
 (23)

遠^ヲ而無^ク資^ケ于^ニ人倫^一無^レ益^ニ于^ニ天下^一國家之治^ニ焉者皆邪說之魁也

設令有_二天地之外_一古今之余_一苟有_レ人生_ニ於其間_一必當_ニ有_二君臣父

子夫婦之倫^二而循^中孝弟忠信之道^上故曰由^レ人而顯無^レ人則無^三以

見^マ道子諒^{ニセヨラ}諸勿^ニ為^ニ異說所^ハ惑^ハ焉

右第九章

注 (1) (3) は朱筆、(4) (5) は墨筆である。(4) の欄外に墨筆による次の文があり、削除されている。「外今日之天地而復別有一世界」

右が「人外無道。道外無人」のテーゼの主旨を説く『林本・童子

問』第九章である。この第九章にあつては、朱筆による重要な修正がなされている。この修正の意味するところは後にふれる。さて以上の『林本・童子問』第八章および第九章の修正補筆にもとづく本文を、以下に書き下しておこう。書き下しにあたっては本書の今までのあり方と同様、漢字は通行の活字体を用い、かな遣いは原本の訓点に基本的にしたがつている。

問ふ、知り易く行ひ易く万世不易の理、実に至極為ること既に命を聞くことを得たり。然れども心中猶未だ釈然たること能はず。願くば曉し易きの語を以て、申て垂諭せよ。曰く、人の外に道無く、道の外に人無し。人を以て人の道を行ふ、何の知り難く行ひ難きことか之有らん。夫れ人の霊を以てすと雖も、然れども羽ある者の翔り、鱗ある者の潜るが若くなること能はざる者は、其の性異なればなり。堯の服を服し、堯の行ひを行ひ、堯の言を誦するに於ては、則ち復甚だ難き者無し。其の道同じければなり。故に孟子曰く、「夫れ道は一つのみ。」若し夫れ人倫を外にして、道を求んと欲する者は、猶風を捕り、影を捉るがごとし。必ず得べからず。故に道を知る者は、必ず之を適きに求む。其の道を以て高しとし、遠しとし、企て及ぶ可からずとする者は、皆道の本然に非ず。自ら惑ふの致す所なり。故に孔子曰く、「中庸の徳為る、其れ至れるかな。民鮮きこと久し。」至れり。子必ず想はん。耳

目の見聞する所を外にして、更に至貴至高、光明閃爍、驚く可く樂しむ可きの理有らんと。非なり。天地の間唯一の実理のみ。更に奇特無し。生民有て自り以来、君臣有り、父子有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り。相親み相愛し、相従ひ相聚り、善き者は以て善とし、悪しき者は以て惡とし、是なる者は以て是とし、非なる者は以て非とし、万古の前も此くの如く、万古の後も亦此くの如し。子能く孝弟忠信、身を修め業を勤め、夙夜懈ら匪^ずんば、則ち自ら天道に合ひ、人倫に宜しく、人為る所以を失ふに至らず。詩に曰く、「永く思ふて命に配す。自ら多福を求む。」或は人至貴至高、光明閃爍、驚く可く樂しむ可きの理を以て、汝に説与する者有らば、若し野狐山鬼汝を魅するに非ずんば、必ず是れ邪説の魁ならん。謹んで聴くこと勿れ。

右第八章

問ふ、何をか「人の外に道無し」と謂ふ。曰く、人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂ひ、父子には之を親と謂ひ、夫婦には之を別と謂ひ、昆弟には之を叙と謂ひ、朋友には之を信と謂ふ。皆人に由て顯はる。人無きときは則ち以て道を見ること無し。故に曰く、「人の外に道無し」と。何をか「道の外に人無し」と謂ふ。道とは何ぞ。仁なり。義なり。礼なり。智なり。人

其の中に囿して、須臾も離るゝことを得ず。離るゝときは人に非ず。故に曰く、「道の外に人無し」と。凡そ天地の外、古今の遠きを説いて、人倫に資け無く、天下国家の治に益無き者は、皆邪説の魁なり。設令宇宙の外、復宇宙有りともしも苟も人有て其の間に生

三 『元禄四年自筆本』

天理図書館古義堂文庫所蔵の『童子問』最古の稿本は『元禄四年自筆本』と呼ばれるものである。巻頭の識語に、「告元禄辛未春正月日東洛陽伊藤維楨謹識」とある。辛未は元禄四年である。『古義堂文庫目録』解説に、「冊子トシテハ古義堂文庫最古稿本」とある。この稿本は表紙ともわずかに九丁であるが、そこに見る墨、朱、青筆による書き入れに書き入れを重ねる仁斎の補筆訂正の跡は、彼の推敲の過程が容易ならぬものであったことがわかる。ところでこの『元禄四年自筆本』（以下、『四年本』と略記）でも、「人外無道道外無人」のテーゼとそれを含む文章が欄外に、本文の訂正補筆の形で書きこまれているのが見出される。この『四年本』の訂正補筆の跡を整理し、以下に再現することを試みた。しかし細字による訂正補筆にさらに訂正補筆を重ねるような仁斎の書き入れの跡を完全な形で整理し、再現することは難かしい。正確を期しつつも、なお

せば、必ず当に君臣父子夫婦の倫有て、孝弟忠信の道に循ふべし。故に曰く、「人に由て顯はる。人無きときは則ち以て道を見ること無し」と。謹んで此の説を聴きて、異説の為に惑はさるゝこと勿れ。

右第九章

そこに不完全さがともなわれざるをえぬことを予めことわっておきたい。なおこの章は、○◎という符号で章立てが示されているこの稿本で④と記されている章である。

〔凡例〕稿本当該章の整理再現にあたって、本文左側に傍線を引いてある部分、たとえば「惟立誠為難」は原本における削除あるいは訂正のため、抹消の線等の引かれている箇所を示している。また抹消箇所の語句の右側の○印は、いったん消した語句をふたたび生かすために原本に記されているものである。また文中の○印、たとえば「魚之在水中○故曰」は訂正補足の語句、文章の書き入れ箇所を示している。訂正補足語句、文章で原本行間に書き入れられているものは、以下にあっても○印箇所の右側行間に小活字で示した。ただし欄外の訂正補足文は、訂正箇所とともに①②の符号で示し、本文のあとにまとめて掲

げた。

童子曰易知易行万世不易之理実為至道既得聞命矣然心中猶未能枳然

乞申詳喻曰①人之在五倫五常之○中猶魚之在水中○故曰道也者不

雖欲離之不得

可須與離焉以人而修人之道何難知難行之有惟立誠為難非但今日為

故程子曰人道在忠信

難

然在古亦然苟誠已立焉則雖不中不遠矣若夫難進難持扞格不入者皆

不誠故也②多疑自縛逐末忘反勿回護勿粧点

①人外無道道外無人以人而修人之道何難知難行之有○唯立誠為難夫

雖以人之靈然不能若羽者之飛鱗者之潛者其性異也於誦堯之言服堯之服

行堯之行則無○甚難焉者其道同也故欲外人而求道猶捕風捉影非但

復

無益已必不可得也○故識道者必求之於邇若夫以道為高為遠為不可

是

企及焉者皆自惑之所致也道只之在於遠乎

②故曰誠之為貴

以上が『四年本』の④と文頭に記された章の訂正補筆を含めた全文である。ここに見るように、原文冒頭の設問の部分を除いて本文は抹消され、かわって欄外に「人外無道道外無人」に始まる文章が細字で書き入れられているのである。この①の符号のもとに示したかなり長文の訂正補筆が、やがて前節に掲げた『林本』第八章の前半部分を構成するものであることが知れる。また原文の抹消された部分であるが、「人之在五倫五常之道中猶魚之在水中雖欲離之不得故曰道也者不可須與離焉以人而修人之道何難知難行之有（人の五倫

五常の道の中に在る、猶魚の水の中に在るがごとし。之を離れんと欲すと雖も得ず。故に曰く、「道とは須臾も離るゝ可からず。」人を以て人の道を修む、何の知り難く行ひ難きことか之有らん」といわれていることは、仁斎における「人外無道。道外無人」のテーゼの成立とともに、そのテーゼの意を敷衍する文中に基本的に生かされていると見ることができ。しかしそれに続く、やはり抹消された「惟立誠為難非但今日為然在古亦然云々」という文章は、補訂文中にも生かされていない。

ところでこの『四年本』の④章は、孔子が古今を旁觀し群聖を歴選して、知り易く行い易く万世不易の道を立て、それをもって生民の極としたゆえに、『論語』は「最上至極宇宙第一の書」なのだと言く③章を受けたものである。そこで童子が知り易く行い易い万世不易の理が至道であるゆえんを再び尋ねるという設問をもって④章は始まるのである。その問いに仁斎は、魚が水中にあるごとく人は五倫五常の道の中にあり、その道をしばらくも離れえないものである以上、人がその道を修めるのにどうして難かしいことがあろうかとまずのべる。仁斎はさらに、困難なのは誠を立てることだと続ける。しかしすでに見たように、この立誠を難しとする部分は補訂文中に一度は現れるが、しかしそこでも抹消される。ところで「人外無道道外無人」で始まる補訂文はどうして求められたのか。仁斎はあの設問、くりかえしていえば、知り易く行い易い道についてふたび問うという設問に対し、人と道とは不離である、不離である道

を人が修めるのにどうして困難なことがあるのかと答えようとしていた。この人と道とが不離であることをもって設問に答えようとする、その回答の主旨をいっそう明白にするものとして、補訂文における「人外無道。道外無人」のテーゼが求められたのであろう。

なおここで抹消された本文中の、「人之在五倫五常之道中」という表現に注意しておきたい。この表現をもって仁斎は人と道とがしばらくも離れえないものとしてあることをいおうとしていることは、そのコンテキストから理解される。ところで前節に見た『林本』第

四 『元禄六年自筆稿本』

『童子問』の『元禄六年自筆本』とされる稿本は、すでに本章のはじめにのべたように、上中下の三巻からなり、ほぼ『林本』の体裁を有するものではあるが、なお非常に多くの訂正の筆が加えられ、また多くの付箋によって新たな章句が書き加えられている。そのことは、『六年本』がなお『童子問』の推敲過程における一里程をなすものであることを明らかにしている。ところでこの『六年本』の当該章を見ると、仁斎は『四年本』の訂正の迹を忠実に追うことで『六年本』の当該章を成そうとはしていないことが知れる。「人外無道。道外無人」のテーゼは『六年本』の原文からは消え、その訂正

九章の最終形態で、道とは仁義礼智だといったあとに、「人其の中に圍して、須臾も離るゝことを得ず」といわれていた。この『林本』最終形態の表現と『四年本』の上記の表現との連関は当然考えられてよいと思う。この点については後節であらためてのべる。

さて『四年本』の欄外に訂正補筆という形で登場した「人外無道。道外無人」のテーゼと、それを含む章は、『六年本』ではどのような形で展開されるのだろうか。

を通じてふたたび欄外に登場してくるのである。私たちは直ちに同稿本の当該章を見てみよう。なお整理再現のしかたは『四年本』におけると同様である。

問 童子曰易行万世不易之理実為至極既得聞命矣然心中猶未能釈然乞申

垂 詳論曰①道德盛則議論卑道德衰則議論高②一分衰則③一分高④二

分衰則⑤二分高⑥暨乎其愈高也則道德蔑如矣猶衡之權物随其輕重相

知 低昂人皆⑦悦議論之高而不知其実道德下衰之⑧徴也夫雖以人之靈

符 然不能若羽者之翔鱗者之潜者其性異也於⑨堯之言行堯之行服堯之

服則無復甚難焉者其道同也故②知道者必求之於邇其以道為高為遠不可企及為○難行者皆自惑之所致甚也故○孔堯舜之世子之○門之學直由道德而行不為○無

益之弁猶白日中天自不用秉燭故特言孝弟忠信足矣曾子○所謂三省若

是已其好○為○高遠○不可及之說者異端邪僻衰世之所為○而堯舜其若夫奇特之論者衰世之所起而盛世之所無為異端邪說之所道

之世孔子之門無之所以未嘗有後來諸儒許多高論奇特之論也故孔子

曰中庸之為德也其至矣乎民鮮久矣至矣童子曰唯

①人外無道道外無人以人行入之道何難知難行之有

②孟子曰夫道一而已矣若夫欲外人倫而求道者猶捕風捉影非但無益已必不可得也故

なお本章の末尾に付箋があり、そこには「人外無道章下」として次のように記されている。

問 何謂人外無道曰人者何君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友也夫道者

一而已在君臣謂之義在父子謂之親在夫婦謂之別昆弟謂之叙朋友謂之信皆由人而有道非由道而有人故曰人外無道何謂道外無人曰道者何仁也義也礼也智也皆由人而顯無人則無以見道故○道外無人若夫外人倫而求道者異端之學也而非聖人之教也

以上が『六年本』の『四年本』④章に対応する章である。『六年本』では新たに「人外無道。道外無人」の意を敷衍する章が付加さ

れる。さてこれを見ると仁斎は、『四年本』の訂正の迹を追って『六年本』のこの章を成立させようとはしていないことが知れる。彼ははじめ、前節に見た『四年本』④章と、それに続く⑤章とを組み合わせて『六年本』のこの章を構成しようとしているのである。『四年本』の⑤章とは、「道德盛なるときは則ち議論卑し。道德衰ふるときは則ち議論高し」というように、道德と議論との相反する関係が説かれ、「孔門の学は直ちに道德に由て行ひ、無益の弁を用ひず」と展開される章である。仁斎は④章とこの⑤章とを組み合わせて、『六年本』のこの章を構成しようとしたのである。その際、『四年本』の補訂文中の「夫雖以人之靈然不能若羽者之翔鱗者之潜者其性異也」から「其以道為高為遠為不可企及焉者皆自惑之所致也」にいたる文章は、部分的に訂正されながらも『六年本』本章に生かされている。しかし、『四年本』の補訂文中に現れる「人外無道。道外無人」のテーゼは『六年本』の訂正前の原文には現れないのである。仁斎は『四年本』で、「知り易く行ひ易く万世不易の理、実に至道為ること既に命を聞くことを得たり。然れども心中猶未だ釈然たること能はず。乞ふ、申て詳諭せよ」という問いを立て、それに対し、「人が五倫五常の道の中に存在しているのは、ちょうど魚が水の中にあるのと同様であって、だから道とはしばらくも離れえないものなのだ。人と離れない道とは人の道としてあるのであって、その人の道を人が修めるのにどうして知り難く、行い難いことがある

うか」と答えていた。前節にのべたように、この仁斎の回答の方向が欄外補訂文における「人外無道。道外無人」というテーゼをもたらしたのである。つまり知り易く行い易い道こそ至道であるゆえんについての問いに、道と人とは不離であり、道とは人の道であるという道の本然をもつて仁斎は答えようとしていた。その回答の方向がああテーゼをもたらしているのであった。しかしこの回答の方向が仁斎のうちにあってまだ熟していなかったのか、『六年本』ではさきの設問に別の形で答えていくのである。『六年本』原文で仁斎がとろうとした回答の方向は次のようである。

知り易く行い易い道こそ至道であるゆえんについての問いに仁斎は、「高遠な議論の盛行は実は道德の衰退の徴であり、道德と議論との間には一方が高ければ他方は低いという関係がある」という道德と議論との相反する関係をもつて答えていく。そしてそれに続けて仁斎は、「夫れ人の霊を以てすと雖も、然れども羽ある者の翔り、鱗ある者の潜るが若くなること能はざる者は、其の性異なればなり」と、『四年本』の欄外補訂文中の文章をもつていう。さらに仁斎はやはり『四年本』の補訂文の、道を知るものは必ずそれを適きに求めるという文章をもつてそれに続け、そして要旨次のような言葉でこの章を終えようとするのである。「孔門の学は無益の弁をなさずに、直ちに道德によって行なうのである。その平明さはちょうど白日が天にあって燭をとる必要がないのと同様である。ただ孝弟忠

信を説けば充分であるにもかかわらず、高遠な説を為すのを好むのは、異端邪僻であり、衰えた世の人の所為である」と。

ところでこの『六年本』における回答の論旨の展開は、必ずしもよく筋が通っているとは思われない。すなわち、道德と議論との間にある相反する関係から、道は高遠な説のうちにではなく身近に求められねばならないと説き、そしていたずらに高遠な説を立てることを好むのは異端邪僻であると主張する、『六年本』のこの章の論旨に、「堯の言を誦し云々」と孟子の言によって説く部分は必ずしも充分に適合していない。この孟子の言をかりて説こうとすることは、「人が鳥のように飛び、魚のように潜ることができなくても、堯に習うことができるのは、堯もわれもともに人の道という同一の道にあるからである」という、道がまさに人の道であるという道の本然にかかわることである。だからこそ『四年本』の欄外補訂文では、「人の外に道無く、道の外に人無し」と説く文脈中で、「堯の言を誦し云々」と説かれていたのである。しかし『六年本』ははじめ、「人の外に道無く、道の外に人無し」と説く文脈から「堯の言を誦し云々」という部分を切り離し、それを道德と議論との相反する関係を説く文脈に接合したのである。

恐らく仁斎自身も『六年本』の原文がもつこの難点に気付いたのであろう。彼は道德と議論との相反する関係をもつて説く筋を削除し、あらためて欄外に、ふたたび「人外無道道外無人以人行人之道

何難知難行之有（人の外に道無く、道の外に人無し。人を以て人の道を行ふ、何の知り難く行ひ難きことか之有らん）と書き入れるのである。この修正の方向は重要な意味をもっている。道徳と議論との相反する関係をもつて、道は邇きにありと説いていく仁斎の論旨は、「知り易く行ひ易く万世不易の理」の「至極」であるゆえんを尋ねる設問への回答としては、消極的な回答でしかない。道とは人の道としてもそもそも知り易く行い易いものだという、万世を通じて変りのない道の本然が説かれることによって始めて、上の設問に積極的に答えたといえるはずである。仁斎のこの『六年本』原文の修正過程は、『四年本』の欄外補訂文をあらためて想起しながら、「人之道」としての道の本然を彼が問い直したことを意味している。

仁斎による道の本然の問い直しは、『四年本』の欄外に書き加えた「人外無道。道外無人」のテーゼを想起することから始まるのである。人間存在を外にして道というものはない。道は人間の存在態様と不離である。その意味で、道とは人の道である。人としてその人の道を行ない、あるいはそれを知るのにどのような困難があるというのかと、仁斎は道の本然をあらためてとらえ直し、『六年本』の原文を修正するのである。こうして、「堯の言を誦し云々」という部分も、この修正された文脈のなかで明瞭な意味をもって生きてくる。すなわち、「人の霊をもつても鳥のように飛び、魚のように潜ることが不可能なのは、人と鳥魚とは生まれを異にしているか

らである。しかし人として堯の言を誦し、堯の行いを行い、堯の服を服するというように、堯に習うことが甚しく困難でないのは、堯もわれも人の道という、同一の道に立っているからである」と、人の道としての同一性が明らかにされてくるのである。かくて仁斎は直ちに欄外に、「孟子曰夫道一而已矣（孟子曰く、「夫れ道は一つのみ」と）と書き加えるのである。この孟子の言の補筆は、上のような修正を通じて、道が人の道として古今を通じ一であることが念を押すように確認されたことを意味している。この孟子の言に続く欄外の補筆「若夫欲外人倫而求道者猶捕風捉影非但無益已必不可得也（若し夫れ人倫を外にして道を求めんと欲する者は、猶風を捕り影を捉ふるがごとし。但に益無きのみに非ず、必ず得べからず）」は、『四年本』の欄外補訂文を追っている。修正されているのは、『四年本』の「若夫欲外人」の「人」が『六年本』では「人倫」とされている点だけである。それは、人の外に道無しといわれるその人とは人倫的存在であるという、『六年本』の付箋の主張に対応している。

以上のように、『六年本』原文の修正過程は、人の道としての道の本然を仁斎が問い直したことを意味する。この問い直しによって、「知り易く行ひ易く万世不易の理」の「至極」たるゆえんを尋ねる設問への回答として、「人外無道。道外無人」のテーゼは確立したと見ることができる。そしてこのテーゼの確立は、あらためてこのテーゼの意を敷衍することを要請する。「人外無道章下」と題され

て付箋に見出されるのが、その要請に答えたものである。

五 「人外無道章下」(『六年本』)

『六年本』付箋に見出される「人外無道章下」と題された文章は、「人外無道。道外無人」のテーゼを敷衍する仁斎の最初の文章である。この文章は新たな章として、この稿本以降の『童子問』に定着し、『林本』において仁斎生前の最終的形態を見る。『六年本』付箋に見るのは、その最初の形態である。以下にまずそれを書き下しておこう。

問ふ、何をか「人の外に道無し」と謂ふ。曰く、人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂ひ、父子には之を親と謂ひ、夫婦には之を別と謂ひ、昆弟には之を叙と謂ひ、朋友には之を信と謂ふ。皆人に由て道有り。道に由て人有るに非ず。故に曰く、「人の外に道無し」と。何をか「道の外に人無し」と謂ふ。道とは何ぞ。仁なり。義なり。礼なり。智なり。皆人に由て顯はる。人無きときは則ち以て道を見ることなし。故に曰く、「道の外に人無し」と。若し夫れ人倫を外にして道を求むる者は、異端の学にして、聖人の教に非ず。

「知り易く行ひ易く万世不易の理」の「至極」たるゆえんを尋ねる設問への回答としての「人外無道。道外無人」のテーゼの確立は、そのテーゼの意を敷衍する上のような新たな章を要求した。仁斎はそこでまず「人の外に道無し」という場合の「人」とは何かを問う。それは君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友という人倫的結合をもった人間存在だという。そしてそのような人間の存在のありようにまさに道がある。すなわち君臣には義、父子には親、夫婦には別、兄弟には叙、朋友には信として。仁斎はそのことを「人に由て道有り」といっているのである。この「人に由て道有り」という言葉は、本章第二節に見たように『林本』の原文にまで継承される。『林本』においてそれは「人に由て顯はる」と修正されている。「人に由て顯はる」と「人に由て道有り」とを比較するならば、後者の「人」に置かれたアクセントはきわめて強い。その強さがそのまま、「道に由て人有るに非ず」という言葉に引継がれている。

この「人に由て道有り、道に由て人有るに非ず」という『六年本』付箋に見出される言葉は、のちにあらためて見るように『林

本』では修正されるが、しかしこの言葉で「人」に置かれているア
クセントの強さは、ほとんど「道」がもっている人間存在に対する
規範的規定性を否定しかねない。仁斎が「道に由て人有るに非ず」
というとき、その言は、「人の外に道無く、道の外に人無し」とい
うテーゼの後段「道の外に人無し」ということと齟齬を来たすこと
はないのだろうか。仁斎はこのテーゼの後段によって何をいおうと
するのか。このテーゼをめぐることは次章でさらに検討するが、こ
こでは『六年本』付箋に見るかぎり、仁斎がテーゼ後段によってい
おうとすることを追ってみよう。

「道の外に人無し」の「道」とは仁、義、礼、智だと仁斎はいう。
そしてその道は「人に由て顯は」れるという。人とはさきにふれた
ように人倫的結合をもった人間存在であった。だから道が「人に由
て顯はる」というのは、道は人倫的結合をもった人間存在の態様に
顯現しているし、そのようなものとしてのみあるということである。
その意味で、人間存在が無ければ道を見ることはない。だから「道
の外に人無し」というのだと仁斎はいうのである。しかし仁斎のこ
の説き方を見ると、それは「道の外に人無し」ということではなく
して、「人の外に道無し」ということではないのか。彼は「人外無道。
道外無人」のテーゼの前段後段を分け、それぞれの内容を敷衍して
説いているが、しかし実際に説かれていることは前後段とも同一の

ことのくりかえしではないか。たしかに、前段「人外無道」の「道」
は親、義、別、叙、信とされ、後段「道外無人」の「道」は仁、義、礼、
智とされている違いはある。仁義礼智といえ、仁斎においては前
章に詳論した通り「道德」の概念をなすものであり、人間世界の全体
的な成立にかかわる理念である。だから前後段の道をこのように区
別したとき、人と道、道と人との関係についていうあのテーゼの前段
と後段に位相の違いがあることを、恐らく仁斎なりに考慮した結果
だと思われる。しかし『六年本』付箋を見るかぎり、仁斎が前後段に
ついて説いていることは、「人の外に道無し」ということなのである。

「人外無道。道外無人」という、「人」と「道」とを前後段で倒置
している、いかにも漢文的な修辭をもつこのテーゼによって仁斎は、
人間存在を描いて道というものはない、その意味で道とは人の道で
あり、人と道とは不離だといおうとするのである。もし「人外無道。
道外無人」というテーゼをその言葉を逐って理解すれば、人間を描
いて道を見ることはない、しかし道に基くことなくして人間存在は
ありえないという、道が存在根拠としてあるあり方がとらえうるは
ずであるが、『六年本』付箋に見るかぎり、仁斎がこのテーゼによ
っていおうとすることはそうではない。彼は「道の外に人無し」と
いう後段を、前段「人の外に道無し」の意をいわば強調的にくりか
えず、修辭的なリフレーンのごとくみなしているのである。

六 『元禄八年本』

古義堂文庫所蔵『童子問』稿本のうち『元禄八年本』(以下『八年本』と略記する)とされているのは上巻一冊のみで、墨付二十八丁、その本文は『六年本』の加筆補正の迹を追っている。ただし本文の筆は仁斎の手になるものではない。仁斎はその本文に数回にわたり、かなり大幅な補筆をしている。「人外無道。道外無人」の章について見れば、この『八年本』はその補筆を通じて、『林本』の本文の原型を成すにいたったといえることができる。⁽⁴⁾『八年本』では「人外無道。道外無人」のテーゼがいわれる章は第八章であり、そのテーゼの内容を敷衍して説く章は第九章である。その両章を以下に見てみよう。整理再現のし方は今までと同様である。

問 易知易行万世不易之理実為至極既得聞命突然心中猶未能釈然○^{願以}
^{易曉之語申}乞垂申論曰人外無道道外無人以人行入之道何難知難行之有夫雖
 以人之靈然不能若羽者之翔鱗者之潛者其性異也於誦堯之言行堯
 之行服堯之服則無復甚難焉者其道同也故孟子曰夫道一而已矣若
 夫欲外人倫而求道者猶捕風捉影非但無益必不可得也故知道者必
 求之於邇其以道為高為遠為不可企及者皆自惑之所致也故孔子曰

中庸之為徳也其至矣民鮮久矣至矣①童子曰唯

①

子必想天地之内外耳目之所見聞而更有至貴至尊光明閃爍可驚可

樂之在理可謂過矣○自有生民以來有君臣有父子有夫婦有昆弟有

朋友相親相愛相從相聚善者以為善惡者以為惡○^{是者以為是非者以為非}萬古之前如此万

古之後亦如是子能孝弟忠信修身務勩業夙夜匪懈自合於天道和於

人倫自不失所以為人也○^{詩曰永思配命自求多福}故或有人以至貴至高光明閃爍可驚可樂

之理説与汝者若非野狐山鬼魅汝□必是邪説之魁也謹勿聽焉

以上が『八年本』で冒頭に「八」と記された章の本文と欄外に補筆された文章の全部である。補筆の文中判読しえない語があるが、それは抹消されているものである。次にこれに続く「九」章を見てみよう。

問 何謂人外無道曰人者何君臣也○^{父子也}夫婦也昆弟也朋友也夫道者一而
 已在君臣謂之義父子謂之親夫婦謂之別昆弟謂之叙朋友謂之信皆
 由人而有道非由道而有人故曰人外無道何謂道外無人曰道者何仁
 也義也礼也智也皆由人而顯無人則無以見道故曰道外無人若夫外

人倫而求道者異端之学而非聖人之教也①

①凡説至○天地之外古今之遠而無資于人倫無益于天下國家之治焉
者矣邪説之魁也設令有天地之外古今之余苟有人生於其間必当有
君臣父子夫婦之倫而尚孝弟忠信之道故○由人而顯無人則以見道
子諒焉勿為異説○惑焉諸所

以上が「九」章の本文とそれに補筆された文章の全部である。上の①の補足文は付箋に記されている。なお仁斎はこの付箋に記した文章の基礎になるものを、はじめ欄外に書き入れている。彼はそこに「十」と小さく記していることからすれば、その文章は当初「九」章を補足する「十」章として構想されたとみなされる。しかし結局それは「十」章としては独立せずに、上に引いたように、補足文として九章の本文末に付加されることになったと考えられる。ところでこの「十」と記されて欄外に書き込まれている文章は、数度修正の手が加えられたのち、結局は全文抹消された。二三判読しえない箇所はあるが、仁斎の思考過程を知る上で価値ある補筆と思ひ、以下に再現してみた。なおこの文章は全文抹消されているので、削除部分を示す傍線は省略した。

問 由人有道非由道而有人何義曰○有天道有地道有人道三才一理然在人則唯當修人之道天運於上地載於下固自有其道而人不能為力於其間飛者自飛潛者自潛動者自動植者自植亦人不能

為其所為故所謂道云者皆指人之道而言之已矣有人則有道無人則可以見道謂之由人而有道也天地之外我不得而知焉古今之遠亦我不得而知焉凡説道到天地之外古今之余而無資于人倫無益於天下國家之治焉者皆邪説之魁也設令有天地之外古今之余苟有人生於其間必当○君臣父子夫婦之倫豈非人外無道乎故曰由人而有道又曰由人而顯無人則無以見道也謂有人而後有道也

この『八年本』を見るならば、「知り易く行ひ易く万世不易の理」の「至極」たるゆえんを尋ねる設問への回答として「人外無道。道外無人」のテーゼをもつてすることは、すでに確立していることが知れる。仁斎はさらに「八」章の補筆で、人倫的世界のあり方は万世を通じて不変であり、それを外にして「至貴至高、光明閃爍、驚く可く樂しむ可きの理」が有るとするのは邪説であると説く。すでにのべたように、この『八年本』の第八章は、その補足文を含めて、本章第二節に掲げた『林本』第八章の本文の原型をなしているとなすことができる。次に『八年本』第「九」章の本文は、「人外無道。道外無人」のテーゼを解説する章として、『六年本』の付箋「人外無道章下」を追っていることは上に見た通りである。そしてその文中の「人に由て道有り、道に由て人有るに非ず」に、仁斎はあらためて解説を加えようとして、欄外に細字で補筆した。その欄外補筆の文章を仁斎は、すでにのべたように当初第「十」章とするつも

りであつたらしい。しかし結局彼はその欄外補筆の全文を抹消し、ただその後半部分だけを生かして、付箋に記し、第「九」章の補足としたのである。

ところで仁斎は「人に由て道有り、道に由て人有るに非ず」の義を尋ねる第「十」章をなぜ放棄したのだろうか。彼はその言葉の解説を意図して実際に筆を下してみたものの、しかし結局のべられることは基本的に第「八」「九」章のくりかえしにすぎないと知つて放棄したのだろうか。恐らくそうだろう。しかしこの抹消された補筆によつて、道を「人の道」として限定しようとする仁斎の強い志向を私たちは見うるのではないか。たしかに道が人道であることは

七 『林本』における訂正

仁斎晩年の使用本である『林本』の本文の原型を『八年本』が提供していることは、すでに前節に見た。『林本』の本文に仁斎がなした注目すべき訂正は、第九章における次のものである。訂正された箇所は傍線を付し、その右側に訂正文を掲げた。訂正は何れも朱筆であり、仁斎自身による訂正と認められる。

皆由人而有道頭無人則無以見道非由道有人故曰人外無道

第「八」章にすでに説かれていた。しかしそこでは、鳥のごとく空を翔り、魚のごとく水に潜るのとは異なる、人が人の道を行なうことの易さを説くのに主眼があつた。それに対して、この抹消された欄外補筆には、「唯当に人の道を修むべし」とか、「所謂道と云ふ者は、皆人の道を指して之を言ふ」というように、道を人道に限定しようとする強い主張が響いている。「人に由て道有り、道に由て人有るに非ず」という言葉を記す仁斎のうちには、道をめぐる思考を人倫態に収斂させようとする徹底性、己れの課題を人道に限定する強い志向があるのである。

皆由人而有道頭于人其中而不得須臾離焉則非人也非由道有人故曰道外無人

右に見るとおり仁斎の訂正は、「人外無道。道外無人」のテーゼの前後段の解釈にかかわっている。後段の解釈文中の「皆由人而頭無人則無以見道（皆人に由て頭はる。人無きときは則ち以て道を見ること無し）」を前段の解釈文として移し、新たに「围于其中而不得須臾離焉離焉則非人也（其の中に围して須臾も離るゝことを得ず。離るゝときは

則ち人に非ず」を書き加える。この訂正にもとづく、テーゼの後段「道の外に人無し」についての仁斎の解釈は次のようになる。

「道とは何ぞ。仁なり。義なり。礼なり。智なり。人其の中に
圍して須臾も離るゝことを得ず。離るゝときは則ち人に非ず。故
に曰く、『道の外に人無し』と。」

この訂正にいたるまで仁斎は、人間存在を描いて道はないこと、人間存在に道は顕現していることを「人外無道。道外無人」のテーゼによって説いてきた。すでにのべたように、テーゼの後段「道外無人」は、その前段「人外無道」の内容を強調的にくりかえすリフレインのごとく仁斎にみなされていた。その後段「道外無人」の意を『林本』の訂正は上のようにとらえ直そうとするのである。「圍」とは苑、あるいは動物を垣で囲い、放し飼いにする場所であり、また区域でかぎることを意味する。したがって仁斎が「道外無人」を新たに解説する言葉は、「人間が存在するということは道の中に囲われるごとくにしてであり、道を離れては人間としての存在はない」ということを意味するであろう。『林本』のこの訂正によれば、「道の外に人無し」というテーゼ後段における道は、人間の存在根柢という、人間存在への規範的意義においてとらえ直されたと考えられる。だが仁斎においてこの「人外無道。道外無人」というテーゼは、果して道の間存在への規範的規定性を説くようなものとしてありうるのか。『林本』のこのテーゼを解説する上巻第九章の文末は、

七 『林本』における訂正

上に見たような訂正にもかかわらず、次のような言葉をもって結ばれているのである。

「設令宇宙の外、復宇宙有りともし、苟も人有て其の間に生ぜば、必ず当に君臣父子夫婦の倫有て、孝弟忠信の道に循ふべし。故に曰く、人に由て顯る、人無きときは則ち以て道を見ること無しと。謹んで此の説を聴いて、異説の為に惑はさるゝこと忽れ。」

仁斎は「道の外に人無し」の道についての解説の訂正にもかかわらず、上の文章のように、「人外無道。道外無人」の意を敷衍する第九章の文脈を、基本的には変えていないのである。依然として第九章を結ぶ言葉が、「人に由て顯る、人無きときは則ち以て道を見ること無し」であることからすれば、仁斎がこの第九章で説こうとすることは、あのテーゼ前段の「人の外に道無し」の意に尽きるといいうるであろう。

- (1) 「弘。廓而大之也。人外無道。道外無人。然人心有覺而道体無為。故人能大其道。道不能大其人也。」
- (2) 東涯は『童子問標釈』で、「明道曰。道之外無物。物之外無道。是天地之間。無適而非道也。近思錄取之。本書語本乎此」と、「人外無道。道外無人」が明道の上記の言にもとづくといっている。
- (3) 天理図書館刊、昭和31。
- (4) 古義堂文庫に『元禄十六年本』と称される『童子問』稿本が蔵せられている。上中下三巻からなるものである。各冊とも筆写したものを異にする。その構成、内容は基本的に『林本』と同一であるが、その本文は『林本』にやや先行するものと見ることが出来る。本章で問題にして

第四章 「人の外に道無く、道の外に人無し」(一)

いる『童子問』上巻の当該章を見れば、修正補訂後の『元禄八年本』により近いのはこの『元禄十六年本』の本文である。なお当本における朱改訂は『林本』の訂正に従う。元禄十六年より宝永元年にいたる仁斎の

『童子問』講義に際し、聴講する東涯により青筆による訂正がなされ、さらに聴講後朱筆にて訂正された(『古義堂文庫目録』)。

第五章

「人の外に道無く、
道の外に人無し」

—道と人情—

(二)

一 朱子の「人外無道。道外無人」

朱子が『論語集注』で「人外無道。道外無人」といつていることは、すでに前章にも触れた。そして『童子問』における仁斎の言もこの朱子の『論語集注』中の言によるものであるともいった。ところで、『論語』衛霊公篇の「人能く道を弘む」章に付した注で朱子は、「人の外に道無く、道の外に人無し」といったあと、「人心覚ること有りて、道体為すこと無し」というのである。⁽¹⁾これからすると、上にいう「道」とは「道体」ととらえる概念であることがわかる。さらにいえば、その道とは「理」ともとらえるし、また「性」ともいいうる概念であろう。そして朱子が「人」を道体に對置して「人心」と敷衍していることから知れるように、上にいう「人」とは形質を有し、現象の世界で活動する人であり、それに対して「道」は道体という本体的概念としていわれていると考えられる。したがって朱子のいう「人外無道。道外無人」とは、本体である道も形を有する人においてあり、したがって人を描いて道があるわけではない、だがその人も本体である道によって根拠づけられ、貫徹されているのであって、したがって道に根拠づけられることなくして人があるわけではない、ということの意味するであろう。

前節にも触れたように東涯の『童子問標釈』は、仁斎の「人外無道。道外無人」の言がもとづくものとして程明道の「道之外無物。物之外無道。是天地之間。無適而非道也（道の外に物無く、物の外に道無し。是れ天地の間、適くとして道に非ざること無きなり）」をあげていた。⁽²⁾この明道の言葉は『近思錄』にとられ、「卷之十三（異端之学篇）」に収められているものである。明道は上の言葉に続けて次のようにいつている。

「父子に即ては、父子親しむ所に在り。君臣に即ては、君臣嚴にする所に在り。以て夫婦と為り、長幼と為り、朋友と為るに至るまで、為す所として道に非ざることなし。此れ道は須臾も離る可からざる所以なり。然らば則ち人倫を毀り、四大を去る者は、其の道に外るゝや遠し」⁽³⁾。

この人倫の道の主張やそれに続く釈氏の学の批判によって、朱子は明道のこの言を異端の学をめぐる第十三卷に収めたのであろう。ところで東涯がこれを引くように、程明道の「道之外無物。物之外無道」という冒頭の言は、仁斎のいう「人外無道。道外無人」と修辭上類似する。しかし、上に見た程子の言葉が示しているのは、道

に貫徹されてある万物の、あるいは道と離るべからざる世界の光景ではないだろうか。まさに「適くとして道に非ざること無き」世界のあり方である。はたして仁斎の「人外無道。道外無人」が示すのはそのような世界の光景であろうか。そのことは本章においてさらに明らかにされねばならない。今は程明道の言葉にもどらう。この「道之外無物。物之外無道」との連関でしばしば引かれるものに、やはり明道の言として『近思錄』にもとられている「器亦道。道亦器」というものがある。その言を含む程明道の文章は次のようである。

「形よりして上なるを道と為し、形よりして下なるを器と為す。須らく此の如く説くべし、器も亦道なり、道も亦器なりと。但道在ることを得て、今と後と、己と人との繋はらず⁽⁴⁾。」

この引用を含む明道の言葉を朱子は『近思錄』の「卷之一（道体篇）」に収めている。形よりして上なるものが道、すなわち理である。形よりして下なるもの、形を有するものが器である。しかし道と器とを二分してとらえてはならず、両者は不離であり、「器も亦道なり、道も亦器なり」といわねばならない。そしてただ道のみが、古今、人我を貫徹しているのだと程子は説くのである。この程子の言についている朱子の解釈を見てみよう。

「形よりして上なる者は形無く、影無し。是れ此の理なり。形

よりして下なる者は情有り、状有り。是れ此の器なり。然れども此の器有るときは則ち此の理有り。此の理有るときは則ち此の器有り。未だ嘗て相離却せず。是れ形器の外に於て別に所謂理有るにあらず。古に互り今に互り、万事万物、皆只是れ這箇のみ。所以に説く、『但道在ることを得て、今と後と、己と人との係はらず』と。」（『語類』卷95）

程子、朱子は物のあるところに、その物たらしめている道＝理をとらえる。あるいは形器に即し、形器においてある道＝理を把握する。たしかに形器の外に道＝理があるのではない。しかし万事万物を貫徹しているのは道＝理である。このような本体としての概念である道＝理と、その道＝理によって貫徹されている世界、すなわち本体論的な立場からする世界の把握なくして、「器亦道。道亦器」とか「道之外無物。物之外無道」という表現は成り立たないだろう。物と道＝理との相即的な関係をいうこうした表現は、物に他在することなく、物にあつて、しかもその物のありうる根拠としてその物を貫徹する道＝理という本体的な概念を前提することによってはじめて可能だといえる。そのことはもとより本節のはじめにあげた朱子がいう「人外無道。道外無人」についても同様である。では、道＝理という本体的な概念を否定しようとする仁斎にあつて、「人外無道。道外無人」とはどのような意味をもつことになるのか。

二 仁斎の「人外無道。道外無人」

『童子問』の諸稿本によって「人外無道。道外無人」のテーゼとそれを敷衍する章の成立事情を見た前章に明らかなように、仁斎はこのテーゼをただ人を措いて外に道はないという意味で用いていた。晩年の『林本』において、このテーゼの後段「道外無人」の解釈を訂正するが、その訂正にいたるまで仁斎は、後段の「道の外に人無し」を、前段の「人の外に道無し」を強調的にくりかえす修辭的なリフレインのごとくみなしていた。あらためてここに「人外無道。道外無人」を仁斎みずからが解説する、『林本』第九章の訂正前の原文を書き下しておこう。

「問ふ。何をか『人の外に道無し』と謂ふ。曰く、人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂ひ、父子には之を親と謂ひ、夫婦には之を別と謂ひ、昆弟には之を叙と謂ひ、朋友には之を信と謂ふ。皆人に由て道在り、道に由て人有るに非ず。故に曰く、『人の外に道無し』と。何をか『道の外に人無し』と謂ふ。道とは何ぞ。仁なり。義なり。礼なり。智なり。皆人に由て顯はる。人無きときは則ち以て道を見ること無し。故に曰く、『道の外に人無し』と。」

(以下略)

前段における道を親義別叙信といい、後段における道を仁義礼智とする違いはあるが、仁斎が「人外無道」によってとらえているところも、「道外無人」によっていおうとするところも基本的に同じことであるのは、上の引用によっても明らかであろう。つまり人によって道はあるのであり、人のないところに道を見ることはないということである。「人外無道。道外無人」というテーゼは仁斎にあって、「人の外に道無し」ということをくりかえし強調する表現となっているのである。

仁斎のいう「人外無道。道外無人」における「道」は、朱子におけるような「理」あるいは「性」に置きかえうる本体としての概念ではない。だがそうした概念を前提することなしに、人と道との相即的な関係をいう上のような表現は、そもそもありうるのだろうか。すでに本書のはじめからのべてきたことで明らかなように、仁斎はこの世界にあらわれ出ている人間の地平以外に、みずからの足場を置こうとはしない。朱子の本体論的思考を表現する「人外無道。道外無人」という言葉を、仁斎は人倫日用の境位にすくいあげて使用

するのである。そのときこの言葉は、ただ人の外に道なきことを、修辭的に強調する形でくりかえす表現となるのである。

ところで『論語古義』で仁斎はまた「物外無道。道外無物」という方をしている。この表現は直ちに前節に見た程明道の「道之外無物。物之外無道」を想起せしめる。仁斎の上の言葉は明らかに程子のそのヴァリエーションであろう。すでに今までも随所にのべたことだが、仁斎は宋学的思弁を批判しながら、その思弁と切り離しがたいと思われる用語を、かなり平然とみずからの文章中に使用する。このことは仁斎の思想作業が宋学を前提にしたその読みかえの作業であることを思わせるのである。今、仁斎が「物外無道。道外無物」という言葉をどのように自己の文脈中で使用するかを見てみよう。『論語』子罕篇の「吾知ること有らんや、知ること無し」章についての『論語古義』の大注で仁斎は次のようにいっている。

「夫子の生知の聖を以てして、亦『吾知ること有らんや、知ること無し』と曰ふは何ぞや。蓋し物の外に道無く、道の外に物無し。内外無く、隠見無し。故に実に道を知る者は、自ら其の知ること有りとせず。其の有りとす可き者、有ること無きを以てなり。実に道を知らざる者は、自ら其の知ること有りとす。其の猶有りとす可き者有るを以てなり。故に曰く、『吾知ること有らんや、知ること無し』と。大なるかな。」⁽⁶⁾

『論語』の孔子の言についての、これはかなりもってまわった解

釈である。朱子は「吾知ること有らんや、知ること無し」という孔子の言を謙辭とするが、⁽⁷⁾仁斎はそのようには解しない。すなわち、道とはそれについて「知ること有り」というようなものとしてそもそもないのであり、したがって真に道を知るものは、「知ること有り」といわないのだというのである。『論語』の「吾知ること有らんや、知ること無し」の解釈として、これは適切とはいいがたいが、しかしこの解釈には仁斎の物の見方が実によく示されている。道とは仁斎において、内外、隠見がいわゆるものとしてあるのではなく、まったく平明な人倫の道としてある。道がそのようなものとしてあるならば、何か特別な深い思弁的な、それについての知が求められることはない。そうした特別な知によって尋ねられるようなものとして道があるのではないと仁斎はいうのである。彼が上に引いた『論語古義』の大注でいっている「物外無道。道外無物」という言葉も、まさしくそのような道のあり方を示すものとしていわれているのである。道とは特別な知に対応するものではなく、物において明らかであることをいおうとするのである。それは程子の「道之外無物。物之外無道」という言葉に類似しながら、しかしいわんとしていることは全く違う。程子のそれは物と道との相即不離の関係をいいながら、道に貫徹されている世界のあり方を表現するのである。それに対して仁斎のいう「物外無道。道外無物」とは、物において道は明らかだというのであって、「道の外に物無し」とは「物の外

に道無し」ということを強調する形で、修辭的にくりかえされているにすぎないのである。仁齋が「人外無道。道外無人」という場合もまったく同様であろう。それは、人において道は明らかであり、人を措いて外に道を見ることはないということを、くりかえし

三 人倫的存在の自明性

「道とは人倫日用当に行くべきの路、教を待て後有るに非ず、亦矯揉して能く然るに非ず、皆自然にして然り。四方八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠢たるに至るまで、自ら君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の倫有らざること莫く、亦親義別叙信の道有らざること莫し。万世の上も此くの若く、万世の下も亦此くの若し。故に曰く、『道とは須臾も離る可からず』と。」(『字義』上、「道」2)

『語孟字義』で「道」についてのべる仁齋の言葉である。朱子が「道者。日用事物当行之理」(『中庸章句』)というのに対して仁齋は、「道者。人倫日用当行之路」というのである。ここでも道を規定する仁齋の言葉は、朱子の言をあたかも盗用するかのごとくでありながら、しかし朱子と異なる。道を「日用事物当に行ふべきの理」と規定する朱子はそれに続けて、「皆性の徳にして、心に具はる。物として有らざること無く、時として然らざること無し。所以に須臾

ているとみなされるのである。では仁齋が人を措いて外に道を見ることはないというとき、その道とともに仁齋にとらえられている光景とはどのようなものであろうか。

も離る可からざるなり」という。道とはあらゆる事物に具わる理であり、己れの心の体でもある。道がしばらくも離れることのできないものとしてあるということは、まさしく「道之外無物。物之外無道」といわれるように、あるいは「人外無道。道外無人」といわれるように、道が人物の内具する理としてあり、人物はその理によって貫徹されていることを意味するのである。それに対して仁齋が「道とは人倫日用当に行くべきの路」というとき、その道とは人間の道以外のものではない。

道を「路」をもって説くことは朱子もするところだし、陳北溪も『性理字義』の「道」章を仁齋と同様に、「道は猶路のごとし」の言葉をもって始めている⁽¹⁰⁾。しかし人の往来するところの路をもって道とすることは、仁齋においてもっともふさわしい。彼にあって道とは、「人倫日用」というこの日常の人間相互の関係において人人の

蹈むところのものにほかならないのである。仁斎は人間においてそのような道があることは、人が教えしむけられてそうだというのではないという。どのような辺境にあっても、あるいは未開の人人のあいだにおいても、そこにはおのずから君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友といった人間の関係があり、そしてそのような関係のあるところに道はあらざるをえないと仁斎はいうのである。

道があるということ、人が人倫的關係において存在することとは仁斎においてほとんど同義的だと考えられる。ふたたび本節冒頭の仁斎の言葉にもどれば、「四方八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠢たるに至るまで、自ら君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の倫有らざること莫し」と、どのような土地といえどもそこにおのずから人倫の關係があり、その關係のあるところに道はあらざるをえないといっているのである。おのずからということとは、何ゆえにという根拠への問いにかかわらない、有りの自明性をいうのであろう。人が存在するということは相互に關係を結ぶことにおいてである。それぞれ相互に行為的に連關することにおいて人は存在するのである。それこそ仁斎が自明性をもってとらえている人間の原質的な光景であらう。路である道とは、そうした關係における人間の存在のありようであり、そうした人間の上に道は顯わなのである。仁斎のいう「人外無道。道外無人」が示しているのも、こうした人間の光景である。

本章のはじめにも引いた『童子問』上巻第九章で仁斎はみづか

三 人倫的存在の自明性

らこのテーゼを解説しているが、「人の外に道無し」という場合の「人」とは君臣、父子、夫婦等の人倫的關係における存在だと彼はいうのである。そしてそのような關係において親義別叙信として道はあるという。その道のあり方を仁斎は、「人に由て道有り」といい、あるいは「皆人に由て顯はる」ともいうのである。人倫的な關係をもった人間存在のありようとして道はあり、そうした人間存在の上に道は顯わなのである。前節に引いた『論語古義』の仁斎の言のように、このような道について内外、隱見をいうことは全く不適切であり、特別な思弁的な知によって尋ねられるものではないのである。道とは人倫的な關係をもった人間存在の上に、白日のもとにあるごとく明らかなのである。この人倫的世界に顯在する道の明るさを語る仁斎の言葉を見てみよう。

「子必ずや想はん。耳目の見聞する所を外にして、更に至貴至高、光明閃爍、驚く可く樂しむ可きの理有らんと。非なり。天地の間唯一の実理のみ。更に奇特無し。生民有て自り以来、君臣有り、父子有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り。相親しみ相愛し、相従ひ相聚り、善き者は以て善とし、悪き者は以て惡とし、是なる者は以て是とし、非なる者は以て非とす。万古の前も此くの如く、万古の後も亦此くの如し。」(『童』上8)

仁斎はここで「天地の間唯一の実理のみ」という。朱子は真実無妄としての天道の誠を「実理」というが、仁斎は平然とそのターム

を使用しながら、しかしその語によって指そうとするところは全く違う。仁斎がいう実理とは、おのずからにしてある人倫的關係と、その関係における人間存在のありようの自明さを用いるのである。何の奇特もなく、ここに明白な事態があるではないかと仁斎はいうのである。万古変ることなく、君臣、父子、夫婦等の関係がある。人はその関係において相互に結びついて生活している。この明白な事態において、悪もまた顕わである。顕わであることによって悪もまたこの明白な事態に包摂され、容認されているかのごとくである。この明白な事態としてのべられていることこそ、仁斎のとらえている人間世界の原質的な光景であろう。しかしその光景はまた何という明るさを示していることが。

四 『林本』の修正

仁斎は晩年、『林景范写本』(林本)によって行なった『童子問』講義の際と思われるが、「人外無道。道外無人」のテーゼの、ことにその後段についての解説の言を改めている。この改訂をめぐって私はすでに前章で検討したが、本章で仁斎における「道」をたどってきた私たちは、ここであらためてその改訂をふりかえり、人間存在に顕在する道というそのありようを再確認したい。さてこの『童

仁斎の「人外無道。道外無人」という言葉が示す上述のような人の世界の光景は、宣長が古えの世の人人のあり方としてとらえる、「ほど／＼にあるべきかぎりのわざをして、穏しく^{おだか}楽しく世をわたらふほかなか」(『直毘靈』)⁽¹²⁾ ったという世界の光景に類似しているではないか。それは生一元的な思想に特有な明るさであろうか。あるいは此岸的なものとしてより徹底された近世の知の特質から来る明るさであろうか。

さてここで、仁斎が晩年にこの「人外無道。道外無人」を解説する文章に加えた訂正についてふたたび触れておかなければならないだろう。

『童子問』上巻第九章の訂正前の原文は第二節に引いた。以下の訂正後の本文と対比して見ていただきたい。傍線を付した部分が訂正された文章である。

「何をか『人の外に道無し』と謂ふ。曰く、人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂ひ、父子には之を親と謂ひ、夫婦

には之を別と謂ひ、昆弟には之を叙と謂ひ、朋友には之を信と謂ふ。皆人に由て顯はる。人無きときは則ち以て道を見ること無し。故に曰く、『人の外に道無し』と。何をか『道の外に人無し』と謂ふ。曰く、道とは何ぞ。仁なり。義なり、礼なり。智なり。人其の中に圍して須臾も離るゝことを得ず。離るゝときは則ち人に非ず。故に曰く、『道の外に人無し』と。」

まず前段「人の外に道無し」を解説する文章の訂正箇所から見てみよう。原文「皆人に由て道有り、道に由て人有るに非ず」とあったものを、上に引くような形に仁斎は改めた。その修正文は『林本』の原文では後段「道の外に人無し」を解説する文章であった。それを前段にもってきたのである。この修正のし方は、すでに再三のべたように、仁斎にとってこのテーゼの前段も後段もともと同じ意味にとらえられていたことを物語っている。ただこの修正は、『林本』の原文がもっているやや抗争的な調子を和げ、「人の外に道無し」の意をより適切に敷衍することになっている。

後段「道の外に人無し」の部分についての修正は注意を要する。『林本』原文では、「皆人に由て顯はる。人無きときは則ち以て道を見ること無し」とあったものを、上にのべたように前段にまわし、新たに「人其の中に圍して須臾も離るゝことを得ず。離るゝときは則ち人に非ず」という文章をもつてその部分を補うのである。この

修正は、「道の外に人無し」という文意にしたがうように、それを離れては人ではありえないような道を強調しようとするものである。そのことは後段における道字が、仁斎が「道德の本体」とする仁義礼智と説かれていることとかかわっているかもしれない。しかしそのような修正にもかかわらず、この「人外無道。道外無人」というテーゼによって仁斎がおうとすることは、人という存在と規範としての道との相即的關係ではないだろう。仁斎が「道德の本体」という呼び方をしても、仁義礼智とはすでに第三章に詳論したように、彼にあって人の内在的な根拠としてあるものではない。人の規定根拠として内在するような道＝理の概念を前提せずに、人と道との相即的な關係をいう表現はありえない。仁斎のいう「人外無道。道外無人」のテーゼは、上に見たような訂正にもかかわらず、人倫的な關係における人間存在を措いて外に道はないこと、そこに道は顯在していることをいうのである。そしてそのことを『林本』の訂正後の本文もまた証明しているのである。この第九章の末尾は依然として、「宇宙の外、復宇宙有るとも、苟も人其の間に生ぜば、必ず当に君臣、父子、夫婦の倫有て、孝弟忠信の道に循ふべし。故に曰く、『人に由て顯はる、人無きときは則ち以て道を見ること無し』と。謹で此の説を聴きて、異説に惑はさるゝこと勿れ」というように、訂正前の文脈のままに結ばれているのである。

五 「道」はすなわち「真理」か

「道」について仁齋がさらにどのようなようにいつているか、『童子問』から道についての発言をあげてみよう。

「論語の道に於けるが若き、乃ち食中の嘉穀なり。」(上3)⁽¹³⁾

「卑近を忽にする者は、道を識る者に非ず。子夫れ大地を察するや。天下地より卑きは莫し。然れども人の蹈む所、地に非ずといふこと無し。」(上24)⁽¹⁴⁾

「聖人の道は君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の間に在て、徳は仁義忠信の外に出でず。」(上27)⁽¹⁵⁾

「下学は謙の辞、猶最下の学と曰はんがごとし。人倫平常の道を指して言ふ。(中略) 向上の一路を求むる者は、猶平地を去て空中に上騰せんと欲するがごとし。墜て傷損せざる者は未だ之有らざるなり。此れ異端の人倫を廢し、日用を捨てて、礼義を蔑棄して万世常行の道とす可からざる所以なり。」(中59)⁽¹⁶⁾

「夫れ道といふは、夏葛して冬裘し、晨に興きて夜寐ぬ。」(中73)⁽¹⁷⁾

「夫れ道といふは、君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の交にして、能く此の五の者を維持する所以は、亦恩義の両者に在り。」(下47)⁽¹⁸⁾

「吁、天下豈常道より大なる者有らんや。其の常道の上に出でて

別に大道有りとするとき、則ち其の道豈磅礴广大、人倫日用に宜しからずして、堯舜の道と差ひ異なる者有るに非ずや。」(下52)⁽¹⁹⁾

人人は日常、相互に行爲的にかかわりながら、私が今までのべてきた言葉でいえば、人倫的諸関係において存在する。人間のそのように存在するあり方が道である。道は上に見るように、人人が日常食する五穀にたとえられ、人人が日々蹈む大地に比せられる。したがって、人倫日用の間における人間の存在と不可分なこの道は、「人倫平常の道」「万世常行の道」といわれ、また「常道」といわれるのである。このような人の常態性を離れて上空に飛翔するかのごとくして道を求めることを、仁齋は異端邪説だという。

このように仁齋が「人の外に道無し」という道とは、「人倫平常の道」であり「常道」であって、人倫日用の間における人の常態性をこの道の概念は指向する。ところで故吉川幸次郎教授は『仁齋東涯学案』で、仁齋のいう道を常に「真理」という言葉と并記して論じている。たとえば仁齋のいう「人外無道。道外無人」について次のように説いているのである。

「かく『道』真理は、人間をはなれてあるのではないとすれば、

『道』真理は常に人間の動きの中に顕現しているとしなければならぬ。ゆえに人間そのものを観察してこそ、『道』真理は認識される。逆にまたかく『道』真理が、いつも人間の動きの中に顕現しているということは、人間は『道』真理と無縁ではあり得ないということである。⁽²⁰⁾

この解説は一見明晰だと思われる。その印象は道を常に真理と等置している、あるいは道を真理と翻訳しているその独特な語り口からくるのであろう。しかし仁斎が「人の外に道無し」というその道をただちに真理という言葉をもって置きかえうるものだろうか。

「真理」に観想的な意味がつきまとうとすれば、道に真理という語を等置して仁斎の思想を語ることに疑問をいだかざるをえない。

「ゆえに人間そのものを観察してこそ、『道』真理は認識される」と吉川教授がいわれるとき、すでにその道とは対象的に認識すべき真理という意味であろう。⁽²¹⁾しかし「人の外に道無し」という道とは、路を行く、行為的存在である人間のあり方にかかわる真実ということであって、観想的な意味における真理ということではないであろう。

ただ吉川教授が道を真理と等置しているのは、仁斎が己れの「性」に對置して「天下の道は窮り無し」というその「道」を学問によって求めるべき真理としていることによると思われる。

「殊に知らず、己が性は限り有て、天下の道は窮り無し。限り

五 「道」はすなわち「真理」か

有るの性を以て、窮り無きの道を尽さんと欲するときは、則ち学問の功に非ずんば得可からず」⁽²²⁾（『童』上21）

この仁斎のいう学問によって求めらるべき無窮の道を吉川教授は真理というのである。しかしこの「限り有る」己れの性と、「窮り無き」天下の道を對置している仁斎の発言は、程子朱子の性概念の批判にかかわるものであることは第三章に詳述したとおりである。

仁義礼智を性の概念とする程子朱子を批判して仁斎は性を「己れに有る」の性とし、仁義礼智を天下におけるものとするのである。だからここで仁斎が「窮り無きの道」といっているのは、天下の達道徳としての仁義礼智をいうのである。すでに第三章にも引いたが、上の『童子問』の言と全く同じ文意をもって「道」ではなく「徳」について語る言葉を、『語孟字義』に見出すことができる。

「人の性は限り有て、天下の徳は窮り無し。限り有るの性を以て、窮り無きの徳を尽さんと欲す。苟も学問に由らざるときは、則ち天下の聡明を以てすと雖ども能はず」⁽²³⁾（下、「学」2）

『童子問』で「窮り無きの道」といっていることを、仁斎は『語孟字義』で「窮り無きの徳」というのである。それはまさしく「道徳」と仁斎特有の概念でとらえられる仁義礼智を指している。仁斎のいう仁義礼智とは、人倫的諸関係において行為的に存在する人間のあり方によって、聖人が明示する人人の行為の標準である。あるいは聖人によって明示される、人人の行為の究極する方向である。

その意味で仁斎のいう道徳は理念とよぶべきものである。しかしその理念も行為的に存在する人間を離れてはありえない。したがってそれは主観的な理念ではない。

ところで吉川教授はこの仁義礼智を意味する「天下の道」を真理とするのである。もとより吉川教授もこの「天下の道」が仁斎において「天下の徳」であることをすでに認めている。だから、「有限の『性』から出発し、無限の『徳』すなわち『道』すなわち真理を求めるもの、それが学問である」⁽²⁴⁾といわれるのである。しかしこの「徳」すなわち「道」すなわち真理と、あたかも言葉遊びのごとく無雑作に三者を連ねるいい方を、どれほど教授自身も納得してされているのか、私には疑わしく思われる。それにしても上の言葉には、無限の真理の追求といった標語がまさに合う学問観なり真理観が前提されていることがよく見えている。「道」すなわち「真理」という吉川教授のとらえ方は、行為的主体というよりは認識的主体を前提する学問観にかかわっているように私には思われる。だから仁斎が「忠信は学の根本」⁽²⁵⁾（『字義』下、「忠信」2）という忠信の意義も、

六 「人情の至り、即ち道」

「人の外に道無く、道の外に人無し」という仁斎のテーゼは、結

また忠信を根本とするその学問の意義も吉川教授は全く認めることがなかったのである。伊藤仁斎という対象への深い愛情に満ちた吉川教授の仁斎学案において、忠信についての言及が一箇所もないことに、私は以前から奇異な感をいだいていた。「道」すなわち真理とするのとらえ方と、その仁斎論からの忠信の欠落とは相関的だと私には思われる。

仁斎が「人の外に道無し」というのは、人倫日用の間に行為的にある人間のあり方に道があるということ、そこに人間存在の真実があるということである。人の常食とする五穀にもたとえられる人倫日用の間における人の常態的あり方に、むしろ人間の真実があるとすることこそ、仁斎の『論語』体験の結実であり、彼の思想の本領とすべきものだろう。本節の冒頭にも引いたように仁斎は『童子問』でいうのである。

「論語の道に於るが若き、乃ち食中の嘉穀なり。之を四海に施して準有り、之を万世に伝て弊^ひへ無し。患ふる所は人の知らざるに在るのみ」⁽²⁶⁾（上3）

局、「人の外に道無し」きことを修辭的に強調する形でくりかえすも

のであることはすでにのべた。ここには人倫的世界をその根柢を規定するように貫く道＝理というところはない。人の外に道無きことをいう仁斎の道の概念が指向しているのは、人倫日用の間における人間の常態的なあり方であった。この仁斎の道の概念と相補的なものとして、彼の思想に登場してくるのが「人情」の概念である。仁斎のいう人情とは、人間の常態的世界の成立にかかわる、人人の相互了解的な基盤だといえることができる。すでに仁斎研究者によってしばしば引かれるところではあるが、『論語古義』における人情についての仁斎の発言から見えていこう。仁斎の発言が前提する『論語』の言葉は、子路篇の次のものである。なお訓み方は『古義』にしたがっている。

「葉公孔子に語て曰く、吾が党に躬を直くする者有り。其の父羊を攘む。而るを子として之を證す。孔子の曰く、吾が党の直き者は、是に異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中に在り。」⁽²⁸⁾

この『論語』の言葉をめぐって仁斎は、「隠すは直きに非ず。然れども父子相隠すは人情の至りなり。人情の至りは即ち道なり」というのである。身内の悪をかばい合うということは、人情の結果であって、実は道というのも人情のゆきつくところのものなのだと仁斎はいつていると思われる。ところで、ここでいわれている「人情」とはただ単に人の感情をいうのではないだろう。ある状況であ

六 「人性の至り、即ち道」

る方向におもむく人の心情のやむをえぬあり方に際し、そのやむをえぬものと了解される心情を人情といっているのである。仁斎がいう人情という語の背景には、人間的なものの共通な了解があるというるだろう。『論語』先進篇の「顔淵死す。子之を哭して慟す」の章に付された論注で仁斎は次のようにいう。

「宜しく哀しむべくして哀しみ、宜しく樂しむべくして樂しむは、皆人情の已むこと能はざる所にして、聖人と雖ども以て人に異なること無し。是の故に人情は聖人の廃せざる所なり。」⁽³⁰⁾

ここに見るように、人間であるかぎりやむをえぬものとして共通に了解される心情が人情である。ところで、『論語』子路篇の「葉公孔子に語て曰く」の章の注釈で、仁斎が人情をいうことにはもう一つの理由がある。実は朱子もまたこの『論語』の一章をめぐって人情をいつているのである。すなわち朱子は、「父子相隠すは、天理人情の至りなり」というのである。父子相隠すことをただ「人情」というのではなく、「天理人情」というのである。仁斎はこの朱子のいう「天理人情」を次のように批判している。

「旧注に謂ふ。『父子相隠すは天理人情の至り』と。非なり。此れ人情と天理とを以て二とす。夫れ人情とは天下古今の同じく然る所、五常百行、皆是れに由て出づ。苟も人情に於て合はざるときは、則ち藉令能く天下の爲し難き所を爲すとも、実に豺狼の心行ふ可からず。」⁽³²⁾

仁斎の批判の要旨は次のようである。孔子が父子相隠す行為を肯定するのは、その行為が人情に合致しているからである。だから「人情の至り」といえばよいのであって、その上にさらに天理をいう必要はない。そもそも人情とは「天下古今の同じく然る所」のものであり、「五常百行」もこれに基づいているといつてよいのだと仁斎はいうのである。ただこの朱子批判によって仁斎のいう人情という概念は明らかにされるが、朱子のいう「天理人情」とは、仁斎がいうように天理と人情とを二つに分かつものであるかどうか、別に検討しなければならない。

朱子が「天理人情」といういい方に類したものを求めると、『孟子集注』万章篇の注で朱子が引く、「象憂ふれば亦憂ひ、象喜べば亦喜ぶは人情天理、是れに於て至りと為す」⁽³³⁾という程子の言をあげることができる。あるいは同じく『孟子集注』公孫丑篇の注で朱子は、「舜誠に信じて象を喜び、周公誠に信じて管叔を任ず。此れ天理人倫の至り、其の心を用ふるは一なり」⁽³⁴⁾という游定夫の説を引いている。これらの用例によって見ると、朱子が「天理人情」という場合、中国社会において基本的人倫として重視される父子、兄弟間の情の表出にかかわっていることが考えられる。父子、兄弟間の情の表出は、その表出なりに天理であると朱子はいうのであろう。「天理人情」という言葉は、前の『論語』子路篇の例によっていえば、父子相隠すことが人情であるとともに天理であるというのでは

なく、その人情なりが直ちに天理だということである。

朱子の立場からすれば、彼が「天理人情の至り」というとき、それは天理と人情とを二つにしているわけではない。しかし仁斎はこれを二つと見る。というのは、仁斎は父子相隠すことが朱子にあって人情ということだけで肯定されているとは見ていないからである。その上にさらに天理がいわれてはじめて肯定されると見ているのである。それを批判する仁斎であつて、父子相隠すことは人情で肯定されるのである。人情とは仁斎にあってそのような概念となつていたのである。つまり、その心情のあり方が人間的なものであるとして人人に共通に了解されているものが人情であるのだ。私は仁斎のいう人情を、人間世界の常態的あり方を支える、人人の相互了解的な基盤というのである。仁斎もまた人情とは「天下古今の同じく然る所」のものだといひ、また「五常百行」もこれより出るといっているのである。

仁斎の朱子批判をのべたついでに、それをめぐってさらに仁斎を批判する徂徠の言を見ておこう。この徂徠の言は、他の場合もそうであるように、その批判によっていつそう仁斎の立場を明らかにする。徂徠は仁斎の「天理人情」を批判する言を引き、「是れ執拗の説のみ」といったのち、次のようにいう。

「天理は誠に宋儒の家言なり。然れども富を欲し、安佚を欲し、声色を欲するは、皆人情の同じき所、あに道ならん乎。之を要す

るに道はおのづから道、人情はおのづから人情、あに混ず容けんや。至道は固より人情に悖らず、人情はあに皆道に合せんや。⁽³⁶⁾」
〔論語微〕^(庚)

徂徠は富貴安佚などを望むことを人人の共通の情としながら、そ

七 人情概念の展開

道をめぐる仁斎の思想文脈のなかで、人情の概念がもつ重要性に注目して見てきたが、人情ということとはもとより仁斎だけがいうわけではない。前節末に引いた徂徠の言も、仁斎を批判しながらも、「至道は固より人情に悖らず」と、道の重要な構成要件として人情の意味を認めている。ところでさきの人情についての徂徠の発言は、『漢書』^{ちようそ}鼂錯伝中の文を前提にしている。それは朱子の『孟子集注』にも引かれている言葉であるが、「人情寿を欲せざること莫し。三王之を生かして傷はず。人情富を欲せざること莫し。三王之を厚くして困しめず。人情安きを欲せざること莫し。三王之を扶けて危ふくせず。人情逸を欲せざること莫し。三王其の力を節して尽さしめず⁽³⁶⁾」というものである。ここには儒家思想の文脈において意味づけられる人情という概念の基本的な形がある。すなわち、人情とは人が長寿を欲し、富貴安逸を願うというような、人の心情として当

の人情と道との別をいう。当然それは、人情の至りが道だという仁斎の主張に対していわれているのである。徂徠のこの批判は、仁斎のいう人情が道の概念と相補的であることをいっそう明らかにしている。

然共通にそうだと把握される人の情状である。だがその人の情状の把握は為政者の経世的観点からなされるのである。朱子がさきの言を引く『孟子』のその章に、「天下を得るに道有り。其の民を得れば、斯^{すなわ}ち天下を得べし」というように、仁政とは民の情状になつた統治である。これが儒家において人情がいわゆる基本的な文脈である。人情がいわゆる場合、そこには為世者の経世的観点がまわりついている。だから天下の安危にかかわるものとして人情の向背がいわゆるのである。

日本の近世儒家においても「人情事変」を認識することが、為政者の基本的要諦として説かれる。現実社会に積極的にかかわる儒家にあつては当然、人情の把握が重視される。熊沢蕃山（^{ふんざん}二六九）はそうした儒家を代表する。『集義和書』で蕃山が、「わづかに相交る人を以て、天下の数かぎりなき世俗の人情をしらず、時勢をかん

がへずして、時至り勢よしとおもへるは不知なり⁽³⁷⁾」というように、人情は時勢とともに為政者が適切に認識すべき状況の重要な構成要素である。また仁齋とともに近世の古学派の儒家を代表する山鹿素行(一六三〇—一六八五)もまた、蕃山がいうのと同じ意味で人情を強調する。たとえば、「我は道を尚ぶ古をしたへりとして、事変をはからず人情に不通^レして、言をたかくし行を正しくせずば、必ず災の来る基也⁽³⁸⁾」(『謫居童問』)というのである。

しかし素行において注目されるのは、為政者に要請される状況認識の対象としてのこの人情よりは、道と不可分なかわりをもつものとしていわれる人情の概念であろう。今、『山鹿語類』から、「已むことを得ざるの誠」をめぐるすでによく知られた言葉を引いてみよう。

「所謂誠は、天下古今人情の已むことを得ざるの謂なり。或は之を一人に行ひ、或は之を一家に施して、引いて至大至公底に用ふべからざれば、之を誠と謂ふべからず。」「聖人の道、天下の共に由る所の道を以て、其の名義を建て其の至教を設く、故に道は已むことを得ざるの誠を以てす。異端と聖教と其の異なる所唯だ此の間に在るのみ。異端亦道を以て教を立つ。其の所謂道は悉く人情に背き、其の已むことを得ざるの情に違ひ来る。故に人人竟に全く行ふべからず⁽³⁹⁾」(卷37)

聖人の教えが異端と異なるゆえんは、道の基底に人情がおさえら

れているかどうかにあると素行はいうのである。ここで人情というのは、人人のうちに自然必然的なものとして共通に認められる性情である。それを素行は誠ととらえるのである。上に引いた文章に先立って素行は、「飲食の口体に於ける、男女の情欲に於ける、是れ已むことを得ざるの誠なり」といつている。ただ素行は飲食、男女の情の過度にわたるもの、すなわち「情の過溢流蕩」は天下に及ぼして、その一般性を認めがたいものであるから誠とはいえないという。誠という人の情は、適正なものとして天下にその一般性を認めうるものである。ともあれ素行のこのような主張に、道の基底に人間における共通な、已むことをえざる自然必然的なものとして人情＝誠がとらえられていることを知るのである。「人情は古今ことならず、四海ともに同じ⁽⁴⁰⁾」(『謫居童問』)と、素行は仁齋と同様にいるのである。

「夫子の雅言独り詩書に在る者は何ぞや。夫れ人情は古今と無く、華夷と無く一なり。苟も人情に従ふときは則ち行はれ、人情に違ふときは則ち廃す。苟も人情に従はざるときは、則ち猶人をして夏に当て衰し、冬に方て葛せしむるがごとし。一旦之に従ふと雖ども、然れども後必ず廃す⁽⁴¹⁾」(『字義』下、「総論四経」)

これは『語孟字義』で仁齋のいう言葉である。孔子がなぜ『詩』や『書』について常に語るのか。その理由は人情ということにあると仁齋はいうのである。人情は古今や華夷の別なく、異なることは

ない。そうした人情を見るのに『詩』以上のものはない。また『書』には、人情に従うことで行なわれた政治のあり方を見ることができ、人情に従わないでなされる政治は、ちょうど人に夏に際して厚い皮衣を、冬に際し薄い葛衣を着させるようなものだ。と仁斎はいう。ここで『書』をめぐるといわれる人情という語は、たしかに為政者の経世論的観点にかかわっている。しかしすでに仁斎のいう人情は、為政者にその的確な把握が要請される状況の構成要素たる人人の情状という枠をこえて出ているのではない。仁斎にあっては、人情に従うことが道を行なうことの基本的な前提としてあるのである。その意味で仁斎のいう人情は、為政者の経世論的な文脈をこえて出ている。⁽⁴²⁾むしろそれ自体が、人人の常態的な世界の成立を支える基盤として主張されるようなものとしてある。

「父子相隠すは、人情の至りなり」と仁斎がいうとき、父子がしばい合うことが人間として已むをえない情のあり方と了解されて、「人情の至り」といわれたのである。また仁斎が、「宜しく哀しむべくして哀しみ、宜しく楽しむべくして楽しむは、皆人情の已むこと能はざる所」というとき、そのことに遭遇して人が哀しみ、楽しむことが人間として当然そうだと了解されるゆえ、「人情の已むこと能はざる所」といわれるのである。人情とは人の情意であり感情であり、また情欲である。しかし「人情の至り」といわれ、「人情の已むこと能はざる所」といわれるのは、それらが人間的なものとし

て人人に共通に了解されることによってである。ところで、人間の共同的世界は、人人相互の了解的な基盤の上に成立する。人人の了解的な基盤の欠落するところに、人間の共同の世界も成立しない。仁斎はこの人人相互の了解的な基盤として人情を見ているのである。「人の外に道無く、道の外に人無し」というテーゼは仁斎にあって、まったく「人の外に道無し」きことを意味するものであった。道とは、道＝理として人間存在の根柢を規定するように貫徹するものではなかったからである。人倫的諸関係において行為的に存在する、その人間のあり方において外に道があるわけではないと仁斎はするのである。まさにこの道の概念と相補的なものとして、上に見てきたような人情の概念が把握されるのである。

(1) 前章注(1)参照。なおこの朱子の注にしたがう石田梅岩の次のような発言があることを付け加えておきたい。「孔子ノ曰、『人能弘道、非道弘人』ト。『心能尽性、人能弘道』『人ノ外ニ無道、道ノ外ニ無人。人ノ心ハ覺ルコトアリ。』此ヲ以テ道ヲ弘ム。覺ル心ハ体ナリ。人ノ大倫ハ用ナリ。体立テ用行ル。其用ハ君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友ノ交リナリ。仁義良知ハ、其五倫ヲ行スル心ナリ。汝ハ此心ノ一ナルコトヲ不知。』(『都鄙問答』卷之三「性理問答ノ段」、日本古典文学大系97、『近世思想家文集』四三八頁)

(2) 東涯使用の刊本『童子問』の上欄書入れを集めて一書としたもの。寛保二年刊。東涯は本文にあげた明道の語を引いて、「本書の語、此れに本づく」としている。

(3) 「明道先生曰。道之外無物。物之外無道。是天地之間。無適而非道也。

即父子而父子在所親。即君臣而君臣在所嚴。以至為夫婦為長幼為朋友。

無所為而非道。此道所以不可須臾離也。然則毀人倫。去四大者。其外於道也遠矣。」(卷之十三「異端之學篇」三)

(4) 「形而上為道。形而下為器。須著如此說。器亦道。道亦器。但得道在。不繫今與後已與人。」(「道體篇」一九)

(5) 「形而上者無形無影。是此理。形而下者有情有狀。是此器。然有此器則有此理。有此理則有此器。未嘗相離却。不是於形器之外別有所謂理。亙古亙今。万事万物。皆只是這箇。所以說。但得道在。不係今與後已與人。」(葉賀孫錄)

(6) 「夫子以生知之聖。亦曰吾有知乎哉。無知也者。何也。蓋物外無道。道外無物。無內外。無隱見。故實知道者。不自有其知。以其無有可有者也。不實知道者。自有其知。以其猶有可有者也。故曰。吾有知乎哉。無知也。大哉。」『全書(論語)』一三三頁。

(7) 「孔子謙言已無知識。」『論語集注』卷五、子罕第九、第七章注

(8) 「道者。人倫日用當行之路。非待教而後有。亦非矯揉而能然。皆自然而然。至於四方八隅。遐邇之陋。蠻貊之蠻。莫不自有君臣父子夫婦昆弟朋友之倫。亦莫不有親義別叙信之道。万世之上若此。万世之下亦若此。故曰。道也者不可須臾離焉者也。」『大系』二七、八頁。

(9) 「道者。日用事物當行之理。皆性之德而具於心。無物不有。無時不然。所以不可須臾離也。」『中庸章句』首章注

(10) 「道猶路也。人物各循其性自然。則其日用事物之間。莫不各有當行之路。是則所謂道也。」『中庸章句』首章注「道猶路也。當初命此字。是從路上起意。人所通行。方謂之路。一人独行不得謂之路。道之大綱。只是日用間人倫事物所當行之理。衆人所共由底。方謂之道。」(「性理字義」「道」1)

(11) 「子必想。外耳目之所見聞。更有至貴至高光明閃爍可驚可案之理。非矣。天地之間唯一實理而已矣。更無奇特。自有生民以來。有君臣。有父子。有夫婦。有昆弟。有朋友。相親相愛。相從相聚。善者以為善。惡

者以為惡。是者以為是。非者以為非。万古之前如此。万古之後亦如此。」

『古典』六〇、一頁。

(12) 『本居宣長全集』(筑摩書房、昭和43)第九卷、六二頁。

(13) 「若論語之於道。乃食中之嘉穀也。」『古典』五六頁。

(14) 「忽卑近者。非識道者也。子察夫大地乎。天下莫卑於地。然人之所蹈莫非地。」同、七三頁。

(15) 「聖人之道。在於君臣父子夫婦昆弟朋友之間。而德不出於仁義忠信之外。」同、七六頁。

(16) 「下學謙辭。猶曰最下之學。指人倫平常之道而言。(中略)求向上一路者。猶欲去平地上騰空中。不墜而傷損者未之有也。此異端之所以廢人倫。捨日用。蔑棄禮義。而不可為万世常行之道也。」同、一三四頁。

(17) 「天道也者。夏葛而冬裘。晨興而夜寐。」同、一四六頁。

(18) 「天道也者。君臣父子夫婦昆弟朋友之交。而所以能維持此五者。亦在於恩義兩者。」同、一九〇頁。

(19) 「吁天下豈有大於常道者乎哉。其為出於常道之上。而別有大道焉。則其道豈非磅礴广大不宜人倫日用。而有与堯舜之道差異者耶。」同、一九六頁。

(20) 「仁齋東涯學案」(「仁齋・徂徠・宣長」所収、岩波書店、昭和50)四〇頁。

(21) 「仁齋學案」で「人外無道。道外無人」について論じているパラグラフの表題を吉川教授は「学問の素材は人間であること」としている。

つまり仁齋のこのテーゼに、真理の認識すなわち学問の素材として人間があるということを吉川教授は読むのである。

(22) 第三章注(12) 参照。

(23) 第三章注(13) 参照。

(24) 「仁齋東涯學案」三四頁。

(25) 「忠信。学之根本。成始成終。皆在於此。」『大系』六三頁。

(26) 「若論語之於道。乃食中之嘉穀也。施之四海而有準。伝之万世而無弊。所患在人不知焉耳。」

(27) 三宅正彦「仁齋学の原像―京都町衆における惣町結合の思想形態―」(『史料』五七巻四号)。筆者も以前この『論語』の一章によって論じたことがある。「近世における人間の自覚と中国思想―伊藤仁斎における儒教の位相―」(『東洋文化と日本』所収、ベリかん社、昭和50)。

(28) 「葉公語孔子曰。吾党有直躬者。其父攘羊。而子證之」の「直躬」について仁斎は、孔安国、朱子の「直身而行」の解にしたがっている。

(29) 「隱非直。然父子相隱。人情之至也。人情之至。即道也。」『全書(論語)』一九七頁。

(30) 「宜哀而哀。宜樂而樂。皆人情之所不能已。而雖聖人無以異于人者也。是故人情者聖人之所不廢。」同、一六〇、一頁。

(31) 「父子相隱。天理人情之至也。」(『論語集注』子路篇第十八章注)。

(32) 「旧注謂。父子相隱。天理人情之至。非也。此以人情与天理為二。夫人情者。天下古今之所同然。五常百行。皆由是而出。苟於人情不合。則藉令能為天下之所難為。実豺狼之心。不可行也。」刊本はほとんど同文であるが、朱子説批判の主旨をいっそう丁寧にしている。林本と異なる部分だけをあげれば以下の通り。「此以人情天理。岐而為二。夫人情者天下古今之所同然。五常百行。皆由是而出。豈外人情而別有所謂天理者哉。苟於人情不合。(以下略)」「全書(論語)』一九七頁。

(33) 「程子曰。象憂亦憂。象喜亦喜。人情天理。於是為至。」(『孟子集注』万章章句上、第二章注)。程伊川の説(『朱子四書集注典拠考』)

(34) 「游氏曰。(中略)舜誠信而喜象。周公誠信而任管叔。此天理人倫之至。其用心一也。」(『孟子集注』公孫丑章下、第九章注)。游定夫の説。

(35) 『荻生徂徠全集』(みすず書房)第四巻、五二三頁。

(36) 「民之所惡。則勿施於民。鼃錯所謂人情莫不欲壽。三王生之而不傷。人情莫不欲富。三王厚之而不困。人情莫不欲安。三王扶之而不危。人情莫不欲逸。三王節其力而不尽。此類之謂也。」(『孟子集注』離婁章句上、第九章注)。「漢書」卷四九伝中の鼃錯の對賢良策語。

(37) 『熊沢蕃山』(日本思想大系30) 九二頁。

(38) 『山鹿素行全集』(岩波書店、昭和15)第十二巻、一〇九頁。

(39) 同上全集第九巻、四九八、九頁。

(40) 同上全集第十二巻、五四頁。

(41) 「夫子雅言独在詩書者。何哉。夫人情無古今無華夷一也。苟從人情則行。違人情則廢。苟不從人情則猶使人當夏而裘。方冬而葛。雖一旦從之。然後必廢焉。」『大系』九七頁。

(42) 仁齋学の本質が道德論であることは他章でも折にふれてのべている。仁斎の著述に經世論に属するものはない。『童子問』でわずかに經世論的觀點を思わせるのは、中巻の王道論である。しかしその王道とは、「王道固に仁義の両の者に出でずと雖ども、然れども約して之を論ずるときは、則ち一の仁の字之を尽せり」(『古典』一〇二頁)といわれ、また人に忍びざる心をもって忍ぶところに達するの仁につきるとされる。しかも仁斎の王道論は、朱子の「天理の極を尽して、一毫人欲の私無し」の批判を重要な一つのテーマにしている。したがって人の情や欲への肯定的視線による一般によく知られた仁斎の発言は、この王道論中のものである。すなわち、「蓋し天理の極を尽すは、人人の能する所に非ず。一毫人欲の私無きは、亦形骸を具へ人情有る者の能くする所に非ず。聖人は此を以て自ら治めず、亦此を以て人を強ひず。仁義に由て行ふ、仁義を行ふに非ず。」(『古典』一〇三頁)。「苟も礼義以て之を裁すること無ふして、特に愛を断ち欲を減さんと欲するときは、則ち是れ枉を矯めて直きに過ぎ、藹然たる至情、一斉に絶滅して、將に形骸を亡し、耳目を塞で、而る後止まんとす。此れ人人の能くする所に非ず。通天下の道に非ず。故に聖人はせず。」(同、一〇四頁)。人情からして人人の能くするところでなければ、通天下の道ではないという仁斎の発言は、天下に包括される人人の立場に徹底的によることによって、經世論的な文脈による人情の把握をこえる。

第六章 天道と人道

——仁齋の生々の世界観——

一 道字の来歴根原

陳北溪はその『性理字義』の「道」章を、「道は猶路のごとし」と規定することから始めている。そして伊藤仁斎もまた『語孟字義』の「道」章を、やはり同様に道を路のごとしととらえることから始めている。当然、仁斎が北溪の定義を蹈襲しているのだ。ところで「道は猶路のごとし」という全く同様な規定から始めながら、仁斎の道概念をめぐる叙述はやがて『性理字義』への批判へと移っていくのである。蹈襲することの可能な道の定義から始まる『性理字義』の、どのような展開が仁斎の離反と批判をもたらすのか。もちろん道を同じ路の字で規定しながら、すでに路の字で表象されるものの違いが両者にはある。だが仁斎が離反するのはその点においてではない。今、北溪がどのように道概念をめぐる叙述するかを見てみよう。

「道は猶路のごとし。当初、此の字を命^{なづ}くこと、是れ路上に従りて意を起す。人の通行する所、方に之を路と謂ふ。一人独り行く、之を路と謂ふことを得ず。道の大綱は只是れ日用の間、人倫事物の当に行ふべき所の理にして、衆人の共に由る所の底、方に之を道と謂ふ⁽¹⁾。」

路の字によって表象されるものが、往来、通行ということよりは、人の共に由るすじ道、脈路、したがって道理への傾きをもつとはいえ、ここまでの『性理字義』の叙述に、仁斎の離反なり批判を強くよびおこすものはないだろう。北溪がさらにどのように道について叙述するかを見てみよう。

「大槩須く是れ日用人事の上に就て説くべく、方に人の通行する底を見得なば、意親切ならん。若し来歴を推し原ねば、是れ人事の上に剗然として箇の道理の有ること此くの如くなるにあらず。其の根原は皆是れ天従り来る。故に横渠謂らく、『太虚に由て天の名有り。氣化に由て道の名有り』と。此れ便ち是れ来歴を推し原ぬるなり。天は即ち理なり⁽²⁾。」

ここまで追ってくれば私たちは仁斎の離反の生ずるゆえんを理解する。陳北溪にあって道が路字の表象をもつとらえるのは、人事の上に道が現実化しているかぎりにおいてである。より包括的にいえば、張横渠の「氣化に由て道の名有り」を引くように、氣の變化運行、人物の生成とともに道は路ととらえうるものとしてあるのである。「一元の氣流出し来て人を生じ、物を生ずれば、便ち箇の路

脉^{かくのじこ}炁^き地なる有り。便ち是れ人物通行する道なり」と『性理字義』⁽³⁾はいう。これは北溪がいうように、道を路としてあることの来歴を推原する議論である。だが道が路としてあるゆえんが、宇宙生成論的文脈をもつてのべられるということは、「道」は路であることをこえて根原を有する概念、すなわち天・理に究極する概念であることを示している。道が路であるという規定を踏襲しながら仁斎が離反し、強い批判を陳北溪に向けようとするのはその点においてである。今、仁斎の批判を、「一陰一陽、之を道と謂ふ」という『易』繫辞伝の言葉をめぐって見てみよう。陳北溪はこの『易』の言について次のようにいう。

「易に説く、『一陰一陽、之を道と謂ふ』と。陰陽は気なり。形よりして下なる者なり。道は理なり。只是れ陰陽の理は形より上なる者なり、孔子此の処是れ造化根原の上に就て論ずるなり。(中略)『道に志す』『与に道に適く可し』『道は邇きに在り』等の類の如き、又是れ人事の上に就て論ずるなり。聖賢人と道を説くこと、多くは是れ人事の上に就て説く。惟此の一句乃ち是れ易を賛する時、来歴根原を説くなり。」(『性理字義』下、「道」8)

『論語』で孔子が人に説いているのはほとんど人事上の道を説いているのだ。しかし「一陰一陽、之を道と謂ふ」とは、道字の来歴根原を説いているのだと北溪はいうのである。さきに北溪は張横渠の「気化に由て道の名有り」という言は、道の来歴根原を説くとし

ていた。来歴根原を説くとは、人事上に剗然たる道理として道があるゆえんを、天・理に究極しながら宇宙生成論的文脈で説くことを意味した。したがって上の『易』の言をも、一陰一陽する気の運動において、理である道は現実化するのだととらえて、北溪は道字の来歴根原を説くとしているのである。くりかえしていえば、「一陰一陽、之を道と謂ふ」という言は、たとえば「道は邇きに在り」というような人事上における道があるゆえんを、宇宙生成の根原に遡って説くものだとするのである。仁斎は『語孟字義』でこの陳北溪のとらえ方を次のように批判する。

「愚謂らく、然らず。天人一道と謂ふときは則ち可。道の字の来歴根原とするときは則ち不可。易の語、是れ天道を説く。『性に率ふ、之を道と謂ふ』及び『道に志す』『与に道に適く可し』『道は邇きに在り』等の類の如き、是れ人道を説く。説卦明かに説く、『天の道を立つ、曰く陰と陽と。地の道を立つ、曰く柔と剛と。人の道を立つ、仁と義と。』混じて之を一にす可からず。其の陰陽を以て人の道とす可からざるは、猶仁義を以て天の道とす可からざるがごとし。倘し此の道の字を以て来歴根原とするときは、則ち是れ陰陽を以て人の道とするなり。」(『字義』上、「道」1)

仁斎は「一陰一陽、之を道と謂ふ」の道は天道であるとする。そして「道は邇きに在り」等の道は人道であるとする。天道と人道とをこのように区別してとらえた上で仁斎は、『性理字義』の来歴根原

論はこの天道と人道との別を無視し、「陰陽を以て人の道とする」ような議論だと批判しているのである。その批判の意を汲んでいえば、陳北溪のこのような来歴根原論は天道に解消するものだというのであろう。「陰陽を以て人の道とする」ものという仁斎の批判は、あるいは曲解ともいえるかもしれない。しかし道字の来歴根原論批判によって、仁斎がどのような思惟の構成を拒絶しようとしているかを、私たちははっきりと見ることができないではないか。道が路としてあること、それは仁斎において道が人倫日用当行の路であることを意味した。道がそのような通行、往來の路であることは、仁斎にあってそのゆえんが問われることではない。だが陳北溪のいう道、あるいは総じて朱子学における道は、道が路としてあること、人事上の道としてあることのゆえんが問われ、尋ねうる概念としてあるのである。その道概念を構成しているのは、人事上の道がありうる根拠を造化の来歴に問い、その根原を形而上学的な根底でもある天に理に究極しようとする思惟であらう。仁斎が道字の来

二 「天地の間 一元氣のみ」

「蓋し天地の間、一元氣のみ。或は陰と為り、或は陽と為り、両の者只管兩間に盈虚消長、往來感應し、未だ嘗て止息せず。此

歴根原論のうちに見ているのはそのような思惟である。その思惟にあっては人道は天道に解消してしまい、人間にとって道とはまさに人道としてあることの意義が消滅すると仁斎は批判するのである。上に引いた『語孟字義』の文中で、『易』説卦伝の「天の道を立つ、曰く陰と陽と。地の道を立つ、曰く柔と剛と。人の道を立つ、曰く仁と義と」によって、仁斎は天道と人道との別をいおうとしていた。仁斎はこの『易』説卦伝の言をその著述でくりかえし引いている。そこにはあの朱子学的な道概念を構成する思惟への拒絶が示されている。ではこのように天道と人道との別をいい、後者を前者に解消しかねない思惟に反撥して、道とは人道としてあることの意義を強調する仁斎にあって天とは何か。本書で私が最後に立たねばならないのはこの問題の前である。もちろん天とは何かという問題は、天道とか天命という概念をもってとらえられる天人の連関の問題であり、その連関の把握に見出される世界観の問題である。

れ即ち是れ天道の全体、自然の氣機、万化此れ従りして出で、品彙此れに由て生ず。」（『字義』上、「天道」1）

ここに引いたのは仁斎の著名な一元氣論である。著名というのは、後世仁斎学がこの一元氣論に集約してとらえられ、それが呉蘇原の模倣であるとして仁斎学非難の理由にされた議論でもあるからだ。その非難をめぐっては注に記す⁽⁷⁾。たしかにこの一元氣論は天地活物観あるいは天地生生觀ともいいうる仁斎の世界観の特質を示すといえる。だがそういいきる前に、この一元氣論を仔細に検討する必要がある。上の引用によると仁斎は、天道とは一元氣ととらえられる一陰一陽する生生の運動であり、万物はこれより生ずるといっている。では一元氣の生生的運動である天道によって万物が生じ、そして人間の生生的あり方もこの天道にもとづくとするならば、あの「来歴根原」というとらえ方に反撥しながらも仁斎は、なお宇宙生成論的文脈をその思想のうちに有し、造化の根原を求めていることになるのではないか。一元氣のみという彼の天道観を仔細に検討する必要があるというのはそのゆえである。『語孟字義』で仁斎は次のような比喻によって、一元氣のみという彼の天道観への質問に答えている。

「何を以てか天地の間一元氣のみと謂ふや。此れ空言を以て曉す可からず。請ふ譬喩を以て之を明さん。今若し版六片を以て、相合せて匣と作し、密に蓋を以て其の上に加ふるときは、則ち自ら氣有て其の内に盈つ。氣有て其の内に盈るときは、則ち自ら白醭^{はく}を生ず。既に白醭を生ずるときは、則ち又自ら蛙蟬^{しゅうせん}を生ず。此

二 「天地の間一元氣のみ」

れ自然の理なり。蓋し天地は一大匣なり。陰陽は匣中の氣なり。万物は白醭、蛙蟬^{しゅうせん}なり。是の氣や、從て生ずる所無く、亦從て来る所無く、匣有るときは則ち氣有り。匣無きときは則ち氣無し。故に知る、天地の間只是れ此の一元氣のみ⁽⁸⁾」（上、「天道」3）

六枚の板をもって作られた匣^{はこ}が天地にたとえられている。匣の中に氣が満ち、やがて白醭^{はく}が生じ、そしてまた蛙蟬^{しゅうせん}が発生する。この匣の中の氣が陰陽であり、氣によって発生する白醭や蛙蟬が、一元氣としての陰陽の運動によって生ずる万物だと仁斎はいう。この比喻による仁斎の説明で注目すべきは、匣中の氣はどこから生じ、どこから来たということもなく、「匣有るときは氣有り、匣無きときは氣無し⁽⁹⁾」といっているところである。「天地は一大匣なり」と仁斎はいっていた。とすれば一元氣という生生的運動は何に起因するということもなく、天地があればその間におのずからしてある運動だということになる。上の比喻による仁斎の説明は、一見すると一元氣という生生的要因による万物の発生を生成論的に説くものであるかのように思われる。しかしあの比喻における氣は、「匣有るときは氣有り」といわれるのである。一元氣とは天地に先立ってある実在ではない。天地があればその間におのずからしてある、盈虚消長、往来やまざる生生的運動が一元氣なのである⁽¹⁰⁾。本節のはじめに引いた一元氣をめぐる仁斎の發言をもう一度見てみよう。すでにあげた發言とともに、それに続く朱子批判の言をも合せて、ふた

たび見てみたい。

「蓋し天地の間、一元氣のみ。或は陰と為り或は陽と為り、両の者只管両間に盈虚消長、往来感應し、未だ嘗て止息せず。此れ即ち是れ天道の全体、自然の気機、万化此れ従りして出で、品彙此れに由て生ず。聖人の天を論ずる所以の者、此に至て極まる。知る可し。此れ自り以上更に道理無く、更に去処無きことを。考亭以謂らく、陰陽は道に非ず。陰陽する所以の者、是れ道と。非なり。陰陽は固に道に非ず。一陰一陽、往来已まざる者、便ち是れ道。考亭本太極を以て極至とし、一陰一陽を以て太極の動靜とす。繫辭の旨と相蘊ること太甚しき所以なり。」(『字義』上、「天道」1)

ここで仁斎は一陰一陽する所以のものが道だとする主張を朱子のものとして批判しているが、それは程伊川のものである。しかし朱子も程子の理解を継承しているのだから、仁斎のその誤解をとがめ立てる必要はないだろう。そのことは措いて、仁斎がここで『易』繫辭伝の「一陰一陽、之を道と謂ふ」という言をめぐってしている程子朱子批判の意味を考えてみたい。仁斎は、「考亭本太極を以て極至とし、一陰一陽を以て太極の動靜とす」というように、一陰一陽する運動の極至として太極をとらえるような思惟のあり方にかかわって、あの『易』繫辭伝の言をめぐる朱子の把握を批判しているのである。たしかに自然の運動が陰陽をもってありうる根拠を、形而上の概念として、氣に存在論的に先行する道に理にとらえる朱子の

立場は、太極に理を生成論的始源とするような宇宙生成論の表象をもってみなされる。しかしもしそのような觀念的表象をもって朱子の立場をとらえて批判するならば、その批判は太極に理に対する氣一元的生成論をもって提示されるはずである。今、仁斎がその模倣をいわれる呉廷翰の、「一陰一陽、之を道と謂ふ」をめぐると同じく朱子批判にもとづく発言を見てみよう。以下に引くのは『吉斎漫録』の冒頭の部分である。

「何をか道と謂ふ。『一陰一陽、之を道と謂ふ』。何をか氣と謂ふ。一陰一陽、之を氣と謂ふ。然らば則ち陰陽とは何物ぞや。曰く、氣なり。然らば則ち何を以てか道と謂ふか。曰く、氣は即ち道、道は即ち氣なり。天地の初め、一氣のみ。所謂道とは別に一物を為して、以て其の間に並び出づるに非ざるなり。氣の混淪たる、天地万物の祖を為して、至尊にして無上、至極にして以て加ふる無き、則ち之を太極と謂ふ。其の分るゝに及びてや、輕清なる者は敷施して發散し、重濁なる者は翕聚して凝結す。故に之を陰陽と謂ふ。陰陽既に分れて、兩儀、四象、五行、四時、万化、万事皆此れ由り出づ。故に之を道と謂ふ。太極とは、此の氣の極至を以て言ふなり。陰陽とは、此の氣の動靜有るを以て言ふなり。道とは、此の氣の天地人物の由りて以て出る所為るを以て言ふなり。二有るに非ざるなり。」(『吉斎漫録』上)

一陰一陽するゆえんとして道に理をとらえる朱子に対し、一陰一

陽する氣が即ち道であると呉廷翰はいう。しかし私たちはここで、『易』繫辭伝のあの言葉をめぐる朱子への批判が、「太極とは、氣の極至」とし、あるいは「氣の混淪たる、天地万物の祖を為し云々」という、氣一元論の宇宙生成論をもたらししていることに注意すべきだろう。さきへのべたように、「一陰一陽、之を道と謂ふ」についての朱熹の立場が、太極＝理を極至とする宇宙生成論の表象をもつてとらえられるとすれば、それへの批判は『吉齋漫錄』に見るような氣一元論の宇宙生成論をもつてするのが当然であると考えられる。とこ

三 「今日の天地」

造化の根原に遡りつつ、天地の生生的運動の展開をその究極より跡づけていくような生成論に、仁齋は否定的である。「未だ天地有らざるの先、畢竟先づ此の理有り等の説、皆臆度の見にして、蛇を画いて足を添へ、頭上に頭を安んず。実に見得る者に非ず」(『字義』上、「天道」3)と仁齋はいう。「宋儒の無極太極の論」とはまさしくそうした「臆度の見」である。無極太極の論の生じるゆえんは、一陰一陽往来やまざる生生的運動、仁齋が一元氣ととらえる生生運動の上面に、さらに「其の然る所以の理」を求めることによる。今、その一元氣の運動の上面に、さらに「然る所以の理」を求める宋儒

ろが仁齋の批判はどのような形をとらないのである。さきの『語孟字義』の言に見るように、彼の批判が向けられているのは、極至としての「太極」をとらえるような、陰陽という自然運動の始源をとらえるような、そのような思惟のあり方である。宇宙生成論という觀念表象をもつてみなされるような思惟である。とすれば、「太極とは、此の氣の極至を以て言ふなり。陰陽とは、此の氣の動靜有るを以て言ふなり」というような呉蘇原の説自体が、仁齋によって批判されなければならないということになるだろう。

の思弁を批判する仁齋の発言を、『童子問』に見てみよう。それは『童子問』の中巻第六十三章である。ただ林本『童子問』を見るとこの章にはなお多くの改訂がなされていることを知る。私はここで六年本『童子問』をも参照しながら、改訂前の原文をたどることで、仁齋がこの問題に対してとうとうとする基本的立場を見てみたい。この章は「今先生の説くところ皆当に然るべき所の事にして、其の然る所以の本に於ては則ち未だ之れ及ばず。道体の本を尽す者に非ず。恐くは過ぎて淺近なる者に非ずや」という設問への回答からなっている。仁齋はその設問に対し、「汝が所謂然る所以の理は、便ち未

だ天地有らざるの先、畢竟此の理有りと謂ふ者に非ずや」とまず答える。前節に見たように、一陰一陽する所以として道＝理をとらえる思惟は、一陰一陽する運動の上面にさらに究竟する理を求めていくものと仁齋はしているのである。そして「一陰一陽、之を道と謂ふ」と、同じく『易』の彖伝における「大いなるかな乾元、万物資て始む。乃ち天を統ぶ。至れるかな坤元、万物資て生ず。乃ち順にして天を承く」を仁齋は引いて、これらの言葉が、天道を論ずる聖人の言葉として至極というべきものといったあと、次のようにいうのである。

「乾元坤元の上面に於て更に一物を加へず。所謂太極と云ふ者は亦此の一元氣を斥して言ふのみ。見つ可し、今日の身、今日の天地を除て、外更に一物無きことを。蓋し陰陽往来して天道成る。剛柔相濟して地道成る。仁義相須ひて人道成る。天の道は陰陽に尽き、地の道は剛柔に尽き、人の道は仁義に尽く。此を外にして更に上面に向て至道を求む。向に所謂無物の地に就て物を求むるに非ずや。故に声も無く臭も無く、然る所以の妙は、実に天地本無の理にして、聖人の言はざる所。之を祛けて可なり。」（『董』中63）

一陰一陽する運動のさらに上面に「然る所以の理」を求め、ことは、無物の地に物を求めることであり、結局その理は「天地本無の理」であるしかないというのである。ところでこの仁齋の発言で興味あるのは、一元氣の生生的運動を「今日の身、今日の天地」にお

いて見ていることである。一元氣をめぐる叙述は生成論的な形をとるけれども、しかし仁齋の一元氣論とは、造化の始源であるとともに、形而上的根底であるものに究極しながら展開される宇宙生成論を批判することの上にあるのである。上に引く『童子問』の文中で、『易』の彖伝の言を引き仁齋は、聖人が天道を論ずる至極の言としていた。『易経古義』でこの彖伝の言を仁齋が注解しているところを見てみよう。

「今乾坤万物を始生すと謂はずして、万物乾坤を資りて以て始生すと謂ふ者は、蓋し見在の万物に就て言ふ。一理を主として之を言ふを欲せず。若し一理を主として之を言ふときは、則ち虚無に落ち、乾元坤元の妙を見ず。」⁽¹⁵⁾

仁齋のこの慎重なもののいい方を見るべきであろう。何を始源として生ずるかということではなく、一元氣の運動によって万物が生生的あり方のうちにある、その現在について彖伝はいうのだとするのである。「天地の間は一元氣のみ」という仁齋の生生的世界観は、造化の根原であるとともに、形而上の根底であるものに究極しながら展開される宇宙生成論を要求する世界観ではない。むしろ今日の身、今日の天地の生生的あり方が前提とされる世界観である。あるいは、今日の天地にあってその生生的あり方を感じ得る、行為的主体としての人間の立場に強く結びついた世界観である。だから天地の間にあるのは一元の氣だという仁齋に現前するのは、生生する天

であり、生生する地であり、生生する人間であるのだ。そして人の道とは、生生する人間のあり方以外のものではないのである。その

四 仁の概念と生生観

「易に曰く、『天地の大徳を生と曰ふ』と。言は生生已まざるは即ち天地の道なり。故に天地の道、生有て死無く、聚有て散無し。死は即ち生の終り、散は即ち聚の尽きるなり。天地の道生に一なる故なり。」(『字義』上、「天道」4)

天地の間にあるのは一元氣のみという仁斎は、ここに見るように、天地の道は生生已まざるものというのである。彼はまたこの天地のあり方を、「唯天地は一大活動」(『董』中67)とも表現する。ところでここで仁斎も、「天地の大徳を生と曰ふ」という『易』繫辭伝の言を引いて天地生生觀をのべているが、この『易』の言に見るように、天地の本質を生生的発展においてとらえる思想的伝統ははるかに古い。このような『易』の言と『中庸』の後半部分に説かれていることが酷似していることから、両者は同じ時代の同じ学派の述作とみなされている。武内義雄は「いづれも始皇時代の儒家思想を考へる資料と見てよいであらう」とし、さらにその内容について、「一言を以てこれを評すれば易と中庸後半は生の哲学といふべきも

天の生生、地の生生、人の生生を仁斎は一元の氣というのである。

ので、宇宙全体を活物と見て、その生生作用を悟ることが知であり、之に随順して生生作用を賛けることが仁である⁽¹⁸⁾とのべている。ところで、武内が「生生作用を賛けることが仁である」ととらえているような仁の概念、すなわち宇宙の生生的本質にかかわる仁の概念は、中国儒教における天人關係を集約するようなものと見ることができる。今朱子が「仁説」でいうところを見てみよう。

「天地は物を生ずるを以て心と為す者なり。而して人物の生ずる、又各々夫の天地の心を得て以て心と為す者なり。故に心の徳を語れば、其の総摂貫通して備はらざる所無しと雖も、然れども一言以て之を蔽へば、則ち曰く仁のみ。(中略)此の心は何んの心ぞ。天地に在ては則ち块然として物を生ずるの心、人に在ては則ち温然として人を愛し、物を利するの心、四徳を包て、四端を貫ける者なり。」(『文集』巻67)

この朱子の仁の規定によれば、仁とは物を生ずるといふ天地の本質をえている人の心の徳である。ここからすれば仁とは、生生的な

天地と人間とを媒介しながら、人間であることの本质をなす概念だということができるだろう。天地の生生的な本质を人間に媒介するこうした仁の概念に対して、仁斎の仁の概念は天地のあり方によって規定されるものではない。彼はあくまで仁を人間世界の道徳として規定しようとする。すでに今まで何度か類似の表現に出会っているが、「一陰一陽は天道の全体、仁義相行ふは人道の全体」(『字義』上、「理」4)という主旨のことを仁斎はくりかえしている。天は生生運動する。その運動のあり方は陰陽である。人間も活物として生生運動する。その人間存在のあり方は仁義に尽くされるというのである。仁斎にあって、天も人もともに生生運動するという共通の性質をもつてとらえられていることは明らかである。しかし人間世界に仁義として道があることは、その来歴根原が天道にたどられることを要求しはしない。仁斎も「天地の大徳を生と曰ふ」という『易』の言に見るような、天地を生生的の本質において見る伝統のうちにあり、あるいはそれを一層強く表現しているかに見える。しかし彼は朱子の仁概念に見るような、仁をもって天地の生生的本質をうけた人の心の徳とはしないのである。仁斎における生生的な天と人との連関は、朱子学におけるそれと位相を異にしているというべきだろう。

「万治元年戊戌閏十二月立春後一日」という日付を有する『仁ノ説』と題された文章が仁斎にある。ちなみに仁斎三十二歳のときのものである。本書序章でも見たように、この文章には後の仁斎の仁

概念の方向を示すものがすでにある。しかしその冒頭で彼は次のように仁を規定している。

「仁は性情の美德にして、人の本心なり。蓋し天地の大徳を生と曰ひ、人の大徳を仁と曰ふ。而して所謂仁とは又夫の天地生生の徳を得て、以て心に具ふる者なり。」⁽²¹⁾

この仁斎の言葉は恐らく朱子の『仁説』によっているのであろう。天地生生の徳をえて、人心に具わるのが仁の徳だと仁斎はいうのである。天地のあり方によって人の本心である仁が規定されているのである。しかし後年の仁斎にこのような仁のとらえ方は見出しえない。むしろ彼は徹底してこうしたとらえ方を回避しているといってもよい。仁斎が執拗にくりかえすのは、すでに本節のはじめからいっている、あの『易』説卦伝による、天道の陰陽に対する人道の仁義といういい方である。この『易』説卦伝による仁斎の主張を、『同志会筆記』によってもう一度見てみよう。

「陰陽相推して天道成る。剛柔相錯て地道立つ。仁義相濟して人道備はる。而して其の相推し、相錯り、相濟す所以の者を求むるときは、則ち亦只是れ自ら相推し、相錯り、相濟すのみ。物有て然らしむるに非ず。故に天の道は陰陽に尽き、地の道は剛柔に尽き、人の道は仁義に尽く。若し夫れ天道を陰陽の外に求め、人道を仁義の外に求むる者は、道を識る者に非ず。」⁽²²⁾

仁斎はここに見るように、天道の陰陽、地道の剛柔、人道の仁義

を全くパラレルにとらえていうのである。そしてこのような天道の陰陽、人道の仁義といった両者の平行的とらえ方が、「相推し、相錯り、相済す所以の者」という形而上の根底を求めることの否定と相関的であることを、上の『同志会筆記』の言葉はよく示している。天の生生的運動のあり方は陰陽としてあり、人の生生的運動のあり方は仁義としてある。それらが陰陽や仁義としてあることの第一層上面に、それらをそのように然らしむる一物があってそうなのではないと仁斎はいうのである。天の生生的ありよう、地の生生的ありよう、人の生生的ありようはそれぞれに、おのずからにしてそうだと仁斎はとらえるのである。おのずからというのは、根拠への問いにかかわらない、有りの自明性に立つ思惟の表明である。仁斎の眼前にあるのは生生運動する天であり、地であり、人である。

本章のはじめに見たように、仁斎は『易』繫辭伝の「一陰一陽、之を道と謂ふ」を、道字の来歴根原を説くとする陳北溪を強く批判していた。その際仁斎は、「天人一道と謂ふときは則ち可」といつていた。しかし彼が「天人一道」というとき、人間世界において道が

五 天道の眞実無偽

天道の誠を「眞実無妄」とする朱子の解への仁斎の批判について

五 天道の眞実無偽

あることの所以と由来とを、天道にたどることとそういふのではない。天も生生運動し、人も生生運動する、その天人共通なあり方によって天人一道といってよいと仁斎はいうのである。ところで天道に人道の来歴根原を見ることが、人間世界における秩序や道理を、人間世界を包括する天地の展開のうちにとらえることである。天道の展開そのもののうちに道理が含まれ、秩序をもたらす働きがあるとすると、そのような天道観を前提にして来歴根原論はあるのである。そしてまたその天道観は宇宙生成論という觀念表象をもっても現れる。その際、造化の根原が太極すなわち理ととらえられようと、太極すなわち氣ととらえられようと、天道の基本的把握において違いはない。すなわち天道の展開そのもののうちに道理があるという、あるいは天地自然の運動そのもののうちに道理があり、秩序をもたらす働きがあるという天道観である。天道の展開の自然にして道理を有するそのあり方を、『中庸』は「天道之を誠と謂ふ」というのであり、朱子はその誠を解して「眞実無妄」というのである。

は、本書の第一章で私はすでに触れたが、仁斎の天道観をめぐる本

章の問題の文脈の中でふたたびとりあげてみたい。朱子が誠を「真実無妄」とするのに対して、仁斎は「真実無偽」だといった。無妄に対する無偽という、ことは字義上の問題のごとく見えながら、そこには天道観にかかわる問題のあること私たちは知った。今、仁斎の批判が前提する陳北溪の言葉から見てみよう。

「誠の字、本天道に就て論ず。『維れ天の命、於穆^{あゝほく}として已まず。』只是れ一箇の誠、天道流行して、古自り今に及んで一毫の妄なること無し。暑往くときは則ち寒来たり、日往くときは則ち月来たる。春生じ了て便ち夏長じ、秋殺し了て便ち冬蔵る。元亨利貞の終始循環して、万古常に此くの如し。皆是れ真実の道理之が主宰⁽²³⁾為り。」

仁斎が『語孟字義』で引いている陳北溪の言葉は、第一章でものべたようにこの通りではない。彼は部分的に割愛して引いている。今、『性理字義』から原文通り引用したのは、朱熹、陳淳のいう天道の真実無妄をより正確に理解するためである。天流の流行がいささかも乱れることなく、真実無妄であること、それが天道が誠だといわれるゆえんだという。しかも天道の流行がそのように無妄であるのは、真実の道理＝実理の貫徹によってである。天道の流行が終始実理にあらざることがないことによって、それは真実無妄なのである。それゆえ誠とは、天道流行の真実なあり方であるとともに、それを終始真実たらしめている実理でもある。ここで『詩経』周頌

の「維れ天の命、於穆として已まず」を『性理字義』は引いている。それは真実無妄である天道の流行の已むことがないこと、実理に純一であることをいうためであろう。だが『語孟字義』は故意にかこの「維れ天の命、於穆として已まず」を落としている。ちなみに仁斎は、『中庸』に引かれているこの言について、「此れ之を引きて以て天道人に命ずる、吉凶禍福、其の理深遠にして万古已まざること⁽²⁴⁾を明すなり」(『中庸發揮』)とのべている。これから見ようとする仁斎の天道観にかかわって注目してよいとらえ方である。さて仁斎は上に見たような真実無妄としての誠の解に対して、真実無偽というが、その際、天道流行の真実已むことなしというとらえ方を批判して、天地もまた過まつというのである。

「然れども春当に温なるべくして反て寒く、夏当に熱すべくして反て冷かに、秋当に涼なるべくして反て熱く、冬当に寒なるべくして反て暖かに、夏霜冬雷、冬桃李華さき、五星逆行し、日月度を失ふの類、固に少しとせず」(『字義』下、「誠」1)⁽²⁵⁾

これは興味ある自然観である。天地自然の展開を、うちに過誤をも含む生生のあり方として見ているのである。天地もまた過まつといういい方を仁斎は『論語古義』でもしている。『論語』述而篇の「丘は幸なり。苟も過まち有れば人必ず之を知る」という孔子の言をめぐって、仁斎は天地も過またないわけではないのだから、まして人間に過失がないわけがあるうかと次のようにいうのである。

「夫れ日月薄食し、五星逆行し、四時序を失ひ、旱乾水溢するときは、則ち天地と雖ども過まじ無きこと能はず。況や人をや。聖人も亦人のみ。其れ復何ぞ疑はん。倘し木石器物の若く、一定変らざるときは則ち死物のみ。要は貴ぶに足らず。故に道を知る者は過まじ無きを貴ばずして、能く改むるを貴ぶ。」⁽²⁶⁾

日月の運行や四時の循環に見出す天道の常理を、人事の基本的な範型としてとらえようとする志向はここにはない。むしろ事態は逆であつて、木石器物と異なるとする人間の過まじをもなす活物性と同質のものとして、天地の活物性がとらえられているのである。たしかに仁斎も「天道は常理を以て言ふ」⁽²⁷⁾（『仁斎日札』）という。しかしその語は「天命は臨時を以て言ふ」と対比していわれていることからしても、その常理とは天道の必然の理をいうと解すべきだろう。この天道の必然の理ということはやがて私の議論のうちに登場する。ともあれ仁斎は「天地と雖ども過まじ無きこと能はず」というのである。そのことによって仁斎は、天道は朱熹あるいは陳淳がいう意味で真実無妄ではないというのである。では、だからといって天道は誠ではないといつてよいのかと、さきの『語孟字義』における仁斎の言は反転する。

「豈之を天誠ならずと謂て可ならんや。蘇子が曰く、『人至らず

といふ所無し。惟天偽を容れず』。此の言之を得たり。」⁽²⁸⁾

朱熹たちが真実無妄ととらえる意味で天道は誠ではない。しかしだからといって天は誠にあらざるとはいえないと仁斎はいうのである。ではどのような意味で天は誠だというのか。それは蘇軾が「人至らずといふ所無し。惟天偽を容れず」という意味においてだというのである。人にあるのは善ならざるものが善とされ、悪ならざるものが悪とされることがありうる。しかし天は善を善とし、悪を悪として一毫の偽妄をも容れない。天が誠だというのはその意味だということである。仁斎が真実無偽という天道とは、この一毫の偽妄をも容れざる天道であつて、その流行が一毫も妄なきをいわれる天道ではない。『語孟字義』で「天道至誠」をいう仁斎の言を見てみよう。

「蓋し吉凶禍福、貧富夭寿、皆天の命ずる所にして、人力の能く及ぶ所に非ず。故に之を命と謂ふ。何をか天の命ずる所と謂ふ。其の人力の至す所に非ずして、自ら至るを以て、故に総て之を天に帰して、又之を命と謂ふ。蓋し天道至誠、一毫の偽妄を容れざるを以てなり。」⁽²⁹⁾（『字義』上、「天命」3）

一毫の偽妄をも容れざる天道至誠とは、ここに見るように、天命を語る文脈においていわれるのである。仁斎における天命とこの天道との連関が次に考えられねばならないだろう。

六 天命と天道

仁斎は「天命」というように並言される場合の命と、「天の命づる所」という場合の命とを区別する。後者の命はただ「与える」という意味で、その語自体が実質的な意味をもつものではない。だから仁斎は前者の命が実字であるのに対し、後者の命を虚字だといふのである。⁽³⁰⁾ 彼がこのようにいふとき、もとよりその念頭にあるのは、『中庸』首章に「天命之謂性」といわれる場合の命である。仁斎はこれを「天の命づる之を性と謂ふ」と訓み、その命とはただ賦与する意味だといふのである。だから性と仁斎にあって、天より与えられたものとしての稟性、すなわち生まれつきを意味した。しかし朱子にあってその命は虚字ではない。たしかに朱子もその命を命令の意と注釈する。だが天の命令とは、天道の運行が理を具えたものとして万物を生成し、存在せしめることである。この理を具える存在のありようを、天の側からそれを命といい、人あるいは物の側からそれを性といふのである。だから命とは天における元亨利貞であり、性とは人における仁義礼智であるとも朱子はいふのである。⁽³¹⁾ そして人の本然の性は「天命の性」といわれるのである。

「蓋し天道運行し、万物に賦与し、至善無妄の理にして已まざる

こと非ずといふこと莫し。是れ則ち所謂天命なる者なり。物の得る所、是れ之を性と謂ふ。性の具ふる所、是れ之を理と謂ふ。其の名殊なりと雖ども、其の実は則ち一つの⁽³²⁾み。」（『論語或問』）

この天命についていふ朱子の言は、実は『中庸』における「天命の性」について説くものではない。これは『論語』為政篇の「五十にして天命を知る」の天命について説くものであるのだ。だがこれを見ればわかるように、「天命を知る」の命と「天命の性」の命と異なるものではない。この『論語或問』でも、天道の運行が万物に「至善無妄の理」を賦与して已むことのない、そのことが天命であると朱子はいふのである。そして天命の性について説く『中庸章句』の注においても、「天陰陽五行を以て万物を化生し、氣以て形を成して、理も亦賦す。猶命令のごとし」と朱子はいふ。天命について説くこれらの言葉は、造化の根源としての天が同時に形而上の根底である理としてある朱子の形而上学、宇宙生成論の表象をもつてする形而上学の特質をよく示している。そしてまたこれらの言葉によって私たちは、「天道流行」と「天命」とは分ちがたいものであることを知るのである。万物が理を具えて存在する、そのようなも

のとしての宇宙の展開が天道であり、理を有して存在することの必然性が天命だといえるだろう。天理を介して天道と天命とは相即的に結びつき、朱子の存在論的宇宙像を構成するのである。仁齋が「聖人既に天道と曰ひ、又天命と曰ふ。指す所各々殊なり」(『字義』上、「天命」3)と、天道と天命の概念の別をいうのは、上のような朱子学における天道と天命との相即するあり方にかかわってであろう。仁齋の天命概念を見る前に、なお朱子の天命の概念について付言しておけば、それが生成論的文脈と不可分であるゆえ、「氣以て形を成し」という人物の形質による限定性が、天命の概念にも連関してくることである。そこから「氣の命」「理の命」ということがいわれる。

「問ふ、天命は性と謂ふの命と、死生命有りの命と、同じからざるは何ぞや。曰く、死生命有りの命は、是れ氣を帯びて之を言ふ。氣は便ち稟け得ること、多少厚薄の同じからざること有り。天命は性と謂ふの命は、是れ理に純にして之を言ふ」(『語類』卷4)⁽³⁵⁾

さて仁齋が天道の誠を真実無妄ではなくして、真実無偽だといい、また「天命之謂性」の命とは虚字だというとき、ことは字義上の問題のごとく見えながら、しかしその実は天道観、天命観にかかわる問題であった。一毫の偽妄なき天道至誠と仁齋がいうとき、その天道は吉凶禍福にかかわる天命をいう文脈中に登場した。また「天命之

謂性」の命とは虚字だということは、天理、天道、天命が相即的にとらえられて構成される、朱子の存在論的宇宙像の基底に疑義を提し、それを斥けようとするものであった。では一毫の妄なき天道の流行に相即する朱子の天命概念を批判する仁齋にとって、天命とは何か。前節に引いた『語孟字義』の文章に見るように、仁齋のいう天命とは、人がその生涯においてみずからの至すところにあらずして出会う吉凶禍福、貧富天寿などにかかわるものである。それらが「人力の至す所に非ずして、自ら至るを以て」命というのだと、仁齋は孟子にしたがって説く。『論語』季氏篇の「君子は三つの畏れ有り」の章で、「天命を畏る」というその「天命」に注して仁齋は、「天命とは、天の命ずる所、吉凶禍福、是れなり」⁽³⁶⁾と端的にいう。ちなみに『論語集注』はその天命について、「天の賦する所の正理なり」⁽³⁷⁾と注している。

この吉凶禍福にかかわる仁齋の天命の概念は、人力をもつてしては免れがたい運命を意味するように見える。たしかに仁齋も、「或は吉或は凶、或は禍或は福、或は死或は生、或は存或は亡、其の遇ふ所の幸不幸、皆自然にして至り、之を奈何ともすべきこと無し」⁽³⁸⁾『字義』上、「天命」4)というのだから、その天命とは、人知をもつては測りがたい天によって、避けがたいものとして人人にもたらされる運命をいうように思われる。もしそうであれば、仁齋の天命の概念とは、天理を根拠とし、理の貫徹としての世界をとらえる朱子

学の、その意味での合理的体系の裂け目にあらわれた非合理性を意味することになるだろう。そしてまた人力をもってしては避けがたいものとして来る運命によって、人は不可測なる天に直面することを、仁斎の天命の概念は人に告げることになるだろう。だがそのように即断する前に、もししばらく仁斎が天命についてのべるところを見てみよう。

人力の及びがたく、至すことなくして至るものが命だと仁斎はいつた。しかし人がみずから為すことなくして徒らに翹望し、あるいは怨嗟するものとしての幸不幸を決して仁斎は天命とはいわない。「但、其の道を尽して後至る者は、是れ命。倘し一毫も自ら尽さざること有るときは、則ち人為のみ。之を命と謂ふ可からず」⁽³⁹⁾(同上)と仁斎はいうのである。『論語』雍也篇で病にある伯牛の手をとって孔子が、「命なるかな。夫れ斯の人にして斯の疾有り」という。この人にして免れえなかったその疾病と死が天命であるのだ。「其の道を尽さずして死す者は、皆命を言ふ可からず」⁽⁴⁰⁾『論語古義』卷三)と仁斎はいう。

道を尽すもののみが命をいうことができる。その意味で、命を知るものは君子だと『論語』にしたがって仁斎はいう。このように仁斎は、人力をもってしては及びがたくして来たる天命を、「命を知る」とか「命に安んずる」という言に見るような、道を尽す行為者の姿勢との強い連関のうちにとらえていくのである。運命の偶然性

によって不可測なる天を仰がしめるというよりは、道を尽す君子たることを求めるこの仁斎の天命観が、「必然の理」といわれる天道観を呼びおこすことになるのである。この天道の必然の理というのは、善を為すものに天は福^{さいわい}いするという福善禍淫の道理をいう。仁斎の天命の議論がこの天道の必然の理と結びつくのは、後年にいたってはじめて見出されるのではなくして、かなり早い時期の仁斎の文章にすでに見出されることである。『古学先生文集』の第三巻に、仁斎の初期の文章「命を知らざれば以て君子為ること無きの説」が収められている。この文章が仁斎何歳のときのものであるかは明らかではない。しかしその冒頭に、「命とは天の理なり。人之を受けて以て人為り」といつているように、朱子学的思惟を仁斎が基本的には脱していない時期のものである。それでもすでに天命を、「命を知る」という実践者のあり方にかかわって問うているのである。しかもその文章の末尾で仁斎は次のように記している。

「嗚呼、学者の道に於ける、特に富貴寿夭の命に繋ることを知て、平素躬行の命に關ること最も大なることを知らず。蓋し命は天に繋ると雖ども、然れども其の本必ず己れに由る。能く其の己れに由る者を尽すときは、則ち自ら其の天に繋る者を致す。此れ必然の理なり。自ら其の己れに由る者を尽して、其の天に繋る者を免れざるときは、則ち君子之を命に委ぬ。之を得て怨みず。之に居て悔ひず。命の極なり」⁽⁴¹⁾。

この文章を貫いているのは、「己れに由る者を尽す」という基本文脈である。ただここで「命に委ね」という天命が説かれるとき、基本的にはいわゆる徳と福との不一致が前提にされている。それに対して「必然の理」とは、徳と福との一致という天道の必然性である。この天道の必然性がいわれながら、なお人間における徳と福との不一致ゆえに天命が説かれるのは、論理的には矛盾がある。この矛盾を仁斎は、「己れに由る者を尽す」ことだという以外に、それを

七 天の必然の理

仁斎が必然の理をもっているという天道とは、みずから道を尽すことあるものに天は福いするという福善禍淫の道理である。仁斎の天命を説く文脈がこの天の必然の理という理念を呼びおこすものであることは、前節に見たように、すでにかなり早い時期の文章においても見うることであった。この必然の理についていう後年の文章をいくつか見てみよう。前節にも引いた『論語』季氏篇の「君子に三つの畏れ有り」の章についての『論語古義』論注で、仁斎は次のようにいっている。

「天に必然の理有り。人に自取の道有り。善を為せば之に百祥を降し、不善を為せば之に百殃を降す。（老吏の前に在て、欺くことを

七 天の必然の理

埋めようとはしていない。むしろそうであるゆえに、仁斎が「必然の理」という天道が、形而上学的な原理である天理と性格を異にするものであることが明らかにされるのである。天理に基づく形而上学的体系は、その矛盾を論理的にも埋めなければならない。しかし仁斎にあっては、「己れに由る者を尽す」という基本文脈の上で、命に委ね、命を知ることが説かれるとともに、必然の理をもっているという天道の理念が呼びおこされているのである。

得ざるが如し。⁽⁴²⁾」

上の（ ）内は林本の訂正抹消前の原文である。また同じく『論語』の子罕篇「子、匡に畏る」の章についての論注でも、天に必然の理ありと仁斎はいう。（ ）は訂正前の原文である。

「天道善に福し淫に殃す（大徳は必ず命を受く）。是れ天に必然の理有りと謂ふ。禍福は己れに自て之を求めざること無し。是れを人に自取の道有りと謂ふ。智者は之を信じ、昏者は疑ふ。⁽⁴³⁾」

そして次の『童子問』の言葉が、この天の必然の理と人の自取の道ということを総括する形で、次のように精しく説くのである。

「知命の説を問ふ。曰く、天に必然の理有り、人に自取の道有

り。易に曰く、『善を積むの家には必ず余慶有り。不善を積むの家には必ず余殃有り。』是れを天に必然の理有りと謂ふ。詩に曰く、『永く思ふて命に配す。自ら多福を求む。』是れを人の自取の道有りと謂ふ。(中略)孔子の曰く、『天の未だ斯の文を喪さざる。匡人其れ予を如何ん。』又曰く、『天徳を予に生ぜり。桓魋其れ予れを如何ん。』此れ人に自取の道有るに非ずや。夫れ人自ら取て而る後天之に命ず。天の命ずる所の者は、便ち人の自ら取る所。慎まざる可けんや。』(下10)⁽⁴⁴⁾

この『童子問』の言葉に見るように、天の必然の理と人の自取の道とは相互的な連関のうちに与えられている。自取の道をとる人において、天は必然の理を有するものとしてあるのである。みずから道を尽すものが、天の命を信じ、究極的にみずからをそれに委ねるのである。福善禍淫の必然性がいわれる天道とは、みずから道を尽すもののうちにいだかれる、あるいは道を尽すものが究極的に己れをゆだねる理念だといいうるのではないか。そしてその天道こそ一毫の偽妄をも容れない至誠をもっていわれるものでもあるのだ。

朱子が天理の本然と与えた真実無妄に対して、仁斎は真実無偽といった。天道の誠を無妄ではなく、無偽と与えるのである。この一毫の偽りをも容れない、天道至誠とは、上に見てきたように、福善禍淫をめぐる天道の必然性である。ところでこのように仁斎の天道観を見てくると、その天道概念は主宰的な意味をもったもので

あることが明らかとなろう。さきに引いた『論語古義』の論注で、天の必然の理をいながら仁斎が、その面前では欺きえない老吏に天をたとえていたことによっても知れる。だから『語孟字義』で仁斎は、天道概念の有する流行と主宰の二側面について説きながら、『然れども天道の天道為る所以を論ずるときは、則ち専ら主宰を以て言ふ』⁽⁴⁵⁾(上、「天道」7)と、天道という概念はそもそも主宰の意味においてあるのだというのである。さてここまで仁斎の天道観を追ってきて私たちは、生生して已まざる天地の道という、流行的側面について説いているかと見られる仁斎の天道を、反転して問わざるをえない。

朱子学において天道の主宰と流行とは、その天理にもとづく形而上学的構造において相即する。「(天地の)心は固よりは是れ主宰底の意然れども所謂主宰なる者は即ち是れ理なり」⁽⁴⁶⁾『語類』巻1)と朱子がいうように、天の主宰とは理であり、流行における理の貫徹である。天道の流行は、天理の主宰性に貫徹されているといいうるだろう。だから天道の流行とは、天の命令としての万物への理の賦与であった。これに対して仁斎は、「一陰一陽、往来已まざる」ものは流行をもっていい、「維れ天の命、於穆として已まざる」ものは主宰をもっていうと、天道の流行と主宰との区別をした上で次のようにいうのである。

「流行は猶人の動作威儀有るがごとし。主宰は猶人の心思智慮有

るがごとし。其の実は一理なり。然れども天道の天道為る所以を論ずるときは、則ち専ら主宰を以て言ふ。⁽⁴⁷⁾『字義』上、「天道」7

流行と主宰との別をいいながら、「其の実は一理なり」として、天道が天道としてあるのは主宰としてだと仁斎はいうのである。もとより天理の主宰性の貫徹をもって一理というのではない。では仁斎が「其の実は一理」といい、はるかに天道の主宰としての原義をかえりみることをどのように考えるべきなのか。私たちはもう一度、生生已まざる天地の道をいう仁斎の発言にもどって考えねばならない。天地の生生をいう仁斎の発言は、宇宙の生成論的な文脈をもつてするものではなかった。「天地の間は一元氣のみ」といういわゆる一元氣論は、生成論的な叙述の形態をとりながら、しかし彼のいう一元氣とは天地に先立つ実在ではない。仁斎は究極的な実在への思弁的な志向を否定する。むしろ彼が一元氣というのは、今日のこの天も地も、そして人も生生してやまざるものとして存在する、その存在のあり方にかかわるものであった。一元氣としての天地の道の把握は、形而上学的な思惟の構成のなかでの天道による人道の規定を要求するのではなく、生生的存在としての人間のあり方そのものを照射するのである。あの存在論的宇宙像を有する朱子たちにあっては、道が人倫における当行の路としてあるゆえんは、天理に究極しながら説かれねばならなかったし、説かれうるものとしてあった。しかし仁斎にあっては、生生的存在としての人間のあり方が道

七 天の必然の理

であり、道とはそもそも人道であるといわれるのである。そのような仁斎の人道の把握に照応するのが、天地の道は生に一だとする彼の一元氣のとらえ方ではないか。仁斎のいう一元氣論とは、存在論的宇宙像を構成する生成論ではない。それは生生的世界において行為的主体としてある人間の立場と緊密な、あるいはその立場を支える理念であるということができよう。そのように見るとき、天地の道は生に一だとする仁斎の天道をめぐる言葉が、主宰的な天道について説く言葉とはるかに類似してくることを知るのである。

「凡そ天地の間は、皆一理のみ。動有て静無く、善有て悪無し。

蓋し静とは動の止、悪とは善の変。善とは生の類、悪とは死の類。両の者相對して、並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり。」⁽⁴⁸⁾

『童』中69

「夫れ善とは天の道。故に易に曰く、『元とは善の長なり。』蓋し天地の間、四方上下、渾々淪々、充塞通徹、内無く外無く、斯の善に非ずといふこと莫し。故に善なるときは則ち順、悪なるときは則ち逆。苟も不善を以て天地の間に在る者は、猶山草を以て之を水沢の中に植え、水族を以て之を山岡の上に留むるがごとし。」⁽⁴⁹⁾

『字義』上、「天道」6

天道に主宰と流行の別はあるが、しかしその実は一理だと仁斎がいうのは、天地の道が生に一、善に一だというこうした把握にかかわることなのだろうか。最初に引く『童子問』の言は、「生々して

已まざるは、即ち天地の道なり」という『語孟字義』の言を詳説する章の冒頭にいわれているものである。後者『語孟字義』の言は、その「天道」章における次のような文脈でいわれているものである。すなわち、一陰一陽往来已まざる天道の意義は明らかである。しかし『論語』で子貢が「夫子の性と天道とを言ふは、得て聞く可からず」という天道とは、「維れ天の命、於穆として已まらず」とか、「天道は善に福し淫に殃す」とか、また孔子が「天徳を予に生ぜり、桓離其れ予を如何」といっているような天や天道であると仁斎はいい、そして上に引くような、天地の間は善に一だという主旨の言をそれに連ねていくのである。子貢が「得て聞く可からず」という天道とは、上の『語孟字義』の文脈からすれば主宰的意義における天道である。その主宰としての天道、それは「仁熟し智至る者」でなければとらえないものではあるが、しかしその天道について語る仁斎の言葉が生々してやまざる天地の道について語る言葉と全く重り合っていることを私たちは知るのである。福善禍淫の必然性をもっていわれる天道が、道を尽すもののよびおこす理念として、人の自取の道に照応するように、生に一、善に一だとする天道は、人倫的世界における行為者を支える理念として、人道に照応するものであるだろう。

(1) 「道猶路也。当初命此字。是從路上起意。人所通行方謂之路。一人独行。不得謂之路。道之大綱。只是日用間人倫事物所當行之理。衆人所共由底。方謂之道。」(下、「道」1)

(2) 「大槩須是就日用人事上說。方見得人所通行底。意親切。若推原來歷。不是人事上剗然有箇道理如此。其根原皆是從天來。故橫渠謂。由太虛有天之名。由氣化有道之名。此便是推原來歷。天即理也。」(同上)

(3) 「一元氣流出來。生人生物。便有箇路脉恁地。便是人物所通行之道。」(同上)

(4) 「易說。一陰一陽之謂道。陰陽氣也。形而下者也。道理也。只是陰陽之理。形而上者也。孔子此處是就造化根原上論。(中略)如志於道。可與適道。道在邇等類。又是就人事上論。聖賢與人說道。多是就人事上說。惟此一句乃是贊易時。說來歷根原。」

(5) 「愚謂不然。謂天人一道。則可。為道字來歷根原。則不可。易語是說天道。如率性之謂道。及志於道。可與適道。道在邇等類。是說人道。說卦明說。立天之道曰陰與陽。立地之道曰柔與剛。立人之道曰仁與義。不可混而一之。其不可以陰陽為人之道。猶不可以仁義為天之道也。倘以此道字。為來歷根原。則是以陰陽為人之道也。」『大系』二七頁。

(6) 「蓋天地之間。一元氣而已。或為陰或為陽。兩者只管盈虛消長。往來感応於兩間。未嘗止息。此即是天道之全体。自然之氣機。万化從此而出。品彙由此而生。」『大系』一五頁。

(7) 「明ノ末ニ吳廷翰トイフ者、吉斎漫錄・癸記・續記ナドイフ書ヲ著シテ、程朱ノ道ヲ闢キシハ、豪傑ナリ。日本ノ伊藤仁斎モ、吳廷翰ガ書ヲ讀テ悟ヲ開タリト聞ケリ」『聖學問答』、日本思想大系37『徂徠学派』所収、一一八頁」という太宰春台以来の、仁斎学は吳廷翰(字は崇伯、号は蘇原山人)に本づくという説については、井上哲次郎『日本古学派之哲学』(第二編第一章第六)に詳しい。太田錦城に至る多くの儒家が、仁斎の学は吳廷翰の『吉斎漫錄』に出ると批判したが、なかでも尾藤二洲は、「古義学トイフハ、伊藤仁斎ヨリ起レリ。仁斎モ初ハ程朱ノ書ヲ讀ミタレドモ、得ルトコロナクシテアリシガ、一朝偶然ト天地ハ一元氣ノミト心ツキ、サテハ此氣ノ外ニ物ナク道トイフモ此氣ナリ、天地トイフモ此氣ナリト、目覺タル心地シテ云々」と、一元氣論による仁斎学の

成立を見ながら、しかしその説は「吳蘇原ニヨレリト聞ク。今吉斎漫録等ノ書ヲ看ルニ左モアルベシ。カノ蘇原ガ輩ハミナ王陽明ニ迷ハサレ、時風ニ溺ラサレテ、種々ノ説ヲナシ出セルニテ、本来真ノ見処アリシニハアラズ」(『正学指掌』、前掲『徂徠学派』所収、三四二、三頁)と非難している。

さて仁斎が『吉斎漫録』を読んだとする確たる証拠はない。仁斎の蔵書目録にも、その読書抄録にも『吉斎漫録』とそれにかかわるものはない。また本文中にもものべるように、「天地の初め、一氣のみ」という呉蘇原と、「天地の間は、一元氣のみ」という仁斎とはその思惟の構造は全く異なる。したがって仁斎の説の多くは呉蘇原にもとづくという批判は、両者を正確に読まないものの中傷であろう。ただ本書中にもしばしば触れたように、仁斎の思惟の方法は朱子学からでもその概念を全く読みかえる形でとり入れる。そのように考えると、仁斎の一元氣論の形成の機縁になるのは、『吉斎漫録』にかぎらないということになる。そもそも朱子学自体が張横渠の『正蒙』に結晶する氣の哲学を、その宇宙論の基本構造として有しているのだから、仁斎の一元氣論の機縁になるものを、あえていえば彼はどこにでも見出しうるといえる。仁斎と『吉斎漫録』の關係については、三宅正彦氏が下している次の結論に筆者も賛同する。「仁斎の弟子中江岷山が仁斎の死後に刊行した『理氣弁』のなかで、合計五条『吉斎漫録』を引用しているから、仁斎が最晩年に『吉斎漫録』に接する機会があったことを否定することはできない。しかし、それが仁斎学の形成の契機でなかったと断言できる。」(日本の思想11『伊藤仁斎集』中の『語孟字義』補注、三九頁)。

(8) 「何以謂天地之間一元氣而已耶。此不可以空言曉。請以譬喻明之。今若以版六片相合作匣。密以蓋加其上。則自有氣盈于其内。有氣盈于其内。則自生白蟻。既生白蟻。則又自生蛙蟬。此自然之理也。蓋天地一大匣也。陰陽匣中之氣也。万物白蟻蛙蟬也。是氣也。無所從而生。亦無所從而來。有匣則有氣。無匣則無氣。故知天地之間只是此一元氣而已矣。」

第六章 天道と人道

『大系』一五、六頁。

(9) 仁斎の『易經古義』は、彖辭「大哉乾元。萬物資始。乃統天」の注解でこれと同じ比喻を用いて一元氣を説いている。「已有匣則不能無氣。無天地則已。有天地則不能無元氣。」(日本儒林叢書第五冊、解説部第一所収、一二頁)。

(10) 仁斎の一元氣論について、木村英一「伊藤仁斎の思想」(日本の思想11『伊藤仁斎集』解説)、三宅正彦「伊藤仁斎の氣一元論」(森三樹三郎博士頌壽記念東洋学論集)所収)参照。

(11) 「蓋天地之間。一元氣而已。或為陰或為陽。兩者只管盈虛消長。往來感応於兩間。未嘗止息。此即是天道之全体。自然之氣機。万化從此而出。品彙由此而生。聖人之所以論天者。至此而極矣。可知自此以上更無道理更無去處。考亭以謂陰陽非道。所以陰陽者是道。非也。陰陽固非道。一陰一陽往來不已者。便是道。考亭本以太極為極至。而以一陰一陽為太極之動靜。所以與繫辭之旨相蓋太甚也。」『大系』一五頁。

(12) 「何謂道。一陰一陽之謂道。何謂氣。一陰一陽之謂氣。然則陰陽何物乎。曰氣。然則何以謂道。曰。氣即道。道即氣。天地之初。一氣而已矣。非有所謂道者別為一物。以並出乎其間也。氣之混淪。為天地万物之祖。至尊而無上。至極而無以加。則謂之太極。及其分也。輕清者敷施而發散。重濁者翕聚而凝結。故謂之陰陽。陰陽既分。兩儀。四象。五行。四時。万化万事皆由此出。故謂之道。太極者。以此氣之極至而言也。陰陽者。以此氣之有動靜而言也。道者。以此氣之為天地人物所由以出而言也。非有二也。」『吳廷翰集』(容肇祖点校、中華書局出版、一九八四年)所収の『吉斎漫録』より引いている。なお同書所収の『漫録』は、北京圖書館蔵の、楊守敬が日本よりもち返ったものを底本としている。

(13) 「未有天地之先。畢竟先有此理等說。皆臆度之見。而画蛇添足。頭上安頭。非実見得者也。」『大系』一六頁。

(14) 「不於乾元坤元上面更加一物。所謂太極云者。亦斥此一元氣而言耳。可見。除今日之身今日之天地。外更無一物也。蓋陰陽往來。天道成矣。」

剛柔相濟。地道成矣。仁義相須。人道成矣。天之道尽乎陰陽。地之道尽乎剛柔。人之道尽乎仁義。外此更向上面求至道。是非向所謂就無物之地求物邪。故無聲無臭所以然之妙。實天地本無之理。而聖人之所不言。祛之可矣。」これは本文でもいう通り、林本訂正前の原文である。刊本では次のようになってゐる。「夫陰陽固非道。一陰一陽。往来不已者。即是道。陰陽往来。天道成矣。剛柔相濟。地道成矣。仁義相須。人道成矣。天之道尽乎陰陽。地之道尽乎剛柔。人之道尽乎仁義。故易曰。一陰一陽之謂道。又曰。大哉乾元。万物資始。乃統天。至哉坤元。万物資生。乃順承天。古先聖人所以論天道者。至此而極。更不於此面復一語。所謂太極云者。亦斥此一元氣而言耳。若於此上面求其所以然之理。則是非向所謂無物之地求物邪。故後世所謂無極太極之理。畢竟天地本無之理。而聖人之所不言。祛之可矣。」『古典』一三七頁。

(15) 「今不謂乾坤始生万物。而謂万物資乾坤以始生者。蓋就見在之万物而言。不欲主一理而言之。若主一理而言之。則落於虛無。而不見乾元坤元之妙也。」『易經古義』(前掲書) 一八頁。

(16) 「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。散即聚之終。天地之道一於生故也。」『大系』一六頁。

(17) 「唯天地一大活物。」『古典』一四一頁。

(18) 『中国思想史』(『武内義雄全集』第八卷所収) 九四頁。

(19) 「天地以生物為心者也。而人物之生。又各得夫天地之心。以為心者也。故語心之德。雖其總撰貫通無所不備。然一言以蔽之。則曰。仁而已矣。」此心何心也。在天地則塊然生物之心。在人則溫然愛人利物之心。包四德而貫四端者也。」

(20) 「一陰一陽天道之全体。仁義相行人道之全体。」『大系』三四頁。

(21) 「仁者性情之美德。而人之本心也。蓋天地之大德曰生。人之大德曰仁。而所謂仁者。又得夫天地生生之德。以具于心者也。」『文集』卷三、『集成』六〇頁。

(22) 「陰陽相推天道成矣。剛柔相錯地道立矣。仁義相濟人道備矣。而其所以相推相錯相濟者。則亦只是自相推相錯相濟而已。非有物使然。故天之道。尽於陰陽。地之道。尽於剛柔。人之道。尽於仁義。若夫求天道於陰陽之外。求人道於仁義之外者。非識道者矣。」『文集』卷五、『集成』一〇八頁。

(23) 「誠字本就天道論。維天之命於穆不已。只是一箇誠。天道流行。自古及今無一毫之妄。暑往則寒來。日往則月來。春生了便夏長。秋殺了便冬藏。元亨利貞終始循環。万古常如此。皆是真実道理。為之主宰。」『性理字義』上、「誠」2。

(24) 「詩之意。言天命文王。王斯大邦。延及子孫。福沢重臻也。此引之以明天道命人。吉凶禍福。其理深遠。而万古不已也。」『全書』(『學庸』) 四〇頁。

(25) 「然春當溫而反寒。夏當熱而反冷。秋當涼而反熱。冬當寒而反暖。夏霜冬雷。冬桃李華。五星逆行。日月失度之類。固為不少焉。」『大系』六九頁。

(26) 「夫日月薄食。五星逆行。四時失序。旱乾水溢。則雖天地不能無過。況人乎。聖人亦人焉耳。其復何疑。倘若木石器物。一定不變焉。則死物耳。要不足貴焉。故知道者不貴無過。而貴能改焉。」『全書』(『論語』) 一二頁。

(27) 「天道者以常理而言。天命者以臨時而言。」『仁齋日札』(日本倫理彙編卷五、古学派の部・中所収) 一七五頁。

(28) 「豈謂之天不誠可乎。蘇子曰。人無所不至。惟天不容偽。此言得之矣。」『大系』六九頁。

(29) 「蓋吉凶禍福。貧富夭壽。皆天之所命。而非人力之所能及。故謂之命也。何謂天之所命。以其非人力之所致而自至。故總歸之于天。而又謂之命。蓋以天道至誠。不容一毫偽妄也。」『大系』二二頁。

(30) 『語孟字義』で仁齋は次のようにいっている。「其の天の命ずる所を以て言ふ者は、即ち与る字の意。猶孟子の所謂『此れ天の我に予ふる所

の者』の予の字のごとし。意輕し。中庸に所謂『天之命する之を性と謂ふ』是れなり。『蓋し文字本実字有り虚字有り。性命の命は是れ実字。天之命する所の命は虚字。』(上)『天命』2。『大系』二二頁。

(31) 「故以命言之。則曰元亨利貞。而四時五行庶類万化。莫不由是而出。以性言之。則曰仁義禮智。而四端五典万物万事之理。無不統於其間。」『中庸或問』、『或問首章天命之說』

(32) 「蓋天道運行。賦与万物。莫非至善無妄之理而不可已焉。是則所謂天命者也。物之所得。是之謂性。性之所具。是之謂理。其名雖殊其实則一而已。」

(33) 「天以陰陽五行。化生万物。氣以成形。而理亦賦焉。」(首章注)

(34) 「聖人既曰天道。又曰天命。所指各殊。」『大系』二二頁。

(35) 「問。天命謂性之命与死生有命之命。不同何也。曰。死生有命之命。是帶氣言之。氣便有稟得。多少厚薄之不同。天命謂性之命。是純乎理言之。」(陳淳錄)

(36) 「天命者。天之所命。吉凶禍福。是也。」『全書(論語)』二四九頁。

(37) 「天命者。天所賦之正理也。」『論語集注』卷八、衛靈公第十五、第八章注

(38) 「或吉或凶。或禍或福。或死或生。或存或亡。其所遇之幸不幸。皆自然而至。無可奈之何。」

(39) 「但尽其道而後至者是命。倘一毫有所不自尽焉。則人為爾。不可謂之命也。」『大系』二二頁。

(40) 「不尽其道而死者。皆不可言命也。」『全書(論語)』八二頁。

(41) 「命者。天之理也。人受之以為人。」「嗚呼。學者之於道。特知富貴寿夭之繫於命。而不知平素躬行之關於命最大也。蓋命雖繫於天。然其本必由於己。能尽其由於己者。則自致其繫於天矣。此必然之理也。自尽其

由於己者。而不免乎其繫於天者焉。則君子委之命矣。得之不怨。居之不悔。命之極也。」『集成』六五頁。

(42) 「天有必然之理。人有自取之道。為善降之百祥。為不善降之百殃。(如在老吏之前。不得欺焉。)」『全書(論語)』二五〇頁。刊本『論語古義』にはもちろん()内の文章はない。

(43) 「天道福善殃淫(大德必受命)。是謂天有必然之理。禍福無不自己求之。是謂人有自取之道。智者信之。昏者疑焉。」『全書(論語)』一三二頁。

(44) 「問知命之說。曰。天有必然之理。人有自取之道。易曰。積善之家。必有余慶。積不善之家。必有余殃。是謂天有必然之理也。詩曰。永思配命。自求多福。是謂人有自取之道也。」「孔子曰。天之未喪斯文也。匡人其如予何。又曰。天生德於予。桓魋其如予何。此非人有自取之道乎。夫人自取而後天命之。天之所命者。便人之所自取。可不慎乎。」『古典』一六〇頁。

(45) 「然論天道之所以為天道。則專以主宰而言。」『大系』一九頁。

(46) 「(天地之)心固是主宰底意。然所謂主宰者。即是理也。」(林夔孫錄)

(47) 「流行猶人之有動作威儀。主宰猶人之有心思智慮。其实一理也。然論天道之所以為天道。則專以主宰而言。」『大系』一九頁。

(48) 「凡天地間皆一理耳。有動而無靜。有善而無惡。蓋靜者動之止。惡者善之變。善者生之類。惡者死之類。非兩者相對而並生。皆一乎生故也。」『古典』一四二頁。

(49) 「夫善者天之道。故易曰。元者。善之長也。蓋天地之間。四方上下。渾渾淪淪。充塞通徹。無內無外。莫非斯善。故善則順。惡則逆。苟以不善在於天地之間者。猶以山草植之于水沢之中。以水族留之于山岡之上。」『大系』一八頁。

仁斎略年譜

(年齢は数え年である)

寛永四年(一六二七)

一歳

七月二十日、京都堀川勘解由小路上ル北に伊藤七右衛門長勝(了室)の長男として生まれる。母は里村玄仲の女、那倍。仁斎名は維楨、字を源佐。初めの名は維貞、字は源吉、幼名は源七郎。

寛永十四年(一六三七)

十一歳

師について句読を習う。『大学』の「治国平天下」の章を読み、「今の世亦許くの如き事を知る者有りや」の感慨をいだくという。詩作を始める。

寛永十九年(一六四二)

十六歳

十六、七歳のとき、朱子の『四書集注』を読む。またこの頃より『朱子語類』『四書或問』『近思錄』『性理大全』等を尊信し、熟読する。それより前、親戚朋友が医になることをすすめるが、それに応ぜず、聖門徳行の学に志す。

正保二年(一六四九)

十九歳

『延平答問』を購て、反復し読む。心を専ら伊洛の学に向ける。

承応二年(一六五二)

二十七歳

朱子の「敬斎箴」を斎右に掲げ、起居服習する。自ら「敬斎記」を草す。また「太極論」を草す。

承応三年(一六五三)

二十八歳

「性善論」「心学原論」は二十八、九歳の間に成る。その居る所に「誠修」の二字を掲げて自ら警しめる。

明暦元年(一六五五)

二十九歳

にわかに羸疾にかかる。凡に傍つて門庭を出でずという日々が長期にわた

仁斎略年譜

たつて続く。家を仲弟七左衛門に譲って、松下町に隠棲し、書を読む。

心安らかでなく、王陽明、羅近溪の書にその解決を求めたりする。あるいは仏老の教えにそれを求め、白骨觀の法をも修する。

万治元年(一六六〇)

三十二歳

「仁説」を著す。

寛文元年(一六六二)

三十五歳

「書斎私祝」を草し、斯学への志をのべる。同志会を設ける。

寛文二年(一六六三)

三十六歳

五月、京都に大地震あり。遂に堀川の家に戻り、門戸を開き生徒に教える。「同志会籍申約」「同志会式」「同志会品題式」を作る。この頃、『論語古義』『孟子古義』『中庸發揮』を起稿する。ただし「読予旧稿」によれば、それらの起稿は三十七、八歳である。

寛文五年(一六六五)

三十九歳

亡命中の朱舜水に師事しようと、安東省庵にその仲介を依頼するが、舜水に謝絶される。

寛文八年(一六六八)

四十二歳

「私擬策問」で『大学』は孔氏の遺書にあらずと説く。

寛文九年(一六六九)

四十三歳

この頃までに尾形嘉那と結婚。嘉那は江戸の生まれ、父は浅野因幡守侍医尾形元安。尾形光琳、乾山は嘉那の従弟。

寛文十年(一六七〇)

四十四歳

四月、長男長胤(東涯)生まれる。

寛文十二年（一六七二）

四十六歳

この頃、熊本細川侯に招聘されるが、病母を侍養する人無きを理由に辞退する。またこの頃、『孟子古義』の初稿成る。

延宝元年（一六八三）

四十七歳

五月、京都に大火あり罹災する。母を負い、『古義』草稿一部をもつて大恩寺に難を避け、そこに仮住いする。七月、母那倍没する。三年の喪に服する。冬堀川の新居成る。またこの年、長女具寿生まれる。

延宝二年（一六八四）

四十八歳

九月、父長勝（了室）没する。三年の喪に服する。通計四年の服喪中、講義および同志会は休止する。同志会はそのまま自然解消の形で、再開されない。

延宝四年（一六八六）

五十歳

十月、講義を再開。毎月三と八の日を定めて、『論語』『孟子』『中庸』の三書を反覆講義する。また『易』『大学』『近思録』等の書にも及ぶ。

延宝五年（一六八七）

五十一歳

講席を水哉閣と号し、その学問が一世を覆うことを期待した。二女清生まれる。

延宝六年（一六八八）

五十二歳

妻嘉那没する。

天和元年（一六九〇）

五十五歳

この頃、瀬崎総と再婚する。父は園部藩医瀬崎豊哲。

天和二年（一六九一）

五十六歳

七月、病病を患い重態となるが、九月には回復。十月、講義再開。

天和三年（一六九二）

五十七歳

二月、立太子式に東涯とともに参内。三月、源佐、維楨に改名。この年三月以前に『論語古義』（第二本）『孟子古義』（自筆本）『中庸發揮』（第一本）が成立する。以上三本は現存する最古の稿本である。五月、若年寄稲葉石見守正休のために『語孟字義』をまとめ、『論語古義』『孟子古義』『中庸發揮』とともに門人に筆写せしめる。七、八月頃、門人中島恕元の請により『春秋経伝通解』を講義する。八月、次男長英（梅宇）生まれる。九月、訳文会始まる。十一月、西園寺実輔より改元の相談を受ける。十二月、貞享と改元の定辞を代作する。

義』『中庸發揮』とともに門人に筆写せしめる。七、八月頃、門人中島

恕元の請により『春秋経伝通解』を講義する。八月、次男長英（梅宇）

生まれる。九月、訳文会始まる。十一月、西園寺実輔より改元の相談を

貞享二年（一六九三）

五十九歳

四月、門人長沢純平の求めにより『大学定本』を作る。十二月、三男長

衡（介享）生まれる。

元禄元年（一六九四）

六十二歳

四月、三女留生（るゐ）生まれる。九月、『論堯舜既没邪說暴行又作』を草す。

元禄三年（一六九六）

六十四歳

四月、東涯と撰津に遊ぶ（「遊撰州記」）。

元禄四年（一六九七）

六十五歳

九月、弟進齋江戸に没する。この年『童子問』第一稿本（元禄四年自筆本）成立。「読子旧稿」を草す。

元禄五年（一六九八）

六十六歳

二月頃より『仁斎日札』の編輯を始める。この年四男長準（竹里）生まれる。

元禄七年（一七〇〇）

六十八歳

五月、五男長堅（蘭嶋）生まれる。

元禄八年（一七〇一）

六十九歳

五月、江戸の書肆、許しをえずに『語孟字義』（贋刻本）を出版する。

元禄九年（一七〇二）

七十歳

四月、京都靈山宿阿弥で古稀の賀宴（「諸友為余賀七袞宴集講義」）。九

月、鳥居忠英の招きで江州水口に遊ぶ。

元禄十年（一七〇三）

七十一歳

この前後数年、『論語古義』『孟子古義』『中庸發揮』『語孟字義』等主著の補筆訂正に努める。

元禄十一年（一七〇四）

七十二歳

二月、二階建土蔵を買取り、九月に移築し、西書庫とする（現存する伊藤家の蔵）。

元禄十二年（一六九七） 七十三歳

三月、島居忠英の招きで江州水口に赴き、二旬余滞在する。

元禄十五年（一七〇二） 七十六歳

閏八月、富小路貞維を通じ、東山天皇に「送浮屠道香師序」を献上。

元禄十六年（一七〇三） 七十七歳

六月、『童子問』の講義を始める。この年自作歌集『和歌愚草』成る。

宝永元年（一七〇四） 七十八歳

九月、『童子問』の講義終わる。この年の前後、門人林景范が『論語古義』『孟子古義』『大学定本』『語孟字義』『童子問』などの稿本を筆写し、仁斎が補正する。仁斎生前の最終稿本（林本）となる。

宝永二年（一七〇五） 七十九歳

正月二十三日より痰疾を病み、三月十二日に没する。十五日に葬儀、二十五日に嵯峨小倉山二尊院に葬る。諡号は古学先生。

付 宝永二年（一七〇五）十一月、『語孟字義』刊行。同四年（一七〇七）九月、『童子問』刊行。正徳二年（一七二七）九月、『論語古義』刊行。同三年（一七二八）、『大学定本』刊行。同四年（一七二九）八月、『中庸發揮』刊行。享保二年（一七二七）、『古学先生文集』『古学先生詩集』刊行。享保五年（一七三〇）十月、『孟子古義』刊行。文政十二年（一八二九）、『論語古義』再刻。

注 年譜作成にあたっては、「古学先生行状」に主としてよりながら、石田一良氏の研究（『伊藤仁斎』人物叢書39）、木村英一編『伊藤仁斎』（日本の思想11）および吉川・清水編『伊藤仁斎・伊藤東涯』（日本思想大系33）の年譜を参照した。

「仁斎」という号について三宅正彦氏は、「仁斎も本来、書斎の号であったろうし、誠修の号を晩年自称することはまったくなくなるので、誠修と仁斎は同時併存的に用いられたのでなく、前者から後者へと改号されたと考えられる。その時点は、天和年間の初め」と推定されている（『古学先生詩文集』近世儒家文集集成1、解説・解題）。

参考文献

〈仁斎の著述関係〉

活字に翻刻されているもの、あるいは影印復刻などで、現在一般に入手可能なものをあげる。

論語古義 十卷

『日本名家四書註釈全書』論語部一―文政十二年改刻本を収める―関儀一郎編 東洋図書刊行会 大正11、鳳出版復刻 昭和48

『伊藤仁斎集』日本の思想11―仁斎生前の最終稿本である林本『論語古義』総論の書き下し文、現代語訳を収める―木村英一編（校訂・訳注三宅正彦）筑摩書房 昭和45

『伊藤仁斎』日本の名著13―文政十二年改刻本にもとづく現代語訳を収める―貝塚茂樹編 中央公論社 昭和47

孟子古義 七卷

『日本名家四書註釈全書』孟子部一―享保五年刊本を収める―大正13、鳳出版復刻 昭和48

『伊藤仁斎集』日本の思想11―林本『孟子古義』総論の書き下し文、現代語訳を収める

大学定本

『日本名家四書註釈全書』学庸部一―正徳四年刊本を収める―大正12、鳳出版復刻 昭和48

中庸発揮

『日本名家四書註釈全書』学庸部一―正徳四年刊本を収める
『伊藤仁斎集』日本の思想11―元禄七年校本にもとつき、その本文・大

注の書き下し文と現代語訳を収める

語孟字義 二卷

『日本倫理彙編』五 古学派の部中―宝永二年刊本を収める―井上哲次郎等編 育成会 明治35、臨川書店復刻 昭和45

『日本儒林叢書』第六冊 解説部第二―宝永二年刊本を収める―関儀一郎編 東洋図書刊行会 昭和4、鳳出版復刻 昭和46

『伊藤仁斎集』日本の思想11―仁斎生前最終稿本である林本『語孟字義』の書き下し文、現代語訳を収める

『伊藤仁斎・伊藤東涯』日本思想大系33―宝永二年刊本にもとづく書き下し文、原文を収める―清水茂校注 岩波書店 昭和46

童子問 三卷

『日本倫理彙編』五 古学派の部中―宝永四年刊本を収める

『近世思想家文集』日本古典文学大系97―宝永四年刊本にもとづく書き下し文、原文を収める―清水茂校注 岩波書店 昭和41

『童子問』岩波文庫―宝永四年刊本による書き下し文―清水茂校注 昭和45

『伊藤仁斎』日本の名著13―宝永四年刊本『童子問』上巻の現代語訳を収める

古学先生文集 六卷

『古学先生詩文集』近世儒家文集集成1―古義堂文庫所蔵『古学先生文集』（東涯東所書入本）の影印復刻―三宅正彦編集・解説 ぺりかん社 昭和60

『伊藤仁斎・伊藤東涯』日本思想大系33―「仁説」「同志会筆記」等を抄

録、書き下し文、原文を収める

仁斎日札

『日本倫理彙編』五 古学派の部中

易経古義附 大象解・極論・読近思錄鈔

『日本儒林叢書』第五冊 解説部一

〈中国儒教、朱子学関係〉

武内義雄

『中国思想史』 岩波書店 昭和28、『武内義雄全集』第八卷

所収 角川書店 昭和53

『論語之研究』 岩波書店 昭和14、全集第一卷所収 角川書店 昭和53

『易と中庸の研究』 岩波書店 昭和18、全集第三卷所収 昭和54

『中国古代理における人間観の展開』 岩波書店 昭和47

板野長八

『論語の新研究』 岩波書店 昭和49

宮崎市定

『論語』 岩波文庫 昭和38

金谷 治

『孟子上・下』 岩波文庫 昭和43、47

小林勝人

『大学・中庸』新釈漢文大系2 明治書院 昭和42

赤塚 忠

『大学・中庸』中国古典選4 朝日新聞社 昭和42

島田虔次

『近思錄上・下』中国古典選4、5 朝日新聞社 昭和47

湯浅幸孫

『朱子集』中国文明選3 朝日新聞社 昭和51

吉川幸次郎・三浦国雄

『仏教と儒教』平楽寺書店 昭和38

荒木見悟

『朱子学の哲学的性格—日本儒学解明のための視点設定—』

『貝原益軒・室鳩巢』日本思想大系34 岩波書店 昭和45

後藤俊瑞

『朱子の倫理思想』後藤俊瑞博士遺稿刊行会 昭和39

島田虔次

『朱子学と陽明学』岩波新書 昭和42

参考文献

友枝龍太郎

『朱子の思想形成』春秋社 昭和44

大濱 皓

『朱子の哲学』東京大学出版会 昭和58

溝口雄三

『中国の理観とその展開』相良編『東洋倫理思想史』所収 学文社 昭和52

〈近世日本儒教関係〉

井上哲次郎

『日本古学派之哲学』富山房 明治35

武内義雄

『日本の儒教』『易と中庸の研究』所収 岩波書店 昭和18、全集第四卷所収 角川書店 昭和54

永田広志

『日本哲学思想史』富士出版社 昭和27

丸山真男

『日本政治思想史研究』東京大学出版会 昭和27

相良 亨

『近世日本における儒教運動の系譜』弘文堂 昭和30、理想社 昭和40

吉川幸次郎

『徳川時代の誠』『日本人の伝統的倫理観』所収 理想社 昭和39

阿部吉雄

『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会 昭和40

田原嗣郎

『徳川思想史研究』未来社 昭和42

源 了圓

『徳川合理思想の系譜』中央公論社 昭和47

三宅正彦

『江戸時代の思想』石田編『思想史II』体系日本史叢書23所収 山川出版社 昭和51

子安宣邦

『近世における『道』と人間観』相良編『東洋倫理思想史』所収 学文社 昭和52

野崎守英

『道—近世日本の思想』東京大学出版会 昭和54

渡辺 浩 『近世日本社会と宋学』 東京大学出版会 昭和60

〈伊藤仁斎関係〉

加藤仁平 『伊藤仁斎の学問と教育』 目黒書房 昭和15、第一書房復刻 昭和54

中村幸彦 『仁斎日記抄』 日本叢書83 生活社 昭和21、『中村幸彦著述集』第一二巻所収 中央公論社 昭和57

『文学は『人情を道ふ』の說』『近世文芸思潮』所収 岩波書店 昭和50

『伊藤仁斎』大東急記念文庫公開講座講演録『近世の思想』所収 大東急記念文庫 昭和54

石田一良 『伊藤仁斎』『日本文化研究』第五巻所収 新潮社 昭和34

『伊藤仁斎』人物叢書39 吉川弘文館 昭和35

木村英一 『伊藤仁斎の思想』『伊藤仁斎集』日本の思想11解説 筑摩書房 昭和45

三宅正彦 『伊藤仁斎の諸稿本とその訓詁法』前掲『伊藤仁斎集』日本の思想11所収

『語孟字義の成立過程とその校異』木村編『日本史の研究』所収 ミネルヴァ書房 昭和45

『仁斎学の展開—意味血脈論的方法の発展と転化—』木村英一 博士頌寿記念会編『中国哲学史の展望と模索』所収 創文社 昭和51

『伊藤仁斎の氣一元論』『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』所収 朋友書店 昭和55

吉川幸次郎 『仁斎東涯学案』『伊藤仁斎・伊藤東涯』日本思想大系33解説 岩波書店 昭和46、前掲『仁斎・徂徠・宣長』所収

貝塚茂樹 『日本儒教の創始者』『伊藤仁斎』日本の名著13解説 中央

子安宣邦

公論社 昭和47
『近世における人間の自覚と中国思想—伊藤仁斎における儒教の位相—』三枝・今井編『東洋文化と日本』所収 ペリかん社 昭和50

渡辺 浩

『伊藤仁斎・東涯』相良・松本・源編『江戸の思想家たち上』所収 研究社出版 昭和54

野崎守英

『伊藤仁斎における『自ずから』の構造』日本倫理学会編『自然』所収 以文社 昭和54

高橋文博

『近世日本儒学における愛の—様態—伊藤仁斎の仁概念に即して—』日本倫理学会編『愛』所収 以文社 昭和56

『伊藤仁斎における『有』の把握』『日本倫理想史研究』所収 ペリかん社 昭和58

豊沢 一

『伊藤仁斎における『性善』の意義について—『性』論のための試稿—』『日本思想史叙説』ペリかん社 昭和57

黒住 真

『伊藤仁斎の『道』』『日本倫理想史研究』所収 ペリかん社 昭和58

Joseph John Spac; Ito Jinsai, A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period, Paragon Book Reprint Corp. New York, 1967

〈論文〉

石田一良

『伊藤仁斎とその詩歌—仁斎学の心理学的源泉—』『文化学年報』第2輯 昭和27

『仁斎学の形成過程—青壮年時代の仁斎の思想と環境—』同志社大文学会『人文学』20号 昭和30・10

『童子問』の成立過程—特に新発見の鎌田家本の位置について—『ビブリア』15号 昭和34・10

中村幸彦 「孟子古義の成立」『ビブリア』4号 昭和30・6
 村井長正 「伊藤仁斎の人性論」『国学院雑誌』56巻1号 昭和30・6
 木南卓一 「孟子古義研究—仁斎学の根柢と宋学の立場—」『日本中国学会報』9 昭和32

三宅正彦 「仁斎学の形成—『同一原理』と『弁証法的思惟』—」『史林』48巻5号 昭和40・9

「伊藤仁斎と宋・元・明の儒書—古義学形成の契機とその特質—」『日本歴史』222号 昭和41・11

「仁斎学の原像—京都町衆における惣町結合の思想形態—」『史林』57巻4号 昭和49・7

「伊藤仁斎の経書批判—『三書古義』から『春秋経伝通解』へ—」『季刊日本思想史』8号 昭和53・8

野口武彦 「伊藤仁斎における文学論の成立過程上・下」『国語と国文学』44巻2・3号 昭和42・2、3

「古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸發揮』の諸稿本をめぐって—上・中・下」『文学』36巻7・8・9号 昭和43・7、8、9

マキユアン・J・R・「伊藤仁斎の宋学否定の歴史的意義」『思想』509号

昭和41・11

尾藤正英 「伊藤仁斎における学問と実践」『思想』524号 昭和43・2

黒沢幸昭 「仁斎と徂徠」『倫理学年報』23集 昭和49

源了圓 「伊藤仁斎の実学観とその思想」『東北大学文学部研究年報』26号 昭和52・3

豊沢一 「伊藤仁斎の〈道〉について」『倫理学年報』30集 昭和56・3

大谷雅夫 「恕とおもいやりとの間—伊藤仁斎の学問、その一端—」『国語国文』48巻3号 昭和54

高島元洋 「伊藤仁斎の生々観をめぐって—生々とその自覚—」『季刊日本思想史』17号 昭和56・7

藤本雅彦 「伊藤仁斎の論語注釈の方法」『大阪大学日本学報』1号 昭和57・3

丸谷晃一 「伊藤仁斎の人間観—『孟子古義』諸稿本を中心にして—」『寺小屋語学文化研究所論叢』2号 昭和58

川口浩 「伊藤仁斎の『王道』論」『史学雑誌』93編12号 昭和59

清水徹 「伊藤仁斎関係研究文献目録」『待兼山論叢』（日本学篇）19号 昭和60

近世儒家における人性と知

一 はじめに

平田篤胤（一七六〇～一八四〇）の初期の著作に『新鬼神論』と題されたものがある。この篤胤の著作は『新鬼神論』というその書名からもうかがいうるように、新井白石（一六五七～一七二五）の『鬼神論』を枕にしてなったものであり、儒家の鬼神論をあげつらいながら、鬼神の实有がかつては信じられていたことを漢籍によって証明しようとしたものである。ところで篤胤の『新鬼神論』をここに持ち出したりしたのは、近世の鬼神論を検討しようがためではない。⁽¹⁾この書の上のような主題からもわかるように、篤胤は儒家の論理を逆用し、あるいはその知の死角を衝きながら自己の立場を主張しようとしているのである。『新鬼神論』を持ち出した理由はその点にかかわる。たとえば篤胤がどのように获生徂徠（一六六六～一七三六）の論理を逆用しているかを見てみよう。

近世儒家における人性と知

周知のように徂徠は聖人を道の制作者と規定する。その聖人観にもとづいて、民のために聖人が鬼を制したことを徂徠はいう。すなわち、「聖人の未だ興起せざるや、其の民散じて統無く、母有ることを知りて父有ることを知らず云々、死して葬ること無く、亡じて祭ること無し云々、故に聖人の鬼を制して以て其の民を統一す⁽²⁾」と。篤胤はこの徂徠の言を引きながら、これはまったく自分勝手な説だと批判して次のようにいうのである。

「すべて漢学者の癖として、何によらず好事はみな、聖人の制り初めたるのみ云へども、是れといと智見狭く愚なることなり。抑^{そも}人の、生れながらにして、誰もく鬼神^{かみ}を敬ふ事を知れるは、これ天津神の命^{おほ}せ賜へる、いはゆる性にて、則道なるを、漢国人なりとて、聖人をしへずとも、いかで己が心と鬼神を尊む事を知らざらむ。元来^{もとより}その情あるにつけて、聖人と云ふ輩、その則を制めたるものなり、中庸に『性に率^{したが}ふ、これを道と謂ふ。道を修むる、これを教と謂ふ』と云へるも此謂なり⁽³⁾」。

人は生まれながらの性情からしてだれも鬼神を尊むことを知っている。人にはこの性情があるから、聖人もその性情にしたがって鬼神祭祀のあり方を制定したのだ。『中庸』に「性に率ふ之れを道と謂ふ」といっているのもその意味だと篤胤はいうのである。この篤胤の言は徂徠を批判するというよりは、徂徠の論理にのって自己主張していると見るべきだろう。『中庸』の「率性之謂道」を徂徠は、「先王、人の性に率ひてこの道を作⁴す」（『弁道』）と解釈する。すなわち先王聖人はその叡知によって人々の性情のあり方を洞察し、それに応じて道を制作したというのである。篤胤はこの徂徠の解釈を逆用し、聖人による道の制作がふまえる人々の性情のうちに、鬼神を崇敬する心を含みこませるのである。鬼神を尊むことが人の性情であり、その性情にしたがって聖人も鬼神を敬うべき則を制定したというのである。

徂徠において聖人による洞察の対象とされる人々の性情が、篤胤国学においては自己主張の基盤とされる。この人々の性情をめぐる両者の思想的位相の対比自体きわめて興味あることだが、しかしそれはここで論すべき問題ではない。私がここで論じようとしていることは、篤胤によって利用されている、たとえば徂徠の『中庸』のあのテーゼについての解釈をめぐる問題である。いうまでもなくこの「率性之謂道（性に率ふ之れを道と謂ふ）」というテーゼは、『中庸』首章冒頭に「天命之謂性（天の命ずる之れを性と謂ふ）」を承けていわ

れている。そして「率性之謂道」は「修道之謂教（道を修むる之れを教と謂ふ）」に引き継がれるのである。「性」「道」「教」という三つの重要な基本的概念がこのように簡潔に規定されている。当然のちにあらためてのべることだが、朱子はこの『中庸』の「天命之謂性、率性之謂道」によって、「天」と「性」と「道」との間の内的な自然必然的な関係をとらえている。天はまさに天命として人に理を賦予し、そこに性がある。そしてすでに道理をそなえる性にしたがって、自然にして道があると朱子は『中庸』の上のテーゼをとらえているのである。だが徂徠はすでに見たように、性と道との間に先王聖人を置くのである。自然必然的に性よりして道があるというのではない。聖人によってはじめて性と道との連関がつけられる。もとよりすでに徂徠にあって性は、朱子のいう天命の性、本然の性ではない。性の概念の変容が、道との連関で制作者としての聖人を要求しているのである。私がここで論じようとしていることは、たとえば徂徠に見るような、『中庸』のテーゼによって性と道との自然必然的な連関をとらえない、そのような思想のあり方である。そしてそこに見る性の概念の変容変質が、どのような知のあり方と結びついているかである。「率性之謂道」という『中庸』のテーゼをめぐる、朱子と対比しながら日本の近世儒家の知の位相を私はここでさぐってみたい。

二 仁斎の人性概念と道

伊藤仁斎（一六三〇～一七〇五）が「率性之謂道」というテーゼに対してとうとうとする立場はわかりにくい。彼はこのテーゼの解釈に難渋しているともいえる。「天命之謂性、率性之謂道」というテーゼによって仁斎はもはや、朱子におけるような天と性と道との間の内的な自然必然的連関をとらえようとはしない。だがそれにもかかわらずこのテーゼによって仁斎は性と道との連関を説かなければならない。しかも制作者としての聖人をその間に置くことをしない仁斎にとって、それはまことに説きにくいことであるだろう。「率性之謂道」によって仁斎が性と道との自然必然的連関をとらえることを拒むのは、いうまでもなく彼において朱子学的な性の概念が批判され、その転換が求められていることに由来する。まず私たちは仁斎の批判を見ることから始めよう。朱子学的な性概念に対する仁斎の批判を見るには、孟子の「四端の心」をめぐる問題によってするのもとても見易い。見易いばかりではなく、四端の心をめぐる問題こそ仁斎の批判の要めでもあるのだ。はじめに四端の心についての朱子の理解をあげておこう。

「惻隠・羞惡・辭讓・是非は情なり。仁義礼智は性なり。心は性情を統ぶる者なり。端は緒なり。其の情の発するに因りて、性

近世儒家における人性と知

の本来得て見つ可し。猶物の中に在りて、緒外に見るゝがごとし。⁽⁵⁾」(『孟子集注』卷三)

朱子が『孟子』の四端の心に付している注である。四端の心の端は端緒の謂いとされる。心の本体たる性に具わる仁義礼智が、外なる事態に対応して現われる端緒が四端の心である。孟子が性善というのは、この端緒である四端の心によってまさに性の本来が善であることが知れるというのだと朱子はするのである。だが仁斎が異議をとなえようとするのはまずその点においてである。孟子が性善というのは心の本来についてではなく、四端の心を指しているのではないか。たとえば子供の遭遇する危険や悲惨に際し、人は直ちに手をさしのべ、惻隠の心を動かす。人の心はそうように動く、その点をとらえて孟子は人の性は善だとするのだと仁斎はいうのである。心の動く以前の何かを指して性善というわけではない。そもそも善とは、「跡の見る可き有て、而る後之れを善と」いうのであって、「若し未だ跡の見る可きこと有らざるときは、則ち將た何者を指して善とせん」⁽⁶⁾（『語孟字義』上、「性」と仁斎はいうのである。彼は四端の心の端を朱子におけるように端緒としてではなく端本と解する。すなわち四端の心を仁義礼智の徳形成の端本とするのである。ここに端を端本と解することによって示される、きわめて動的な徳形成についての仁斎の叙述を引いておこう。

「孟子の意、以為らく、『人の四端有るや、猶其の身の四体有る

がごとし』と。人人具足、外に求むることを仮らず。苟も之れを
 拡充することを知るときは、則ち火の燃え泉の達するがごとく、
 竟に仁義礼智の徳を成す。故に四端の心を以て、仁義礼智の端本
 とす。⁽⁷⁾」(『語孟字義』上、「四端の心」)

四端の心をめぐる仁斎の朱子批判のうちに、心の未発・已発とい
 うように動態と静止の両態に心を区別し、また用たる情と体たる性
 というように体用論的に心をとらえることへの批判があることは明
 らかであろう。四端の心とは経験的世界に認めうる人間の生の事実
 であり、その事実によって人の性は善というのだと仁斎はいうので
 ある。そのとき性とは心の本体というべきものではなく、性もまた
 事実的に認めうる人の生の特性である。仁斎が『中庸』の「天命之
 謂性」に加えている注釈を見てみよう。

「命は猶令のごとし。之れに賦予することを謂ふ。性とは生の質
 なり。人其の生ずる所にして、加損すること無き者なり。言は
 人斯の形有れば、則ち惻隱・羞惡・辭讓・是非の心、生来具足、
 外に求むることを仮らず。乃ち天の我に賦予する所。故に曰く、
 『天の命ずる之れを性と謂ふ。』」(『中庸發揮』)

この同じ『中庸』のテーゼに加える朱子の注は次のようである。
 すなわち、「命は猶令のごとし。性は即ち理なり。天は陰陽五行を
 以て万物を化生す。氣は以て形を成し、理も亦賦す。猶命令のごと
 し。⁽⁹⁾」(『中庸章句』)と。天はあたかも命令のごとく人物に理を賦予す

る。性とは人物に賦された理である。だが仁斎にとってこの「天の
 命ずる」とは、人には生まれつきともいふべき特性あるいは固有性
 があることを天より賦予されたといっているにすぎない。人の生が
 あれば、まさに生の事実としての人の特性がそこにある。四端の心
 とは人の生の事実としてのその固有性である。性とはだから仁斎に
 したがえば、生まれつきとしての人のそのような特性あるいは固有
 性をいうのである。性がそのようなものであるとすると、「率性之
 謂道」とはどのように解されるのだろうか。『中庸發揮』でしてい
 る仁斎の解釈を見てみよう。

「率は循^{したが}ふなり。猶途に循ふ、轍に循ふの循のごとし。此れに
 循ひて相差^{ちが}はざるを謂ふなり。言は人、父子・君臣・夫婦・昆
 弟・朋友の倫有らざること莫し。亦親義別叙信の道有らざること
 莫し。皆其の性に循ひて、矯揉造作する所有るに非ず。故に曰く、
 『性に循ふ之れを道と謂ふ。』」⁽¹⁰⁾

いったい仁斎のこの注釈によって、「性に率ふ之れを道と謂ふ」
 とはいかなることかを理解しうるだろうか。仁斎は人とはおのずか
 らにして父子・君臣・夫婦・昆弟・朋友といった人倫をもって存在
 するものであり、そしてそのような人倫のあるところに親義別叙信
 という道もあらざるをえないという。そのように道のあることが性
 に循つてあるあり方だといふのである。ここで仁斎は人道としての
 道のあり方は人性に差うものではないことをただ漠然といっている

にすぎない。しかし仁斎は、「率性之謂道」というテーゼによって人が理解すべきことはそれでよいのだとしているのかもしれない。恐らくそうだろう。生の事実としての人の特性という仁斎の性の概念は、それを根拠にして道を規定しようのような、あるいはその必然的展開として道が存在するといえるようなものではない。人性と人道とがおのずからにして相応するものであることを、あのテーゼによって理解しうればそれでよいのだろう。

朱子は「人物各々其の性の自然に循へば、則ち其の日用事物の間、各々当に行ふべき路有らざること莫し。是れ則ち所謂道なり」(『中庸章句』)と「率性之謂道」のテーゼを解釈している。道とはそもそも性の徳たる道理なのである。天より道理を賦予された性の自然に循えば、日用事物の間に行なうべき道が存在することを、必ずや人は認めうるのである。この朱子の解釈を仁斎は次のように批判する。

「愚謂らく、天下道より尊きは莫く、道より大なるは莫し。以て古今に經して、以て人倫を統ぶ。復焉これに加ふること無し。若し性に循ふを待て、而る後道始めて有りと謂ふときは、則ち是れ性は先にして道は後、性は本にして道は末、本末顛倒し、先後位を換ふ。豈所謂天下の達道といふ者ならんや。蓋し性とは己れの有する所、道とは天下の通ずる所、言各々当る所有り。若し道、性より出ずと謂ふときは、則ち不可なり。」(『中庸發揮』)⁽¹¹⁾

近世儒家における人性と知

性に循って後に道が有りということは本末顛倒の誤りだと仁斎はいうのである。なぜなら性とは生得のものとして、ある特性を己れに固有することにかかわる概念であり、道とは己れの有無にはかわらない、「天下の達道」として人間世界における道德の普遍性にかかわる概念だからである。性と道とがそのような概念であれば、性に循って道有りとすることは、本末、先後を差えた誤りだということになるだろう。だがここにいたって、仁斎の性の概念、つまり生まれつきとしての人の特性という性の概念は、道の普遍性に対置されて、それがもたざるをえない性格を顕わにしてくる。すなわち天下の達道である道に対して、性は己れにおけるものとしてのそれぞれに固有の質、人の特殊性を指し示してくるのである。『語孟字義』で仁斎がする性の定義を見てみよう。

「性は生なり。人其の生ずる所のまゝにして、加損する所無き者なり。董子曰く、『性とは生の質なり。』周子、剛善・剛悪、柔善・柔悪、剛ならずして中なる者を以て五性とす。是れなり。猶梅子は性酸し、柿子は性甜し、某の薬は性温、某の薬は性寒と言ふがごとし。」(上、「性」)⁽¹²⁾

この性の定義は、仁斎の性の概念が人それぞれの固有の生まれつきの質、人の特殊性への傾向を孕むものであることを明らかにしている。とすればそのような性に循って普遍的な道有りとすることは、仁斎にとってはたしかに本末顛倒だといわなければならないだろう。

三 思想史的理解の出現

朱子の天命の性あるいは本然の性という性の概念を批判し、生の事実として認めうるような人の特性として性をとらえようとする仁斎は、「率性之謂道」を性に循って道有りとする朱子の解釈にしたがうことはできない。仁斎はこのテーゼをどう解するかに困惑しながら、人性と人道は相応するものだという漠然たる理解をこのテーゼについてしようとする。ところでこのテーゼを前にして困惑する仁斎に、上のような理解とは別のもう一つの理解が出現する。それは思想史的理解ともいべきものである。すなわちこの「率性之謂道」というテーゼを歴史的な思想状況のうちに置いて、そこからこのテーゼの形成理由をとらえようとする、そのような理解である。

「中庸に言ふ聖人の道は、初めより吾が性の自然に循て相離れず、仏老の虚無空寂を以て道として、人倫日用と相遠きが若きに非ず。夫れ性とは天の我に賦与して、人人固有する所、若し性に循ふと否ざるとを論ぜざるときは、則ち以て道の真偽を見ること無し。故に中庸に先ず性を挙げて言を為すのみ。次第して之れを論ずるに非ず。」「諸子百家各々其の道を以て道として、吾性に循ふと循はざるとを論ぜず。異端為る所以なり。」(『童子問』上¹³)
 『中庸』の言説がなされた時代とは諸子百家によってそれぞれの

道が自己主張された時代である。そうした思想状況にあって、聖人の道が人性に符合するものであることによってその道の真を主張しえたのだというのである。『中庸』がまず性を挙げて言をなしているのはその故であって、性を道より貴しとしているのではないと仁斎はいうのである。あえていえば『中庸』の性をめぐる言説は、聖人の道の正統性の論拠ということになる。ところでこの仁斎の『中庸』の言説についての思想史的ともいべき理解の仕方は、荻生徂徠にも継承され、しかもその理解の特徴をよりいっそう鮮明にさせる形で展開されるのである。

「中庸に『性に率ふ之れを道と謂ふ』と曰ふが如きは、是の時に当りて、老氏の説興り、聖人の道を貶めて偽と為す。故に子思、書を著し、以て吾が儒を張り、亦、先王、人の性に率ひて是の道を作為すと謂ふなり。天地自然に是の道有りと謂ふに非ざるなり。」(『弁道』¹⁴)

すでに初めの節に見た、「先王人性に率ひて是の道を作為す」という徂徠による『中庸』のテーゼの理解は、「是の時に当り、老氏の説興り」という歴史的思想状況の把握にともなわれているのである。さらにいえば、そうした状況における儒家の思想の正統性の主張であるという、そのテーゼの思想史的な論理の把握にともなわれているのである。これはまことに興味あることではないか。「率性之謂道」における性と道とが内的に自然必然的には結合しない、そ

のような性概念への転化とともに、この『中庸』のテーゼについてのいわば思想的ともいべき理解が仁斎に、また徂徠に生じているのである。ここであらためて徂徠の性概念を見ておきたい。

人性は徂徠においてすでに聖人によって洞察される認識対象としてあることは初めの節にのべた。その性の概念も、仁斎の性概念をさらに徹底させたものだといえることができる。徂徠は、「性なる者は、生の質なり。宋儒の所謂氣質なる者は是れなり」(『弁名』下、「性情才」と、仁斎とともに董仲舒にしたがって性を「生の質」ととらえる。しかもその性は宋儒のいう氣質の性だと明言する。氣質の性とはつきりととらえられることによって徂徠の人性の概念は、気稟としての人々の多様な質を指すことになる。「人の性は万品にして、剛柔、軽重、遅疾、動静は得て変ず可からず。然れども皆善く移るを以て其の性と為す」(同上)と徂徠はいう。人性は多様である。そして人がそれぞれもって生まれた特質を変化させることはできない。しかし人はその特質にしたがいながらも学習を通じて、人材としてみずから形成することができ。徂徠が「善く移る」というのはそのことを意味する。このような人性のあり方にしたがって聖人は教えを立てたのだというのである。

「故に聖人は人の性に率ひて以て教を建て、学んで以て之れに習はしむ。其の徳を成すに及んでや、剛柔、軽重、遅疾、動静も、亦各々其の性に随ひて殊なり。」「先王の教、詩書礼楽は辟たふば和風

近世儒家における人性と知

甘雨の万物を長養するが如し。万物の品は殊なりと雖も、其の養ひを得て以て長ずる者は皆然り。」(同上)

ここに明白に示されるように、人性は多様であり、しかも人は学習によって徳を形成しうる性格を有する。そうした人性のあり方にしたがって、あたかも和風甘雨が物を養い育てるように先王聖人は教えを立て、道を制作したのだというのである。このように人性は徂徠にあって、経験的にその性格をとらえるような概念としてある。性概念のこのような把握とともに、「率性之謂道」というテーゼはすでに見たように聖人の制作を前提にして解釈されざるをえないのであり、またそうした解釈の傍かたわらにこのテーゼの成立についての思想的な理解も生じてくるのである。

四 素行における率性の道

伊藤仁斎および荻生徂徠による『中庸』の「率性之謂道」の解釈をめぐって見てきたが、さらに山鹿素行(一六三〇—一六八〇)がこのテーゼをどのようにとらえているかを見ておこう。素行はこの「率性之謂道」という『中庸』の言をかなり頻繁に使用している。しかしこのテーゼによって素行がいおうとするところを理解するのはそう簡単ではない。たとえば彼の次のような発言に接するとき、「率性之謂道」によって何をいおうとするのか、その意のとらえ難さに私は途

方に暮れる。

「人教を待たずして性は善ならば、乃ち中庸に道と教とを説くべからず。已に性に率ふ之れを道と謂ひ、道を修むる之れを教と謂ふ、是れ教に因って道を修め、道を修めて性に率ふなり。教に因らず道を修めずして、只だ性の本善を以て言を為すときは、^{すなは}便ち^{すなは}積氏が直指見性なり」(『山鹿語類』巻41)

この素行の発言がすべて意味不明というわけではもとよりない。彼の発言の意図するところは非常に明白である。ここで素行は、朱子の本然の性の立場、その性を本来善だとする立場を批判している。朱子学的性の概念にしたがうならば、聖人の教えによって道を修めることが軽視され、「直指見性」という禪的立場に類似してこざるをえないと素行はいうのである。この朱子学的性概念への批判的観点は仁齋と類似する。性の本然を善とすることに、仁齋は「若し未だ跡の見る可きこと有らざるときは、則ち將た何者を指して善とせんと」と批判していた。素行もまた、「性は生々息^やむことなく、感通知識底のみ、更に善惡を以て言ふべからず。善惡の名は^{はつげん}発見の迹に因って見つべし」(同上)というのである。性の本然に根拠する朱子学的思惟を批判する素行は、『中庸』首章の「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」によって性・道・教という概念の重要さの序列をとらえようとはしない。教えによること、道を修めることを重しとするのは上に引いた発言によっても明らかである。この点につい

ても仁齋と同様である。以上のように素行の発言の意図は明白であるが、そうした発言のうちに「性に率ふ之れを道と謂ふ」という言葉がどのような意味をもつてはめこまれているのか明らかではないのだ。あるいは素行は、「中庸は性に率ふを以て道と為し、性を以て道と為さず。発して節に^{あた}中るを以て和と為し、性善を以て教と為さず。是れ古昔の聖人終に性の本然を以て道と為さざるなり」(同上)ともいう。性をもつて道とするという朱子学的性の概念を素行が否定しようとすることは明らかである。だが、「性を以て道と為す」とことと「性に率ふを以て道と為す」とこととどう異なるのだろうか。

性がすなわち理であるそうした性概念に根拠する思惟を批判しながら、なお性にしたがう道という素行の発言の意味のところがたさは、仁齋の次のような性をめぐる発言の意味のところがたさに共通する。すなわち仁齋は仁義礼智を性に具える徳とする朱子を批判しつつ、一方仁義をもつて人に固有とする孟子の言にかかわりながら、「而して孟子の又仁義を以て人の固有とする者は何んぞや。是れ仁義を以て性を名づくるなり。性の名とするに非ず。所謂仁義を以て性に名づくる者は、人の性善と曰ふが若し。故に仁義を以て性とするなり。毫釐千里の謬、正に此に在り」(『論語古義』巻一)というのである。仁義を以て「性の名とする」とことと「仁義を以て性を名づくる」とこととはどう異なるのか。仁齋の性の概念から尋ねていかな

ければ容易には理解し難い。しかし彼はこの両者をとりちがえることから毫釐千里の謬りが生じるといのである。恐らく素行も「性を以て道と為す」ことと「性に率ふを以て道と為す」こととをとりちがえるなら、毫釐千里の謬りが生じるといのであろう。私たちはやはり素行の性の概念から考えていくしかない。

「理気妙合して生々無息底にして能く感痛知識する者あり、是れ性を謂ふ」(『山鹿語類』卷41)。(22)これが素行の性の定義である。上の定義に続けて素行は、「凡そ理気交感して人物生々するの用は天命にあらずといふことなし、是れ万物は天地を以て父母と為し、天地は生々息むことなき以て妙用と為す。故に曰はく、『天の命之れを性と謂ふ』と」という。ところですでに見たように仁齋が「天命之謂性」によって解するところは、天の賦予として人に生まれつきの性があるということで、そこに何かしら天人の深い結びつきがとらえられているわけではない。それに比して素行では、生々息むことなき天地を父母として人の生があり、そして「生々無息底にして能く感痛知識する」性があると、天人一原として貫くとみなされる生々無息の妙用がいわれる。ここには宋学的思惟を究極的に規定している天人一原的あり方が、なお素行の思惟の背景を構成しているのみなすことができる。それは仁齋や徂徠に見出しえない素行の思惟の特質であるが、しかし天人一原的な妙用をもってみなされる人性が、朱子におけるように普遍的な価値的根柢をなすかというところ

ではない。

「人物天地は其の原^{もと}一なり、理気の過不及厚薄に因り、或は天地と為り或は人物と為る。已^{すで}に天地たるときは天地の性を以て人物に混合すべからず、已に人物たるときは人物の性を以て天地に混合すべからず。人物一原にして人と物と亦并^{あは}せ論ずべからず」。(23)

(同上)

天地人物は一原であるといいながら、その性はそれぞれ異なるという。とすれば素行のいう性とは、朱子が本然(天命)の性に対していう氣質の性ではないか。朱子にあって本然の性が理をもっていわれるのに対し、氣質の性は理気を混えていわれるが、素行もまた上に見るように「理気の過不及厚薄に因り」それぞれの性になるといっているのである。だが素行自身はみずからの性概念を朱子の氣質の性と同一視することを拒否する。「先儒氣質の性を以て性にあらずと為す。是れ天命の性・氣質の性と善惡兩般に分ち来るなり」と、性を天命・氣質の二つに分ち、しかもそれらが価値的にも区分されることを素行は批判する。そして「而今^{いま}天命の性を知る者、氣質の性裏より認め来り思慮し了る。氣質の性は是れ『天命之れを性と謂ふ』ものなり。此の間髪を容れず」(同上)と、氣質の性でありながら、間髪を容れずしてそこに天命を認める性概念をいうのである。さらに素行が氣質がすなわち天命の性だという性の概念をめぐっていうところを見てみよう。

「天地万物に賦与して、万物理氣稟くる所同じからず。故に其の性亦一ならず、其の賦与底は是れ一なり。賦与底を以て天地の性と為すときは則ち差了す。性は其の氣質に因って万殊あり、其の妙用を言ふときは一なり。」⁽²⁵⁾ (同上)

それぞれの性は、素行が天命という生々無息の理氣の妙用によってなる。そのかぎり万物の性は一原である。しかしその一であることを本然の性として実体化してはならない。理氣の妙用という天命になる性は氣質によって万殊なのだというのである。こうした素行の言を見れば、彼のいう性が基本的に朱子のいう氣質の性にほかならないにもかかわらず、なぜ彼がそれと同一視することを拒むかも明らかだろう。それは、朱子にあって人物の性として賦与される理の一原性、一貫性が強調され、人間論あるいは道德哲学の文脈のなかでその性は本然の性として実体化されてくるからである。そしてまた他方、その本然の性に対置される形で氣質の性は、その氣稟としての限定性がいつそう強調されて、本然の性に対するネガティブな概念として構成されざるをえないからである。かくて素行はみずからの性概念を氣質即天命の性にとらえようとするのである。

氣質がすなわち天命の性だという素行の性概念は、理氣の妙用としての感痛知識といわれるように、人が世界に対応し、その対応的活動を通じてみずから成長させるあり方の積極的な評価の上にならうということができよう。「視聽言動の用、行住坐臥の便、飲食色情

の欲、皆是れ氣質に因って起り来れり。是れを以て性と為さざれば、性は何を以て之れを謂はんや」⁽²⁶⁾ (同上)と素行はいう。視聽言動の用、飲食男女の欲といったことはたしかに氣質による人間の活動である。しかしこうした世界に対応し活動する人のあり方において性をとらえなかったら、何をもって性とするのかというのである。ところでそうした人のあり方を性とするとき、性にしたがう人の活動がどのようにに節に中り、道理に合いうるのだろうか。素行は理氣の妙用になる人の性に、道理を明らかにする理性的な能力、その活動のあり方を認めるのである。しかしそのことは朱子におけるように性を即ち理にとらえることではない。人性が直ちに道理として、活動の準拠となることはない。準拠とすべきは天地であり、その天地にもとづく聖人の教えである。聖人の教えにより、格物の功を積むことで人は道理を明らかに、行為の妥当性をうることができるのである。だから、聖人の教えにより、道を修めることはとりもなおさず、感痛知識としての性にしたがうあり方であり、かくて道理を明らかにするならば、それは理に厚き妙用を人に賦した天命に合うことであるだろう。「性に率ふ之れを道と謂ふ」とはこのような人のあり方という素行はするのである。だからすでに前に引いたように、「教に因って道を修め、道を修めて性に率ふ」といわれるのである。最後に赤子の例を挙げて説く素行の言を引いて、やや長すぎた彼の性概念をめぐる叙述を終えたい。純粹無垢にして、いわゆる天命の性に全

き赤子の心などを認めることのない素行の人性への視線をここに見るべきだろう。

「性は虚靈にして感通知識のみ。事物の間、其の応接交際各々教へ習ふ所に因つて、知日に長じ才月に益すなり。今赤子を以て見るべし。彼れ出生の時乃ち夷狄に投じ来らば、夷狄の人たるべく、中国に投じ来らば中国の人たるべし。教戒なきときは君を蔑^{ないがしろ}にし父を無し^{なま}驕子と為らん。教習あるときは父を愛し兄を敬²⁷す。」「人赤子幼児を以て混全の質と為し、天命の性全と為す。若し長成底にして嬰兒の行を為し来らば、這箇の愚昧不肖の童蒙なり。是れ他^かれをして感通知識を失却し、事物の礼容を遺忘せしめ、竟に人倫をして禽獸たらしむるの教なり。」(『山鹿語類』巻41)⁽²⁸⁾

五 朱子における本然の性

「率性之謂道」というテーゼの解釈は仁齋においてすでにわかりにくいし、素行においてもいっそうわかりにくい。わかりにくさは性を根拠にして必然的に道有りと彼等は考えないからであり、そして彼等の性概念がすでにそれを根拠にして道を規定しうるものではなくなっているからである。仁齋において性とは、四端の心の人における固有性を性と見るように、人倫において行為的存在としてある人のあり方にかかわる。素行において性とは感通知識ととらえ

られるように、世界に対応して活動する存在としての人のあり方にかかわる。彼等はそうした性以外に、人の本然としての性を認めようとはしない。宋儒の本然の性に対する彼等の批判は、すでに性善をめぐる議論のうちに見た。善を行為的事象にとらえずに、行為としての発現前の心の静止に本然の善を認めようとすることに、自己の内面への還帰の志向と、行為的存在としての人間のあり方への消極的評価とを彼等は見ていた。「而して先儒、復性復初等の語を用ふ。亦皆莊子に出づ。蓋し老子の意、以謂らく、万物皆無に生ず、故に人の性や、其の初め真にして静、形既に生じて、欲動き情勝ち、衆惡交^{こもど}と攻む、故に其の道専ら欲を滅して性に復るを主とす。此れ復性復初等の語、由て起る所なり」(『語孟字義』上、「性」と仁齋はいう。宋儒にあつて復性・復初がいわれることは老莊の意にほかならないというのである。本然の性の概念の否定的意味を、上のような復性・復初の志向と連関させてとらえるのは、素行においても同様である。『大学或問』の「格物」についての朱子の解釈を批判して素行は、「此れ等の説は仁義礼智を以て性の固有と為し、其の理を究めんと欲して、其の心に反り、其の初めに復るを言ひて、其の本然を索^{もと}むるなり。故に或は其の則と謂ひ或は其の理と謂ふも、皆性心の裏面を指し、竟に性を知り天を知るを以て言を為す。是れ心学・理学の説にして、其の細評する所大いに経の文義に乖^{そむ}戾³⁰す」(『四書句説大全・大学』)と、朱子が物に至り理を窮めるといいながら

も結局それは「性心の裏面を」指向することにほかならないと批判する。なお素行が「格物」についていうところを引いておけば、「聖人教ふる所の格物は、其の応接の物に在り。心の意に於ける、意の知に於ける、知の物に於ける、皆是れ応接にして、其の心性の裏面を格すべしと謂ふに非ず。心性は応接の物を以てせざれば、其の迹を謂ふべきなし」(同上)と。この格物についての素行の把握と、感通知識という彼の性の概念とを対応させて見るべきだろう。

ところでこのような本然の性についての批判を朱子の側から見れば、それは誤解だとも見当ちがいだともいえるかもしれない。性の本然に立脚することは、ただ性心の裏面を指向することではない。逆に性の本然たるみずからの普遍的基盤に立つことなくして、どうして物の理を窮め、行為の世界における準則を明らかに、それにしたがうことができるのかと反論するであらう。今このみずからの内の普遍的基盤に立つ朱子学の思想の構成について見てみよう。実はそれこそ多くの日本の近世儒家によって受容しがたいものとみなされ、あるいは朱子からすれば誤解ともみなされる批判によって斥けられているものであるのだ。崎門三傑の一人佐藤直方(一六五〇―一七二九)が『輟蔵録』の一節で、「サテ見処ノナキ儒者ハ、条理分殊ノ方ハコ、ロヘテ、カノ一理ヲ知ヌユヘニ、生事物ニマトハレテ居ル。程門ノ衆ノ禅意ニナカレラレタモ、俗儒テナキユヘ也」(卷三)⁽³²⁾といている。ここで直方が条理分殊は理解していても「一理」を知らぬとい

っているその一理こそ、私が上で普遍的基盤といっているものである。「見処ノナキ儒者」はそれを理解しないというのである。しかも直方が、程門の人々が禅意に流れたのは、一理を知らぬ俗儒に比してむしろましだといっているのはまことに面白い。本然の性に立つあり方を、「直指見性」をいう禅に比定して批判する素行や、老荘に比定して斥ける仁斎の議論を、上の直方の言に重ね合わせて見ていただきたい。仁斎や素行の思想は、その価値評価は別にして、たしかに「生事物ニマトハレテ居ル」のである。そしてそれは「一理」に立脚する思弁を、老荘や禅に比定して斥けた結果である。さてその「一理」について直方は次のようにいう。

「理氣二ツアリテ、ソレ／＼ノ道ヲ立ヲ、一理トク、ツテ、其ヲ太極ト云、理ノ尊号也。ソコヲ太極ハ本然ノ妙也ト云也。其理ハ順テ悪ハナシ、ソコヲ性善ト云。」(同上)

ここで直方が「理氣二ツアリテ」といっているのは、「一理」と絶対的にとらえられているのではない、気に対する理と相対的にとらえられている理気を意味すると考えられる。朱子が常に説くように、気のあるところに理はあるのである。理は気を離れて別の一物としてあるのではない。「然れども理も又別に一物爲るに非ず。即ち是の気の中に存す。是の気無んば則ち是の理も亦掛搭する処無し」(『朱子語類』卷一)というようにである。形質を具えたそれぞれの存在や、現象するそれぞれの運動に即して理はある。この気中の

理ということは直方のいうように理解するのに困難なことではない。だが近世の儒家にとってそうであったと同様に、私たちにとても理解しにくいのは、諸存在を離れてはないこの理が、「一理」という理の同一性においてとらえられることである。気を離れては存在しない理が、諸存在を徹頭徹尾貫くその理の一貫性において、「一理」と絶対的に把握されるときえられる。そして一理と絶対的にとらえられる理は、形而下の概念である氣に対する形而上の概念としての理念上の優越性から、「未だ天地有らざるの先、畢竟也た只是の理のみ。此の理有れば便ち此の天地有り。若し此の理無んば便ち亦天地無し」⁽³⁴⁾（同上）というように、諸存在成立の究極的な根拠とされるのである。あるいは理氣の先後をめぐる質問に答えて、「此れ本先後の言ふ可き無し。然れども必ずや其の従り来る所を推さんと欲せば、則ち須く先ず是の理有りと説くべし」と朱子は答え、そしてそれに続けて「然れども理も又別に一物為るに非ず」⁽³⁵⁾とはじめに引いたように氣中の理をいうのである。理は氣を離れた別の一物ではないと繰り返しいわれる。しかしその理の形而上の概念の優越性から、諸存在の「従りて来る」究極的な根拠として、天地に先立って理有りとされるのである。そしてこの理にもとづく一原性によって、またこの理につらぬかれる一貫性によって理が絶対的に把握され、一理とされるのである。ところで、このように絶対的に把握される一理は、人間論の文脈においては本然の性（＝天命の性、天地の

性）とみなすことができ、氣と離れざる理は人間論の文脈では氣質の性に対応するとみなされる。

「性は只是れ理」とは朱子が繰り返しているところだが、その性は「氣質に非れば寄る所無し」「天命の性、若し氣質無くんば却て安頓する所無し」⁽³⁶⁾（『朱子語類』卷四）というように氣よりなる形質を離れてはない。まさに理は氣によらなければ掛搭するところがないといわれたのと同様である。性＝理は氣質によることで氣質の性としてはじめて存在するのである。のちの引用に見るように、氣質の性とは理と氣とを混じえていうのであり、まさしく氣中の理に対応する。ところで氣質によることではじめて存在するとされる性＝理が、ここでもその形而上の概念としての優越性から、氣に先在するといわれ、氣質による相対的限定を超えるその絶対性がいわれるのである。

「天地の性を論ずれば則ち専ら理を指して言ふ。氣質の性を論ずれば則ち理と氣とを以て雜へて之れを言ふ。未だ此の氣有らずして已に此の性有り。氣存せざること有りて性却て常に在り。其の方に氣中に在りと雖も、然れども氣は自ら是れ氣、性は自ら是れ性、亦相夾雜せず。其の徧く物に体して処として在らざること無きを論ずるに至りては、則ち又氣の精粗を論ぜず。是の理有らざること莫きなり」⁽³⁷⁾（同上）

性＝理は氣質に寓することによって氣質の性として存在する。まさに朱子が上にいっているように氣質の性は理と氣とを混じえてい

うのである。ところで気質には清濁・偏正・精粗の相違があることがいわれる。そのさまざまな気質にしかし性＝理が徧く体としてあることの一貫性、一原性からそれは一理として把握される。そのとき一理としての性は、精粗偏正をいわれる気との相対的連関を離れて、人物を問わずに同一の純粹至善の本性として、絶對的に把握されるのである。『中庸或問』で朱子は「天命之謂性」を説明しながら、「蓋し天に在り人に在る、性命の分ち有と雖も、而れども其の理は則ち未だ嘗て一ならずんばならず。人に在り物に在る、気稟の異なること有りと雖も、而れども其の理は則ち未だ嘗て一ならずんばならず。此れ吾の性、純粹至善なる所以にして云々⁽³⁸⁾」という。気稟の相違を超えて、それぞれに徧く体としてある性＝理が一理ととらえられ、一理であることが性の純粹至善であるゆえんといわれるのである。

前節に見たように、山鹿素行はこのような朱子の性概念を指して、人性を善惡兩般に分つものと批判する。たしかに気質の性がいわれる場合、理が気において現実に存在するあり方であるにもかかわらず、常に気稟としての存在の限定性、拘束性が強調される。その一方、本然の性においては、気稟としての存在の拘束性を超えた、あらゆる存在の基底として同一の、純粹至善としての性という理念性が強調される。このように人性を善惡兩般に分つことからは、人間の現実的存在としてのあり方への消極的評価しか生じないである

うと素行たちは批判する。さらに純粹至善たる性を心の本体として定立するとき、そこから生じるのはただ性心の裏面への志向ではないかと批判する。だがそれに対して、一理あるいは本然の性という存在の限定性を超える普遍的な基盤によることなくして、どうして存在の則が則たりうるのか。あるいはその性を基底にすることなくして、行為の上で人が節に中^{あた}りうることはどうして可能なのかと恐らく朱子は反論するであろう。純粹至善としての本然の性の定立は、決して現実世界への志向を回避するものではない。むしろみずからの根柢に絶對的な基盤を見ることがなくては、現実世界における立脚点を人は失うし、現実の諸存在、諸事象の則を把握しうる根柢をも失うだろう。多様にして流動せる現実の世界において、結局人は道理を見失うだろう。さらにいえば、形質的限定性を超えてすべてに同一な、本然の性という普遍的基盤に支えられて人ははじめてその気稟の限定性を超克していくことが可能なのである。恐らく朱子は批判者にこのように反論するであろう。だが素行や仁斎たちはこのような反論を予想しえたか。多分このような反論を予想する以前に彼等は、一理あるいは本然の性の定立をもって、禪的見性の立場なり、老莊的静寂主義との一致を認めているのである。それは誤解ともいえる。しかし彼等は純粹至善としての本然の性を定立する思弁をそのようなものと規定しながら、人性を気質の性にとらえる人間把握に向かおうとするのである。そのことはすでに見たように、

現実の生において基本的に人間をとらえることであり、経験的存在としての人間のあり方を注視することであり、そしてそのような人間把握とともに知は経験的性情をもつてくることもある。このような知の成立は、一理あるいは本然の性を定立するような思惟を斥けた結果であり、もしそれを誤解というのであれば、そうした思惟を誤解のうちに許容しえなかった結果である。彼等が許容しえなかった思惟とは、あらためていえば、みずからのうちに絶対的な基底を、あるいは普遍的基盤をとらえる思惟である。そしてその基盤は天に由来しながら、「天に在り人に在る、性命の分ち有り」と雖も、而れども其の理は則ち未だ嘗て一ならずんばあらず」(『中庸或問』)といていたように、天人を一理としてつらぬくものである。したがってみずからのうちに絶対的な基底をとらえる思惟とは、天人の絶対的な連関を背景にする思惟でもある。一理をあるいは本然の性を斥けるということは、このような思惟を許容しえなかったことをも意味するだろう。

六 『中庸』 經書觀の動揺

『中庸』の「率性之謂道」というテーゼをめぐる仁齋あるいは徂徠の思想的ともいふべき理解についてはすでに述べた。徂徠はそのテーゼに先立つ「天命之謂性」について、さらにそうした理解の

近世儒家における人性と知

あり方を鮮明にさせるようにして次のようにいう。

「老氏の徒、動もすれば天を言ひ性を言ひて、聖人の道を譏りて偽と為す。故に子思、性に本づけ天に本づけ、以て聖人の道の偽に非ることを明かす。」(『中庸解』)

聖人の道の正統性の主張にかかわって、子思は性を天に本づけ、道を性に本づけて、「天命之謂性、率性之謂道」といったのだと徂徠はいうのである。『中庸』言説の成立の背景がこのようにさぐられるとき、この言説によって天人の絶対的連関をとらえる思惟などが許容されるはずがない。ちなみに徂徠は孟子の性善の主張をも、子思の天命の性、率性の道の主張と同様に、諸家との対立状況における自己正当化をいう抗争の弁ととらえている。「孟子の性善も、また子思の意のみ」という徂徠は、子思における以上に、孟子の性善説のイデオロギー性をあらわにしようとする。

「祇告子の杞柳の喩の如きは、其の説甚だ美なり。湍水の喩も、亦人の性の善く移るを言ふ。孟子乃ち極言して之れを折き、以て内外の説を立つ。是れ其の弁を好むの甚しき、遂に宋儒の謬りを基む。」(『弁名』下、「性情才」)

孟子の性善説は告子の性説を破るための極言だという。そしてこの自己正当化の言説の弊がついに宋儒の本然の性、気質の性をいう思弁的言説を生むことになるのだと徂徠はいうのである。孟子が性善をいい、荀子が性悪をいってより、「乃ち千古紛紛の論を啓く。

言語の弊、豈大ならずや⁽⁴⁾と慨く徂徠は、人性をめぐって論者がたえず一端をいつては一端を忘れ、それぞれ門戸を張って自己正当化の言説を連ねていくことの弊を徹底して批判するのである。ところでこのような形でなされた徂徠による儒家の教説のイデオロギー性批判なくして、恐らくは富永仲基（一七五〇—一八〇六）による儒教、仏教等の教説の展開論理の把握にもとづく思想的理解もありえなかったと思われる。しかし仲基についてはなお後に触れるべきことである。

『中庸』言説がその成立状況から理解されるとき、すでにのべたように、そのテーゼにもとづいて天人の絶対的な連関や、天に由来する自己の絶対的な根柢をとらえようとする思惟は斥けられる。あるいは後者によって前者のような理解が生じるといってもよい。いずれにしろ人性を経験的概念として把握する知にとって、『中庸』の經典性はすでに崩れているというべきだからだ。『中庸』を經典とする思惟とはその言説から、自己にとつての絶対的意味を演繹する思惟であり、それがどのようなものであるかは、すでに朱子の本然の性の把握のうちに見た。

「率性之謂道」のテーゼについて、その成立状況から思想的に理解しようとすることは、徂徠に先立ってすでに仁斎もしていることは前にのべた。そのような理解は、性と道との必然的な連関がとらえがたいような、仁斎における性概念の変容とかわかることもすでにのべたことである。ところで「率性之謂道」によって性と道と

の必然的連関をとらえない仁斎は、「天命之謂性」によって天と性との必然的な、あるいは絶対的な連関をとらえようとはしない。前にも触れたように、天の賦予としての性とは仁斎にとって、人は固有の特性をもって生まれついでいることをいうにすぎない。『中庸』の言説によって天との絶対的連関をとらえない仁斎の天観は、「天命之謂性」というテーゼとともに『中庸』を代表する「誠者天之道也」の理解によく示されている。ちなみに『中庸』には次のようにいわれている。

「誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、扞善而固執之者也。（誠は天の道なり。之れを誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思はずして得、從容として道に中る、聖人なり。之れを誠にする者は、善を扞んで固く之れを執る者なり。）」

これは朱子の分章にしたがえば、『中庸』第二十章中の言葉である。朱子によれば誠とは真実無妄の謂いである。したがって至実である天理こそ誠をもっていわれるのである。一息の妄もない天道の流行は、天理の本然が真実無妄であることを示している。また聖人の心も渾然たる天理であり、いささかの偽妄も容れない。それゆえ聖人は勉めることなく、おのずからにして道に中るのである。だが聖人ならざる人にあるは人欲の私が妨げる。したがって人はみずから「善を扞んで固く執」ろうと努めなければならない。すなわち

みずからを誠たらしめなければならない。それが「之れを誠にする」という、人のあるべきあり方だと朱子は上の『中庸』の言を解しているのである。朱子がこの『中庸』のテーゼによってとらえているのは、誠＝真実無妄であることを本然とする天理・天道を根柢とした、誠であるべき人のあり方であろう。そして純粹至善たる性を基底にして、みずからを誠たらしめることは可能なのである。すでに聖人は常に誠であることによって天人の合一を実現しているのである。では仁斎はこの「誠者天之道也」をどのように解するのか。

ここで「天の道」といっているのは、「天の道とは、聖人の行ひ真実無偽、自ら力を用ひず、猶天道の自然に流行するがときを言ふなり」(『中庸發揮』⁽⁴²⁾)と仁斎は解する。つまり天道の自然な流行のごとく、聖人の真実無偽なる行ないのおのずからなるあり方を、あの『中庸』のテーゼはいうのだとするのである。「誠は天の道なり」という言に真実無妄なる天道の意義をとらえるのではない。それは聖人のあり方を修飾する言とみなされているのである。このように『中庸』のテーゼによってもはや天道が人道に対して有する絶対的な意味を読みとろうとしない仁斎は、『中庸』におけるまさに誠をめぐる諸章の存在等を有力な論拠としながら、『中庸』の文献批判を行なうのである。

仁斎が『中庸』に加えた文献批判の要点をいえば、『礼記』の一篇であったこの『中庸』という書の、本文とみなされる部分と他書

からの混入と考えられる部分、そして独立した一書とみなされる部分とを判別するのである。そして『中庸』全体を子思の述作として道統をいう宋儒の説の信じ難いことを仁斎はいうのである。しかし彼が『大学』は「孔氏の遺書に非ず」として、その経書としての意義を否定したように、『中庸』を葬り去ったわけではない。「中庸、又孔子の言を演繹す。故に今論・孟の後に附し、改めて三書とす」(『中庸發揮』)というように、朱子の四書に対してなお三書が主張されている。だがそれにもかかわらず、孔子の思想との一致、不一致の洞察によって、あるいは一書的首尾一貫性の有無の解説によってそのテキストが腑分けされるとき、すでに『中庸』の經典性は揺らいでいるというべきだろう。

仁斎における経書への文献批判的なアプローチの成立、また徂徠における教説のイデオロギー性把握による思想史的理解の成立が、彼等における人性概念のどのような変容と連関しているかはすでに見た。「率性之謂道」というテーゼによって、「性即道」ととらえないような性概念の変容、そして経験的性格をもった知への転換の相関物として、仁斎における経書への文献批判的視点、また徂徠における教説のイデオロギー性批判の視点があるのである。

七 文献批判的知の展開

かつて武内義雄は、伊藤仁斎の文献批判によって葬り去られた『中庸』を復活させたのは、懷徳堂の朱子学者中井竹山（一七三〇～一八〇四）、履軒（一七三一～一八二七）の兄弟であるといった⁽⁴⁴⁾。仁斎によってその文献としての一貫性を疑われた『中庸』を、その文献性において、またその哲学的内容においてとらえ直し、經書としての意義をふたたび高めたのは彼等であると武内はいうのである。

竹山、履軒は懷徳堂の最初の堂主であった三宅石庵（一六五〇～一七三〇）の中庸錯簡説にしたがって、それぞれ『中庸』の定本を作成した。竹山は、仁斎が『中庸』におけるその存在をもっとも疑問視した、朱子の分章における第十六章すなわち鬼神をめぐる章は、第二十四章の次にあるべきものが錯乱したもので、それを正せば『中庸』全体は章々相うけていささかの混乱もないと主張する。ところで朱子に反して『中庸』の錯簡を説くものに対して、前にもあげた佐藤直方が例によって俗儒呼ばわりしながら、口汚く罵っている。その錯簡説を紹介したあと、「予聞之失笑ス。世上ノタワケ学者如此妄言不可^ヲ勝救^フ。朱子ノ大賢デ四十年功ヲ用テ章句ヲ定メラレタヲ、俗儒無知ノ徒ガ誹議スルハ扱モ々々無忌憚⁽⁴⁵⁾也」と直方は非難する。そして朱子の定めた章句がいかに完全なものであるかを、『中庸』教説を

分節しつつ直方は説明するのである。直方のこのような朱子の『中庸章句』を固守する立場を一方に置いてみれば、懷徳堂の儒家の中庸錯簡説はすでに仁斎の文献批判に反応したものと見ることできるだろう。さらにたとえば履軒の『中庸逢原』によってその『中庸』理解を見れば、はたして彼等によって『中庸』は復活せしめられたというのか、いっそう疑問に思われてくるのである。むしろ折衷的なその理解のなかで、朱子の章句とともに確立した『中庸』の經典性はいっそうゆらいでいるというべきだろう。

履軒の『中庸』理解の特質は、朱子の性即理の概念、およびその概念にともなわれる理念的文脈を『中庸』の言説に読みとることを執拗に避けようとしているところにある。だからといって仁斎や徂徠の立場に同ずるわけではない履軒は、それゆえ朱子学者というよりははるかに折衷家というべきと思われる。彼の『中庸』理解のもう一つの特徴は、文辭の修辭性の理解にある。性即理という程子より繼承した朱子哲学における最重要なこの概念規定について履軒は、「事物に在るを理と為す。人心に具はるを性と為す。未だ混合して解を作すべからず」と批判する。そして『中庸』首章の「天命之謂性、率性之謂道」についての朱子の注を論評して次のようにいうのである。

「是の章専ら人道を語るなり。註の陰陽五行、万物形氣、氣稟之異、人物之生、皆之れを失せり。凡そ註中の人物の句、並に物

字を削りて後可なり。」(『中庸逢原』⁽⁴⁶⁾)

天にもとづく理の、諸存在の根柢をつらぬく同一性をいう朱子の一理の把握を、履軒は執拗に斥けて、『中庸』の言説にとらえうる意味を人道の地平にだけ限定しようとするのである。それはまさに脱形而上学ともいべき理解である。そしてこの脱形而上学的な『中庸』への履軒の姿勢は、その文辞の修辞性の理解をともなっている。たとえば朱子学にとってきわめて重要な「未発・已発」の概念が由来する、「喜怒哀楽之未発、謂之中。発而皆中節、謂之和(喜怒哀楽の未だ発せざる、之れを中と謂ふ。発して皆節に中る、之れを和と謂ふ)。」について履軒は次のようにいうのである。

「喜怒哀楽未だ発せざるの中の若き、通人皆時時之れ有り。能くし難きに非ず。此れ通人皆之れ有るの中を挙げて、以て文義を曉すなり。節に中るの和も亦通人時時之れ有るの者なり。亦以て文義を曉すのみ。」⁽⁴⁷⁾

『中庸』の言は、喜怒哀楽のまだ発していない心のあり方をもって「中」の意義を説いているだけで、未発をもって朱子がいいうように性を語るわけではない。しかも感情の発動前、心が中を保っているあり方はだれにもあることで難しいことではない。だれにもあることをもって子思は「中」を説明しているのだと履軒はいうのである。また「節に中る」という言についても、朱子のように情の正しさを語るわけではないとする。節に中るということはだれにもある

近世儒家における人性と知

ことで、それをもって「和」の文義をいつているのだというのである。文辞の修辞的な表現意図をとらえながら履軒は、『中庸』の天性、道等をめぐる言説に絶対的意味をとらえる朱子の形而上学的思弁を『中庸』から脱色させていくのである。こうした特質をもつ履軒の理解の作業によって、武内がいいうようには『中庸』が復活せしめられたと考えることはとてもできないであろう。また武内は、誠を人道におけるまことととらえようとした仁斎に対し、履軒等が『中庸』の真実無妄たる天道にもとづく誠の哲学を再興したというが、このことも上のような履軒の『中庸』理解からすれば信じがたいであろう。⁽⁴⁸⁾ただ私はここで、近世思想史研究にとっての重要な示唆とされてきた武内義雄の説を批判することだけを意図しているのではない。むしろ武内によって『中庸』の意義を再興したとされる履軒のうちに、朱子の形而上学的思弁を執拗に脱色させ、言説の修辞的背景に叙述者の意図を読みとるような、そうした知のあり方があることを知れば十分なのである。履軒におけるそのような知なくして、懷徳堂から山片蟠桃(一七〇一―一七三三)のような存在が出現することは考えにくいであろう。「夢ノ代」の著者蟠桃は長く履軒に親炙していたのである。しかし蟠桃についてのべることはここでは措いて、同じく懷徳堂に関連する富永仲基(一七五五―一七九六)についてのべて、本稿を閉じたい。

富永仲基は中井竹山、履軒兄弟より生年は十数年早く、そして竹

山等がやつと青年にさしかかるころこの早熟の英才はすでに世を去っている。仲基は懷徳堂の初代の堂主であり、竹山、履軒が継承したあの中庸錯簡説を唱えた三宅石庵に学んだといわれる。本居宣長が「ちかきよ大坂に、富永仲基といへりし人有り、延享のころ、出定後語といふふみをあらはして、仏の道を論^{あやづ}へる、皆かの道の経論などいふ書どもを、ひろく引出て、くはしく証したる、見るにめさむるこゝちする事おほし」と『玉勝間』で称賛していることはよく知られている。ここで称賛されている仲基の『出定後語』とは、大乘經典の成立過程を論じて、大乘思想の非仏説を主張するものである。その内容について詳論する余裕はないが、ただ仲基によって仏教經典は、「加上の説」といわれる經典あるいは教説の形成論理がたどられるものとして、あるいは「言に三物あり」といわれる言語表現としての教説の論理がたどられるものとして、まさに仏教史的文献として批判的に相対化されるということだけをいっておこう。仲基はすでに早く十五、六歳のころ、儒教をはじめ先秦諸家の思想を批判した『説蔽』という書を著わしたという。しかしこの書は失われ、伝わらない。わずかに『翁の文』によってその内容をうかがいうるのみである。ともあれ私たちはこの十八世紀初頭の早熟の英才のうちに、教説を思想的に理解し、またそのイデオロギー性を批判的にあらわにする仁齋や徂徠における知の徹底したあり方を見出すのである。

ところでその仲基が『翁の文』で神儒仏の三教の道を批判して、「誠の道」をいっていることはよく知られている。その誠の道とは、「しからばその誠の道の、今の世の日本に行はるべき道はいかにとならば、唯物^{ただ}ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすくにし、身持をたゞしくし、物いひをしづめ、立ふるまひをつゝしみ、親あるものは、能これにつかふまつり云々⁽⁶⁰⁾」という、彼が「あたりまへをつとめる」とことという通り、全くの日常道徳をいうのである。それは決して天人の合一的連関を背景にもった誠の哲学というようなものではない。人はしばしば仲基の經典批判や教説のイデオロギー批判の鋭利に対し、彼の説く誠の道のあまりのあたりまえさに驚く。そしてこの両側面が仲基にあつていかに連関しているのかを疑う。しかしすでに仁齋や履軒を見てきた私たちは、仲基のこの両側面からなる知が、朱子学的經書觀の解体のうちに、また『中庸』の天・性・道あるいは誠をめぐる言説から絶対的意味を演繹する朱子学的形而上学の否定のうちに形成されるものであることを知るのである。『出定後語』の「空有」を論ずる第十八章で、儒家の性説を引き合いに出して仲基は説いている。〈性は善・悪あり〉〈性は善・不善なし〉〈性は善なり〉〈性は悪なり〉〈性は善・悪混ず〉等々と性説は展開してきた。それらは先行する説を克服せんとして、あの「加上の説」という言説展開の論理にしたがつてそのように主張されてきた。だがそれらは「その実はみな空言なり」と仲

基はいう。なぜなら「いやしくも、その身において善をなさば、則ち可なり。また何ぞ性の善悪を撰ばん⁽⁵¹⁾」というのである。善をなさえすればそれでよいという、そのあたりまえさによって、善をなしうる根拠を性に問い、天と性と人の道徳的行為との必然的連関を問う、儒家思想の根幹をなす性をめぐる議論は、性説の展開過程のうちに対象化され、しかも空言であるとされるのである。仲基における誠の道というあたりまえの日常道徳の主張と、道徳成立の根拠への問いの空言視、さらに経典や教説のイデオロギー性の批判と、それら教説の思想的な展開論理の把握とは相関的に一つの知のあり方を構成しているのである。しかもこの早熟の英才にあつてその知はもっとも鋭い形で構成されているというべきだろう。

- (1) 篤胤の『新鬼神論』に視点をすえながら、かつて私は近世儒家の鬼神論の概観を試みた。『宣長と篤胤の世界』（中央公論社、昭和54）を参照されたい。
- (2) 「私擬対策鬼神一道」（『徂徠集』卷十七）中の文章である。本文に引いているのは、篤胤が『新鬼神論』に抄出しているものである。なお「私擬対策鬼神一道」の主要部分は、補論二「有鬼と無鬼と」中に書き下し文にして引いている。
- (3) 『新鬼神論』、『平田篤胤・伴信友・大国隆正』（日本思想大系50、岩波書店）所収、一三六頁。
- (4) 『弁道』、『荻生徂徠』（日本思想大系36、岩波書店）所収、一四頁。徂徠の著書からの引用はこの書による。引用に当って表記等改めた場合もある。

- (5) 『孟子集注』卷三、公孫丑章句上、第五章注。
- (6) 『語孟字義』は仁齋生前の最終稿本である林本『語孟字義』によっている。書き下しは筆者。なお『伊藤仁斎、伊藤東涯』（日本思想大系33、岩波書店）は刊本『語孟字義』を収めているが、本文中引用に対応する箇所を頁数を記す。五一頁。
- (7) 『伊藤仁斎、伊藤東涯』五四頁。
- (8) 『中庸發揮』、『四書註釈全書』（学庸部一）所収、九頁。書き下しは筆者。
- (9) 『中庸章句』首章注。
- (10) 『中庸發揮』、前掲書九頁。
- (11) 『中庸發揮』首章大注中のものである。この部分は、仁斎の最終の思想形態をもっともよく示すとされる元禄七院校本『中庸發揮』によっている。なお、『伊藤仁斎』（日本の思想11、筑摩書房）は元禄七院校本の本文・大注の書き下し文を収めている。この箇所は、二六七、八頁。
- (12) 『伊藤仁斎、伊藤東涯』四八頁。
- (13) 仁齋生前最終稿本である林本『童子問』による。書き下しは筆者。
- (14) 『荻生徂徠』一四頁。
- (15) 同上書、一三六頁。
- (16) 同上書、一三七頁。
- (17) 同上。
- (18) 『山鹿語類』卷41、『山鹿素行全集』（思想篇、岩波書店、昭和15）第十卷所収、二〇七頁。
- (19) 同上書、二〇〇頁。
- (20) 同上書、二〇三頁。
- (21) 『論語古義』卷一、学而篇「有子曰其為人也孝弟」章の論注中の言。ここに引くのは林本『論語古義』による。なお仁斎のこのとらえ方をめぐっては、本書「伊藤仁斎研究」第三章第六節参照。
- (22) 『山鹿素行全集』第十卷、一八七頁。

- (23) 同上書、二〇四頁。
- (24) 同上書、二二九頁。
- (25) 同上書、二二四頁。
- (26) 同上書、一九一頁。
- (27) 同上書、一九八頁。
- (28) 同上書、二三二頁。
- (29) 『伊藤仁斎、伊藤東涯』五三頁。
- (30) 『山鹿素行全集』第十一卷所収、一〇九頁。
- (31) 同上書、一一〇頁。
- (32) 『韞藏録』は大阪大学図書館・懷徳堂文庫所蔵の写本による。句読点は筆者。
- (33) 「然理又非別為一物。即存乎是氣之中。無是氣則是理亦無掛搭處。」(万人傑録)
- (34) 「未有天地之先。畢竟也只是理。有此理便有此天地。若無此理便亦無天地。」(陳淳録)
- (35) 「此本無先後之可言。然必欲推其所從來。則須說先有是理。然理又非別為一物。」(万人傑録)
- (36) 「性非氣質。則無所寄。」(楊道夫録)「天命之性。若無氣質却無安頓處。」(葉賀孫録)
- (37) 「論天地之性。則專指理言。論氣質之性。則以理與氣雜而言之。未有此氣。已有此性。氣有不存。而性却常在。雖其方在氣中。然氣自是氣。性自是性。不相夾雜。至論其偏体于物無處不在。則又不論氣之精粗。莫不有是理。」(楊道夫録)

- (38) 「蓋在天在人雖有性命之分。而其理則未嘗不一。在人在物雖有氣稟之異。而其理則未嘗不同。此吾之性所以純粹至善。」(或問天命之謂性)
- (39) 『中庸解』、『四書註釈全書』(學庸部一)所収、三頁。
- (40) 『荻生徂徠』、一三九頁。
- (41) 同上。
- (42) 元禄七年校本『中庸發揮』による。
- (43) 『中庸發揮』叙由。前掲『伊藤仁斎集』二五四頁。
- (44) 「日本の儒教」、『易と中庸の研究』(岩波書店、昭和18)、『武内義雄全集』(角川書店、昭和54)第四巻にも収められている。引用も同全集所収のものによる。
- (45) 『韞藏録』巻四。
- (46) 『中庸逢原』、『四書註釈全書』(學庸部一)所収、一九頁。書き下しは筆者。
- (47) 同上書、二三頁。
- (48) 日本の近世儒家における『中庸』の誠概念についての武内の言及については、筆者はすでに『誠』と近世的知の位相(『現代思想』臨時増刊「日本人の心の歴史」所収)において批判的に検討している。
- (49) 「出定後語といふふみ」、『玉勝間』八の巻、『本居宣長全集』(筑摩書房、昭和43)第一巻、二四四頁。
- (50) 『翁の文』、『日本の思想』18(筑摩書房、昭和46)所収、一五三頁。
- (51) 『出定後語』、『富永仲基、山片蟠桃』(日本思想大系43、岩波書店)所収、七二頁。

有鬼と無鬼と

一 「焉んぞ能く鬼に事へん」

『論語』先進篇の、鬼神に事えることと死について問う子路に答えた孔子の言は、あらためてここに引くまでもなく周知のことである。ところでこの「未だ人に事ふること能はず云々」と答える孔子の言葉についてする伊藤仁斎の理解のあり方は、きわめて明白だということができる。彼はこの夫子の言に、「生存の道」への自己限定を、はっきり読みとっているのである。だがこの仁斎の理解に対して、仁斎批判を發想の有力なモチーフにしている荻生徂徠は、例によってその『論語徴』で逐一それを批判するのである。その批判を通じて、私は徂徠の鬼神問題への手掛りをつかみたいと思っているが、それを見る前にやはり私たちは仁斎の理解から見ておかねばならない。仁斎は『論語古義』のいわゆる論注で次のようにいつている。ただしここに引くのは仁斎生前最終の稿本である林本『論

有鬼と無鬼と

語古義』からである。刊本との主要な相違は引用文中カッコ内に示した。

「論に曰く、夫子鬼神の理に於て未だ嘗て明かに説かず。樊遲、子路に答ふるに及んで、ほゞ其の意を露はす。而して死生の理（刊・死生の説）に於ては、終に未だ嘗て之れを言はず。蓋し之れを言はざるに非ざるなり。本、教を為す所以に非ざるなり。故に言はざるなり。此れ夫子の三代に度越して、万世生民の教主為る所以なり（刊・群聖に度越して、万世生民の宗師為る所以なり）。記礼の書しばしば夫子鬼神を論ずるの言を載す。繫詞又死生の説有り（刊・繫詞又曰く、始めを原ねて終りに反る、故に死生の説を知ると）。皆聖人の意に非ず（刊・知る可し、皆聖人の意に非ること⁽¹⁾を）。」

この論注とともに仁斎の立場をよく伝える、「人に事ふることを務めて鬼神に詔ふこと勿れ。生存の道を尽して死の理を求むること勿れ」という注釈中の言をもあわせて引いておく必要があるだろう。これらの言葉に明らかのように仁斎は、孔子が鬼神あるいは死生の

理については語らずに、それらの問題をみずからの問いの圏外におき、人間の課題を生存の道に、あるいは人倫の境域に限定しようとする主張を『論語』に読みとっているのである。生存の道に自己限定し、己れの課題を何よりも人倫の場に見出すべしと教えることにおいて、孔子は三代の先王に優越すると仁斎はいうのである。この三代に度越すると仁斎がとらえる孔子像は、徂徠の批判ともかわって重要である。この孔子像に仁斎の思想的立場は集約されている。さて徂徠はこの仁斎の『論語古義』における理解を、ほとんど逐語的にあげつらう形で批判する。以下に『論語微』における徂徠の仁斎批判と、それによってなされる彼の『論語』理解を見てみよう。徂徠の批判はまず、孔子は鬼神あるいは死生の理についていまだかつていわずという仁斎の言に向けられる。

「鬼神に事ふるの道、孔子何ぞ嘗て言はざらん。嘗て曰く、『生くるときは之れに事ふるに礼を以てし、死するときは之れを葬るに礼を以てし、之れを祭るに礼を以てす』と、是れなり。子路鬼神に事ふることを問ふに至りて、孔子告げざる所以のものは、蓋し子路の心、鬼神を知ること⁽¹⁾に在り。故に曰く、『未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん』と。之れを抑ふる所以なり。子路果して死を問ふ。孔子曰く、『未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん』と。蓋し死とは言ふ可からざるものなり。夫れ人の知、至れる有り、至らざる有り。孔子未だ死せず、子路も未だ死

せず。段ひ孔子をして之れを言はしむとも、子路をして信ぜしむること能はず。子路も亦信ずること能はず。是れ無益の事なり。故に孔子言はざるなり。⁽²⁾」

孔子は鬼神について語らなかったわけではない。鬼神に事えること、その祭祀はどのようにあるべきかを孔子は語っていると徂徠はいう。ただ子路との問答で孔子があのように答えたのは、子路の問いが鬼神そのもの、死そのものを知ることに向けられていたからだというのである。死はそれぞれにとっての経験を超えている。経験を超えた死について、言葉によって他人にコミュニケーションすることはできない。たとえ語ったとしても人を信ぜしめることはできないという徂徠の解釈は面白い。だが徂徠はそうのべながら、「人の知、至れる有り、至らざる有り」と記しているのである。さらにまたその同じ言葉をくりかえして徂徠は次のようにのべていく。

「然れども人の知、至れる有り、至らざる有り。它日、宰我之れを問へば、則ち之れを言ふ。易の大伝に又曰く、『始めを原ね、終りに反る、故に死生の説を知る。精気物と為り、游魂変を為す。是の故に鬼神の情状を知る』と。且つ聖人鬼神を知らず、死を知らずんば、則ち安んぞ能く制作せん。故に曰く、『未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん』と。言ふところは生を知らば則ち知至るなり。」

子路に答えようとしなかった孔子は、しかし宰我に対しては鬼神

について答えていると徂徠はいう。徂徠がそういうのは、仁斎が聖人の言に非ずとして信用していない『礼記』中の鬼神を語る言によってである。同じく仁斎が信用しない『易』繫辭伝の上の文中に見る言によって徂徠は、「死生の説」を知り、「鬼神の情状」を知る聖人の知をいうのである。そしてそうした知なくして、どうして聖人による祭祀の礼の制作がありえたかというのである。そして徂徠は最後に宋儒とともに仁斎を次のように批判して、この『論語徴』の議論を終えるのである。

「宋儒紛紛として理を以て之れを明さんと欲し、其の説終に無鬼に帰す。務めて口舌を騰げるの失なり。仁斎輩又此れに因りて繫辭を疑ひ、三代聖人を詆^そる。妄と謂はざる可けんや。且つ其の言に曰く、『鬼神は教へを為す所以に非ず』と。夫れ聖人神道を以て教へを設く。鬼神は豈、教へを為す所以に非ざらんや。蓋し其の人も亦口舌を騰げるを以て教へと為す。故に此の言有り。陋なるかな。」

以上が『論語』当該章についての徂徠の、仁斎批判とともにしている解釈なのだが、解釈そのものとして問題にされるよりは、むしろ仁斎批判によって示される徂徠の聖人像、その聖人像に含まれる世界認識が問題であろう。すでにのべたように仁斎は『論語』に、生存の道に自己限定する孔子、鬼神や死生については語らない孔子像をとらえていた。その孔子像からすれば、鬼神について語る『礼

記』の言、死生、鬼神を知るとする『易』繫辭伝の言は、「聖人の意に非ず」としてははっきりと斥けられねばならない。『論語』における孔子とはそのような存在であるゆえに、孔子は三代の聖王に優越すると仁斎はいうのである。だがもっとも徂徠が反撥し、批判するのはこの点であるのだ。「三代聖人を詆^そる。妄と謂はざる可けんや」という非難を仁斎に浴びせているのである。

徂徠にとって孔子とは先王の道を学び、それを祖述することを天命とした存在である。⁽³⁾先王とは三代の聖王と、それに先立って人間世界の形成にかかわった制作者たちである。孔子がこの先王の聖業を祖述するものであるかぎり、彼は鬼神、死生を外にして先王の聖業をのべることはできない。ましてや鬼神、死生を語らなかつた点に、孔子が三代の先王に賢^{まさ}る理由を見出そうとするなどということとは、徂徠にとって口舌の徒のいう妄言である。この孔子像の対立には、彼等がそれぞれ孔子を通してとらえている世界の対立がある。それは孔子を人倫の教師とすることで定立される世界と、孔子をその聖業の祖述者とすることととらえられる、先王の制作になる世界との対立である。さらにここでの問題を見易い形でいえば、鬼神の問題を内に含まない世界と、鬼神の問題をむしろ避けることのできない、必要な構成契機と見ている世界との対立である。

二 鬼神と仁斎の倫理的世界

仁斎が孔子をして三代の聖王に賢^{まさ}るとしている理由をあらためて見てみよう。『語孟字義』で仁斎は、三代聖王の天下を統治するあり方は、民心の好むところ、民情の向くところに従い、天下の心を己れの心としてみずからの聡明を先立てるようなことのない統治であつたという。だから、「民鬼神を崇^{まさ}むるときは則ち之れを崇め、民卜筮を信ずるときは則ち之れを信ず」ということがなされたのだと仁斎はいう。しかしそのことはやがて弊害をもたらさざるをえなかつたという。弊害とは淫祠祀禳の流行ということであろうか。

「夫子に至るに及んでは、則ち専ら教法を以て主として、其道を明し、其の義を晬し、民をして従ふ所に惑はざらしむ。孟子の所謂『堯舜に賢れること遠し』とは、正に此れを謂ふのみ。」⁽⁴⁾

孔子が三代の先王に優越する理由は、宗教的、呪術的性向をもつ民衆に道義の教えをもって対した点にある。知るべからざる鬼神に惑う人々に、力を人道に努めるべきことを説いた点にある。だがこのような孔子、すなわち鬼神に惑う民衆に、人倫の教えを説く孔子とは、「講師」とみなしうるような存在ではないかと非難するのはもちろん徂徠である。そもそも民を戸毎に訪ね、その鬼神に惑う非をさとすなどということは、仮に百人の孔子がいたとしても不可能

であろう。まして言葉をもって道理を明らかにするということは、君子にしてからが困難なことを民衆にそれを求めることは、どだい無理なことなのだと徂徠はいうのである。⁽⁵⁾ この徂徠の非難自体、仁斎と対照的な思想の性格を伝えてきわめて興味あるものである。しかし徂徠の非難はのちの問題として、仁斎の孔子像にもどろう。あの三代の聖王に優越するという孔子像とともに一つの世界が定立されていることを私たちは知るだろう。それは鬼神信仰や卜筮に頼る民衆の宗教的・呪術的性向をしりぞけ、あるいはそれを解消することとで成立する、此岸的生に充足する倫理的世界である。この倫理的世界を成立せしめる人倫の教師として孔子は、三代の聖王に優越するとされ、「最上至極宇宙第一の聖人」⁽⁶⁾ という最高の称誉を仁斎によって与えられるのである。

くりかえしを恐れずにいえば、仁斎がとらえる孔子とは、鬼神あるいは死生への問いを自己の圏外にくくり出し、実践をこの人道に、知をこの此岸の世界に自己限定することを説く存在であり、その孔子像とともに定立される世界とは、民衆における宗教的・呪術的諸要素をその地平からしりぞけた倫理的世界である。仁斎の鬼神論上の立場は、そのとらえる孔子像に見うるように、鬼神の問題とは生存の道への自己限定によって捨象さるべきものとしてあり、その意味で有鬼か無鬼かの問いをそもそももたない立場である。しかしそれをあえて無鬼論といえば、それは定立される倫理的世界の地平か

らの、民衆の鬼神信仰的諸要素の捨象を意味するのである。⁽⁷⁾ それが儒家における無鬼論から読みとられる意味であって、一般に鬼神信仰を有する社会の総体を経世論的な対象とする儒家から、決定的な無鬼論をきくことはないという。では仁斎におけるような立場、さらに徹底した無鬼論をいう山片蟠桃の立場がどうして可能かというところが問題となろう。そしてその問題には、単に彼等の合理的知性をいうことだけではなしに答えられねばならない。しかし議論が先走りすぎたし、またこの問題は本稿の枠をこえている。私たちは仁斎の孔子像とともに定立される倫理的世界に対立する徂徠の世界を見なければならぬ。

三 聖人の制作と「測るべからざるもの」

仁斎において倫理的世界の成立は、孔子立教の功に帰せられた。しかしすでにのべたように徂徠における孔子とは、諸聖先王の道を学び、それを祖述することを天命ととらえた存在である。そうした孔子を通して徂徠は諸聖先王の制作になる世界を見るのである。

「伏羲、神農、黃帝もまた聖人なり。その作為する所は、なほかつ利用厚生^{せんぎよく}の道に止まる。顓頊^{ていこく}、帝嚳^{ていこく}を歴て、堯、舜に至り、しかるのち礼樂始めて立つ。夏、殷、周よりしてのち粲然として始めて備はる。これ数千年を更、数聖人の心力知巧を更て成るも

有鬼と無鬼と

のにして、また一聖人一生の力の能く弁ずる所のものに非ず。故に孔子と雖ども亦学びて而る後知る。而るに天地自然に之れ有り⁽⁸⁾と謂ひて可ならんや。」(『弁道』)

人間としての世界の形成は、はるかに遠く伏羲、神農、黃帝といった太古の聖人たちによる制作に求められる。それが礼樂をそなえた粲然たる世界として成立するのは、堯、舜に代表される三代の聖王たちの制作によると徂徠はいうのである。仁斎において倫理的世界の成立があたかも孔子一人の大功に帰せられるようであるのに対し、徂徠にあって礼樂をそなえた世界は、数千年にわたる数聖人の心力知巧をへて成立するとされるのである。仁斎の倫理的世界に對置されるのは、数聖人の制作になるそうした世界である。

ところで聖人の制作になる世界というが、それは何物かをふまえて制作されるのか。あるいは人間の世界の形成にあたって自然はどのようにみなされるのか。もとより徂徠は天道のおのずからなる展開過程に、人間世界の形成がたどりうるとは考えていない。聖人の制作によってはじめてありうるのであって、「天地自然に之れ有り」というものではないと、上に引いた『弁道』で徂徠がいつている通りである。

徂徠は伏羲、神農等太古の聖人の制作について、「古の天子は、聰明睿智の徳有り。天地の道に通じ、人物の性を尽くし、制作する所あり、功、神明に倖しく云々」(『弁名』⁽⁹⁾聖)という。また同じく

伏羲による『易』の制作について、「仰いで観、俯して察して以てこれを作る。前に因る所なく、直ちにこれを天地に取る。これ礼楽いまだ作らざるの先に在るなり」といい、また「学者いやしくも易に明らかなれば、すなわち制作する所以の意はこれを天地に取りしことを知らん」⁽¹⁰⁾（同上、天命帝鬼神）という。さらに冒頭の章に引いた『論語徴』で制作するゆえんとしていわれる、「死生の説」を知り「鬼神の情状」を知るといふことも、仰いで観、俯して察してその制作するゆえんの意を天地に取るという同じ伏羲のあり方にかかわる。このように少なくとも伏羲など太古の聖人の制作にあたつては、その前提として天地がふまえられていることを知る。しかしその天地とは、たとえばその流行にしても、聖人が立てた陰陽という定準によつてはじめて私たちに推定されうるものである⁽¹¹⁾。そうした定準なくして天地とは、私たちには質質として測るべからざるものであろう。「それ聖人の聰明睿智の徳は、これを天に受く。あに学んで至るべけんや。その徳の神明にして測られざるは、あに得て窺ふべけんや」⁽¹²⁾（同上、聖）といわれる聖人にしてはじめて「天地の道」に通じるとされるのである。私たちは聖人の制作になる人間世界に存在している。この世界における人間の基本的な認識のカテゴリは、定準すなわち徂徠のいう「極」として聖人の立てたものである。その極に拠ることによって私たちはじめて天地における流行をとらえうるし、みずからの位置をも認めうるのである。もしその極を

立てる聖人を除いてみれば、私たちは測るべからる天地に覆われているということになるだろう。今その測るべからざる天地を、人間世界の成立前の人間による原体験的な自然として徂徠が描いているところを見てみよう。

「人の始めて生ずるや、なほ未だ衣食屋宅、君長夫婦の倫あらず。質質焉として禽獸に殊ならざるなり。この時に方りて、首を仰いで以て視れば、日月星辰、森然として上に懸かり、風雨雲雷、得てこれを測るべからず、寒暑の来る、以て禦ぐべからず、草木万物の生長化育する、その由つて然る所を知るべからず。それいづくんぞ能く畏れて敬せざらんや。故に天を畏れ鬼神を畏るは、人の性これあり。故に鬼神卜筮は聖人の貴ぶ所に非ずと謂ふ者は、獫狫の甚だしきなり」⁽¹³⁾（『養園十筆』）

またしても徂徠の議論は仁斎批判に落着するが、そのことはともかく、ここには測るべからざる天地自然と、その測るべからざるゆえに畏怖、畏敬する人間の性情が聖人の制作の前提としてとらえられていることを知るのである。一方、仁斎において聖人の立教による人倫的世界の成立をいうが、その際天地はどのようにみなされているのか。

「万世の君臣、父子、夫婦、朋友、昆弟をして、各々其の所を得て、禽獸為らざらしむるものは、皆聖人の功なり。天地有りとなし、雖ども、然れども聖人を得て之れが教育を為すに非ざるときは、則

ち天地も亦天地為ること能はず。聖人の功其れ大ならずや。」(『童子問』)

聖人立教の功によって人倫が成立する。人倫の成立によって天地もまた天地たりうるという。これは天地の道に通じた聖人にによって始めて定準(極)が設けられ、天地の流行もそれとして人間に現出するという徂徠のとらえ方に類似するようでもある。だがはたしてそうか。『童子問』で仁斎は上のことをさらに簡潔に、「夫れ人倫有るときは則ち天地立つ。人倫無きときは則ち天地立たず」といっている。しかも注目すべきことは、刊本『童子問』では除かれているが、仁斎生前最終稿本であるいわゆる林本『童子問』には上の文に続く次のような言葉が見出されることである。すなわち、「日月も亦明ならず、四時も亦行はれず。人倫無きときは則ち有りと雖ども猶無きがごとし。故に之れを立たず、明ならず、行はれずと謂ひても亦可なり」と。人倫成立前の自然とは、聖人の立教によって何らかふまえられたものとしてあるのではない。むしろそれは有っても無きがごときものとして、その成立に絶対的意味が置かれる人倫的世界の彼方にむしろ放置されているというべきだろう。だから仁斎のとらえる倫理的世界にあっては、測るべからざる非合理的な天地への人の惑いとは、此岸的世界への自己限定によって克服され、消滅さるべきものとしてあるのである。それに対して徂徠にあっては、測るべからざる天地への惑い、畏怖とは人の性に不可避なものとき

有鬼と無鬼と

れる。

「大氏、民の事をなすや、天の知るべからざるに疑沮するものは、人情しかりとなす。故に卜筮禱請、万古に亘りて廢すること能はざるものも、また人情しかりとなす。」(『弁名』天命帝鬼神)知るべからざる天に疑いまどうことは人情の当然だと徂徠はいうのである。聖人の制作する人間世界は、徂徠が人の性とも人情だともいう、測るべからざる天地への惑いや疑い、あるいは畏怖を構成契機として包括するのである。ではそれらを構成契機として包括する世界はどのようなものとして聖人によって制作されるのか。

四 鬼神をめぐる世界認識

『徂徠集』から一つの文章をここに引いてみたい。私たちはそこに徂徠の知のアーキオロジーがどのようなものとして人間世界の原型をとらえているかを端的に見ることができよう。そしてそれは平田篤胤が、強く反撥しながらもその著『新鬼神論』で抜萃しているものでもある。

「聖人の未だ興起せざるや、其の民散じて統無く、母有ることを知りて父有ることを知らず。子孫の四方に適きて問はず。其の土に居りて其の物を享け、而して其の基むるところを識る莫し。死して葬ること無く、亡じて祭ること無し。鳥獸に羣りて以て殂

落し、草木と俱にして以て消歇す。民是れを以て福無し。蓋し人極の凝らざるなり。故に聖人の鬼を制して以て其の民を統一し、宗廟を建てて以て之れを居き、烝嘗を作りて以て之れを享る。其の子姓百官を率へて以て之れに事ふ。儼然として臨むが如く、洋洋として上に在り。人をして肅然として以て畏れ、凜然として敢て肆ならざらしむるものは、焉れに取る所有らんか。夫れ然るのち神に配し明に殺らふ。人道以て尊く、能く百福を降し、以て造化を輔け、礼楽政刑是れ由りして出づ。聖人の教への極なり。」⁽¹⁷⁾その生死が草木、鳥獸とともにあり、いささかの共同体的統一もなき原初の人間の生活がまず徂徠によって描かれる。そのような生活は人極、すなわち人間の由るべき定準が成立していなかったからである。かくて聖人は「鬼を制して以て其の民を統一」した。人々の由るべき極として鬼神が立てられ、祭祀の礼が制定される。祭祀において臨在する鬼神のもとに、共同体の統一がなると徂徠はいうのである。人間世界のアーキタイプを徂徠はこのように祭祀的共同体としてとらえるのである。ここで祭祀の対象である鬼神が「人極」として把握され、鬼神祭祀が共同体的統一にはたすその比類のない政治的機能が存分に認識されているかぎり、この祭祀とは、祭りごとが同時に政りごとである祭政一致的なそれである。⁽¹⁸⁾ともあれこのような祭祀からなる共同体として、人間世界の原型は把握されるのである。

徂徠が人の性であるとも人情であるともいった、あの測るべからざるものに惑い、あるいは畏怖する人々の心は、聖人が極として立てた鬼神によって、収斂させるべき対象を見出すのである。そして祀りを通じて祖霊に直接する人々の心から、知るべからざる死後への惑いも解消するだろう。ところでこのように徂徠にしたがってその論理を追ってきて、彼において鬼神とは何かがあらためて問われるかもしれない。私が本稿において鬼神の概念をあらかじめ明らかにせずに論じてきたのは、意図してそうしてきたのである。儒家における鬼神の問題は、鬼神の概念の問題としてよりは、鬼神をめぐる世界認識の問題として扱うべきだと私は考えているからである。そうでなければ朦朧たる儒家の鬼神概念のうちに、たどるべき道筋を失ってしまうだろう。すでに私たちは、徂徠による人間世界の原型的把握を見てきた。ここで徂徠の鬼神の概念にふれても、恐らくその測るべからざるものに迷うこともないだろう。

徂徠の鬼神の概念は、聖人の制作を前提とする世界の把握のあり方にかわって、二層からなる。一つは聖人が人極として立てたという鬼神の概念である。「それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや。故に、鬼なしと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり」⁽¹⁹⁾『弁名』天命帝鬼神」という徂徠の発言はよく知られている。その鬼神とは、王が天に配して祀るとされる祖考であり、また各自の祀る祖先、死者であろう。『中庸解』で鬼神を定義して徂徠は、

「鬼とは人鬼なり。神とは天神なり。先王、祖考を祭りて諸れを天に配す。故に曰く、鬼神とは天人を合するの名なり」と⁽²⁰⁾という。天人を合するといわれる、天に配して王の祀る祖考と、⁽²¹⁾各自の祀る死者たち、すなわち人鬼とを包括して鬼神といっているのである。この鬼神とは祭祀の対象としての鬼神である。さて徂徠の鬼神概念には、この「聖人の立つる所」である上のような鬼神のさらに一層奥にもう一つの鬼神がある。それは測るべからざる天と同じレベルでその不可測性がいわれる鬼神である。「ただ天や知るべからず。ただ鬼神や知るべからず」(『弁名』天命帝鬼神)といわれる天、鬼神は、聖人の制作の背景にあり、人間世界が前提としてふまえる天地自然のあり方にかかわる概念である。何ゆえにそうであるかは知りがない天地自然の由りて出ずるその根源、その主宰性を指して天といい鬼神といっていると考えられる。たとえば徂徠は、「鬼神の理は、甚だ賭易きなり。万物は無より生ず。知らざる者はその無を睹れば、則ち鬼神なしと謂ふなり。万化これに由りて出づ、これこれを鬼神と謂ふ」といい、さらに面白い比喻によってこの鬼神を説いている。「これを肉を噉らひて肥ゆるに辟ふ。彼の肉を取りてこれを我に伝くるに非ず。憂ひありて瘠するは、わが肉を削るに非ず。肥と瘠とはなにによるか」⁽²²⁾。『護園十筆』

何によりて然るかは知りえない、無ともみなされる万化の由りて出るところを指して鬼神というのだと徂徠はいう。あるいはさきに

有鬼と無鬼と

引いた『中庸解』の同じ章の注釈の冒頭で、「鬼神とは天地の心なり。天地の心は得て見る可からず」ともいつている。心とは身の主宰である。見るべからざる天地の主宰性にかかわって鬼神といっていると考えられる。ではこの二層をなす鬼神の概念の間をどのように考えるのか。そしてもし徂徠の鬼神論を有鬼の立場とすれば、その有鬼論の意味はどのように読みとるべきなのか。

五 共同体の形成と有鬼論

『中庸』に「子曰はく、鬼神の徳為る、其れ盛なるかな。之れを視れども見えず、之れを聴けども聞えず、物に体して遺す可からず。天下の人をして齋明盛服して、以て祭祀に承らしむ。洋洋乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し」とある。前章に引いた『中庸解』の徂徠の言は、『中庸』のこの章の注釈中のものである。なお仁斎はこの『中庸』の鬼神章について、「怪力乱神を語らず」という『論語』における孔子の立場からして、この章は「夫子の語に非ず」(『中庸發揮』)と断じる。その仁斎は「体物而不可遺」を解釈して、「物に象りて之れを遺さんと欲すと雖ども、得可からず」という。それに対し、徂徠は次のように解釈する。

「物に体すとは、仁を体するの体の如きなり。物とは、礼の物なり。辟へば祭るに在すが如くするが如き、祭りとは礼にして、

如在は其の物なり。仁を体するとは、之れを躬にして離さざるなり。左伝〔定公十五年〕、子貢玉を執るの高卑を論じて曰く、嘉事体せずば、何ぞ以て能く久しくせんやと。体の字の義、以て見る可きのみ。祭りて在すが如くす。如在の道、いづくんぞ能く鬼神を離れて它に求めんや。是れ鬼神を遺さば則ち礼の物無きなり。」「祭如在」というその祭りとは礼であり、如在とはその物であるという。祭りという礼は、如在という具体的な祀る事からなるということであろう。鬼神はその物に体して離れることはありえないとは、祀る事は鬼神を措いてはないということである。如在という祀りにおいて鬼神は現在するのである。視れども見えず、聴けども聞こえず、無いかのような鬼神は、祀りにおいて左右上下に在るように覚えるのだと徂徠はいうのである。

聖人による祭祀の制定ということは、鬼神の具現化である。見るべからざる、測るべからざる鬼神は、祭祀を通じて現在するにいたる。「祭ればすなわち聚り、聚ればすなわち見るべく、祭らざれば散じ、散ずればすなわち見るべからず、見るべからざればすなわちなきに幾し」(『弁名』天命帝鬼神)と徂徠は、『易』繫辭伝の「精气、物となる」を解釈しているのである。

聖人が鬼神を立てるとはこのことをいうのである。聖人の制作になる祭祀を通じて、見るべからざる、測るべからざる鬼神は人の由るべき極として、具現化される。あの天と同列にその不可測をい

れた鬼神は、祭祀を介して、祖考、祖霊として具体化され、しかもそこに現在するのである。この聖人の制作を介しての鬼神の両概念について、人間世界成立前のいわば自然的概念としての鬼神が、祭祀体系を具えた人間世界における文化的概念としてのそれになることだということもできる。そしてさらにこの聖人の制定する祭祀を間にする鬼神の両概念をめぐって、祖霊祖考の祭祀に随順する祭祀の心性の基礎にとらえられているのは、測るべからざる天や知るべからざる鬼神に畏怖、畏敬する人々の原初的な宗教性だということもできよう。徂徠が人の性とも人情ともいつていたこの原初的な宗教的心性は、聖人の立てた定準にしたがって、共同体的祭祀に随順する祭祀の心性になるとみなされるだろう。このような心性が共同体形成の重要な契機にとらえる世界認識が、有鬼論から読みとられるべき意味だといいたい。鬼神の有無について徂徠は次のようにしか答えない。

「鬼神の説、紛然として已まざる所以の者は、有鬼、無鬼の弁のみ。それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや。故に、鬼無しと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり」(『弁名』天命帝鬼神)

鬼神とは聖人の立てたものであり、したがってその存在は疑いえない。聖人の制作によって祭祀的共同体としてまず人間世界が形成されるかぎり、祀りにおける鬼神の現存、いいかえれば祀りによ

つてもたれる共同体的観念としての鬼神の現存は疑いえないと徂徠はいうのである。

- (1) 刊本『論語古義』は『四書註釈全書』（論語部一）所収、一六二頁。
- (2) 『論語徴』己、『荻生徂徠全集』第四卷（みすず書房、昭和53）所収、四六〇、一頁。
- (3) 徂徠は『論語徴』の学而篇冒頭で次のようにいつている。「孔子未だ身匹夫たるを免れず。五十にして天命を知る。然る後に先王の道を修め、諸れを人に伝ふ。儒を以て自ら処り、学を好むを以て自ら称す。」前掲『荻生徂徠全集』第三卷（昭和52）、三七二頁。
- (4) 林本『語孟字義』による。『伊藤仁斎、伊藤東涯』（日本思想大系17、岩波書店）は刊本を収めるが、引用に対応する箇所を頁数を示す。八四頁。
- (5) 『孔子は教法を以て主となす』といふ者は、口諄諄としてそれを言ふを以て教へとなすのみ。陋なるかな。これ講師の事なり。あに孔子にしてかくのごとくならんや。』『弁名』（下、「天命帝鬼神」）で徂徠はこのように仁斎を批判している。なお『弁名』は『荻生徂徠』（日本思想大系36、岩波書店）所収の西田太一郎氏の書き下し文による。一三三、四頁。
- (6) 『童子問』下50。
- (7) 山片蟠桃の『夢ノ代』にそのもっとも徹底した表現を見る近世の無鬼論は、鬼神の有無にかかわらず、誠敬を尽して祀るという心情の倫理的意義においてのみ祭祀をとらえようとする。「存生の愛敬へ孝ノ本ナリ。死後ノ祭祀ハ孝ノ末也」という中井履軒の言によって蟠桃が説くように、日常道德の延長上に祭祀をとらえる。そのような祭祀の倫理化にあたって捨象されるのは、彼岸への救済希求とか、何らか超越的存在にかかわる救済願望などである。このような近世の無鬼論の性格については、拙論「鬼神と人情」（季刊『日本思想史』第2号、昭和51）、「陰陽の鬼神と祭祀の鬼神」（『懷徳』54、昭和60）を参照されたい。

有鬼と無鬼と

- (8) 『弁道』、前掲『荻生徂徠』所収の西田太一郎氏の書き下し文による。一四頁。
- (9) 『荻生徂徠』六三頁。
- (10) 同上書、一二九頁。
- (11) 徂徠は『弁名』下「陰陽五行」章で次のようにいつている。「陰陽なる者は、聖人、易を作るに、立てて以て天の道となせし所の者なり。いはゆる極なり。学者、陰陽を以て準となし、これを以てして天道の流行、万物の自然を觀れば、すなわち或いは以てこれを窺ふに足るに庶きなり。」一五八頁。
- (12) 同上書、六八頁。
- (13) 『護園十筆』中の「二筆」92条、前掲『荻生徂徠全集』第十七卷（昭和51）所収、西田太一郎氏の書き下し文による。五八六、七頁。
- (14) 『童子問』下9、林本『童子問』による。書き下しは筆者。
- (15) 『童子問』下50。
- (16) 『荻生徂徠』一三五頁。
- (17) 「私擬対策鬼神一道」、『徂徠集』卷十七所収。書き下しは筆者。
- (18) 徂徠学といわれる後期水戸学との連関についてはつとに尾藤正英氏が指摘されている。この徂徠の祭政一致的な祭祀共同体の把握と、たとえば『新論』における国家的統一と民心収攬のための祭祀の重視との間に見出される類似的な連関は、ことに注目される。
- (19) 『荻生徂徠』一一八頁。
- (20) 『中庸解』、『四書註釈全書』（学庸部一）所収、二四頁。書き下しは筆者。
- (21) 徂徠は『弁名』「聖」章で、「それ古は祖を祭りてこれを天に配したれば、すなはち祖先と天とは一なり」ともいつている。この天と祖宗との合一としてとらえられる祭祀対象の概念は注目される。天は抽象的概念ではなく、祭祀において祖宗と合して実体化される。この概念はわが天祖へとスライドさせることが可能となろう。

- (22) 『護園十筆』中の「二筆」93条、五八七頁。
- (23) 『荻生徂徠』一三二頁。
- (24) 同上書、一二八頁。

〔付記〕 徂徠の鬼神観については、源了圓氏が「徂徠、春台における天の観念と鬼神観」(『神観念の比較文化論的研究』講談社、昭和56)で詳しく検討されている。本稿も多くの教示をえている。

「伊藤仁斎研究」 正誤表

17	下	左から7	誤	正
34	下	右から4		
35	上	左から6		
38	下	左から1	對応箇所に 論じて	對応箇所は 論じて
42	上	右から1		
64	上	右から12		
98	上	右から1	豈高遠於此者乎 離るゝときは人に 童子曰易行	豈有高遠於此者乎 離るゝときは則ち人に 童子曰易知易行
100	下	左から5		
139	上	左から9		
152	上	右から9	更不於此面復一語 其所以然之理	更不於此上面復加一語 其所以然之理
152	上	右から10		
152	上	右から10		
頁段	行	誤		