

[論文]

## 伊藤仁斎における「性」について (二)

木村 純 二

### 4. 「拡充」しなければ、どうなるのか

次に、逆の視点から検討することで、これまでの考察を補い、さらに仁斎の思想の理解を深めることにしたい。逆の視点というのは、「四端の心」を「拡充」しない場合はどうなるのか、という問題である。

その点について、仁斎の息子東涯は、『童子問』を刊行する際に添えた序文において、次のように論じている。

凡そ人爲る者、<sup>およ</sup>各<sup>た</sup>斯<sup>おのおのこ</sup>の四端の心有らずといふこと<sup>な</sup>莫<sup>し</sup>。……苟も<sup>いやしく</sup>以て之<sup>これ</sup>を充<sup>みつ</sup>ること有るときは、すなはち皆以て仁義礼智の徳を成すべし。<sup>しかれ</sup>然ども唯<sup>そ</sup>其の生ずる所のままにして之を養ふこと有ること莫きときは、すなはち小にして大ならず、微にして<sup>あらは</sup>著れず、<sup>あるひ</sup>或は<sup>こくぼう</sup>牾亡の甚しきときは、すなはち其の固有する所の者<sup>あは</sup>を併せて之を失ふ。(「刊童子問序」)<sup>1</sup>

「四端の心」を「拡充」すれば「仁義礼智の徳」を成すことができるが、与えられた「性」をそのまま放っておくだけでは、善は微小なまま表れることがなく、さらにひどく「牾亡」してしまうと、生来持っていた「四端の心」を失ってしまうのだと東涯は言う。「牾亡」というのは、『孟子』告子上篇に出てくる表現であり、そこで孟子は「苟も其の養を得れば、物として長ぜずといふこと無く、苟も其の養を失へば、物として消せずといふこと無し」<sup>2</sup>と述べている。本来持っていた「四端の心」までも失ってしまうと東涯が言っているのは、孟子のこの「消せずといふこと無し」の言葉を踏まえたものであろう。

<sup>1</sup> 日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店、一九六六年）五一頁。以下、『童子問』からの引用は同書に拠るが、典拠としては巻と章数のみを挙げる。

<sup>2</sup> 以下、『孟子』本文からの引用はゴシック体で記し、仁斎のテキストからの引用は明朝体で記す。『孟子』の引用は『孟子古義』を参照しつつ、独自に書き下した。

仁斎自身も、孟子のこの言葉や、第一節で引用した公孫丑上篇の「苟もこれを充たさざれば、以て父母に事ふるにも足らず」を引用して、「此れ皆性の善特むべからずして、拡充の功、懈るべからざることを言ふ」（『童子問』上・第十五章）と述べている。「本然の性」を認めない仁斎の思想において、「性の善」だけでは当てにならないという主張は、繰り返して述べられるものであった。それゆえ、「牾亡の甚しきときは、すなはち其の固有する所の者を併せて之を失ふ」という東涯の説明は、一見すると、仁斎の意を継承するものであるかに思われる。

ところが、「牾亡」すれば「四端の心」が失われるという端的な表現は、仁斎自身の著述には見受けられない<sup>3</sup>。仁斎においては、右の引用にあるように、「性の善特むべからず」と「性」の頼り難さが認識されたら、それはただちに「拡充の功、懈るべからざる」と拡充の努力に結び付けられることになる。要するに、「拡充の努力をしなければ、四端の心は失われるのか？」という問いそのものが仁斎の思想においては的外れなのである。そのような問いに対しては、「拡充しなければどうなるかを考える前に、まず拡充の努力をせよ」と叱咤するのが最も適切な対応であろう。「もしも拡充しなければ」という仮定の議論が入り込む余地は基本的に認められていないと言うべきである。その意味で、『童子問』の序に記された東涯の言葉には、東涯なりの解釈が加わっている可能性が高く、そのまま仁斎の見解と見ることは慎しむべきだと考えられる<sup>4</sup>。

理屈を弄ぶ前にまず実践に努めるべきだという姿勢は、「窮理」を重んじる朱子学を批判した仁斎において一貫したものであった。

仁を得ること固に難し。仁の理を識るに於ては、すなはち何の難きことか之有らん。ただ学者其の方を失ふを以て、自ずから識り難きのみ。蓋し古人の学は、専ら徳行を以て本と為。後人の学は、先づ窮理を以て主と為。是、仁の識り難き所以なり。（『童子問』上・四十章）

<sup>3</sup> いささか私事にわたることだが、ここでの論述の元になっているのは、私が学部学生だった当時、指導教官である菅野覚明先生の演習において、私が『童子問』の序文を踏まえつつ「四端の心を拡充しなければ失うことになる」と発言した際に、菅野先生から投げ掛けられた「それは東涯が言っていることであって、仁斎自身が本当にそう言うかは、また別問題ではないか」との疑問である。その意味で、私自身にとって本稿は、菅野先生への四半世紀来の宿題を果たすものでもある。

<sup>4</sup> 「四端無き者」についての仁斎自身の言及は、『童子問』下巻第一章に見られる。仁斎の思想における「四端無き者」の意義については、豊澤一『近世日本思想の基本型一定めと当為』（ぺりかん社、2011年）第Ⅱ部第3章「伊藤仁斎における性善の意義」を参照のこと。

実践によって体得すべき聖人の教えを、まず知的な理解から捉えようとするところに朱子学の方法論的な錯誤があるのだと仁斎は批判する。そうした仁斎の思考法からすれば、「拡充しなければ、四端の心は失われるのか」という問いは、いかにも己れの実践を度外視して、先に理として知ろうとする態度に映ることだろう。その意味で、孔子・孟子の実践道徳に帰るべきことを主張する仁斎の思想においては、「無駄なことを考えている暇があったら、実践すべきだ」という回答で尽きているようにも思われる。

とはいえ、そのことについて、仁斎がまったく論及していないわけではない。『論語古義』「総論」の末尾近くに、次のような言葉が見受けられる。

倘し専ら其の性に任せて、学以て之を充たさざるときは、すなはち衆人のみ、愚人のみ。其の卒り、或は桀紂と為りて止む。<sup>5</sup>

学問によって「拡充」せずに「性」のままに任せていては、最後には、殷の湯王に滅ぼされた夏の桀王や、周の武王に滅ぼされた殷の紂王のようになるのだと仁斎は述べている。ここで問題となるのが、仁斎の言う「桀紂」になることと、東涯の言う「四端の心」を失うことが同じ事態を指しているのかどうか、という点であろう。

あるいは、「桀紂」が伝説的な悪王であることからすれば、仁斎が言おうとしているのは、単に「四端の心」を失うにとどまらない、よりいっそう深刻で恐ろしい事態なのかもしれない。例えば、『孟子』滕文公下篇には、次のように記されている。

堯舜既に没して、聖人の道衰へ、暴君<sup>かはるがはるおこ</sup>代作り、……紂の身に及んで、天下又大いに亂る。

伝説的な賢王である「堯舜」が没した後、「暴君」として「天下」に「大乱」をもたらしたのが「紂」である。そこから推すならば、「四端を拡充しなければ、ついには桀紂となる」という仁斎の言葉には、「天下」に害をまき散らす存在になるということが含意されているとも考えられる。

前節までに見てきたように、「道徳」は「天下」という広がりにおいて捉えるべきもので、「一人の所有」である「性」の範囲で考えるべきではないというのが、朱子学を批判する

<sup>5</sup> 伊藤仁斎『論語古義』林本に拠る。ただし、この箇所は、東涯校訂による刊本でも同じ記述である。

際の仁斎の基本的な立場であった。だとすれば、「四端の心」を「拡充」しなければどうなるかという問題を、単に己れ自身が本来持っていた「四端の心」を失うかどうかといった「一人の所有」の次元ではなく、「天下」という広がりにおいて考えることは、極めて自然なことであろう。その場合には、己れ自身が生来の「四端の心」を失うというにとどまらない、より大きな害悪が、東涯も測り知ることのなかった仁斎の心の中で想定されていたことになるだろう。「四端の心」を「拡充」しなければ「桀紂」になるという仁斎の言葉を、「天下」という広がりにおいて検討する必要がある。

その手掛かりとして、まずは『孟子』尽心下篇の次のような孟子の言葉を見てみよう。

仁者は其の愛する所を以て其の愛せざる所に及ぼし、不仁者は其の愛せざる所を以て其の愛する所に及ぼす。

この箇所語注で、仁斎は、ここの「及」の字は「拡充」の意味だとしている<sup>6</sup>。「及」が「拡充」の意味であれば、「仁者」が「愛」を「拡充」することと対をなすように、「不仁者」もまた「不愛（愛せざる）」を「拡充」することになる。

「四端の心」の拡充の場合、前節で見たように、己れが目の前の相手に「四端の心」を「拡充」してゆけば、「慈愛の心」が目の前の相手からその先の人へと及んでゆき、ついには「天下」へと広がるのだと考えられていた。「不愛」も同じように、己れが目の前の相手に「拡充」すれば、やがて「天下」へと広がってゆくことになるのだろうか。言い換えれば、「桀紂」は「不愛」を「天下」に広めた人物として考えられているのであろうか。孟子の言葉をさらにたどりつつ、仁斎の思考を追ってみる。

孟子はここで、「不仁者」として梁の恵王を挙げ、その理由を次のように述べていた。

梁の恵王は土地の故<sup>ゆへ</sup>を以て、其の民を糜爛<sup>びらん</sup>して之を戦はしめ、大いに敗れたり。將<sup>まさ</sup>に之を復<sup>むく</sup>ひむとして、勝<sup>あた</sup>つ能はざるを恐る。故<sup>ゆへ</sup>に其の愛する所の子弟<sup>か</sup>を驅<sup>か</sup>りて以て之に殉<sup>これ</sup>ぜしむ。是<sup>これ</sup>を之、其の愛せざる所を以て其の愛する所に及<sup>い</sup>ぼすと謂<sup>い</sup>ふなり。

この箇所に附された仁斎の注釈では、「不愛（愛せざる）」を愛する所に及ぼすことについて、「言ふところは、子弟は其の最も愛する所、民は之に次ぎ、土地の如きは固に其の愛

<sup>6</sup>『孟子古義』林本に拠る。刊本では「拡充」の語は削られている。語注としてはやや不適切との判断を東涯が下したものであろう。

せざる所なり。今、土地の故を以て其の民又其の子弟を死せしむ」と説明されている。「土地」という愛するに値しないもののために、最も愛すべき「子弟」や次に愛すべき「民」を苦しめ、さらには死なせることが、「不愛」を愛する所に及ぼすことなのである。

ここで孟子は、「土地の故」と簡略に述べているが、『孟子』梁恵王上篇には、恵王と孟子との対話が載せられており、恵王自身がもう少し丁寧に己れの意図を説明していた。

梁の恵王<sup>いはい</sup>の曰く、「<sup>これ</sup>晋の國は天下<sup>な</sup>焉<sup>さう</sup>より強きは莫し。叟の知れる所なり。寡人<sup>くわじん</sup>の身に及び、<sup>ひがしのかた</sup>東は齊に敗れて長子死す、<sup>にしのかた</sup>西は地を秦に喪ふこと七百里、<sup>みなみのかた</sup>南は楚に辱らる。寡人之を恥じ、願はくは死者の比めに一たび之を洒<sup>すす</sup>がん。之を如何にして、すなはち可ならん」<sup>7</sup>

恵王は元来、三晋の一つである魏の国の王であった。晋はかつて強大な勢力を誇っており、恵王にはその正統な後継者としての自負がある。しかし、自身の代になってから、齊・秦・楚などの周辺国に敗れ、多くの領土を失い、また長子も失った。さらには、ここで直接語られていないが、そのために都を大梁に移すことになり、国名を梁と呼ばれるようにもなったのである。そうした事態を恵王は「恥」と感じるがゆえに、なんとかして雪ぎたいと願い、かつまたそれこそが死者に報いることにもなると考え、戦争を繰り返しているのである。

これに対して、孟子は次のように答えた。

孟子<sup>こた</sup>の對<sup>も</sup>へて曰く、「<sup>せいれん うすく</sup>地方百里にして以て王たるべし。王如し仁政を民に施し、<sup>と くきぎ</sup>刑罰を省き、<sup>いり</sup>税斂を薄し、深く耕し易く耨り、壯者は暇日を以て其の孝悌忠信を修め、入ては以て其の父兄<sup>つかま</sup>に事つり、<sup>いで</sup>出ては以て其の長上に事つらば、<sup>つえ</sup>梃を制して以て秦楚の堅甲利兵を撻<sup>う</sup>たしむべし。彼其の民の時を奪ひて、耕し耨りて以て其の父母を養ふことを得ざらしむ。父母凍餓<sup>とうが</sup>し、兄弟妻子離散す。彼その民を<sup>かんでき</sup>陷溺せんに、<sup>ゆ</sup>王往きて之を征せば、<sup>そ</sup>夫れ誰か王と敵せん。故に曰く、仁者は敵無しと。王<sup>こ</sup>請ふ疑ふこと<sup>なか</sup>勿れ。」

国土は百里四方もあれば充分で、その中で刑罰を省き、税の徴収を緩くし、農地を適切に管理するなどの「仁政」を施していれば、重装備をした秦や楚の軍隊を相手にしても勝てるのだと孟子は言う。なぜなら、適切な政治により生活が安定することで、民はおのずと

<sup>7</sup> 『孟子』本文の訓読も『孟子古義』林本を参照した。

「孝悌忠信」を修め、親や目上の人に敬意を払うようになって精神的にも安定するが、秦や楚では民を苦しめるような政治が行われており、父母が飢え凍えて、兄弟妻子が離散するような状態だからである。一見遠回りのように見えても、仁政を執り行うことが結局は国力を増強することになるのだから、「仁者は敵なし」なのだというのが孟子の主張である。こうした孟子の助言を耳にする機会を持ちながら、結局それに従わなかったために、恵王は孟子に「不仁者」と呼ばれることとなったのである。

孟子と恵王との対話では特に「桀紂」について触れられていないのだが、仁斎自身はこの箇所を解釈するにあたり、湯武による桀紂の討伐を引き合いに出している。

成湯の諸侯を征伐するや、東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨む。武王の紂を伐つや、期せずして會する者八百国、是孟子の自ら期待する所以なり。〔『孟子古義』梁惠王上篇〕

湯王が周辺諸国を征伐する際、東に進軍すれば捨て置かれた西の国の民衆が恨み、南に進軍すれば北の国の民衆が恨んだ。また、武王が紂を伐とうとした時には、何の約束もないまま八百の諸侯が助太刀に参じた<sup>8</sup>。これらは、「仁政」を施せば、おのずと人々の支持を得ることができ、逆に「不仁」な政治を行っていけば、人心が離れ、やがてみずから滅びることの証左である。孟子が「仁者に敵無し」を掲げる所以は、湯武と桀紂それぞれに対する民衆の反応の違いにあるのだと仁斎は述べている。

そのことを端的に説明したのが、『孟子』離婁上篇の次の言葉であろう。

孟子の曰く、桀紂の天下を失ふや、其の民を失へばなり。其の民を失ふとは、其の心を失ふなり。天下を得るに道有り、其の民を得れば、すなはち天下を得べし。其の民を得るに道有り、其の心を得れば、すなはち民を得べし。其の心を得るに道有り、欲する所は之がために之を聚め、<sup>あつ</sup> 悪む所は施す<sup>なか</sup> 勿らんのみ。民の仁に歸するや、猶ほ水の下<sup>ひく</sup>きに就き、獸の壤<sup>くわう</sup>に走るがごときなり。故に淵の為に魚を馭る者は獺なり。叢の為に爵<sup>すずめ</sup>を馭る者は鸚<sup>はやぶさ</sup>なり。湯武の為に民を馭る者は桀と紂なり。

「桀紂」は「民の心」を失ったために、「天下」を失った。これに関して仁斎は、端的に「仁

<sup>8</sup> 湯王の話は『孟子』「梁惠王下篇」および「滕文公下篇」に拠り、武王の話は『史記』に拠る。

なれば、すなはち民の心を得、不仁なれば、すなはち民の心を失ふ」と注釈している。「民の心」を失い、「天下」を失ったのは、「桀紂」が「不仁」だったからである。水が低い方に流れ、獣が広野に駆け出すように、「民」は「仁」に帰するのであるから、「湯武」を支持するように人々を追い立てたのは、「桀紂」自身にほかならない。

本題からやや迂回してしまったので、議論をまとめ直すことにしよう。本節で考えていたのは、「四端の心」を「拡充」しなければどうなるのかという問題であり、その点について遂には「桀紂」になると述べていた仁斎の真意を確かめることであった。そして、目の前の相手に「四端の心」を「拡充」することで「慈愛の心」が「天下」に広がってゆくように、「不愛」も「拡充」すれば「天下」に広がってゆくと考えて、そのことを「桀紂」になると仁斎が言い表していたのがどうかを検討してきたのである。

結論として言えば、「不愛」は「四端の心」が「天下」に広がるように、目の前の相手を超えてどこまでも広がってゆくものではない、というのが仁斎の考えであったと推察される。「不愛」や「不仁」を示されたとき、人はそれを嫌い、そこから離れて「仁」の実現される方へと向かってゆくからである。

すでに述べたように、仁斎は本来「四端の心」を「拡充」すべきことを説き、「拡充」しないとどうなるのかということについては、多くを語らない。ただ、次のような「仁」の説明についても、以上の「不仁」についての考察を合わせて読むならば、仁斎の言わんとするところがよりよく理解できるのではないだろうか。

仁の徳<sup>た</sup>為る、……天下に王たるときは、すなはち天下に及び、一國に君たるときは、すなはち一國に及び、一家に主たるときは、すなはち一家に及び、父為るときはすなはち其の子に及び、夫為るときはすなはち其の妻に及び、兄為るときはすなはち其の弟に及び、弟為るときはすなはち其の兄に及ぶ。……舜の一年にして聚を成し、二年にして邑を成し、三年にして都を成し、成湯の東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨むが如き、是仁の効なり。不仁者は之に反す。残忍<sup>しがい</sup>伎害<sup>そむ</sup>、衆<sup>そむ</sup>叛き親離れ、死亡に至らざるときはすなはち止まず。(『童子問』上・四十四章)

仁斎は、孟子が「王道」について論ずるところを、「王」だけに限られた話とは考えていない。「天下」「一國」「一家」「父子兄弟」と関わる範囲の広さが違っても、「仁」「不仁」の働きは同じなのである。「仁」は、まず己れの関わる範囲に及び、そこからさらに、舜が三年で都を成し、湯が夷狄に待ち望まれたように、外へと広がり拡大してゆく。それに

対して、「不仁者」の場合は、人々が離れていって、遂に「死亡」するに至るのである。

「不仁者」は、関わった人を傷つけることで、逆に人々から見捨てられ、孤独のうちに滅びに至る。仁斎が「四端の心」を「拡充」しなければ、最後は「桀紂」になると言うとき、思い浮かべていたのは、「衆叛き親離れ、死亡に至る」という「不仁者」の孤独な姿であったと考えられる<sup>9</sup>。

## 5. 仁斎の「性善」説

前節では、「不愛」は「四端の心」と同じように燃え広がるのではないという仁斎の理解を確認したが、それが孟子の思想に依拠して思考されたものであるなら、「性善」の理解にも通じるものがあると予想される。本節では、仁斎の思想における「性」の概念の考察のまとめとして、仁斎の「性善」に関する理解を見定めておこう。

『孟子』告子上篇の「性」に関する議論の中で、弟子の公都子がある人の説として、「性」についての次のような考えを孟子に示し、その可否を尋ねている。

或ひは曰く、「性は以て善を<sup>な</sup>為すべく、以て不善を為すべし。是<sup>こ</sup>の故に文・武<sup>おこ</sup>興ればすなはち民善を好み、幽<sup>いう</sup>・厲<sup>れい</sup>興ればすなはち民暴を好む。」

公都子はこの説と並べて、孟子の論争相手であった告子の「性は善でも不善でもない」という説、および「性善の人と性不善の人とがいる」という説を挙げている。要するに、この説は「性は善でも不善でもあり得る」といった立場である。そして、その根拠として、文王・武王のような賢王が立てば民は善を好むが、幽王・厲王のような悪王が立てば民は暴虐を好むようになるという見解が示されている<sup>10</sup>。

実際この説の言うように、賢王の治世では人々が善を好み、悪王の治世では人々が暴虐を好むのであれば、王の知愚や善悪に応じて「四端の心」が天下に拡充されたり、「不愛」

<sup>9</sup> 従来の研究で言われてきたように、他者との交わりとしての「仁」を己れの思想の中心に据えたことの背景に家族や親戚との対立を乗り越えた経験があるのだとすれば、ここで「桀紂」に代表して語られている「不仁者」の姿は、実のところ、医者になれという親戚の勧めを断わり、一人引きこもって学問に専心していた若き日の仁斎自身が投影されているのではないかと推測される。そうした仁斎の思想形成史的な考察は、今後さらに検討することとしたい。

<sup>10</sup> 幽王は周王朝第十二代の王で、妃への寵愛のあまり悪政を行い、正室と皇太子を廃したため反乱により殺され、周の東遷を招いた。厲王は周王朝第十代の王で、臣下の諫言を容れず、暴虐の限りを尽くしたために、暴動が起き国外追放となった。

が天下に拡充されたりすることになるだろう。その場合には、人の性は、たしかに善も為すし悪も為すと言うほかない。しかし、「仁」と「不仁」、あるいは「四端の心」と「不愛」とは同じ力や働きを持っているのではなかった。

公都子の問い掛けに対し、孟子は次のように答えている。

孟子の曰く、<sup>すなは</sup>乃ち其の情の<sup>こと</sup>若きは、<sup>すなは</sup>すなはち以て善を為すべし。乃ち<sup>いはゆる</sup>所謂善なり。

孟子のこの言葉について、仁斎は次のようにその意味を説明している。

其の意<sup>おもへ</sup>以為らく、鶏犬の無知なる<sup>まこと</sup>、固に之に告ぐるに善を以てすべからず。人の情の<sup>こと</sup>若きは、盗賊の至不仁なるが若しと雖も、<sup>いへど</sup>然も之を<sup>しかれど</sup>誉むるときはすなはち悦び、之を<sup>そし</sup>毀るときはすなはち怒る。善を善として悪を悪とすることを知るときはすなはち、<sup>とも</sup>与に善を為るに足れり。是乃ち吾が<sup>これすなは</sup>所謂<sup>いはゆる</sup>善なり。天下の性<sup>ことごと</sup>尽く一にして悪無しと謂ふには非ざるなり。(『語孟字義』性・第二条)<sup>11</sup>

「本然の性」を否定し、「気質の性」から考えようとする仁斎において、孟子の言う「性善」の概念が「天下の性」をまったく均質な善を表すものとして理解されることはない。人それぞれに異なった「気質の性」が与えられているのではあるが、盗賊のように極めて不仁な人間でも褒められれば喜び、諂われれば怒る。人の「性」には、そのように善を喜び悪を憎む基本的な傾向が具わっており、それが前節で考察した「不仁」を嫌い、「仁」のもとに集まるといふ民の性質なのである。

しかし、善を好んで悪を憎む性質が誰にでも具わっているのであれば、第三節で見たように、我と人とが「気」や「体」を異にし通じ合わない点を強調していたことの意義が薄らぎはしないだろうか。「気質の性」がそれぞれに異なりながら、しかも善を好み悪を憎むという点で共通しているというのは、そもそもどうということなのであろうか。

第3節で論じたように、仁斎は互に通じ合うことのない人と人との関係を、次のように説明していた。

<sup>そ</sup>夫れ人、己れの好悪する所を知ることは甚だ明らかにして、人の好悪においては<sup>はんぜん</sup>泛然

<sup>11</sup> 日本思想大系『伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波書店、1971年）五〇頁。ただし、論文としての統一を図るために表記を一部修正している。

として察することを知らず。故に人、我と毎に隔阻胡越、或は甚だ過ぎてこれを悪<sup>にく</sup>み、或はこれに応ずること節無し。(『語孟字義』 忠恕・一条)

人は、己れの好悪するものを自明視して、他人の好悪するものを知ろうとしないがために、節度を越えて相手を憎んでしまうというのである。

ここまで、孟子に依拠しつつ、仁斎が人は善を好んで悪を憎むという点で共通している<sup>と見なしていたことを確認した</sup>。それをこの『語孟字義』の叙述と重ね合わせて理解するならば、人は通常、自分自身は善を好んで悪を憎んでいると思っているが、他人も同じであることを察することができずにいるということになるだろう。そのことは、同時に第3節で確認したように、人の過ちが「親戚僚友」のためになされるものでありながらも、多くの場合それが理解されず、相手が自分に対し過ちを犯したと言って見限ってしまうと仁斎が考えていたことにつながってゆく。

おそらく、仁斎の考えていることは、こういうことだと思われる。人には「惻隱」などの「四端の心」が具わっており、みな誰かのことを思って行動したいと願っている。だが、己れが接するすべての人との関係の中で、その思いを適切に行動に移すことは極めて困難であり、しばしば誰かのためを思ってしたことが別の誰かに(あるいはその相手自身に)「過ち」として働いてしまう。他方で、「過ち」を受けた人は、相手の振る舞いによって誰かのためを思う自分の気持ちが損なわれたために、すぐに相手を咎めてしまい、関係に亀裂が生じて、その亀裂がさらに他の人の関係にも影響を及ぼすことになる。ここではむしろ、人が善を好み悪を憎む心を持つがゆえに、相手の「過ち」の裏に、自分と同じく善を好み悪を憎む心が隠れていることに気付けないまま相手を裁いてしまうという、お互いの意識のすれ違いが生じているのだと言えよう。

このように見て来ると、仁斎の人間理解が、基本的に善を好み悪を憎むという性善的な性格を持っていることが理解できる。公都子が孟子に示し尋ねた「性」に関する様々な立場は、善ばかりとは言えない現実の人間の姿に由来するものであった。仁斎は、あくまでも孟子の性善説に依拠した上で、人間が善を好み悪を憎む「性」を持ちながらも、互いにその「性」を生かして関わり合うことができず、ぶつかり合ってしまう所以を解き明かそうとしたのである。古義学を掲げた仁斎は、その意味でも、正しく孟子の思想の継承者であったと言えよう。

## 6. 上達の光景

第2節で見たように、仁斎は、「学問」とは「性」の善を「拡充」することだと述べていた。そしてまた「学問」について、仁斎は別の言葉で次のように述べている。

学問は須く活道理を看んことを要すべし。死道理を守護せんことを要せず。枯草陳根、金石陶瓦の器、之を死物と謂ふ。其の一定して増減無きを以てなり。人はすなはち然らず、進まざるときはすなはち退く。退かざれば必ず進む。一息の停る無し。死物の若く然ること能はず。故に君子は過ち無きことを貴ばずして、能く改るを以て貴しと為。(『童子問』下・二十五章)

「学問」に必要なのは、一瞬も止まることなく動き変化し続ける生きたものを捉えるような「活道理」である。「学問」に携わる際、しばしば人は、対象を固定して把捉しようとするが、それは「死道理」に固執することではない。特に人と人との関わりは、常に変化し動き続けている以上、「過ち」が避けられないものであるから、過ちを含み持つ人間同士のよりよい関わりを実現させるべき「活道理」を捉えねばならないのである。

善を好み悪を憎む己れの「性」に基づいて、相手の「過ち」を固定した悪として断ずる時、その人はすでに「死道理」への固執に陥っている。多様に変化し続ける人間関係の中で、己れの過ちを改め、また人の過ちを赦してゆく生きた人生の学びこそが、「活道理」に基づいた「学問」なのである。

やはり第2節で見たように、仁斎の「拡充」説は、人倫関係の量的拡大ではなく、質的深化を意味するものであった。それは、常に、目の前の生きた他者と関わり合う現場から決して離れることなく思考することを意味しよう。そこから離陸した抽象的な思考はすべて「死道理」であり、繰り返し他者との関わり合いの具体的現場に立ち戻ること以外、道理を生き返らせる術はない。

しかし、他者との関わり合いの現場に立ち続けることは、結局、個別的な状況への対応に終始するだけで終わるのではないか。仁斎の思想が、しばしば朱子学徒から日常に埋もれた俗論に過ぎないとの非難を受けたのも、そのような疑念から来るものであろう。例えば、山崎闇斎の弟子浅見綱斎は、仁斎の思想を次のように言って切り捨てている。

彼仁斎が云る孝弟忠信は皆只殊勝に世間向の最愛が<sup>いと</sup>り結構づくめにて、嘔鼻の挨拶云

様に柔和愛敬をほけほけとすることをしあふ迄也。其故只咎めず逆はず、どちらへしても厚き様に頼しき様にするなりの上で、取つ置つ云より外のことなし。〔『劄録』<sup>12)</sup>〕  
 私訳：あの仁斎が説いている孝弟忠信は、すべて単にご立派で世間向きに愛しがったり、いいことづくめで、老母や妻に挨拶を言うように柔和で愛敬のある態度を、お互いにとほけてやっているだけのことである。だから、ただ単に咎めることも逆らうこともせず、(母と妻と) どちらに対してもいい顔をして、頼もしいように振る舞うだけのことで、その都度相手の言うことを聞いたり後回しにしたりする以外のことはない。

ここで綱齋は、嫁姑といういかにも世俗的な話題を取り上げ、仁斎の言っていることなど、結局はどちらにもいい顔をするだけの「世間向」な「結構づくめ」のその場しのぎに過ぎないと皮肉を述べている。要するに、仁斎の思想には個別的状況への対応以上のものがないので、何らの道理も認められないということであろう。

それはしかし、仁斎には「活道理」として見えていた、個別の状況の背後にある「天下」への広がりがある綱齋には見えなかったということであろう。仁斎に言わせれば、個別の状況を離れて語られる言説は、すべて空虚な「死道理」に過ぎない。なぜなら、「聖門第一字」(『童子問』上・三十九章)である「仁」は、人と関わり合う現場で具体的他者に対し愛を実感することなくしては、体得できないからである。

蓋し<sup>けだ</sup>古人の学は、専ら徳行を以て本と為<sup>す</sup>。後人の学は、先づ窮理を以て主と為<sup>す</sup>。是<sup>これ</sup>仁の識り難き所以なり。夫れ仁は愛を主として、徳は人を愛するより大なるは莫し。若し先づ窮理を以て主と為<sup>す</sup>るときは、すなはち唯だ理是求め、心を高遠<sup>もてあそ</sup>に翫び、力を精微<sup>つく</sup>に殫し、遂に愛を以て仁の用と為<sup>し</sup>、柔弱と為<sup>す</sup>、浅近と為<sup>す</sup>、日用の常行と為<sup>す</sup>、之を軽賤するの意有<sup>あつ</sup>て、以為<sup>おもへ</sup>らく向上の一路は此<sup>ここ</sup>に在らずと。(『童子問』上・四十章)

「人を愛する」ことを浅近な「日用の常行」と軽視する綱齋のような言説は、「高遠」な議論として宙に浮いたままで、現場に着地することができない。

己れにできるのは、直に接する目の前の他者に向けて「四端の心」を拡充することだけであるが、それがそのまま「天下」へと広がってゆくのである。他者との関わり合いを離

<sup>12)</sup> 日本思想大系『山崎闇齋学派』(岩波書店、1980年)三八六頁。

れて「天下」を論じたとしても、それが具体的現場で実現されることはないし、その意味で「天下」に関する議論としても空論に終わるほかないのである。

あらためて強調するならば、仁斎の思想は、己れの行為が及んでゆく「天下」を視野に収めつつ、目の前の一人一人にいかにか誠実に応対するかを問うものであった。目の前の相手に接するという点だけを取れば、綱斎が批判したように個別的な状況に終始した俗論に見えるのかもしれないが、仁斎の視線は常にその先に広がる「天下」の道へと向いていたのである。

おほよそ<sup>おほよそ</sup>まじは<sup>まじは</sup>、日用に施す者<sup>すべ</sup>、総て是道に非ずといふこと莫し<sup>な</sup>。俗の外に道無く、道の外に俗無し<sup>いってん</sup>。一点の俗氣と雖も亦著け得ず<sup>ぞくき</sup>。此は是上達の光景。(『童子問』中・六十一章)

仁斎の思想に対して、徂徠も綱斎もそれぞれに、ただ個別の状況に終始するだけでそれ以上の広がりを持たないのではないかとの疑念を向けていた。仁斎としては、具体的な他者と関わるという現場の「日用」に徹する以外、「道」に到達する術はないと考えていたのである。

主要な議論が日常的な人倫関係に置かれる限り、仁斎の思想は「俗」を離れることがない。むしろ「俗」に徹する所にこそ「道」はあるというのが仁斎の基本的主張だと言いきださる。それでもなお「上達」したときには、「一点の俗氣」も身につけていないのだと仁斎は言う。それは、仁斎の思想が常に「天下」を視野に入れつつ、目の前の一人一人との関わりに徹するからなのであった。

### <参考文献一覧>

- ・『論語古義』林本（天理大学図書館所蔵）
- ・『孟子古義』林本（天理大学図書館所蔵）
- ・朱子学大系『四書集注（下）』（明德出版社，1974年）
- ・『日本名家四書註釋全書第九卷』（鳳出版，1973年）
- ・日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店，1966年）
- ・日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』（岩波書店，1971年）
- ・日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店，1973年）
- ・日本思想大系『山崎闇斎学派』（岩波書店，1980年）
- ・近世儒家文集集成『古学先生詩文集』（ぺりかん社，1985年）
- ・『荻生徂徠全集第十七卷』（みすず書房，1976年）
- ・井上哲次郎『日本古学派の哲学』（富山房，1915年訂正版）
- ・『丸山眞男集第一卷』（岩波書店，1996年）
- ・丸谷晃一『伊藤仁斎の古義学 稿本からみた形成過程と構造』（ぺりかん社，2018年）
- ・山本正身『伊藤仁斎の思想世界』（慶應義塾大学三田哲学会叢書，2015年）
- ・豊澤一『近世日本思想の基本型 一定めと当為』（ぺりかん社，2011年）