

[論文]

伊藤仁斎における「性」について (一)¹

木村純二

伊藤仁斎（1627～1705）は日本の古学派を代表する儒学者であり、朱子学の説く「理」の形而上的性格を批判し、孔子・孟子の実践道徳に帰るよう主張したことで知られている。仁斎は、人間の本性に関する議論において、朱子学の基礎概念であり、すべての人が生まれつき具え持つとされる「本然の性」を認めず、一人ひとり異なるものとして持つ「気質の性」から己れの思想を構築した。そうした仁斎の道徳理論は、同じく「気質の性」を人間の本性とした荻生徂徠（1666～1728）により批判されることとなる。徂徠の批判は、特に仁斎の思想の核心に関わる部分において、誤解があるものと思われるが、その当否について、これまでに仁斎研究の側から積極的に論じられることはほとんどなかった²。本稿では、「性」の概念に焦点を当て、徂徠の発した仁斎への疑問を逆に手掛かりとすることで、仁斎の思想の特質を明らかにしてゆきたい。

1. 問題の所在—仁斎の「性」理解に対する疑問

徂徠による疑問を手掛かりに仁斎の「性」の理解の特質を考察するため、まずは両者の議論の共通の土台となる朱子学の「性」に関する議論を確認しておこう。ここでは、特に孟子の説いた「四端の心」に関する朱子の注釈を見た上で、朱子に対する仁斎の批判、さらに仁斎に対する徂徠の批判を順に検討してゆくことにしたい。

まずは、「四端の心」についての朱子の説明である。

惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辞讓の心は礼の端なり。是非の心は

¹ 本稿は、2013年8月30日に都留文科大学で開催された科研費基盤研究(A)「東アジアにおける朝鮮儒教の位相に関する研究」(課題番号:23242009, 研究代表者:井上厚史, 島根県立大学)の研究報告会における発表を元に、その後の研究状況などを取り込み、論文化したものである。

² 徂徠の仁斎批判の内実を詳細に検討するためには、徂徠が参照し得た仁斎のテキスト自体を精査する必要があるが、その点については別稿を期したい。

智の端なり。

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。その情の発するに因りて、性の本然得て見るべし。なほ物の中に在りて緒の外に見るるがごとし。

凡そ四端の我に有る者は、みな拡めてこれを充たすことを知らば、火の始めて燃へ、泉の始めて達するがごとし。苟もよくこれを充たさば、以て四海を保つに足る。苟もこれを充たさざれば、以て父母に事ふるにも足らず。

拡は押し広むるの意。充は満なり。四端の我に在れば、処に随ひて発見す。みなこれに即きて押し広めて、その本然の量を充滿することを知るときは、すなはちその日に新たに、また新たに、まさに自から已むこと能はざる者あらんとす。よくこれに由りて遂にこれを充つときは、すなはち四海遠しと雖も、また吾が度内にして、保ち難き者無し。これを充つこと能はざるときは、すなはち事これ至近と雖も能はず。この章の論ずる所、人の性情、心の体用、本然全く具はりて、各条理有ることかくのごとし。学者ここにおいて、反求黙識してこれを拡充するときは、すなはち天の我に与ふる所以の者、以て尽くさざること無かるべし。(『孟子集注』公孫丑・上)³

朱子によれば、「仁義礼智」は天から与えられた「性」として己れに具わっており、「惻隱・羞惡・辭讓・是非」の「四端の心」は、それが「情」として発動したものである。「端」は「緒」の意味で、「緒」が外に表れ出ることによって物が中にあることが分かるように、「四端の心」が「情」として発動することで、「仁義礼智」が「本然の性」として具わっていることが分かることと説明されている。また朱子は、「拡充」の「充」を「満」の意味と捉え、「本然の量」を満たすことだと説く。それによって天が我に与えたものを尽くすことができるのである。

こうした朱子の見解に対し、仁斎は、『孟子』の同じ箇所注釈で、次のように異を唱えている。

端は本なり。言ふところは、惻隱・羞惡・辭讓・是非の心は、すなはち仁義礼智の

³ 朱子学大系『四書集注（下）』（明德出版社、1974年、483頁）所収のテキストを独自に書き下し、また旧字を新字に改めた。以下、朱子の『集注』や仁斎の『古義』の引用に際して、『論語』『孟子』『中庸』の本文をゴチック体で記し、朱子や仁斎による注釈部分を明朝体で記すことにする。

本にして、よくこれを拡めて充たすときは、すなはち仁義礼智の徳を成す。故にこれを端と謂ふ。先儒、仁義礼智を以て性とす、故に端を緒と解して、以て仁義礼智の端緒の外に見ると為すは、誤りなり。〔『孟子古義』公孫丑・上〕⁴

ここで仁斎が言っているのは、「仁義礼智」は「拡充」して成すべき「徳」であり、生まれつきの「性」ではないということである。朱子が「端」を「緒」と注するのは、「四端の心」は本来具え持つ「仁義礼智」が外に表れ出たものだから、それを糸口に「本然の性」としての「仁義礼智」を明らかにできると考えたからである。それに対して仁斎は、「仁義礼智」はあらかじめ具えられているのではなく、「拡充」によって形成してゆくべきものであり、「四端の心」はそのための土台となるものであると説いている。「端」を「本」と注するのは古註に基づくものでありながらも、仁斎自身の見解として「四端の心」は「仁義礼智」を形成するための「もと」と考えてのことである。

このように仁斎は、「性」に具わっているのは「四端の心」であり、それを「拡充」して「仁義礼智の徳」を成すのだと考えたが、その見解を荻生徂徠は次のように批判している。

仁斎先生、徳を知るを以て自負するがごときは、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。……これその争ふ所は、養ひの後に全きと性の初に全きとに在るのみ。故にそのいはゆる徳なる者は、みなそのいまだ成らざるに当りてこれを言ひ、名有りて実なし。また宋儒の帰なるかな。〔『弁名』徳・第一条〕⁵

仁斎は朱子を批判して「四端の心」を拡充した後に「仁義礼智の徳」を成すのだと言うが、「拡充」して成すことと「性」として具え持つこととに、いったい何の違いがあるのか、と徂徠は疑問を呈している。結局は、「性」と「徳」との違いを言葉の上で争っているだけではないのか、と言うのである。

徂徠の批判は、仁斎の思想を理解する上で大きな影響を及ぼしており、井上哲次郎も次のように同種の疑問を発している。

⁴ 『日本名家四書註釋全書第九卷』（鳳出版、1973年）69頁。なお、仁斎は生前に著書を刊行しておらず、刊本には息子の東涯の手が加えられていることから、近年の仁斎研究では稿本を用いることが主流となっているが、最終稿本である林本の『孟子古義』は巻二を欠いているため、ここでは刊本を用いた。

⁵ 日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店、1973年）212頁。

四端を以て性とし、仁義礼智を以て徳とし、両者を区別するの意は、明瞭なれど、両者が如何に区別し得られる、やは遂に明瞭ならず。……是れ全く仁斎が思想の混乱に出づるものなること疑なきなり⁶。

井上の仁斎評に対し、丸山眞男は、「簡単に一蹴されることは多分に問題であろう」と異を唱えるが、徂徠学に「政治の発見」を見出す丸山においても、仁斎学の意義は、結局のところ、朱子学から徂徠学へと至る階梯として限定的にしか認められない⁷。

近年の研究では、仁斎の思想の独自の意義を考察すべく、膨大な稿本類を分析し、仁斎の思想形成をたどった丸谷晃一が、朱子学の「本然の性」を否定した仁斎の学問は、道徳的修養の目的を人間の内面ではなく外的行為に求め、外在する目標への到達を道徳的根拠とすることで道徳的実践に努めるといふ構造になっていることを論じている⁸。ただ、到達すべき道徳的目標の内実や道徳的実践の方法などの具体的在りようが、丸谷の論述においては、いまだ明確になり切っていないように思われる。以下の考察では、朱子学の「本然の性」を否定した仁斎がそこからどのような思想を構築したのか検証し、徂徠による仁斎理解の偏向を合わせて明らかにしてゆきたい。

2. 「性」と「道徳」の区別

まずは、荻生徂徠が疑問を發した「性」と「徳」との違いに関する仁斎の記述を確認してみよう。

仁義礼智の四者は、みな道徳の名にして、性の名にあらず。道徳とは、徧く天下に達するを以て言ふ。一人の有するところにあらず。性とは、もっぱらおのれに有するを以てして言ふ。天下の該ぬるところにあらず。これ性と道徳との弁なり。……漢唐の諸儒より、宋の濂溪先生に至るまで、みな仁義礼智を以て徳として、いまだかつて異議有らず。伊川に至って、始めて仁義礼智を以て性の名として、性を以て理とす。こ

⁶ 『日本古学派の哲学』（富山房、1915年訂正版）242頁。

⁷ 丸山眞男「近世儒教の發展における徂徠学の特質並にその国学との関連」第二節第四項の注19参照。同論文は、『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952年）に収録されたが、ここでは、『丸山眞男集第一巻』（岩波書店、1996年、183頁）に拠った。

⁸ 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』（ペリかん社、2018年）、特に第一部「伊藤仁斎における「同一性」批判の構造」および第三部「伊藤仁斎の人間観」参照のこと。

れよりして学者みな仁義礼智を以て理とし性として、徒らにその義を理会し、復た力を仁義礼智の徳に用いず。その功夫受用に至っては、すなはち別に持敬・主静・良知を致す等の条目を立てて、復た孔氏の法に^{したが}徇はず。これ予の深く弁じ痛く論じ、繁詞累言、いささか愚衷を^つ罄くし、以てみずから已むこと能はざるゆえんの者は、実にこれがためなり。(『語孟字義』仁義礼智・第三条)⁹

誰もが等しく具え持つ「理」としての「本然の性」を認めない仁斎の思想において、「性」は一人ひとりが異なったものとして具える「気質の性」を意味している。「仁義礼智」は「天下」に広がる「道德」であって、「一人の有するところ」ではないと仁斎は考えるのである。「仁義礼智」が「徳」であることについて、漢・唐の時代から宋の周濂溪まで異議はなかったが、程伊川以降、「仁義礼智」を「性」とし「理」とする説が唱えられるようになった。それは単に言葉上の問題に止まらず、実践にも影響することになる。程伊川以降、「仁義礼智の徳」を修めるための「功夫」として、孔子の教えにはない「持敬・主静・致良知」といった実践項目が立てられてゆく。

そうした実践項目を仁斎が批判するのは、いずれも、己れのうちに具わった善を明らかにしようとする「功夫」だからである。朱子による「拡充」の解釈も、「情」の発動として表れた「四端の心」をきっかけに、己れに具わった「本然の性」を明らかにする方向に実践的「功夫」が向けられている。「道德」が「一人の有するところ」ではなく「天下」に広がるものだと考える仁斎にとって、実践的「功夫」はそのように己れの在り方に向けるのではなく、他の人々との関わりに向けるべきものであり、それこそが本来孔子の説いた教えだったのである。仁斎が「仁義礼智」は「性の名」ではなく「道德の名」であると説くのは、徂徠が誤解したように、単に言葉の定義を争っているわけではなく、より本質的には道德的实践の問題として、孔子の説いた人々との関わりが失われてゆくことを疑問視するからなのであった。

それでは次に、徂徠が疑問視した「仁義礼智の徳」を「性」として具え持つことと、「拡充」して成すことにどのような違いがあるのか、確認してゆこう。上の叙述に続いて、仁斎は次のように述べている。

苟^{いやく}も性の善を以て天下の徳を行ふときは、すなはちその易きことや、猶ほ地を以て

⁹ 以下、『語孟字義』からの引用は、日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』(岩波書店, 1971年)に拠る。ただし、論文として統一を図るために表記を修正した箇所がある。

樹を種へ、薪を以て火を燃やすがごとく、^{おのづ}自から窒礙する所無し。故に惻隱・羞惡・
 辞讓・是非の心を拡充するときは、すなはち能く仁義礼智の徳を成して、四海の広き
 と雖も、^{いへど}自から保ち易き者有り。

ここでは、「性の善」としての「四端の心」が「仁義礼智の徳」へと「拡充」されることが、「薪」の火が燃えることに喩えられている。「薪」の火の比喩は仁齋がしばしば用いるものであるが、その詳しい説明が『童子問』に記されているので、見ておきたい。

一把の薪は、以て一升の米を炊ぐ^{かし}べくして、以て一斗の米を炊ぐ^{あたは}こと能ず、十把の薪は以て一斗の米を炊ぐべくして、以て一石の米を炊ぐこと能ず。一石の米に至ては、すなはち一車の薪を用ふるに非ざるときは、すなはち炊ぐことを得べからず。一把の薪は能く一升の米を炊ぎ、十把の薪は能く一斗の米を炊ぎ、一車の薪は能く一石の米を炊ぐは、その性分を尽す者なり。一把の薪は一斗の米を炊ぐこと能ず、十把の薪は一石の米を炊ぐ能ざるは、性分の及ぶ所に非ざるを以てなり。^{いやしく}苟も風に向て火を吹き、薪を添てこれを助くるときは、すなはち一片の火寸、以て宮を燬^やくべく、一点の野火、以て原を燎^やくべし。その勢^{いきほひ}、^{かくかくれつれつ}赫赫烈烈、^{せんえん}遷延回転、^う撲ち滅すべからず。これ^あ豈に一把の薪の力ならんや。(『童子問』上・二十一章)¹⁰

一把の薪が一升の米を炊き、十把の薪が一斗の米を炊くということを、ここで仁齋はくどいくらいに述べているが、それは「性分」を尽くすというのがどのようなことであるかを説明するためである。「性分」を尽くすというのは、むろん朱子学の考え方のことで、前節で引用した『孟子集注』でも、朱子は、「拡充」とは「本然の量」を満たすことであり、天が我に与えたものを尽くすことだと説明していた。そのような朱子の見解に対し、己れに与えられた「性分」には限りがあるから、それを尽くすだけでは「天下」という広がりを得ることはできないというのが、仁齋の主張である。

右の引用の少しあとで、「本然の量」を満たすという朱子の見解を批判しているので、それも合わせて見ておこう。

一升の水を以て一升の器に入れ、一斗の水を以て一斗の器に入る、これを本然の量

¹⁰ 以下、『童子問』からの引用は、日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店、1966年）に拠る。ただし、論文として統一を図るために表記を修正した箇所がある。

を満つると謂ふ。孟子の所謂る^{いはゆ}拡充と云ふ者は、^{とど}推广^や充大の勢、^{いひ}遏め止むべからざることを謂ふ。本然の量を満つるの謂に非ず。(同前)

ここでは水に喩えられているが、意味は先ほどの火と同じで、「本然の量」を満たすのでは与えられた有限な「性分」を尽くすことにしかならないと仁斎は批判するのである。

では、仁斎が考える「拡充」とはどのようなことなのか、これらの比喩をもとに考えてみよう。水の比喩で「推广充大の勢」¹¹と言っているのは、火の比喩で言うと、火が野原に燃え移り、「赫赫烈烈」の勢いで燃え広がることであろう。「拡充」すれば、「一片の火寸」でさえも野原を焼き尽くすほどに広がることができ、そこまで燃え広がったときには、もはや本となった「一把の薪の力」とは言えなくなるのである。

この比喩が示すところを「四端の心」の話に戻して説明すれば、己れが「四端の心」を「拡充」してゆけば、それがだんだんと勢いを増してゆき、もともと己れに具わっていた「性分」では届かないほど広い「天下」にまで達するようになる、ということであろう。「四端の心」が「拡充」されて「仁義礼智の徳」として「天下」にまで広がったとき、それはもはや己れの力で為したと、「一人の有するところ」であるかのように誇ることはできないのである。

そして、仁斎の考えでは、孔子や孟子は、己れに与えられた有限な「性」を尽くすだけでなく、周囲の人へと推し広め、「天下」に達することを説いたのであり、その教えを人々は学ばなければいけないのである。

蓋し己の性は有限にして、天下の善は無窮なり。有限の性を以て、無窮の善を尽くさんと欲すれば、学問に非ざるときは、すなはち能はざるなり。凡そ物必ず至る所有り、至らざる所有り、その至る所に至る者は性なり。能くその至らざる所に致す者は、性の力に非ず。学問の功また大なり。(『古学先生文集』巻二、「荀子性悪論」)¹²

以上のことをまとめるならば、仁斎が「性」と「徳」とを分けたのは、己れに与えられた「性」は有限で他の人々とは異なるものであることを強調し、また、だからこそ、聖人の教えを学ぶ者は己れ自身の「性」を尽くすことに目を向けるのではなく、それを周囲の人々

¹¹ 「拡」を「推广」, 「充」を「満」とするのが朱子の「拡充」の注釈であったのに対し、仁斎は、「拡」は「推广」でよいが、「充」は「充大」の意味であると訂正している。

¹² 近世儒家文集集成『古学先生詩文集』(べりかん社, 1985年) 50頁。

に推し広めなければいけないと訴えるためであったと考えられよう。

こうした仁斎の「拡充」説を分析したうえで、山本自身は、それが他者に対する思いやりを、「質的に深化させることを意味するのか」、「量的に拡大させることを意味するのか」という問いを立て、最終的には「人倫関係の量的拡大を意味した」と結論付けている¹³。しかし、仁斎の「拡充」説を「量的拡大」として捉えてしまうと、仁斎に対する批判としてたびたび引用されてきた徂徠の次の論を、みずから呼び込んでしまうことになるのではないだろうか。

仁斎が意、けだし聖人の教へも、またただ口諄諄としてこれを言ふのみなりと謂へり。これ何庸ぞかの浮屠及び今の村夫子輩に殊ならんや。それ聖人の教へは、必ずその位を得て、しかうしてのちに大いに天下に行はる。……もし必ず口諄諄としてこれを言ふを以て教へとせば、則ち天下の民あに戸々に説きて人々に諭して、以てみなその道を明らかにしその義を曉りて、従ふ所に惑はざらしむることを得んや。〔『護園隨筆』卷二〕¹⁴

「聖人の教へ」は為政者の地位を得て、「天下」に行うべきものであるはずなのに、仁斎の意見に従えば、一軒一軒尋ねて行って一人一人に教えなければならなくなってしまうが、そんなことはできるはずがない、と徂徠は批判するのである。従来の仁斎研究は、徂徠によるこの批判に正しく答えることができていなかったように思われる。

仁斎の目指すところが、「四端の心」の量的な拡大だとして、その実現のためには一軒一軒訪ねて廻らなければいけないではないかという徂徠の批判は、仁斎の説明で言うところの「性分」を尽くす発想に捉われたものだとして反論することができよう。火の比喻で、仁斎は、「一片の火寸」が燃え広がり野原を焼き尽くすに至った時には、もはや「一把の薪の力」だとは言えないと述べていた。これはつまり、徂徠の言うように自分自身が一軒一軒訪ねて廻り量的拡大を実現しなければならないことを意味するのではない、ということであろう。

¹³ 山本自身『伊藤仁斎の思想世界』（慶應義塾大学三田哲学会叢書、2015年）139, 142頁。ただし山本は、「『四端の心』の量的拡大とは、同時にその質的深化をも意味する、と考えおく方が自然であろう」と注記している（同書、186頁）。

¹⁴ 『荻生徂徠全集第十七巻』（みすず書房、1976年）245～246頁。なお、『護園隨筆』卷三にも、「仁斎と雖もこの習ひ未だ消えず。故につねに魯論を以て家々に説き戸々に諭してこれを齊民に被らしめんと欲す」（同、280頁）と同じ批判が述べられている。

それでは、仁斎の「拡充」説において、量的拡大はどのように実現されるのだろうか。元来、有限な己れにできるのは、目の前にいて直接関わる人に「四端の心」を「拡充」することだけである。しかし、そこから先、今度は拡充を受けたその人が直接関わる人に対し自分の「四端の心」を拡充することができる。そのように「四端の心」の拡充がいったん広がれば、人から人へと広がってゆき、やがて「天下」に達する。仁斎が思い描いていた「四端の心」の「拡充」は、火の燃え広がる比喻から推察すれば、このように実現されるものであっただろう。徂徠の比喻に合わせて言えば、自分が隣人に「聖人の教へ」を伝えれば、隣人がそのまた隣人へ、そこからさらに次の隣人へと伝え広がってゆく。先ほどの引用では、「拡充」によって「その至る所に至る」だけでなく、「能く至らざる所に致す」のだと言われていた。己れが直接関わる範囲が「至る所」であり、直接関わることのない「天下」に生きる人々が「至らざる所」を指すのだと考えられる。

このように仁斎の考える「拡充」の量的拡大において、大切なのは「聖人の教へ」が「天下」に広がることなのであって、最終的にそれを自分が為したかどうかは、まったく問題とならない。それこそが、「仁義礼智」の「道徳」が「一人の有する所」ではないという仁斎の主張の真意であろう。逆に言えば、己れが意識して努めるべきなのは、目の前にいる人との関わりの質的深化だということになるのではないか。

また、先の徂徠の批判には、もう一点仁斎の思想についての誤解がある。徂徠は、仁斎の言う「拡充」を、「聖人の教へ」を言葉で伝え広めてゆくことと捉えているが、言葉で伝えることよりはむしろ直接的な関わりにおいて行動で示してゆくというのが、仁斎の本意であろう。

もそ 若し夫れ孝弟忠信の人は、天下みな以て善と為し、みな以て美と為て、あへそし 敢て譏る者無し。
これすなはちこれ学、これを外にして更に所謂^{いはゆ}の学問といふ者無し。そんぼうやふ 村疇野夫、商販
奴隸^{いや}の賤しき、或は孝友廉直、天性に出て、士人の及ばざる所の者有り。或は学問に
由らずして、信義遜讓、澹泊自治して、慷慨義に赴く者も、また往々これ有り。これ
かへつ 反てこれ学問の基本、所謂の学問といふ者は、これを充つるのみ。(『童子問』上・
二十九章)

ここで仁斎は、賤しい身分の者であっても、士人の及ばないような「孝友廉直」「信義遜讓」を「天性」として具えていることがある。それを拡充するのが「学問の基本」であって、それ以外に学問はないのだと断言している。むろん、その際、書を読み、聖人の教えを学

ぶことで、実践をよりよく果たすことができるので、そうした通常の学問も必要となるが、それはあくまで実践的な人との関わりを助けるものとして位置付けられている¹⁵。

己れが「四端の心」や「孝友廉直」「信義遜讓」など、「性」として具わっている「善」を目の前の相手に「拡充」し得たとき、相手の「性」に具わる善も引き伸ばされることになる。相手の性の善が引き伸ばされれば、それは己れとの関係だけでなく、その相手が関わる他の人との関係にも、当然及んでゆくことになるだろう。火の比喩で仁斎が説明しようとしているのは、目の前の相手に対する己れの関わり方が、当の相手だけでなく、その背後にいる人々にも影響を及ぼし、やがては天下へと広がってゆくということなのであった。

3. 「忠恕」による善の「拡充」

次に、目の前の相手に対する己れの関わり方が、当の相手だけでなく、その背後にいる人々に影響を及ぼしてゆくということがどういうことであるのか、より具体的に検討してゆきたい。その際、手掛かりとなるのが「忠恕」の概念である。仁斎において、「忠信敬恕」の実践は、「仁義礼智」の徳を成すための「修為」と位置付けられるが、「忠信敬恕」の実践と「四端の心」の「拡充」とがどのようにに関連するかという問題は、仁斎の思想を読み解く上で、一つの大きな課題となっている¹⁶。

前節で引用した薪の比喩の直前の記述では、『中庸』の「ただ天下の至誠、能くその性を尽くせりと為。能くその性を尽くすときは、すなはち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くすときは、すなはち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くすときは、すなはち以て天地の化育を賛くべし。以て天地の化育を賛くべきときは、すなはち以て天地と参るべし」を引いて、次のように説明されていた。

所謂能くその性を尽くす者は、吾が性の分内に就いて言ふ。その人物の性を尽くして、天地の化育を賛くるに至つては、すなはちまた我が性を尽くすの推と雖も、豈

¹⁵ この引用箇所そのまま引き続いて、「ただその生質の美、観るべしと曰ふと雖も、然れども微にして未だ著はれず、小にして未だ充たず。故に聖人教へを立て学を設けて、以て人に書を読み文を学んで、以てその微なる者を著し、その小なる者を充つることを教ゆるのみ。」と述べられている。

¹⁶ 山本正身は、仁斎学における「修為」が「主忠信」説と「拡充」説の二側面から成りながら、仁斎自身「両者の関係に対する直接的な言及を残していない」と指摘し、その関連を捉えることが仁斎の学問を解明する上で欠かせない問題だと述べている（山本前掲書、136頁）。

に徒に我が性を尽くすのみならんや。夫れ人と我と、体を異にし気を殊にす。その
 疾痛痾癢、みな相関はず。況んや人と物と、類を異にし形を殊にす。何ぞ相干渉
 せん。天地の道を財成輔相して、万物をして各その性を遂げしむと謂ふときは、す
 なはち可なり。これを我が性を尽くすと謂ひて可ならんや。然るときはすなはちただ
 我が性を尽くして、学問の功に由るに非ざるときは、得べからざること明けし。(『童
 子問』上・二十一章)

朱子学においては、己れと人・物とは「本然の性」において区別はないから、右の『中庸』
 の言葉はすべて連続的に捉えられることになる¹⁷。そうした「本然の性」を仁斎は認めず、
 我と人とは「気」や「体」が異なるかぎり、「疾痛痾癢」(痛みやかゆみ)は通じ合わない
 のだという前提から議論を始める。「性」が人それぞれ異なるのだから、ただ己れの「性」
 を尽くすだけでは、相手の「性」を尽くすことにはならない。学問を媒介として、己れの
 「性」を相手に「拡充」し得たとき、相手の「性」を遂げさせることができるのである。
 それははたして、相手とのどのような関わりを意味しているのだろうか。

まずは、相手に対して己れの「性」を尽くすということがどういうことなのか、整理し
 ておこう。仁斎の思想において、異なった「気」を持つ己れと相手とを通じさせるための
 工夫が「忠恕」である。

己れの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を忖り度るを恕とす。……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泛然として察すること
 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み、或はこれに
 応ずること節無く、親戚知旧の艱苦を見ること、猶ほ秦人、越人の肥瘠を視るがごとく、
 茫乎として憐れむことを知らず。その不仁不義の甚しきに至らざる者は幾ど希し。
 苟も人を待する、その好悪するところ如何、処るところ為すところ如何と忖り度つ
 て、その心を以て己が心とし、その身を以て己が身とし、委曲体察、これを思ひこれ
 を量るときは、すなはち人の過ち毎にその已むことを得ざるところに出で、或はその
 堪ふこと能はざるところに生じて、深くこれを疾み悪むべからざる者あることを知
 り、油然霽然として、毎事必ず寛宥を務めて、刻薄を以てこれを待するに至らず。
 人の急に趨り、人の艱を拯ふこと、自から已むこと能はず。(『語孟字義』忠恕・一条)

¹⁷ 朱子の『中庸章句』では、「人物の性はまた我の性なり。ただ以て賦する所の形気同じからずして異なること有るのみ。」と注釈されている(前掲『四書集注(下)』458頁)。

人が互いに相手の「好悪」を知らず、憎んだり、苦しみを憐れんだりしないというのは、先の『童子問』で言う「疾痛疴癢」が通じ合わないという事態と同じことであろう。そのとき「忠恕」によって、相手の「好悪」する所や、どういう状況にあって何を為しているのか等のことを「委曲体察」するのである。そうすれば、相手を憎むべきでないことが分かり、「寛宥」の心で相手の苦しみを救おうという気持ちが生まれてくるのだと、仁斎は説いている。このように目の前の相手に「忠恕」に努めることが、「仁」につながってゆくのである¹⁸。「忠恕」によって生まれた相手への「寛宥」の心が、相手の苦しみを救おうとするものであるなら、それは「慈愛の心」や「惻隱の心」と重なるものであろう。

右の事態を「拡充」という観点から説明し直してみよう。己れのあり方を、相手の「好悪」も知らず憎んでいる状態から、「寛宥」の心で苦しみを救おうという思いに転換させることができれば、それはまさに孟子の言う「人みな忍びざる所有り、これをその忍ぶ所に達するは仁なり」（尽心・下）を実践したことになるだろう。「寛宥」「惻隱」といった己れの「性」に具わった善が、相手に向けて一歩「拡充」されたのである。己れの「性」を尽くすというのも、仁斎においては、己れの「性」に具わった善を、そのようにして相手に「拡充」することを意味している。

では、このとき、相手の側はどうなるのであろうか。さきほどの『童子問』からの引用では、己れの「性」を尽くすことが相手の「性」を遂げさせることになることと説明されていた。右の『語孟字義』と同様に、「過ち」について論じた箇所を通じて、「寛宥」を受けた相手のあり方を考えてみたい。仁斎は、『論語』里仁篇の「子曰く、「人の過ちや、^{おのおの}各その党においてす。過ちを觀てここに仁を知る」に関して、次のように注釈を付けている。

党は類なり。親戚僚友を指して言ふ。

これ過ちを以て人を棄つる者の為に發す。^{およ}凡そ人の過ちに於ける、由無くして妄りに至る者有らず。必ずその親戚僚友に因りて生ず。故に曰く、「各その党においてす」と。正にその深く咎むべからざるを見るなり。「過ちを觀て仁を知る」と曰ふときは、すなはちまた、そのこれに就いて猶ほ稱すべき者有るを見るに足るなり。……

論じて曰く。人の過ちや、薄に生ぜずして厚に生ずるは、何ぞや。薄はすなはち患を防ぎ害を遠ざく。身の為の計は全くして、人の患に趨るは緩なり。故に過ち無きを得るなり。薄に因りて過つ者、間或はこれ有り。然れども薄に因りて過つ者は、これを

¹⁸ 「その強めて能ふ所の恕を為すときは、すなはち自から勉めて為すべからざるの仁を得。一件の恕を為すときは、すなはち一件の仁を得。」（『童子問』上・五十章）。

悪と謂ひてこれを過ちを謂はざるなり。聖人の至仁に非るときは、すなはち孰^{いづくん}ぞ能く過ちの宥むべくして深ふ咎むべからざるを知らんや。〔『論語古義』里仁篇〕¹⁹

他人のためでなく自分のために道に外れたことをするのであれば、それは「過ち」ではなく「悪」と言うべきであるが、「親戚僚友」など誰かのためを思って「過ち」を犯したのなら、それを咎めるべきではないと仁斎は述べている。行動の結果だけを見て、「過ち」を犯した人を捨ててしまうのではなく、「人の患」を助けようという動機があったのかどうか見ることが大切だという考え方は、「忠恕」によって「体察」するのと同じことを指していると思われる。

それゆえ、己れが相手の「過ち」を裁くならば、その相手が抱いている「親戚僚友」への情を殺してしまうことになるし、「過ち」に対して「寛宥」を示せば、その情が生かされることになる。己れの「性」を尽くして、相手の「性」を遂げさせるというのは、例えば、このような状況を指して述べられたものと考えられる。このとき、己れが相手を「体察」し「寛宥」を示すことは、己れの「性」の善を「拡充」することを意味するが、だからと言って、その相手と「親戚僚友」との関わりまでも、己れの「性」を尽くしたことの内に数えることはできない。その相手が「親戚僚友」と厚い情で交わるのは、その相手自身の「性」の善によるものであり、己れはそれをよりよく遂げさせるよう関わっているのである。

前節では、仁斎の用いる火の比喻において、己れと目の前の相手との関わりがその背後にいる人々に影響してゆくという仁斎の考え方を確認した。「過ち」に関する仁斎の考えを踏まえて、あらためてそのことを検討しておこう。

己れの目の前にいる相手は、己れ自身が知らない「親戚僚友」との関わりを持っており、己れに対する相手の行動は、その人たちとの関係に影響され、時にはその人たちへの厚い情のために己れに対して「過ち」をなすこともある。逆に、己れ自身の相手への振る舞いも、相手を通じてその「親戚僚友」に及んでゆく。そうした人と人との関わりは無限に交錯しており、もはや起点も分からないようなどこかの誰かの振る舞いが、多くの人を経由して己れに及んで来るし、また逆に己れの振る舞いも多くの人を経由して広がってゆく。そうした広がり及び及ぶ範囲が「天下」なのである。

ここでまた、徂徠の批判を通じて、仁斎の説く「仁」について、さらに考えておきたい。

¹⁹ 『論語古義』林本を独自に書き下した。

徂徠は、仁斎の説く「仁」の曖昧さに対し、次のように疑問を発していた。

仁斎、仁を釋して曰く、「慈愛の徳、遠近内外、充實透徹、至らずといふ所なきをこれ仁と謂ふ」と。……そのいはゆる「遠近内外、充實透徹」といふ者、われ知らず、その我に在る者を以てこれを言ふか、物に及ぶ者を以てこれを言ふかといふことを。
 (『蕺園隨筆』卷四)²⁰

徂徠の疑問は、仁斎の説く「仁」が、「我に在る」ことを指して言っているのか、「物に及ぶ」ことを指して言っているのか、その点が曖昧ではないか、ということである。確かに仁斎の説明には、そのような疑念を招くところがある。「仁」について集中的に論じられる『童子問』上巻の後半では、次のように記述されている。

慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らざるところ無く、達せざるところ無くして、一毫残忍刻薄の心無き、正にこれ仁と謂ふ。(『童子問』上巻・四十三章)

一事の微いへどと雖も、その愛、真心に出て、利沢人に及ぶときは、すなはちまたこれを仁と謂ひて可なり。(同・五十四章)

ここで仁斎は、一方で、「慈愛の心」の至らない所のないことが「仁」であると言いながら、同時に、ごく微かなものでも「愛」が「真心」から出て「利沢」が人に及ぶのなら「仁」と言ってよいと論じており、徂徠の疑問ももっともであるように思われる。

しかし、ここまでの考察を踏まえれば、「利沢」が人に及ぶというのは、己れが「残忍刻薄の心」ではなく「慈愛の心」で相手に接することで、相手の「性」に具わった善が殺されることなく発動され、相手の「性」を遂げさせるような場面を指していることが理解できよう。だとすれば、徂徠のように、「我に在る」と「物に及ぶ」とを二つに分けた上で、そのどちらなのかと問うこと自体が、仁斎の真意から外れたものと言わねばならない。「仁」という言葉で仁斎が考えているのは、もともと異なった二つの存在である「我」と「人」とを、一つに通じ合わせることでできた場面なのである。

²⁰ 前掲『荻生徂徠全集第十七巻』二八六頁。

後世の学問大いに聖人の意に^{たが}差ふ所以の者は、専ら持敬・致知を以て要と為して、忠恕を以て務めとすることを知らざるに由る。……^{いひ}苟も忠以て己れを尽くし、恕以て人を^{はか}付るに非ざるときは、すなはち人已を合はせてこれを一にすること能はず。……苟も忠恕を以て心とするとき、すなはち万般の功夫、^す総べて物とこれを共にするの意有りて、独りその身を善くして止まるに至らず。故に持敬・致知、みな我が成徳の地となる。(『語孟字義』忠恕・五条)

仁斎が「持敬」や「致知」を繰り返し批判するのは、それらの「功夫」が、「我」と「人」との区別を知らず、すべてを「我が成徳の地」にしてしまうからである。仁斎の考える「仁」の意義は、そのように「我に在る」ことを目指すのではなく、互いに異なった存在である「我」と「人」とを一つに合わせるができるという点にあった。それが実現し得たとき、己れの「慈愛の心」と、「利沢」が人に及ぶこととは、表裏一体の自体として理解されることになるはずである²¹。

このように「仁」の「徳」を理解するならば、仁斎の考える「道」と「徳」との違いについても確認することができよう。初めに見たように、仁斎は「性」と「道徳」とのちがいで強調していたが、そこではかえって「道」と「徳」との区別が見えにくくなっていった。両者の違いについて、仁斎は次のように説明している。

道徳の二字、また甚だ相近し。道は流行を以て言ひ、徳は存する所を以て言ふ。道は自から導く所有りて、徳は物を済す所有り。(『語孟字義』徳・第三条)

仁斎の考えでは、「道」は「天下」に広がって「流行」しているものである。それに対して「徳」は、己れ自身が人と関わることによって実現してゆくものだと考えられる。これまでの考察を踏まえて言えば、己れ自身が直接関わる範囲の人々との間に実現するのが「徳」であり、その向こうの「天下」に広がっているのが「道」だということになるであろう。

(続く)

²¹ 時に、仁斎のオプティミズムを表すものとして引用される「我能く人を愛すれば、人また我を愛す」(『童子問』上・四十四章)の語も、「我人を愛すれば」ではなく、「我能く人を愛すれば」と言っているのだから、「我」と「人」との「愛」を単純に連続するものとして考えているわけではなく、相手の「愛」を引き出すべく、己れが相手を愛することができた場面を指して言っていると考えるべきであろう。

<参考文献一覧>

- ・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）
- ・日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』（岩波書店，1971年）
- ・日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店，1966年）
- ・近世儒家文集集成『古学先生詩文集』（ぺりかん社，1985年）
- ・『論語古義』林本（天理大学図書館所蔵）
- ・日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店，1973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）