

伊藤仁斎の修養論にみる二つの側面

阿部光麿

序言

伊藤仁斎は『論語』、『孟子』の二書を絶対的な典拠に据え、^①朱子学の思想体系を批判し抜くことによって、自らの思想を打ち立てている。そして、その学説は多岐にわたり、且つ体系的なものとなり得ている。その仁斎が「人倫日用」における、すなわち人間社会の日常における徳行、特に「孝弟忠信」の実践を人の為すべき修養として重んじたことは、諸先学の仁斎研究において、その思想的特徴として常に指摘されてきたことである。しかし、これを含む道徳論、人道論を仁斎の思想体系の中心に認めることでは多くの研究が一致していながら、この「孝弟忠信」を説く議論と仁斎の展開するその他の議論、特に一元気の生生論や人性論との位置、本末の関係については一定しない。また、それら諸議論の相互の位置、本末の関係という問題についての見解を明らかにすることなく、個々の議論において漠然と相互の対応、関連などを指摘するにとどまっては、

伊藤仁斎の修養論にみる二つの側面

それは仁斎の思想に体系性があることを指摘しているに過ぎない。この問題を前提に、本稿では、人倫日用における「孝弟忠信」の実践を説く議論、一見特徴ある修養法を説いているとは思われぬ一連の議論を仁斎の修養論として捉え直し、その他の諸議論との関係を究明するために、その二つの側面について明らかにしたい。

第一節では、まず「学問」に関する仁斎の議論を取り上げ、朱子の用法を承知の上で仁斎が用いる「卑近」、「易知易行」といった言葉に注目し、その意味の特徴を修養論の一つの側面として提示する。そして第二節では、「学問」と「仁」との関係から、仁斎の修養論のもつもう一つの側面を提示するものである。

第一節 仁斎における「易知易行」の意味

一、仁斎の説く「学問」

仁斎は「学問」と「道徳」とを別個に捉える「学問」観を排し、「学問」を四端の心を拡充する修養そのものとする。^②四端の拡充は、

仁齋が『孟子』中で最も重要視する概念である（『孟古義』綱領三）。そして「孝弟忠信」の実践は、この「学問」において説かれる。論孟二書中の多岐にわたる修養条目の中で、仁齋は並称する孝弟と忠信をとともに、「孝弟は乃ち学問の本根」（『論語古義』学而二、大註）、「忠信は学の根本」（『語孟字義』忠信二）と、それらの根幹に位置づける。孝弟と忠信、忠恕との実践を基礎とした徳行こそが、仁齋の説く「学問」、すなわち四端を拡充する修養なのである。そして仁齋は、「卑きときは則ち自づから実なり。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」（『童子問』上二四）と、この「学問」が「卑近」なものであるべきことを説く。

この「卑近」と「高遠」という言葉は、朱子が道に関する議論において用いている。⁴ その朱子による「卑近」と「高遠」、或は「難行」などの言葉の用法、伴うニュアンスを踏まえた上で、仁齋は「卑」と「高」との対比を用いる。そして、その朱子学をも「高遠」、「難行」として斥け、仁齋自身が「卑近」、「易知易行」を説く（『童子問』上二七）。それ故に、仁齋の修養論の特徴を明確にするためには、仁齋における「卑近」、「易知易行」の意味、そして仁齋が朱子学の如何なる点を「高遠」、「難行」としたのかを明らかにしなければならぬ。

二、「易知易行」の意味

仁齋の説く「学問」がどのように「卑近」であり、道が「知り易

く行ひ易き」ものであるのか。その朱子との違いを、修養の基礎である忠恕の扱いの点から指摘したい。取り上げるのは『論語』里仁一五の「参や、吾が道は一以て之を貫く。……夫子の道は、忠恕のみ」と、『中庸』の「忠恕道を違ること遠からず」を巡る朱子と仁齋の解釈である。

朱子は『論語集注』の該当箇所において、次の二つの程子語を引き、援用している。

程子曰く、己を以て物に及ぼすは、仁なり。己を推して物に及ぼすは、恕なり。道を違ること遠からず、是れなり。忠恕一以て之を貫く。忠は天道、恕は人道。忠は無妄、恕は忠を行ふ所により。忠は体、恕は用。大本達道なり。此れと道を違ること遠からずと異なる者は、動くに天を以てするのみ。

（『論語集注』里仁一五）

又曰く、聖人人に教ふるに各其の才に因る。吾が道は一以て之を貫く、惟だ曾子のみ能く此れに達すと為す。孔子の之を告ぐる所以なり。曾子門人に告げて曰く、夫子の道は、忠恕のみと。亦た猶ほ夫子の曾子に告ぐるがごときなり。中庸に所謂忠恕道を違ること遠からず、斯れ乃ち下学上達の義なり。（同上）

前者では、「動くに天を以てするか否かという点で、孔子の「一以貫之」の「忠恕」と、『中庸』の「忠恕違道不遠」の「忠恕」とが区別されている。一方、後者では曾子の「夫子之道、忠恕而已矣」が、門人の才に合わせたもの、つまり「一以貫之」よりも水準

を落とした表現として解釈されている。そして、必ずしも相互に一貫しない二つの程子語の要素を吸収したのが、次に引く『論語集注』での朱子自身の見解である。

己を尽くすを之れ忠と謂ひ、己を推すを之れ恕と謂ふ。……夫子の一理渾然として泛く応じて曲に当たると、譬ふれば則ち天地の至誠息むこと無くして、万物各其所を得るなり。此れよりの外、固に余法無くして、亦た推すを待つこと無し。曾子此れを見て之を言ひ難きこと有り。故に學者己を尽くし己を推すの目を借りて以て之を著明す。人の睨り易きを欲するなり。

(同上)

ここでは、二つの程子語のうち、比較的后者の色が濃い。朱子は「夫子之道、忠恕而已矣」の「忠恕」を「尽己推己」としており、これは「己の心を尽くすを忠と爲し、己を推して人に及ぼすを恕と爲す」(『中庸章句』一三)と註を付す「忠恕違道不遠」の「忠恕」と同一である。そして、この「忠恕」はあくまで学ぶ者の実践する条目であり、孔子の一理渾然とし、外物への応対悉く当を得る様を表現するに窮した曾子が、門人が理解し易いように用いたに過ぎない言葉として位置づけられているのである。

一方、朱子は『中庸或問』においても、この問題に言及している。曰く、諸説は如何。曰く、諸家の論語を説く者、多く此の章を引きて以て一以て之を貫くの義を明かす。此の章を説く者、又論語を引きて以て道を違ふること遠からざるの意を釈く。一矛一盾、

終に相ひ謀らずして、牽合して置かず。學者蓋し深く之を病む。深く程子の言を考ふるに及びて、所謂動くに天を以てする者有り、然る後に二者の忠恕爲る、其の迹同じと雖も、而れども忠恕爲る所以の者は、其の心実に異なることを知る。其の徳を知るの深く、言を知るの至れるに非ざれば、其れ孰か能く判然たること此のごとくして疑ひ無からんや。然るに己を尽くし己を推すは、乃ち忠恕の名づくる所以にして、正に此の章の道を違ふること遠からざる事と爲す。動くに天を以てして一以て之を貫くがときは、則ち己を尽くすを待たずして至誠なる者自づから息むこと無く、己を推すを待たずして万物已に各其所を得。曾子の言は、蓋し其の名づくべからざるの妙を指して、其の名づくべきの粗を借りて以て之を明かせり。

(『中庸或問』、「或問十三章之説」の段)

朱子は程子語の「動以天」を引き、「夫子之道、忠恕而已矣」と「忠恕違道不遠」との二つの「忠恕」の指す内容の違いを看破する見解として、これを高く評価する。そして「夫子之道、忠恕而已矣」が指す孔子の「一以貫之」の様を、「名づくべからざるの妙」と称する。しかし「夫子之道、忠恕而已矣」の「忠恕」自体の位置づけは、『論語集注』での見解と同じく、「一以貫之」を表現するために借用した「名づくべきの粗」に過ぎない。「名づくべきの粗」たる「忠恕」とは、結局、己を尽くし己を推し及ぼす、「忠恕違道不遠」の「忠恕」である。

以上のように、己を尽くし己を推し及ぼす「忠恕」は、孔子の「吾道一以貫之」と直接には結びつけられていない。「夫子之道、忠恕而已矣」も、孔子のそれを表現する言葉に窮した曾子が用いた仮の表現に過ぎない。『中庸章句』の該当箇所において、朱子が「吾道一以貫之」、「夫子之道、忠恕而已矣」に全く言及しないのも、それ故であろう。朱子の議論において、己を尽くし己を推し及ぼす、学ぶ者の為す「忠恕」は、孔子の「吾道一以貫之」とは別物とされているのである。

これに対する仁斎は、『論語古義』、『中庸發揮』の各該当箇所において、次のように見解を示す。

孔氏の曰く、忠は中心を尽くすを謂ふと。恕は之を付度するなり。言ふところは内に己の心を尽くすときは、則ち人に於て物我の隔たり無し。能く人の心を付度するときは、則ち癡癲疾病挙げて我が身に切なり。曾子以為へらく忠恕以て夫子の道を尽くすに足れりと。因りて門人の為に夫子一以て之を貫くの旨を述ぶること、此くのごとし。〔『論語古義』里仁一五、小註〕

忠以て心と為るときは、則ち信実の心専らにして、欺詐の念無し。恕以て心と為るときは、則ち寛宥の心周くして、刻薄の患無し。五常百行皆是に由りて出づ。將に以て天下の心を通じて之を一にせんとす。故に曾子以為へらく一忠恕以て夫子の道を貫くべしと。至れり。〔『論語古義』里仁一五、大註〕

己の心を尽くすを忠と為、人の心を付るを恕と為。違は、去な

り。言ふところは道は人に遠からず、初めより甚だ高く行ひ難きの事無し。己を尽くして以て人を待するときは、則ち忠立つ。人を付りて以て物に施すときは、則ち恕行はる。忠立ちて恕行はるときは、則ち以て夫の道を尽くすに足る。……夫の人に遠くして以て道為る者のごときは、実に邪説暴行にして、聖人の道に非ず。曾子の所謂夫子の道は、忠恕のみ、蓋し此れが為なり。〔『中庸發揮』上、小註、章句一三〕

朱子との比較でまず注目すべきは、「忠恕違道不遠」に註釈して「夫の道を尽くすに足る」と言い、曾子の「夫子之道、忠恕而已矣」とも直接に結びつけている点である。「夫子之道、忠恕而已矣」の「忠恕」に関して、それが「名づくべからざるの妙」を指すとするような特別な意味を認めず、門人に合わせて水準を落とした表現とする見解も示さない。⁵⁾「夫子之道、忠恕而已矣」と「忠恕違道不遠」とを、いずれも己の心を尽くし相手の心を付度する、同じ忠恕とするのが仁斎の解釈である。そして、仁斎はこの忠恕を、これだけを実践すればよい訳ではないが、これを欠くことなく実践し続けることで天下の心と自身とを一にし得る、道を尽くすに足るものとして位置づける。それ故に、「夫子之道、忠恕而已矣」は曾子の判断による表現であるが、仁斎はその判断を「至れり」と評価する。

己の心を尽くし相手の心を付度する忠恕の実践を、あらゆる基礎に位置づける。そして、その位置づけは学ぶ者に限らず、聖人においても変わりはない〔『語孟字義』忠恕三〕。聖人と学ぶ者との「学

問」の間には、徳行に浅深大小の差は大いにあるが、その基礎たる実践には、何ら違いは無いのである（『論語古義』述而三、大註）。

三、修養論のもつ二つの側面

以上を踏まえた上で、仁齋における「易知易行」の問題に反るならば、「学問」として、修養として学ぶ者の実践する忠恕が、聖人も同じく実践するものとして位置づけられていること、及びその忠恕が、そのまま道を尽くすに足るものとして位置づけられていることこそが、この問題の肝腎である。仁齋は、学ぶ者の為す「学問」の修為、誰もが為し得る実践を、道を尽くすに足るもの、実践していくことで仁義礼智の徳に達するものとし、聖人においてすら、これに替わる上位概念、例えば先の「動以天」に類する学ぶ者には知り難い要素を設定しない。そうであるからこそ、為すべき修養は「学問」、すなわち人倫日用における孝弟と忠信、忠恕との実践を基礎に据えた徳行であり、それ以上のもではなくなる。万人が実践し得て、そこに学ぶ者には知り難く行い難い「高遠」、「隱微」な要素は無い。為すべき修養が「学問」に他ならず、それ以上のものではないことを、仁齋は「卑近」、「易知易行」と言っているのである。これを、仁齋の修養論のもつ二つの側面として、ここに提示したい。

第二節 「学問」と「仁」

一、道は聖人と雖も固に知らず能くせざる所有り

仁齋は「易知易行」を孔門の学とし、「難知難行」を異端邪説とするのであるが、その一方で「道は窮まり無く、故に学も亦た窮まり無し」を常套句として、「学問」が窮まり無いものであることを力説する。また、為すべき修養は「易知易行」であり、天下の徳たる仁についても「学者仁を以て遠くして至り難しと為。殊へて知らず、吾之を欲すれば斯に至る、何の遠きことか之れ有らん」（『論語古義』述而二九、大註）と説きながら、一方で「仁を為すは天下の至難なり」（『論語古義』雍也五、大註）とも言う。さらに先の「忠恕」解釈について言えば、聖人も等しく実践する忠恕が、僅かであっても「道を違る」ものであってよいのかという疑問も生じ得る。本節では、修養である「学問」と、天下の徳である「仁」との関係の点から、修養論のもつもう一つの側面として、一連の議論に一貫する仁齋の主張を指摘したい。

君子の道は、……其の至に及ぶや、聖人と雖も亦た知らざる所有り。……聖人と雖も亦た能くせざる所有り。（『中庸』）

この一見「易知易行」と相反するかのような言葉について、『中庸』に対しては取捨選択のできる立場をとっているながら、仁齋は異議を唱えることなく受容し、『童子問』上二九においてはこれを援

用している。これは、仁斎が「道には聖人であっても知らず行えないところがある」ことを道の広大として解釈し、道が「易知易行」であることと矛盾するとは捉えていないことによる（『中庸發揮』上、小註、章句一一）。

では、仁斎の解釈による「聖人であっても知らず行えない」こととは何か。『中庸發揮』同箇所の大註と、同章に関して朱子が『中庸章句』に引く侯氏語とを確認したい。

聖人の知らず能くせざる者は、深くして知り難く高くして行ひ難きの謂ひに非ず。本知り易く行ひ易きの内に就きて之を言ふ。

孔子の太廟に入りて事毎に問ふ、曰く、吾老農に如かず、老圃に如かずの類のごとき、是れなり。凡そ人倫の関する所、民生の頼る所、万世通行する所は、皆之を君子の道と謂ふ。

（『中庸發揮』上、大註、章句一一）
侯氏曰く、聖人の知らざる所は、孔子礼を問ひ官を問ふごときの類。能くせざる所は、孔子位を得ず、堯舜博く施すを病むごときの類。（『中庸章句』一一）

まず侯氏語との比較で注目すべきは、孔子が位を得られなかったことを、仁斎が挙げていない点である。これを仁斎は「命」とし（『語孟字義』天命九）、「聖人であっても知らず行えない」ことに該当させない。仁斎の引く具体例は、いずれも四海は広く物事が多様であるために、孔子が知らず行えなかった事に過ぎない。「聖人であっても知らず行えない」とはいつでも、その内容自体はあくまで

「易知易行」なのである。

四海は広く、物事が多様であるが故に、道は広大で窮まり無い。しかし道は、広大であるが故に「聖人であっても知らず行えないところ」があるとはいえ、その内容自体は「易知易行」であるから、いずれも学ぶことによって知り、行えるようになる。それ故に「道は窮まり無く、故に学も亦た窮まり無し」と、仁斎は「学問」に窮まりの無いこと、「学問」を無窮に実践し続けることを説く。

二、「学問」の継続的実践

とはいえ、本節前段に引く例を見るだけでは、いまだ不十分と言わざるを得ない。「学問」は道徳を本とし、見聞をその補助とする実践である（『語孟字義』学三）。孔子が廟内で尋ねた行為は礼であるが、器物や行事はむしろ見聞に属し（『論語古義』八佾一五、大註）、農事に至るまで知ろうとするのは「学問」ではない（『論語古義』子路四、論註）。孔子は道が窮まり無く、得難いことを知って発憤したが（『論語古義』述而一八、大註）、それは四海の全てを知り尽くし行い尽くせないからではないであろう。では「学問」の本たる道徳、すなわち見聞の修得ではなく徳行の面に対して、「道無窮、故学亦無窮」は何を意味しているのか。前述の通り、「学問」とは四端の心を拡充し、仁義礼智の徳に達するための修養であるが、これを実践することによって、その仁義礼智の徳、なかでも「聖門第一字」（『童子問』上三九）であり「人道の大本、衆善の総要」（『童子問』上四一）たる仁をどの

ように体得し、成徳の人となることができるとか。前節に続いて忠恕に注目し、仁斎の議論に沿ってその詳細を明らかにしたい。

「学問」の基礎となる忠恕は、人倫日用において人と接する際の要諦であり、自身の心を尽くし相手の心を付度することである。その実践によって、人は相手の好悪を知り、痛みを知る。そして他者に対して寛容になり、刻薄な態度では接しなくなるのである（『語孟字義』忠恕一）。この忠恕は道を尽くすに足り、その実践によって仁を体得するに至り得る。とはいえ、忠恕を實踐するや、即座に仁を体得できるわけではない。努力して忠恕を實踐することで、僅かながらも、その分だけ仁であり得るのである。

仁は勉めて為すべからず、恕は強めて之を能くすべし。仁は徳有る者に非ざれば能はず、恕は力め行ふ者之を能くす。其の強めて能くする所の恕を為すときは、則ち自づ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、則ち一件の仁を得、二件の恕を為すときは、則ち二件の仁を得。顧ふに其の勉強する所如何といふに在るのみ。故に曰く、仁を求むること焉より近きは莫しと。（『童子問』上五八）

このように、十分に仁であるわけではないが、僅かであっても仁であるということ仁斎は認める。相手に対する愛が実の心^⑩によるものであり、且つその行為が相手に利沢を及ぼすならば、十分に仁を体得するには至らずとも、それは仁と言えるのである。

問ふ、仁の徳を成すに至らずと雖も、或は之を仁と謂ふべき者

有りや。曰く、一事の微と雖も、其の愛真心に出でて、利沢人に及ぶときは、則ち亦た之を仁と謂ふべし。徒に之を仁の功と謂ふべきのみに非ず。（『童子問』上五四）

自身の心を尽くし他者の心を付度することで、その好悪、痛みを自分のことのように知る。これが「人已を合はせて之を一にす」（『語孟字義』忠恕五）である。そして相手の危急、苦難を放っておけなくなり、その実心から行った行為が相手に利沢を及ぼす。これが「一件の恕を為すときは、則ち一件の仁を得」である。「知り易く行ひ易き」ことであり、本節冒頭に引いた「何の遠きことか之れ有らん」という仁は、これを指しているのである。

かくして「一件の恕を為すときは、則ち一件の仁を得」るのであるが、では、ここからどのように十分に仁を体得するに至るのか。儒者として当然であるが、仁斎もやはり差等を説く。差等を欠く仁は、仁ではない（『孟千古義』尽心上四五、論註）。人に接する上での要諦たる忠恕を實踐し、相手の好悪を知り痛みを知ることは、誰に対しても変わりはない。しかし、その相手の好悪を知り痛みを知った実心からの愛には、その相手と自身との関係に応じた別がある。好悪を知り痛みを知ることによりは無いが、行う行為自体には差等の分別を欠かすことはできない。

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。君臣に在りては之を義と謂ひ、父子には之を親と謂ひ、夫婦には之を別と謂ひ、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、愛よりして出づ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。故に君子慈愛の徳より大なるは莫く、残忍刻薄の心より戚しきは莫し。……子惟だ務めて忠信を主とし、論孟を熟読し、実徳を求むるを以て心と為ば、之を久しふして自づから当に理會すべし。
〔童子問』上三九)

また、ここでは義、親、別、叙、信に代表させているが、このように相手と場面とに応じた適切な行為をとるには、論孟一書の熟読、すなわち聖人の教を学ぶことが必要である^①。人倫日用の場において常に忠恕を実践し、その実心からの、差等を踏まえた適切な行為が、相手に利沢を及ぼす。そして、その対象は内から外へ、近くから遠くへ〔論語古義』学而二、論註)、自身の親から朋友、郷党に止まらず、差等を踏まえつつも、自身との関係稀薄な人さえ対象から外すことなく実践していく〔童子問』中六)。仁齋の説くこの「学問」を実践し続け、慈愛の心を疎遠な人に至るまで通徹し尽くすことによって、仁の徳を体得するに至るのである。次の記述を確認することとで、さらに検討を進めたい。

問ふ、仁の成徳、亦た得て之を聞くべしや。曰く、可なり。慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らずといふ所無く、達せずといふ所無くして、一毫残忍刻薄の心無き、正に之を仁と謂ふ。此に存して彼に行はれざるは、仁に非ず。一人に能くして十人に及ばざるは、仁に非ず。瞬息に存し、夢寐に通じ、心

愛を離れず、愛心に全く、打ちて一片と成る、正に是れ仁。

〔童子問』上四三)

仁の成徳、其の利沢恩恵、遠く天下後世に被るに足りて極まる。

〔童子問』上四七)

また、孔子が仁と認めなかった理由を解説する記述も引く。

問ふ、夫子何ぞ仁を以て子路、冉有、公西華に許さざる。曰く、慈愛惻怛の心、頃刻も離れず、一毫残忍刻薄の心無き、正に是れ仁。三子は高弟の弟子と雖も、然れども其の始終変ぜざることを保ち難し。此れ夫子の仁を許さざる所以なり。
〔童子問』上四八)

先王人に忍びざるの心有れば、斯に人に忍びざるの政有り。故に之を仁政と謂ふ。仁心仁聞有りと雖も、然れども民其の沢を被らざれば、之を徒善と謂ふ。其の仁と為るに足らざるを以てなり。二子既に慈愛惻怛の徳無く、又利沢恩恵、遠く物に及ぶこと有るを見ず。故に夫子其の仁を許さず。蓋し徳を以て之を行ふを之れ仁と謂ふ。力を以て之を勉むるを之れ節と謂ふ。
〔論語古義』公治長一八、大註)

ここで確認すべきことは、孔子に仁と認められる、或は仁の徳を体得した成徳の人であるためには、先に引いた『童子問』上五四と同様の要件があるということである。僅かにでも仁であるためには、その行為が実心によるものであり、且つ利沢が他者に及ぶことが必要であった。これが、さらに孔子に仁と認められる、或は成徳の人

であるためには、常に慈愛惻怛の心をもち、僅かにも残忍刻薄の心を抱かず、且つその心から行つた行為が人々に広く利沢恩恵を及ぼすことが必要となるのである。特に後者は天下、さらには後世の人々にまで及ぶことを最高とする。そして、この二つの要件のうち仮に前者だけを満たしても、それは「徒善」に過ぎない。後者だけを満たす場合には、一部の例外はあるが、それは仁ではなく「節」である。

このように、仁の体得が僅かにでも仁であることの延長線上に位置することが、その要件から看取される。そして、次に「学問」とこの二つの要件との関係として、まず後者の要件について言及したい。仁斎は「仁の成徳、其の利沢恩恵、遠く天下後世に被るに足りて極まる」(前掲)と云うが、これは、天下後世に至るまで恩沢を及ぼすことを、全ての人間に求めるものではない。恩沢の及ぶ範囲は各人の地位、立場に応じて異なる(『童子問』上四四)。例えば人君は民と好悪を同じくすることによって、その恩沢が広く民に及ぶ(『童子問』中一六)。恩沢が広く民に及ぶこと自体は人君の地位にあるからであり、その地位にない者には為し得ない。しかし、その実践は民の好悪を知った実心によるものに他ならず、その点においては、その地位にない者と何ら変わりはない。逆に王や宰相の地位にない者は、その恩沢が天下後世にまで及ばずとも差し支えなく、地位、生業については、人は自身のそれに安んじ、そこにおいて「学問」を実践すればよいのである。¹³⁾しかし、いずれの地位にあつ

ても、その対象は自身の親から朋友、郷党に止まらず、関係稀薄な人にまで至る。「一人に能くして十人に及ばざるは、仁に非ず」(前掲)であり、それを自ら制限してはならない。そして、そのために前者の要件である「慈愛惻怛の心、頃刻も離れず、一毫残忍刻薄の心無き」(前掲)ことが求められる。既述の通り、ただ他者に利沢を及ぼせばよいのではない。それが実心によるものでなければ仁ではなく、人が意識的に努力するのは、あくまで忠恕である。

自身の地位、生業に安んじつつ、その人倫日用において接するあらゆる人々に対して、あらゆる場面において、忠恕を基礎とした「学問」を常に、そして文字通り「身を終ふるまで」、実践し続ける。そして他者の好悪、痛みを知り、抱いた実心からの行為が差等を踏まえつつ人々に恩沢を及ぼすことができれば、それが仁なのである。これが、仁斎の説く「学問」、すなわち仁斎の説く修養の姿である。本節冒頭に引く仁斎の常套句、「道は窮まり無く、故に学も亦た窮まり無し」の德行における意味も、如上の修養論からこそ理解できる。「道は窮まり無く」とは、ここでは他者と接する場面の、すなわち「学問」の場の無窮を意味している。四海は広く、他者と接する場面も多様で、無窮であるが故に、「学問」の実践もまた窮まり無いのである。

三、過ち無きことを責ばずして、能く改むるを以て責しとす
それでは、本節冒頭に引いた「仁を為すは天下の至難なり」のよ

うな言葉は何を意味するのか。

孔子が子路ら高弟に仁を認めなかったことから、仁斎は始終変わらず仁であり続けることの難しさを説く〔『童子問』上四八〇前掲〕。一方、顔淵の心が三月の久しきにわたって仁に合致していたことを高く評価し〔『論語古義』雍也五、大註〕、同註において仁斎は「仁を為すは天下の至難なり」と言っている。この言葉は、仁に違わないこと、仁であり続けることの難しさを語っているのである。

では、顔淵でさえも三月の後には仁に違ってしまったことを、仁斎は如何に捉えているのか。

君子は過ち無きことを貴ばずして、能く改むるを以て貴しと為。

……聖賢皆近しと言ふ者は、何ぞや。中庸に云ふ、忠恕道を達ること遠からず。亦た近きを言ふなり。蓋し道の廣大、何れの所にか執り守らん。故に唯だ忠信を主とすることを要して、強ひて為すことを要せず。忠信を主とするときは、則ち中ならずと雖も遠からず。強ひて為すときは、則ち外似て内実は非なり。聖人の道、優々洋々、促迫することを得ず、牽強することを得ず。顔子の亜聖なる、猶を曰く、三月仁に違はずと。曾子の篤行なるも、亦た疾革なるに至りて、初めて簣を易ふ。天地の化も亦た然り。二十四節、七十二候、或は進み或は退き、寒熱温涼、截然として悉く其の数のごとくなること能はず。亦た活物なるが故なり。……聖人豈に其の一一中ることを得ることを欲せざらんや。而も必ずしも得べからず。故に之を寧と謂ふ。蓋

し人に教ふるに一步を退けて質実にくを以てす。

〔『童子問』下二五〕

人は誰でも過つ。ここでは顔子、曾子、さらに天地を例に引くが、仁斎は聖人すらも過つこと無しとはしない〔『論語古義』述而三〇、論註〕。顔淵もまた過つが故に、仁に違ってしまったのである。しかし過つが、大切なのは、その過ちを改めることである。過たないことではない。¹⁶⁾

仁斎は『童子問』下二四において『孟子』告子上八の「苟得其養、無物不長。苟失其養、無物不消」を引き、「心とは活物なり」と言う。そして、これを続く『童子問』下二五において承け、天地における運行のイレギュラーと同様に、人もまた活物であるから過つものとする。しかし仁斎は何故、道に「合す」ることを説くことを斥け、人が過つことを積極的に認めるのか。仁斎は『孟子』を典拠とするが、その「活物」観、自然観一つでこの疑問に答える議論には与し難い。検討すべきは、過つことを仁斎が積極的に認める狙いであり、認めることによって得られる効果である。ここで、先の「強ひて為すときは、則ち外似て内実は非なり」と、より端的な次の記述とに注目したい。

後儒は道を識らず、動もすれば一毫も人の指摘を容れざらんと欲す。殊へて知らず、人は木石に非ず、過ち無きこと能はず、但だ能く其の過ちを知るときは、則ち速やかに之を改むるに在ることを。若し強ひて過ち無からんことを欲するときは、則ち

其の心を死灰にし、其の身を槁木にするに至らざれば、必ず把捉矜持、外飾り内非なるに至る。故に曰く、君子は過ち無きを貴ばずして、能く過ちを改むるを貴ぶと。

〔論語古義〕憲問二六、論註

道に「合す」るように、過つことが全く無いように無理をすると、外面ばかりで内面は伴わない。それ故に「過ち無きことを貴ばずして、能く改むるを以て貴しと為」。そして、この「外似而内実非」、「外飾内非」という表現は、宋儒の修養法、「持敬」を指しており〔童子問〕上三六、仁斎はその弊害をこう指摘する。

聖人の道は、専ら人を待し物に接するを以て務めと為て、居然として心を守り敬を持するを以て事と為ず。……後世の学者、独り其の身を善くするを知りて、其の功人に及ぶに違あらず。故に忠恕を視ること、泛然として緊要に非ざる者のごとし。此れ後世の古人に及ばざる所以なり。〔語孟字義〕忠恕四

つまり、僅かなりとも過つことが無いことを目指すと自身の外面ばかり厳然とし、過ちを恐れるが故に人と接することに消極的になる。そして忠信、忠恕を蔑ろにするため他者の過ちの事情を察することではなく、残忍刻薄の心は無くなり得ない。無論、人と接した上での徳行など期待できない。仁斎が過つことを積極的に認め、初めから道に合することを説く手法を斥け、「過ち無きことを貴ばず」と説く狙いは、この状態に陥ることを防ぐことにある。それ故に、忠恕が「道を違ること遠からず」であることも、道に「近い」と説くと

いう積極的な意味においてのみ解釈され、そこに僅かなりとも道を離れているという、否定的なニュアンスは無い。仁斎において忠恕が「違道不遠」であることは、聖人もまた必要とする修養であることと矛盾しないのである。

そして、絶対的な『孟子』を典拠に据え、天地と同じく心もまた「活物」であると定めることによって、人が誰でも過つことを原理的に裏づける効果を得ているのである。仁斎は過つことを積極的に認めることで、それを恐れず積極的に人と接し、「学問」を実践することを説いているのである。

四、修養論のもつ二つ目の側面

人は自身の地位、生業に安んじ、論孟二書の聖人の教を筆頭とする必要な知識を修得、見聞を補いつつ、その人倫日用において接するあらゆる人々との、あらゆる場面において、「学問」を常に行う。それ以上のことではないからこそ「易知易行」なのであるが、それを「身を終ふるまで」、「学者終身の業」として無窮に実践し続けなければならない。さらに、人は過つが故に、仁であり続け、仁を体得するに至ることは「天下の至難」である。しかし、それは構わない。仁斎は過つことを積極的に認めることで、怯まず実践することを説く。人は「学問」を実践するほどに過ちを知り〔論語古義〕憲問二六、大註、過つてはそれを改めながら、ひたすらに実践し続けることを説いているのである。

本節では「学問」の補助たる見聞の無窮、徳行の場の無窮、そしてその実践において過って改める、「学問」の質的な向上の無窮を説く仁斎の主張を指摘したが、それらに一貫するものは、あくまで人倫日用における「学問」の、ひたすらの実践である。これが仁斎の説く修養の肝腎であり、修養論のもう一つの側面として提示したい。

結語

第二節で取り上げた仁斎の常套句、「道は窮まり無く、学も亦た窮まり無し」に注目する研究は珍しくない。しかし、目の前に広がる「学問」の場としての道の無窮ではなく、「道は無窮である」という概念設定上の事実を先行させ、それ故に修養の無窮を説くに至ったと捉える見解には与し得ない。「学者終身の業」として実践し続けることが、一貫する仁斎の主張であり、異端への批判はその実践、その継続が已む境地を設ける点に向けられる。議論高くして道徳衰ふ、とは仁斎の常言であり、人倫日用の徳行を蔑ろにする禅を、徳行の実践によって打破すべきことを喝破したのが仁斎である。それが「道」に関することであろうとも、議論が先行し、結果として修養の無窮が規定される仁斎理解は、果たして妥当であろうか。仁斎は異端を「高遠」、「隠微」と批判しながら、自らも所謂一元気の生論や人性論を開陳する。仁斎自身の議論は、なぜ「議論」ではな

いのか。捉える仁斎像は、この疑問に答えられるものでなければならぬ。

仁斎の修養論については孝弟と忠信との関係の解明を今後の課題としつつ、本稿にて示した二つの側面をもつ修養論を軸に、これとの関係の点から、仁斎の思想体系における一元気論や人性論といった諸議論の位置を検討していきたい。

注

本稿は仁斎の生前最終段階における思想を研究対象とし、引用には以下のテキストを使用した。すなわち『童子問』、『語孟字義』、『論語古義』、『孟子古義』は「林本」、『中庸発揮』は「元禄七年校本」である。テキストの選定と名称は『古義堂文庫目録』（天理図書館叢書二、天理大学出版部、一九五六）に拠るが、『中庸発揮』の選定は三宅正彦氏の見解（伊藤仁斎の諸稿本とその訓詁法、『伊藤仁斎集』日本の思想一一、筑摩書房、一九七〇）に拠った。稿本への書き入れによる改訂は、『童子問』、『語孟字義』、『孟子古義』、『中庸発揮』のもの採用し、『論語古義』のものは無視した。また、他に『仁斎日札』は『仁斎日札 たはれ草 不尽言 無可有郷』（新日本古典文学大系九九、岩波書店、二〇〇〇）所収のものを使用した。章立ては仁斎のものを用いたが、『中庸発揮』引用の際には、便宜上、朱熹『中庸章句』の章数を付した。また『仁斎日札』の条数は、『仁斎日札 たはれ草 不尽言 無可有郷』（前掲）のそれを用いた。仁斎の文章の訓詁は、基本的に稿本に付された訓点に従いつつ、送り仮名などは補った。

(1) 論孟二書に『中庸』を加えた「三書」の括りを重視する研究もあるが、『中庸』は論孟二書に基づく原典批判、取捨選択を経た上での評価である。それ故に論孟二書とは性格を異にし、仁斎研究において『論語』

『孟子』と『中庸』とを同列に扱うことはできない。

(2) 『語孟字義』学二、学三。

(3) 『童子問』上三七、『語孟字義』忠恕五。仁斎は孝弟を「人倫の本」(『論語古義』学而六、大註)、忠信を「力行の要」(『語孟字義』忠信五)とし、並称する。一方、忠恕は忠信と不可分の関係にあり、いずれも人と接する上での実践である。本稿では「忠恕」に注目するが、そこには「実心」の語で語られる「忠信」の実践も含まれる。

(4) 『中庸章句』一三も一例。

(5) 仁斎は程子語の「聖人教人各因其才」(前掲)という示教方法理解を否定しないが(『論語古義』雍也一九、大註)、仁斎の見解は「謂中人以下者不語上、則不可也」(同上)に見える通り、朱子の「蓋聖門教不躐等」(『論語集注』公冶長一二)のように教を示す順序、秩序の厳格さを意味するものではない。「夫子之道、忠恕而已矣」が仮に門人の才質に合わせた表現であっても、その「忠恕」が道を尽くすに足るものであり、聖人と学ぶ者との別無く必要とし、実践する修養であることを些かも妨げない。

(6) 仁斎においては聖人自身も自覚的に「学問」を実践する(『中庸発揮』下、大註、章句二〇)。また、『語孟字義』君子小人三に「聖門所称君子之道者、亦与称聖人之道自復別矣」とあるのは直前の条を承けており、「聖人の道」は孔子の立教の指す。忠恕に関して異なるのではない。

(7) それ故に、この「学問」の位置を相対的にでも後退させるような、これ以外の特殊な修養法を仁斎が説くことは無く、仁斎はそれらを「邪説暴行」として否定する。朱子学の居敬窮理、豁然貫通に対する批判もその一環であるが、詳論は別稿に譲りたい。

(8) 『論語古義』為政四、大註など。

(9) 「苟忠立恕行、則心弘道行、可以至於仁」(『語孟字義』忠恕四)。「童子問』上五八に「仁自是仁、恕自是恕、不可以恕作至仁之功夫。又不可為有生熟大小之弁」とあるが、仁は仁、恕は恕との言から『語孟字義』

忠恕三を踏まえ、「忠恕ではなく仁を実践する段階」へ至るための修養ではない、そのような段階は無い、との意味に理解している。また、藤本雅彦氏の「伊藤仁斎の「仁」理解―「仁遠乎哉」章をめぐる―」(『季刊日本思想史』二七、一九八六)には、「仁至る(仁至)」と「仁に至る(至仁)」との混同があるように思われる。

(10) 『童子問』上五四には「真心」とあるが、基本的に仁斎は「実心」の語を用いるため、「実の心」とした。「実」は「偽」の対義語である。「皆自愛出。蓋愛出於実心」(『童子問』上三九)は、同じ意味で「実心」を用いる一例。

(11) 聖人の教を学ばぬままでは、それは生質の美に過ぎない(『童子問』上二九)。「学問」は徳行を前面に押し出す(『中庸発揮』下、大註、章句二七)、徳行を本としつつ、その補助となる見聞も修得する。仁斎は論孟二書を読むことを直接指して「見聞」とは言わないが、見聞の筆頭として位置づけられるように思う。本稿では「学問」の徳行の面に入れられるが、聖人の教を学ぶことも「学問」には不可欠である。

(12) 『論語古義』公冶長七の大註に「三子之材、自他人觀之、皆足以称仁者。然夫子不許之者、蓋……」とある。

(13) しばしば取り上げられる仁斎の管仲評価が、その例外である。但し利沢恩恵が後世にまで及び、且つ孔子が「仁」と称したことが評価の要因であり、孔孟の発言無しに仁斎がこの例外を認める例は無い。管仲の例を取り上げて仁斎を成果主義と言っ見解には与し難く、少なくとも修養論に持ち込まれる問題ではない。

(14) 仁斎は「不在其位、不謀其政」(『論語』泰伯二五)、「君子素其位而行、不願乎其外……」(『中庸』)の各註においても、地位を含むその状態に安んじることを説く。また「仁斎日札」ではあるが、「士農工商、各安其業、言忠信、行篤敬、從此之外、更無至理。所謂大悟之下無奇特者、正如此」(三一)ともある。

(15) 『論語』衛靈公三三。仁斎はこれを重んじ、多く引く。また『童子問』

上一九では、文行忠信を「学者終身の業」としている。

(16) 『童子問』下二五にも「君子不貴無過、而以能改爲貴」とあるが、『論語古義』衛靈公一九の大註に、より鮮明である。

(17) 仁斎は「居敬窮理」の「居敬」を、「居敬而行簡」(『論語』雍也二)と区別して「持敬」と呼称する。『語孟字義』敬一。

(18) 『語孟字義』附「論堯舜既没邪說暴行又作」。