

伊藤仁齋の異端批判の形成

片岡 龍

序

仁齋の文章を讀んでいると、しばしばその「佛老」批判の言葉の強さに驚かされることがある。彼の「佛老」批判は朱子學批判の一ヴァリエーション、一手段であるはずなのに、少しそのトーンが高すぎはしないか、學問における党派性の非、論争の無益等を指摘するわりには『童子問』中47、48、下2など、自らその弊害に陥っているのではないかと。

一般に仁齋の佛教觀として期待されるのは、次のような語であろう。「夫れ學者自り之を見れば、固に儒有り佛有り。天地自り之を見れば、本と儒無し佛無し。唯だ其れ一道のみ」。そして、そうした期待を反映するかのようには、この語を載せた「送浮屠道香師序」(『古學先生文集』一)は、當時の知識人の

間に贊否兩様の眞に大きな波紋を呼びおこしたのである。⁽¹⁾

ところが一方、仁齋の著作の中には、こうした考えとはそぐわなく感じられる「佛老」に對する語がまま見られる。例えば、老莊の學は異端とされるが、それほどの害はないのではないかとの童子の問いに對して、「其の害、家國天下に及び、人心日に傷れ、風俗日に壞れ、亂亡尋いで至る。懼れざる可けんや」(『童子問』下17)と答え、また

禪家の所謂頓悟といふ者、……其の卒り必ず風癡佯狂の流と爲る。學の謹まざる可からざること此くの若し。

(『童子問』中60)

今夫れ佛老の教を爲すや、清淨を以て本と爲し、無欲を道と爲す、……此に於いて恩義先づ絶えて、彝倫盡く滅ぶ、君臣父子夫婦兄弟朋友の交りを視ること、猶ほ弁髦

綴旒のごとく然り。聖人の道と相反すること、猶ほ水火の相入る可からざるがとし。

〔語孟字義〕心4

達磨・慧能・臨濟・雲門の徒の若き、……若し其をして人倫の間に居き、四民の業を執らしめば、……略ぼ觀る可き者無からん。且つ妻孥を呵責し、奴隸を毆撃し、閨門和せず、家法壞亂、至らずといふ所靡けん。

〔童子問〕下18

釋氏は天下を離れて獨り其の身を善くせんことを欲す。……人事を廢して修めず、天下を蔑ろにして顧みず。顔を抗げ眉を揚げ、肆然として道を談ず。彼天地を微塵にすとも天地何ぞ曾て微塵ならん。人世を幻妄にすとも、人世何ぞ曾て夢幻ならん。

〔童子問〕下28

といった語は、實に枚擧に暇がない。⁽²⁾そもそも仁齋の主張の核心は、人との交わりを誠實に營む(「孝弟忠信」ということに盡きるが、これは人倫を斷ち孤高する立場に對する正面からのアンチテーゼとなっている。そして、

人倫を離れ、日用に遠く、天下國家の治に益無き者は、亦た禪より甚だしと爲すは莫し。

〔論堯舜既沒邪說暴行又作〕「語孟字義」附

と、その立場の究極のものとして、彼は禪を擧げているので

ある。

本稿では、この仁齋の「佛老」批判の語調の強さを手がかりとして、その異端批判の特質を探ることを企圖する。

結論から述べると、彼の「佛老」批判の強さは、人が思想というものを問題にする限り、ほとんど不可避的に異端の陥に落ち込んでしまうという實感によると思われる。人がよりよく生きようと思った時点で、その「よりよく」という現實を超え出た意識が、「生きる」という生と分裂する、思想が本質的にもつこうした感觸が彼の異端批判に反映しているように思う。

このことは荻生徂徠の宋學批判と仁齋のそれとを比べてみるとよくわかる。徂徠は宋學の「議論」偏重的な知的態度の出現によって、古代の「道」が晦んでしまったと考える。つまり、徂徠にとって宋學は「道」の隱蔽を引き起した張本であり、したがって當然その非が強く咎められる。と同時に、逆に言えば、宋學以前「道」は晦んでいなかったのだから、むやみと宋學批判の議論を繰り返して同じ轍を踏むのではなく、直ちに古の精神へと戻ればよいことになる。そこで彼は古文辭への習熟の必要を説く。

一方、仁齋にとって異端への落ち込みは、人間が正しく生

きようとすることと背中合わせになった本質的問題である。彼にとつては、宋學出現以降すべてがおかしくなったのではない。齒車が噛み合わなくなる可能性は、人類の歴史の發生以來、常に存在している。⁽⁴⁾ 彼が後漢以前からの「佛老」をもち出すのは、そのことを強調するためである。⁽⁵⁾ だから、また堯舜以前の「邪說暴行」の存在が大きな問題として論じられることにもなる。宋學における佛敎の影響はその長い異端の歴史の一齣でしかない。しかし同時に、その影響は繰り返して排除される必要があるのである。

仁齋が「佛老」を批判するのは、その「智」に關してである。例えば、『論語』の「知を好んで學を好まざれば、其の蔽や蕩」に對して、「蕩は徒らに高遠を窮めて止まる所無きを謂ふ。知者は遠きを求む。然れども學以て之を講ぜざるときは、則ち人倫を離れ、日用に遠ざかる。佛老の學の如き是なり」

〔論語古義 陽貨3〕とコメントを付し、また

凡そ高きに過ぎ深きに過ぎ、大を好み難を喜び、隱を索め怪を行ひ、邪說暴行、與に堯舜の道に入る可からざる者は、皆過ぎて智を用ふるが故なり。莊子三十三篇、大藏五千函、其の他諸子百家、擧げて皆一の智の字の爲に

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

誤らる。〔童子問〕中7)

佛氏の學、此の心の妙、出入變現、奈何とす可きこと無きを見る。故に専ら默坐澄心、精神を攝収するを以て事と爲し、三界を超脱して、不生不滅なることを要す。蓋し智を用ひ、自ら私し、専ら己有ることを知つて、天下万世同じく然るの道を知らざるが故なり。

〔童子問〕中72)

というように、「智」の重視が生み出す日用からの乖離という点に、その批判のポイントがある。⁽⁶⁾ そして、「達磨・慧能をして能く人倫を棄てざらしむとも、亦た惟だ是れ達磨・慧能のみ。聖人の心と固に天地懸隔なり」〔童子問〕中9) という言い方からもわかるように、それはおそらく人倫の蔑棄の問題よりも優先するのである。

この日用の生からの分裂を生み出す「智」に對して、彼は「孝悌忠信」の實踐の主張を中核とした自己の思想を構築していく。⁽⁷⁾ 「白骨觀法」によって見えてきた世界を退け、五倫の道德こそを「天地の實理」と見做していく〔送防州太守水野公序〕。

仁齋の異端批判形成の問題を考えるに當たつて、注意点は二つ。一つは、仁齋の「智」批判は内面性重視の批判を第一

義とするのではないということ。したがって「孝悌忠信」の主張を單に道德的價値の外在化と捉えては、問題の本質を見誤ってしまうということ。もう一つは、仁齋の思想が或る具體的な佛教思想の超克の上に成立したというわけではないということ。そう見做すには、佛教の具體的教義にまで立ち入った批判があまりに少すぎる。やはり、彼の問題關心は當時の儒教思潮にあり、ただそれが煮詰められた段階で、上述の如く、常人の異端への落ち込みの本來性の強調が、それを「佛老」批判という形へと結晶させているのである。

以下、この二点を中心にして、論述を行ないたい。

一、「心」「性」

仁齋は「性」「道」「教」の三者を「學問の綱領、凡そ聖人の千言万語……此に總括せざること莫し」(『童子問』上12)と言い、またこの三者に「道」√「教」√「性」という優劣をつける(『童子問』上13、18)。この場合、朱子學において「性」とされてきた「仁義禮智」は「道」に移し替えられ、「性」は「生の質」とされる。一般に、ここに見られる道德的價値の外在化をもって古義學成立の指標とし、その時期はおよそ三十年代後半、つまり寛文年間の前半頃とされる。⁽⁸⁾ところが、この

古義學成立の時期、或いはそれ以降の時期において、依然として内面的價値の重視と見做し得る發言がしばしば見られる。

例えば、寛文二年(三十六歲)の日付を持つ「鈞是人也章講義」(『古學先生文集』四)には、

蓋し聖人の學は、心のみ。其の理を窮むるは、即ち其の心を明かにする所以、其の心を明かにするは、即ち其の理を窮むる所以。内外一理、誠明一致、初めより二有るに非ず。窮理に貴ぶ所以の者は、即ち其の心を明かにする所以なり。其の心を明かにせば、則ち其の心を盡くす。其の心を盡くせば、則ち理を窮め性を盡くし、廣大精微、一以て之を貫く。此を大人の學と爲すのみ。

とあり、また學問には初等・中等・上等の三段階があるとし、初等は學問と現實が一致していない段階、中等は理を事物に求めて、心に求めることを知らない段階、上等は「學は必ず心に求めて、心外の學無く、心外の法無き」ことを悟った段階とされる。注目すべきは、これまでの儒者はすべて初めの二つの段階に止まっているとし、かつ陸象山と自説との違いをも明言している点であって、つまりこの内面性重視の説は、彼自身の意識では、宋明思想の殘存ではなく、それを

超克しようとしたものなのである。

また、同年の「人之所以異禽獸者幾希章講義」(『古學先生文集』四)では、人が禽獸と異なるのは心上の「一念の微」である。「道心」「性」のゆえと言われ、「仁人心也章講義」(『古學先生文集』四)でも「人の人爲る所以の者は、心に在り」と言われている。

寛文六年(四十歳)の「志學章講義」(『古學先生文集』四)では、

夫れ宇宙間の道器精粗、幽明隱見、洪纖巨細、凡そ耳目の到らざる所、心思の及ばざる所の者、皆之を一心に會す可くして、其の功以て天地の化育を贊く可く、以て天地と參なる可し。此れ聖人の學と爲す所にして、言語文字、異端曲學の及ぶ能はざる所なり。

とされ、これも明らかに、學問の向かうべき対象は「心」にあり、また「心」はそれだけの能力を備えた存在と見做したものである。さらに、同文では「天命は理氣の總稱」というやや思い切った言い方がされながらも、その「性」と「命」の同一、「天」と「人」の一貫が主張されている。⁽⁹⁾ いっそう興味深いのは、この文章は『論語』「志學」章の各段階を「心」と結びつけて解釋したものののだが、「耳順」が「意絶ち性定ま

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

り、心寂に歸し」た状態とされている点である。同文の末尾には「或いは虚を以て心を論じ、或いは鏡を以て心を論ずるは、皆な佛老の緒余にして、儒者の學に非ず」と明言されており、そうなると、彼が「虚」と言い「鏡」と言って批判しているのは、一般に推測されるように、單なる心の靜寂な状態のことではないことになる。⁽¹⁰⁾

このように古義學成立、或いはそれをやや下る時期の資料からは、仁齋の第一の思想的課題が、價值内在的思考や虚靜主義の超克にはなかったことが確認されるのだが、いま一つの考え方として、その成立の時期をもっと遅く取るという方法が考えられる。それは「同志會筆記」(『古學先生文集』五)に對する東涯の識語、「右筆記四十八則、寛文・延寶年間著する所に係る。先子時に年五十左右。従前所學の非を悟り、新たに見る所有り」、また「讀予舊稿」(『古學先生文集』六)で仁齋が、「舊稿」を三十六、七歳以前の作とし、それ以後「文を作らざる者、殆ど十四、五年所り。故に前後異見、殆ど天淵なり」と言っていることなどをもとに、五十前後を古義學成立の時期と見做すという考え方である。

しかし、六十六歳(元祿五年)頃から書き始めたといわれる『仁齋日札』は、依然内面性への関心が濃いとの指摘もあり、⁽¹¹⁾

また注意して見ると、『語孟字義』などでも「人心も……養ひて害せざるときは、則ち以て天地と並び立ちて參なる可し」(心4) というような、心の潜在的可能性を決して完全には低く評價していない表現が見られる。そもそも、「性」「四端の心」「良知良能」は、それを「擴充」していけば「道」「徳」に達するのであって(『語孟字義』學2、四端之心1、良知良能1)、徂徠が仁齋は「性と徳との名を争ふのみ、……四端を擴充して以て徳を成すと謂ふに至りては、則ち朱子と何ぞ別たん」(『辨名』徳1) というように、「道」と「性」を外と内に切り分けることをもって仁齋學の核心とするならば、その試みは結局は失敗に歸したと言わざるを得ない。また、仁齋の主張は「孝悌忠信」の實踐に極まると言つて過言でないのだが、この「孝悌」は「性」と規定されていて(『論語古義』學而2、爲政21、『孟子古義』離婁上27)、つまり「性」の場所における實踐が説かれているとも言えるのである。⁽¹⁴⁾

このように見てくると、「敬齋記」(『古學先生文集』一)で「一念之を敬すれば、鸞翔り鳳翥り、一念之を肆にすれば、山崩れ海沸く」と言い、「太極論」(『古學先生文集』二)で「性」「未發の中」である「太極」を天地、万物の本とし、「性善論」(『古學先生文集』二)が「天地万物、我より貴きは莫し。往古來

今、我より尊きは莫し。天性を以てなり」、「心學原論」(『古學先生文集』二)が「聖人の學は心法なり」という語で始まるように、仁齋の初期の思想的文章がすべて内面性の重視を高らかに謳つたものであることが、改めて注目される。そして、「敬齋記」を除くこれらの文章を仁齋は「備さに危微精一の旨を述べて、……宋儒の未だ發せざる所を發す」(同志會筆記)27『古學先生文集』五)と云う。つまり、「太極論」以降の内面性重視の思想は、一般に考えられているように、宋學の影響の強い殘存を示すというよりは、むしろ彼自身の獨創的見解の開示なのである。⁽¹⁵⁾ また、「敬齋記」も東涯がその識語に「後來舊見を蕩掃して、一に古學を唱明するも、亦た箇の中より來たる。苟然たるに非ざるなり」と記すように、單に朱子學への熱意を語るだけではなく、「敬」という一点に問題を収斂させていく姿勢に、仁齋の思想的個性がほの見えているとも言える。

もっとも、晩年には

性を以て主と爲すの非を知るに至りては、則ち實に古今の難事、學者の牢關、實智實徳を具足する者に非ずんば、則ち能はず。夫れ道なる者は、夏に葛して冬に裘し、晨に興きて夜に寐ぬ。吾が説無しと雖も、後來固に當に之

を知る者有り。此れ予の自ら恃みて自ら安んずる所以なり。性學の非に至りては、則ち予死するの後千歳の遠き、復た實に之を見得る者有るや否やを知らず。

〔童子問〕中73)

というような非常に強い言い方もしばしば見られ、よって内面性重視の思想が最後まで同じ調子で續くと言うわけでは勿論ないが、この言葉の強さ、特に「道」に對する闡明よりも「性」説の非に氣付いたことを自己の功績の第一としている点などは、逆に彼の一貫した問題關心の在処を示していると言えなくもない。あるいは、彼が『論語』だけでなく『孟子』をもちあげるのも、それが「心性」を説くことが多いためである⁽¹⁶⁾。

このように、仁齋の思想には、初期と後期で學説の確立に伴うアクセントの強弱は異なるものの、常に内面的問題に關する濃厚な關心がその根底に横たわっている。また、「敬」「太極」「性」「心」等という一点にあらゆる問題を絞り込んで提出する單純化、明白化の志向も、初期・後期を一貫するその思想的特色である⁽¹⁷⁾。

そして、後の仁齋の「智」批判は、内面の場における工夫自體を非とすることに主眼があるのではなく、「敬」「太極」

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

「性」「心」等を軸にした工夫では結局一点への絞り込みが達成できず、内と外が分裂したままになってしまふという点にポイントがある。また、それが「孝悌忠信」に絞り上げられて仁齋學が成立するのだが、これも道德的價値の外在化が目指されているのではなく、その實踐によってこの分裂が克服し得るといふ点に眼目があるのである⁽¹⁸⁾。

このことについて、節を改めて、更に別の観点から論じよう。

二、明學

宋儒の「天文・地理・律曆・兵刑・五運・六氣及び素問等の書、皆な當に理會すべし」という語に對して、「學術・政體」に關わるもの以外の講究は不要とし(『童子問』下35)、また「後世は格物窮理を以て最初入門の工夫と爲して、天文・地理・律曆・兵刑・農圃・醫卜自り、一木一草の微に至るまで、鑽研講磨せずといふこと莫し。……己を修め人を治るの術に至りては、自ら之を度外に置かざること能はず」(『童子問』下23)などというように、仁齋が儒學の本質から離れた博學的知識の追求を否定したことは、周知の通りである。そして、無論こうした知的營爲は朱熹の「格物」説によって準備

されたわけだが、ただここで「心」の「致知」的側面が無視されて「物」の「窮理」的側面のみが強調されている点から、この「格物」理解が明代的、或いは陽明學の批判する朱子學像的なものであることが予測される¹⁹⁾。

仁齋が朱子學によって思想的に目覺めさせられ、その超克の上に自らの學を確立したことは、大勢から言って否定できないが、當時彼の捉えていた朱子學像と現在の我々の再構成する朱熹の思想との間のズレは、當然考慮に入れておかねばならない。そもそも朱熹と仁齋とでは五百年の時間差があるのである。

仁齋の「格物」批判が、「心」という内面の問題に關わる点を叩くのではなく、「物」という外部の事實の追究を否定していることは、注目すべき事實である。そもそも、彼の『大學』評價が低いのも、この「格物」説を主たる理由とするが、それも決して單に内面性の重視だからというわけではなく、「九層の台に登るが若き」（『大學非孔氏之遺書辨』）理論の繁雜さゆえなのである²⁰⁾。八條目のうち致知以下の七條は格物の具體例であると言うのは（『大學定本』5、「格物訓義」『仁齋先生文集』六）、その積み重なるの打ち崩しを企圖したものである²²⁾。馬端臨『文獻通考』、丘濬『大學衍義補』、馮琦『經濟類編』、

章瓊『圖書編』、湛若水『聖學格物通』などの書も、一見これらは事實の學ということで肯定されそうに思われるが、同様の理由によって退けられる（『童子問』中14、「私擬策問」天和三年癸亥十月朔日『古學先生文集』五）²³⁾。

さて、ここで、仁齋が漢以後の儒學の變遷を「傳注」↓「記誦」↓「性理」↓「經濟」と捉え、「凡そ繁言蔓詞、……古先を輔轍し、往訓を剽竊し、敷衍組織、務めて以て篇を成す者」を近世儒者の陋習としている言が注目される。（私擬策問）元祿二年己巳七月念八『古學先生文集』五²⁴⁾。「傳注」は漢代、「記誦」は唐代、「性理」は宋代、「經濟」は明代をそれぞれ意味しようが、その「經濟」とは具體的には先に挙げた丘濬らの書を指すと思われる。

また、「上古の學は德行を以て入り、中古の學は功夫を以て入り、近世の學は訓詁を以て入る。德行を以て入る者は、其の學充實。功夫を以て入る者は、其の學精深。訓詁を以て入る者は、其の學支離」（『無或乎王之不智章講義』『古學先生文集』四）というように、仁齋は「訓詁」つまり、四書の末疏的學問も「支離」として批判する²⁵⁾。これはちょうど堀川の對岸の闇齋が、『大全』『蒙引』などを否定して朱熹自身に遡ろうとしたのと同じ態度であって（『文會筆錄』三）、見落としてならな

いのは、宋代を指すと思われる「中古の學」が、ここでは「精深」という比較的高い評價を與えられていることである。

つまり、仁齋の「格物」説批判は、明らかに明代の一種の學問傾向に對する反發に端を發している。そして、「窮理の學興りて自り、世の學者知を重看して、仁（この段階では「心體の本然」）を低看す」（「仁人心也章講義」『古學先生文集』四）というように、ここにはやはりその「智」に對する問題關心がある。「近日の諸論、大抵議論を以て主と爲し、辨明を要と爲し、含糊衡決、未だ心驗躬體の妙を見ず」（「策問」寛文二年壬寅二月十八日『古學先生文集』五）、「自ら心頭に向ひて眞悟を見め、紙上に從ひて空知を聘すること莫かれ」（「示學者一首」²『古學先生詩集』一）というのも、同様の考えを述べたものであろう。「心」という内面が問題なのではなく、「智」が實體を伴っていないこと、現實から遊離していることが非難されているのである。

それでは次に、「心」の學を唱えた陽明に對する彼の考えを見てみよう。

陽明が人と爲りや、聰明絶倫、古今に縦まなり。二公（朱・陸）と雖も及ばざること遠きこと甚だし。……其の學、本と禪學に得て、孔孟の旨に於いては實に數塵なり。

伊藤仁齋の異端批判の形成（片岡）

〔童子問〕下22）
王氏の學は、蓋し淨智妙圓の宗旨より來る。故に此の一遍の教を爲す。
〔語孟字義〕良知良能²）

佛氏、見聞學知を以て、識知と爲し、妄見と爲し、坐禪入定、本來の面目を認め得る者を以て、見性と爲し、實知と爲す。……王陽明も亦た見聞學知を以て、意見と爲し、良知良能を以て、眞知と爲す。……天下の學を禍する者、實に二氏の學なり。

〔同志會筆記〕48 『古學先生文集』五）
仁齋の陽明學批判のポイントは三つある。一つは、それが佛敎と同根ということ。もう一つは、「聰明」「淨智」「眞知」というように、それが實體を伴わない「智」を本質としているということ。⁽²⁶⁾ もう一つは、學を惑わせる危険性が非常に高いということである。また、

近世王氏の學、良知を致すを以て其の宗旨と爲す。昔時已に盛んに世に行はれ、蔓衍瀾漫、延て吾が國に及び、諸侯牧守、賢士大夫、枉を斂めて嚮はざること莫し。然り而して後の大家、或いは以て禪と爲し、或いは以て告子と爲し、或いは以て孔門の別派と爲し、或いは以て儒に非ず佛に非ずと爲す。

〔私擬策問〕寛文七年丁未閏二月初五『古學先生文集』五
というように、その影響力の大きさも注意されている。²⁷⁾

さて、ここで、初めに挙げた仁齋の「佛老」批判を思い起
こすと、その危険性の強調、「智」を本質とする点、そして
佛氏、古三武の廢有り、然り而して隨て滅し隨て興り、
其の勢ひ今に到るまで熾熾たり。

〔私擬策問〕寛文七稔丁未孟夏初五『古學先生文集』五
佛法は甚だ熾にして、孔子の教は寥寥たる……、儻若し
儒教をして今の佛教の熾なるが若からしめば、則ち是れ
唐虞三代の盛のみ。
〔童子問〕下19)

中庸、聲名施いて蠻貊に及ぶを以て、夫子盛徳の驗と爲
す。然れども佛老子の名も亦た然り。獨り孔子のみなら
ず。佛の稱号に至りては、益ます熾なり。

〔童子問〕下53)
と、その影響力の大きさの点まで含めて、彼の「佛老」批判
はその陽明學批判と完全に重なり合う。初めに述べた如く、
仁齋が直接に佛教を批判の對象としていたとは考え難いか
ら、むしろ陽明學、陽明末學に對する批判が佛教批判の形を
とっているのである。²⁸⁾

ところで、佛教も陽明學も「見聞學知」を否定し、これは

博學的傾向の拒否である。つまり両者は明代の博物學的傾向
の批判者たりえるのであるが、両者は同時に心學的「智」を
打ち出すのであって、「智」の働きに學の本領を置くというそ
の点に限っては、両者も博學的傾向も同根なのである。それ
に對し仁齋はこの「智」にかかずらうこと自體に拒否的で
あった。以上の点から、仁齋は明代思想の博物學的傾向と心
學的傾向の兩者を一まとめにして批判する。²⁹⁾

しかし、もっと大事な点は、明末清初の思想界を覆い盡く
した感のある朱陸論争の存在を、仁齋がはっきりと意識して
いたことである。³⁰⁾ そのことは、朱陸の異同に關して「百世未
了の論」(『鵝湖異同弁』『古學先生文集』三)、「今に於いて數百年
未了の論」(『仁齋日札』21)といった強い言い方がされている
点からも容易に想像できる。また「歴代聖賢道統圖贊」(『古學
先生文集』三)も單に當時彼が未だ道統說に従っていたという
ことだけでなく、「有明統を受け、儒風復た振ふ、大家を誰と
か爲す、薛・胡・王・陳、彼を是とし此れを非とし、後世互
に私す」と明代の學派の分裂・對立に意が拂われている点
が、注意されねばならない。³²⁾ そして、「世の學者、或いは朱を
左にして王を右にし、或いは王を黜け朱を升し、黑白相淆し、
涇渭分無く、紛紛籍籍、能く統一すること莫し。近世の羅欽

順・霍韜・陳建・馮柯の諸家、相起りて之を辨ず。然而れども彼をして心服して口吐せしむること能はず」（『私擬策問』寛文七年丁未閏二月初五『古學先生文集』五）と、彼はその對立の乗り越えを自らの課題とし、それらを「佛老」に代表される異端思想批判へと昇華し、それに對する自己の學を構築するのである。³⁴ 佛教の「虛無寂滅」を「多言」「多辨」とし（『同志會筆記』一『古學先生文集』五）、「注脚を去って本文を理會することを知らざる者」を「佛老門中の人」と呼ぶような（『同志會筆記』22）一風變わつた佛教批判の仕方がされるのも、そのためである。

また、宋學の内面偏重の面ではなく、「思量按排し、組織して言を成す者は、道ひ得て是當なるも、皆な巧言のみ。議論愈いよ精なれば、道を去ること愈いよ遠し。……宋儒の經を談ずる、字ごとに釋し句ごとに訂し、銖もて量り寸もて校し、一毫の滲漏無からんことを要す。學を知らざる者なり」（『仁齋日札』13）と、その博雜さ、緻密さが非難されるのも同じ理由に基づく。「進んでは天下國家を治む可からず。退きては身を修め家を齊ふる可からざる者は、皆以て學と爲すに足らざるなり。異端の虛無寂滅の教、俗儒の詩賦博物の學の若き、是のみ。近世理學と稱し、高く太極性命を談じて、日用に遠

伊藤仁齋の異端批判の形成（片岡）

きが若き者も、亦た其の亞なり」（『仁齋日札』6）という文章は、一見すると唐代以前の佛教と訓詁の學への批判が、宋以降に推し及ぼされているように見えるが、實際はその方向は逆なのである。³⁵ そして、ここにも「智」に對するその問題意識が横たわっていることは、空間と時間の無限に對する「智」の限界を指摘した後で、理學・佛教がそれを説こうとする点が批判されていることによって確認できる（『童子問』中65）。

結

以上、第一節では、仁齋の思想には内面的關心が終始濃厚であること（ただそれが學說の確立に伴い「孝悌」の心の實踐の主張となること）、第二節では、彼とほぼ同時代の思想傾向に對する反發が、學說の確立とともに「佛老」と呼ばれる異端批判に昇華していることを確認してきた。そしてここに一貫して「智」の「生」からの分裂を克服し、「一」なる眞理に到達しようというその問題關心が存していることを見た。³⁶

ここから導き出される結論は次のとおりである。彼の思想に通底する内面への關心が、學說の成立を契機として、一方は「孝悌」の實踐の主張となり、もう一方は「佛老」という異端批判となっている、と。つまり、仁齋學にとって人倫の

主張と異端批判は切り離すことのできない、いわば一枚の硬貨の裏表なのである。徂徠が「議論」と見做す『孟子』を仁齋が高く評價するのは、その異端に對する態度に大きな理由があるろう。「孝悌」の實踐が無限に「擴充」し続けられねばならないなら、「佛老」批判も永遠に繰り返さる必要がある。東涯以降の古義學がもう一つ思想的魅力に缺けるのは、それが「紹述」という「孝」だけに偏るからである。⁽³⁷⁾なぜ「孝」だけに偏るのか。徂徠によって、異端が歴史的にそれなりの存在意義を有するものとして位置付けられ、その異端性を弱めてしまつたからである。

人がよりよく生きようと思つたとき、すでにその意識は現在の生をよりよくないものとして否定している。或いは、初めにそうした意識があり、それによって乗り越えられるべき現在の生が我々の前に顯現してくると言つた方がよいだろうか。ともかくも、かかる意識とは否定の働きそのものだと云つて過言でない。この否定を本質とする意識と現實の生との緊張關係をどのようにに処理するか。多くの思想家と同じく、仁齋の「智」をめぐる思考も、こうした問題關心にもとづくものと思われる。本稿では、それを彼の異端批判に着目することによって確認しようとしてきた。ただ、初期の思想

に問題が偏り、彼が責任をもって提出した學說自體、特に「孝悌」の主張と「佛老」批判の關係の構造自體に對する分析が不足している。また顧みるに「内面」という語のいま一つ踏み込んだ分析がないのも、もの足りなく思われる。それらの課題の検討は、また別の機會に譲ることにしたいと思う。

* 注

仁齋の著作の引用は、『論語古義』『孟子古義』（公孫丑篇以外）『語孟字義』『大學定本』『童子問』は天理大學附屬天理圖書館古義堂文庫所藏「林本」に、『孟子古義』公孫丑篇は同文庫所藏「元祿十二年改修本」に、『中庸發揮』は同文庫所藏「元祿七年稿本」に、『送防州太守水野公序』は同文庫所藏「東涯跋本」に、『古學先生文集』『仁齋先生文集』は同文庫所藏のものに、『仁齋日札』は『甘雨亭叢書』初編二所収のものに、『古學先生和歌集』は『三十幅』十四所収のものに、『古學先生文集』『古學先生詩集』は『近世儒家文集集成第一卷 古學先生詩文集』（ベリかん社、一九八五）所収のものに、それぞれよつた。なお、引用に際しては漢字の字體等を改めた箇所がある。また、四書の章數は、仁齋の分章による。

訓讀は、三宅正彦「伊藤仁齋の諸稿本とその訓讀法」（『日本思想』一 伊藤仁齋集）筑摩書房、一九七〇）に挙げられているものうち、特に重要と思われるもの以外は、通行

の方法によったが、これは偏に読み易さの便宜を圖つてである(例えば、「固」を「マコトニ」と訓んだのは、徂徠が「文戒」『藝園隨筆』五で仁齋の「固」「誠」「實」「眞」字の混用を指摘し、また「訓譯示蒙」五でも「固」は「モトヨリ」と訓むべきとしたのに對して、『操觚字訣』三が「マコト」と訓んでも同じとするやりとり等を鑑みてである)。

(1) 東涯「古學先生行狀」で、この文章は四方に流布し、遠く朝鮮に及び、さらに宸聽(東山天皇)にまで達したと言ふ。また、周知のように、佐藤直方に「辨伊藤仁齋送浮屠道香師序」がある。

(2) 「送浮屠道香師序」も、儒佛は「一道」としながら、「天地の間、必ず父子有り、君臣有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友の交り有り、……是れ吾が所謂一道なり」と、儒教の論理に佛教を取り込む議論となっていることに注意。また、「禪莊の理を以て孔孟の書を説く者の若きは、是れ其の父を毆つ者なり。其の孔孟の旨に非ざることを辨ずる者は、其の父を拯ぶ者なり。今痛く孔孟の旨に非ざることを辨ずる者を誚つて、禪莊の理を用ふる者を回護するは、是れ其の父を拯ぶ者に謝せずして、反て其の父を毆つ者に党するなり。凡そ子爲る者に在りては、則ち佗人之を拯ふことを待たずして當に自ら死力を出して、其の父を毆つ者と相闘ひて可なり」(『童子問』下43)というのは、直接には宋明の儒者をさしているが、父子という人倫の絶對性を土台にした譬喩となっている点から

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

もわかるように、これも異端である佛教への攻撃が儒者へと間接的に及んでいると考え得る。

(3) 子安宣邦「伊藤仁齋研究」(『大阪大學文學部紀要』二六、一九八六)は、刊本では削られる「惟孝弟忠信を言て足れり」、「仁義の名虚にして、孝弟の徳實なり」といった語を仁齋の實聲を傳えるとする(『自序』三頁)。相良亨「伊藤仁齋」(ベリかん社、一九九八)は、仁齋は人間の價値の判斷基準を孝悌に置いたとするが(二七三頁)、ただこの問題は單に「町衆」的生活感情の反映に還元する(二五八頁)ことに止まらず、どのような思想的要請によるかの説明が必要と思われる。なお、これは初期の文章だが「仁說」(『古學先生文集』三)には「聖人の道を求むるは、仁を爲すより大なるもの莫くして、仁を爲すは人を愛するより切なるもの莫く、人を愛するは親に孝あるより先なるもの莫し」とする語がある。また「童子問」中40には「不孝の子は人に非ず」といった強い言い方もある。

(4) 例えば『孟子古義』公孫丑上2では、「不動心」を重要問題と見做すことは「古今」の通弊であるとして、それを宋學に特有な思考だといった見方は採らない。

(5) 仁齋は「浮屠の法は、後漢の永平八年、始めて漢土に來る」(『童子問』上28)としている。

(6) 同趣旨の文章はほかに『語孟字義』道5。また「莊嚴を務め誇大を好」んで自説を世界中に推し擴げようとする佛者に

對して、「道」が天地古今に充滿する自然なものであるため「一毫の智慧を其の間に容れ」る必要がない「溫良恭讓」な孔子を對比させるのも（『童子問』下28、53）、同様な問題意識の現れであろう。これらの問題については、相良亨「知的營爲成立の場—仁齋學に即して—」（『信と知』二八、一九九三）、上原雅文「伊藤仁齋における「性善論」—人の存在構造と善惡概念をめぐって—」（『倫理學年報』四二、一九九二）、高橋文博「伊藤仁齋における「有」把握」（『日本倫理思想史研究』ペリかん社、一九八三）等の論考がある。なお、仁齋のこの「智」批判は、『孟子』の「智に惡む所の者は、其の鑿つが爲なり」（離婁下26）、「仁の實は、親に事ふる、是なり。義の實は、兄に従ふ、是なり。智の實は、斯の二者を知りて去らざる、是なり」（離婁上27）、「知者は知らざること無きも、當に務むべきを之れ急と爲す」（告子上46）等を典據として、
 よう。

(7) 例えば『論語古義』季氏8、『孟子古義』告子下2などの議論を参照。また「送吉田元發序」（『古學先生文集』一）では、「孝」と「學」は矛盾しやすいものだが、「孝」を別にして「學」はないと言ふ。
 (8) 「讀予舊稿」（『古學先生文集』六）、東涯「古學先生行狀」。三宅正彦氏は寛文二、三年ころとするが（『京都町家伊藤仁齋の思想形成』思文閣出版、一九八七、一七〇頁）、これは「三書古義」の起筆を基準としたもので、氏は「仁」の外在化に

仁齋學の特質を見る考えは否定する（五一頁）。
 (9) 「同志會籍申約并序」（『古學先生文集』四）でも、人の人たるゆえんは「斯の性の貴くして且つ靈、物の能く比する所に非ざるを以てなり」と言われ、「性」＝「天命」＝「天理」とされている。また、寛文九年（四十三歳）の「讀宋史道學傳」（『古學先生文集』六）には、「聖人の學は理學なり。凡そ天地の間の事、儒者の事に非ざること無くして、其の議す可く論ず可き者も、亦た儒者の事に非ざること無し。故に理學を外にして孔孟の學無し。孔孟の學を外にして所謂學無し。若し理學の外に出て、別に所謂學なる者有るは、是れ異端に非ざれば、則ち必ず邪説なり」とあり、ここからは仁齋の思想的課題が單なる窮理的精神の否定にはなかつたことがわかる。相良氏前掲書は、仁齋の復古を近世前半期儒教運動における弁別精神のピークとするが（四四頁）、たしかに學問は「大蒜子」を銀の皿の上に置くようでなければならず、「臭物」に蓋をして器中の他物にまで臭腐を及ぼすようであつてはならないなどという語（『仁齋日札』一）からも窺われるように、仁齋の宋儒批判のポイントは孔孟に佛老を混じえてしまつてしまつてある（『仁齋日札』3、『同志會筆記』47）。

なお、「天命は理氣の總稱」というのは『性理字義』等の「理命」「氣命」の考えに基づく。
 (10) やや印象批評的な言い方ではあるが、仁齋の詩や和歌の中には獨特の靜寂さを感じさせるものが時々ある。その一、二

を擧げておく。「冲中の藻に埋るゝ石ならでしづめる物は我身也けり」(『寄石述懐』『古學先生和歌集』雜部)。「こまかにも灰の底なる埋火のくだけて物を思ふころ哉」(『埋火』『古學先生和歌集』雜部)。「十年實學無く、此に到りて眞源を覓む、靜夜長く安坐し、清晨自ら軒を掃く、斯文末だ地に委ちず、何れの日か正に原に逢はん、閩洛に君子有り、空玄論ずるに足らず」(『偶懷』二首) 2『古學先生詩集』一)。

また『童子問』上41では「雜難を觀る、此れ仁を觀る可し」
「脈を切する、最も仁を體す可し」という程子の語(『程氏遺書』三3、2)が批判されているが、これも常識的に考えたと、天地の生意、活物性を言ったものとして肯定されそうなものである。

(11) 『古義堂文庫目錄』(天理大學出版部、一九五六)二四頁。

(12) 相良氏前掲書四八〇五五頁。相良氏の指摘するもの以外を一例擧げておくと、「教を知りて性を知らざるときは、則ち泛濫して統無し」(『仁齋日札』41)。なお、相良氏はここから『仁齋日札』を古義學成立の一步手前のものと見做す。

(13) 沼田伸一「近世日本における『孟子』解釋の研究―心情から秩序へ―」(『日本思想史への試論』一九八〇年(下)、みしま書房、一九八一)では、この「道」と「性」の切り離しは東涯による整理とする(三三二頁)。

(14) 「孝弟忠信」は、「忠信」の方に重きを置けば「教」となる。また「道」「徳」とされる場合もある(『童子問』上9、中72、

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

それぞれ刊本では改訂。『論語古義』學而4)。仁齋の「性」「道」「教」の區別には本質的にあいまいな点がある。それは、例えば、仁齋にとって「教」とほぼ同じ意味を示す「學」(例えば「擴充」は、『童子問』上12などでは「教」、『孟子古義』公孫丑上6、盡心上17などでは「學」)の「本體」(仁義禮智の類)と「修爲」(忠信敬恕の類)の區別が、「道」「教」の境界線を不分明にしている、つまり「教」(≡「學」)の中に仁義禮智という「道」が入りこんできている(『論語古義』爲政2では「學問に道德有り修爲有り」と言われる)ところなどによく表れている。また、「道」に當てられることの多い「五倫」は(『童子問』上9など)、もちろん「教」とも稱される(『孟子古義』滕文公下10)。

(15) 石田一良『伊藤仁齋』(吉川弘文館、一九六〇)は、闇齋が朱子を祖述したのに對して、仁齋は朱子學を通じて獨創性を發揮しようとしたと言う(三三五頁)。

なお、この「同志會筆記」27で、續けて「又之を陽明・近溪等の書に求むるに、心に合すること有りと雖も、益ます安んずること能はず。或いは合し或いは離れ、或いは従ひ或いは違ふこと、其の幾回なるかを知らず」と言う所からは、彼の思想遍歴の那邊にその中心があったかが推測される。東涯「古學先生行狀」が「明鏡止水」の説の非を悟って塾を開いた後も「陸王の餘説」と見做されたと言うのも同様。また仁齋自身、自分の學は王學の影響とされることが多いと言う(答

安東省庵書」1 『古學先生文集』(一)。但徠も仁齋の思想が一般に陸王の思想と見紛われていたと言う(『葑園隨筆』二)。
綱齋が「トボケタル心學者」(『割錄』)と評したことも有名である。

なお、この初期の内面性重視の傾向を、友枝龍太郎「仁齋初年の思想―その朱子學受容の特色について―」(『東洋文化』復刊第三〇・三一・三二合併号、一九七三)は程明道・張南軒・陸象山への傾斜と言う。ただ、これら初期の思想的文章を讀んで第一に印象づけられるのは、後述するように全問題を一点に絞り込んで提出する單純化、明白化の志向であり、附會、穿鑿による不統一、分裂を認めないこの知的態度こそ、仁齋の思想に一貫する特色である。したがって、いくら心學や心學的朱子學に見紛われようとも、彼自身の意識としては、その突き詰めによる乗り越えが意圖されているのであり、それを單に傾倒や影響として説明するのでは不十分であろう。また、高橋文博「伊藤仁齋における思想的轉回―仁齋論への覚え書―」(『岡山大學教養學部紀要』一七、一九八一)は、仁齋の初期の思想傾向を體用論的として後期の一元論的思考と對比させるが、上記の理由により賛成できない。
なお、この問題に關しては、はかに田尻祐一郎「淺見綱齋「心ナリノ理」をめぐって」(『季刊日本思想史』二二、一九八四)などがある。

(16) 『語孟字義』意2では「孔子は忠信を主とするを説き、中庸

は身を誠にするを説き、孟子は専ら心を存し性を養ふを説く」と言う。『孟子古義』公孫丑上2にも「孟子の學、其の要は心を存し性を養ふに在り」とある。「荀子性惡論」(『古學先生文集』二)では「論語」は「教」を「孟子」は「性」を主とすると言う。高志泉溟『時學鍼焮』下29では、「童子問」「語孟字義」の刊行後、東涯と門人達で「論語古義」「孟子古義」の校讐討論を行ったところ、「修爲」を説く「論語」には手を入れる箇所はほとんど無かったが、『孟子』は多く「心性」を論じるため仁齋の説と齟齬する箇所が多く、現在の『孟子古義』の大半は東涯の筆削によると言う。しかし、これは逆に東涯が手を入れざるをえないほど「心性」に傾くものが多かったとも考え得よう。木南卓一「孟子古義研究―仁齋學の根柢と宋學の立場」(『日本中國學會報』九、一九五七)に引き續き、さらなる『孟子古義』稿本の詳細な分析が必要とされる。ただ、仁齋は「論語」の「教」に對して、『孟子』は「道」を主とすると言ひ(ただし「性善」は「教」)、「童子問」上12)、その「道」とは仁義・人倫であつて(『童子問』上14)、またこれが「王道」と考えられるから(『童子問』中8、13)、この点は更に慎重に考える必要がある。また、異端批判の存在も仁齋の『孟子』評價の大きな理由の一つであろう。

(17) この場合、仁齋の「極論」(『古學先生別集』四)という著作の存在を思い浮べるとよい。これは未完の著だが、梅宇によると「聖人の道を學ぶ者の源を清にし本を端にし、以て他

で、『論語』の衍義・演繹となり、『孟子』と共に「三書」とし得る（『中庸發揮』叙由1、2、綱領1）。

(22) 『語孟字義』仁義禮智11では、格物致知は誠意以下の六條のこととする。なお、仁齋は自説と王良のいわゆる淮南格物説との類似を言うが（『大學定本』5）、これに關して東涯が「先子大學定本を著して云ふ、明の王心齋先生、格物論を著すと。予恨むらくは其の書を見ず。」（『益籟餘錄』上）と言っているのは、世代の差が教養の違いを生み出す一例として興味深い（ただし、その後には「比日書店中に、王心齋先生語錄三卷、格物説を得」とある）。仁齋學と東涯學との差を見付けだすことは思った以上に難しいが、最も大きな違いは博學的傾向の有無であろうか（例えば『辨疑錄』論孟億4に「經を解するに親切を要す。亦是れ後世の病」という語があるが、これは注(17)に引いた『仁齋日札』第一條の語とは對蹠的である）。そしてここには、鳩巢が徂徠の「博學を自負し虚譽を要する」様を「明季諸儒の風大抵かくの如し」と評したように（『駿台雜話』一「心のめしひ」）、やはり世代の教養差の問題が反映しているよう。

(23) 丘濬、馮琦、章瓚の書は、天啓六年（一六二六）の自序をもつ陳仁錫編『八編類纂』に収められている。なお、陳仁錫は『皇明世法錄』の編者、また方以智の師としても有名（坂出祥伸「方以智の思想―質測と通幾をめぐって―」前掲『明清時代の科學技術史』參照）。

(24) また「後世の文人、動もすれば經濟を以て其の口に藉りて、之を道德に本づくることを知らず」（『同志會筆記』45『古學先生文集』五）。

(25) また「今時朋友、……空しく佔俸を弄し、訓義を研究し、徒らに議論講説の間に從事して、所謂須臾も離る可からざるの道に於いては、還つて之を度外に置くに似たり。噫、古昔の聖賢の教を立つるや、本と言語文字を以て人を教ふるに非ざるなり。將に以て後の學者をして、同じく聖賢爲らしめんと欲するのみ」（『同志會籍申約』『古學先生文集』六）。なお、「同志會筆記」27で十六、七才のころ朱子學を「訓詁の學」で「聖門德行の學」でないと感じたという告白を思い合せてもよい。

(26) 『童子問』上20でも陽明學と佛敎を「獨智を恣にする」と批判する。なお、素行も陽明學を「専ら聰明に馳せ意見を矜りて、言ふ所爲す所、皆な異端に落つ」（『山鹿語類』三三三）と言う。

(27) 惺窩の思想に林兆恩の「心學」の影響が見られ（金谷治「藤原惺窩の儒學思想」、『藤原惺窩 林羅山』岩波書店、一九七五）、羅山の朱子學が陳建『學菴通辨』、羅欽順『困知記』、詹陵『異端辨正』などを中核とする對陽明學・對佛敎としての性格を有しており（阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』東京大學出版會、一九六五、一八六頁參照）、益軒が『學菴通辨』を讀んで朱子學に轉向する以前、陽明學關係の書を多く讀んでい

ること（井上忠『貝原益軒』吉川弘文館、一九六三、四九頁）などを合わせて考えると、一般に江戸時代前期において直接的な影響の重要性をほとんど認められない、近世東アジアにおける心學出現の意義は、再考される必要があるかもしれない。ただし、その場合問題となるのは「心學」の枠組みの設定の仕方、公安派の儒佛一致論や袁了凡の三教一致論などまで視野に入れないと、日本等における波及の本質は見えてこないだろう。なお、仁齋の文學説と公安派との類似については、中村幸彦「文學は「人情を道ふ」の説」（『國語國文』二〇―二、一九五二）参照。袁了凡説の引用は『論語古義』泰伯7、先進20。趙貞吉、林兆恩を「近時の異端」とするのは『童子問』下30。また、『古學先生文稿』に藤樹學の盛行に關する言及がある（『紀談』2）。

(28) 當時の佛教、或いは佛教化した陽明學の隆盛を言うのは仁齋だけに限らない。例えば、劉洵は「文成自りして後、學者盛んに玄虛を談じ、遍天下皆な禪學なり」（先君子劉藪山先生年譜）、『劉子全書』四〇）と言い、その父劉宗周や彼に影響を与えた東林書院の顧憲成、高攀龍らはその排撃に意を注いだ（『宋明理學史』人民出版社、一九八七、下、第二編、第二十一章第五節、第二十二章第四節、第二十三章第五節參照）。また、日本においては、蕃山が「佛氏の害も往古より以來唐にも日本にも此時より甚だしきはなし。夫を以ていかにと申す、昔は天下の者の信するに任せて、上より一同に佛氏

伊藤仁齋の異端批判の形成（片岡）

に歸せよとの仰付られはなかりし也」（『宇佐物語』中）と言い、白石は、キリスト教の急速な普及を佛教で禦いだたため、「六十州のうち、生齒より以上、一民として佛氏の徒ならずといふものな」と言う（『本佐録考』）。ただ、これらは寺請制度の成立を述べたものであって、思想的な影響に關するものではなからう。仁齋の場合は、こうした日本の社會的事情、更に「佛法我が國に流傳して、殆ど千有余歲、民の耳目を塗し、民の心志を移し、之を仰ぐこと神明に超え、之を敬ふこと父母に過ぐ。上之に倚りて以て法と爲し、下之を守りて以て俗を爲す」（私擬策問「寛文七稔丁未孟夏初五」古學先生文集」五）といった歴史的事情と明末の精神的風潮が重ね合わせて捉えられていると思われる。

なお、東林党の排佛論や、日常的道徳實踐の尊重は、かなり仁齋の主張と近い。直接的な影響云々というわけではないが、同時代的な思想の平行現象として、その比較検討が必要と思われる。また、佛教の影響を受けた宋學による古代儒教の隠蔽という指摘が、明末の宣教師によって唱えられたという事實も（ジャック・ジェルネ『中國とキリスト教』法政大學出版局、一九九六、三八頁參照）、古學派との比較の關係で興味深い。

當時の儒學の盛衰に關する仁齋の發言は、「送山口勝隆序」（『古學先生文集』一）、『童子問』下42、「送長澤純平歸觀雲州序」（『古學先生文稿』）、儒風の變化に關しては「紀談」1

『古學先生文稿』。これらによれば、寛文の末年から元禄くらしいを大きな節目とし、それ以降儒教が盛行したと實感されているようである。また、仁齋は「今儒者は必ず佛を攻めて之を廢さんと欲し、佛者は必ず儒を援きて之を一にせんと欲す」と『送浮屠道香師序』、佐藤直方も佛教は儒教に寄りかかって三教一致の論を爲すと、『辨伊藤仁齋送浮屠道香師序』、儒佛の交渉の關係のあり方を指摘している。

- (29) 「此れ近世の訓義・頓悟の學の各おの二偏に陥る所以なり」
 『羿之教人射章講義』『古學先生文集』四。なお、徂徠も「世の精微に滞りて渾淪を識らざる蔡虛齋・林次崖が如き者、渾淪に眩みて精微を喜ばざる陸象山・王陽明及び今の仁齋が流の如き者は、要は皆な思はざるのみ」(『護園隨筆』二)と、この二種類の立場の超克をその課題とする。なお、仁齋の林希元批判は『大學定本』7。また『語孟字義』誠4では「虛齋」を号とすることを批判している。蔡清・林希元については、佐野公治『四書學史の研究』(創文社、一九八八)第四章、小嶋毅「もうひとつの明儒學案―福建朱子學展開の物語」(『中國哲學研究』五、一九九三)、同「中國近世における禮の言説」(東京大學出版會、一九九六)八章、九章參照。

- (30) 朱陸論については吉田公平「江戸後期の朱陸論―その由來を論じて一齋・中齋に及ぶ」(『江戸後期の比較文化研究』ペリかん社、一九九〇)參照。

- (31) 安省庵も朱陸論を「千古未了の論」としている(『朱陸

辨』、『省庵先生遺集』一)。

ちなみ、仁齋がこのほかに「先儒未了の公案」(『童子問』下1)「古今未了の大公案」(『童子問』下50)と言うのは「性善」と「祖述」についてである。また「千古不傳の秘」(『童子問』中67)は「太極」が「一元氣」であることについて(なお、この「千古不傳の秘」は曹端『太極圖說述解』序文に見える語。その「太極」觀との對比を考えると興味深い)。

- (32) また「世の専ら朱・王氏の學を講ずる者は、皆な各おの其の弊有り」(『同志會筆記』21)、「二公(朱・陸)の學、繁簡頓漸の不同有り」と雖も、……其の道に差ふことは一なり」(『童子問』下21)。なお、仁齋が「道統」論を批判するのは、單にそれが「心」の問題の肝要性を示すからだけではなく、八條目と同じくその連續の整然さが問題とされていることにも注意する必要がある(『孟子古義』離婁下20參照)。

- (33) 佛老の「虛無」とともに法家的「功利」を異端の二端とする例もあるが(『童子問』下30)、仁齋においてふつう後者の強調はそれほど見られない。「功利」は上述の「經濟」に當たろう。

- (34) こうした立場がほぼ確立するのは「同志會筆記」(『古學先生文集』五)の頃であろう。「多言」「多學」「多說」は争辨の種であるとし、それに對する「徳」の立場を打ち出し(『同志會筆記』2、28)、後世の儒者が「門戸を立て、宗旨を設け、種種議論、其の多きに堪へざる」のに對して、「文行忠信」を

「孔門の定法」として掲げ(同25)、「奇を好み高きを好み、難きを好み、深きを好む」態度に對して、平易な『論語』『孟子』の「意味・血脈」を知るべきことを説き(同39)、五倫・仁義忠信の蔑視をもたらす佛教に對して、「虚無寂滅を以て言を爲すときは、則ち豈に父母を殺すと罪を同じうするに非ずや」(同41)という強い批判の語を投げ掛け、さらに學問における「勝心」を頓に戒める(同37)。

(35) 「論堯舜既没邪說暴行又作」で、宋儒の弁難にも関わらず佛教が衰えないのは「徒らに之を空言に託して、堯舜孔子の徳無きが爲なり」と言うのは、明代の朱陸論争批判が宋代の儒佛論争に遡及したと言えよう。

(36) 「功夫は其の密ならんことを欲す。議論は其の正しからんことを欲す。至奇極妙、一當に如かず。學者當に悟門の自ら開くを疾つべし。我自り之を開發すること勿れ。眞積み、力むること久しくして、怡然として理順ひ、渙然として氷釋く。之を悟門自ら開くと謂ふ。永く己が有と爲りて身を終るまで失はず。蓋し實徳の到る所にして、専ら智見を事とする者の、得て及ぶ所に非ず。正に之を實智と謂ふ」(『童子問』中60)。仁齋は「智」を否定して「信」を要求するのではない(それは徂徠の課題であろう)。「智」を熟して「實」なる「一當」に到ることを求めるのである。また、「積疑の下に大悟有り。大悟の下に奇特無し」(『仁齋日札』31)も同様のことを述べたもの。

(37) 仁齋は『中庸』(「夫孝者、善繼人之志、善述人之事者也」)にもとづき、「孝」とは、單なる飲食奉養や人目を驚かす奇行ではなく、親の志を繼ぎその家業を落としないことだとする(『童子問』中38、『論語古義』子張17)。