

「四端」と「孝悌」——仁齋試論

田尻祐一郎

はじめに

京都の上層町人の子として成長した伊藤仁齋（寛永四・一六二七年～宝永二・一七〇五年）は、家族や親戚・友人の強い反対を押しきって、学問に専心する生き方を選んだ。周囲の人々は、円満な文化的教養の一環として学問を身に付けるのが上層町人の嗜みであり、家を継ぐべき身でありながら、それ以上に学問にのめり込むことは、周りを不幸にさせるだけではないかと仁齋を諭した。その頃を振り返って、後年の仁齋はこう述べている。

吾嘗十五六歳時好学、始有志于古先聖賢之道、然而親戚朋友、以儒之不售、皆曰為医利矣、然吾耳若不聞而不応、諫之者不止、攻之者不衰、至於親老家貧、年長計違、而引義拋礼、益責其不顧養、理屈詞窮、而伴応者亦数矣（『送片岡宗純還柳川序』『古学先生文集』卷一）

「古先聖賢之道」への仁齋の思いが並々ならぬものであることを知って、周囲の人々は、次善の方策として医者になることを勧めてきた。収入も安定して、社会的な身分も高いからである^{注1}。それでも信念を曲げない仁齋に対して、説得の切り札は、「益責其不顧養」つまり学問に専心して親の世話はどうするつもりなのかということであった。「古先聖賢之道」は親への孝養を説くものであろう、それなのにお前は、その「古先聖賢之道」を学ぶために親を見捨てるというのか——こういう

意見が、家業を継がずに学問の世界に入ろうとしていた仁齋に、次々とぶつけられた。「引義拋礼」とあるから、多少とも古典の知識のある者は、儒教の古典を引いて説き伏せようとしたのであろう。仁齋の回想は、さらにこう続く。

愛我愈深者、攻我愈力、其苦楚之状、猶囚徒之就訊也、箠楚在前、吏卒在傍、迫促訊問、不能不応焉、……大凡俗之所尚者、在利不在義、在勢不在徳、愛我深者、則我讎也（同前）

親戚や友人の説得は、まるで罪人に対する役人の訊問のように厳しかった。学問に専心しても経済的に目途が立つのか、これが「利」の立場であり、世の中はそういうものではない、これが「勢」の立場であろう。それらは、学問への情熱に駆られた若い仁齋からすれば、理想を持たない者のつまらない議論に思えたはずである。しかし仁齋を本当に苦しめたのは、それが、仁齋のために将来を思い、仁齋の人となり愛する人々の、彼らからする偽ることのない真心からの説得行為であつて、そこに一点の疑いもないことである。「愛我愈深者、攻我愈力」という一句は、その意味から、仁齋にのしかかつてきたものの重さを遺憾なく伝えている。

この体験は、後の仁齋の思想を知る者にとつて^{注2}、象徴的と言つてよいほどの意味を持っているように思われる。つまりそれは、他者を理解することと愛することとは必ずしも同じではないこと、愛するからこそ相手を損つてしまう事態があるうることを教えている。「愛」とは何か、「愛」が「愛」であるためには何が必要なのか、こういう問いを投げ掛けてくるからである。そしてまた、「孝」は無条件に遵守されるべき道徳律であるのか、「孝」が人間の生き生きした活動、個人としての進路や希望を抑圧するようなものでなくなるためには、「孝」はどうあるべきなのかを考えさせるからである。こういう主題こそは、まさに後年の仁齋の思想の基軸をなしていた。というより、こういう主題を心の中で反芻し温めながら、朱子の堅牢な古典解釈との闘いを通じて、『論語』と『孟子』の本文にその答えを求めていったのが仁齋の一生だったように思われる^{注3}。

一、〈他者〉の発見

①「異体殊気」としての個人

仁齋の名著としては、『論語古義』と『孟子古義』を挙げるべきだろうが^{注4}、仁齋の思想の構成を考える時には、「旧聞」に泥み「意見」に惑わされた学者たちに「鄒魯之正伝」を教え説いた『童子問』に拠るのが便利である（『童子問』自序）。その『童子問』は、まず『論語』『孟子』の二書を「平生親切之書」、つまり日常普段の生活に即した身近な書物とだけ考えてはいけないこと、そこには、いかにも高遠らしく説かれた書物よりも遥かに深い意義があることが述べられて、続いて「性」「道」「教」の関係から論が始まっている。つまり仁齋は、まず『中庸』の冒頭を踏まえて、「性」「道」「教」の関係を弁えることを学問の出発と考えている。

さて、仁齋に即して「性」「道」「教」の関係はといえば簡単ではないが、その意図を大胆に単純化すれば、「性」は個別有限なもの、「道」は普遍無限なもの、その両者を媒介するものとして「教」があるということになるだろう。

蓋性者、以有於己而言、道者、以達於天下而言（『童子問』卷上・一四章、以下『童子問』については上・一四のように表記する）

人皆有性、性皆善、然学以充之、則為君子矣、不能充之、則衆人而已耳、性之不可恃也如此（上・一七）

確かに「性」は「善」であるが、それは朱子学などの言う「性善」ではない。「教」（ここでは「学」と読んでもよい）をもつて「道」に至る萌芽・可能性をそれは示しているが、「性」の「善」に自足しては何も得られない^{注5}。ということとは主体としての人間にとって、言い換えれば今ここにいる私にとって最も大切なことは、「教」であり「学」である。

孟子雖道性善、不徒論其理、必曰扩充、必曰存養、所謂扩充存養云者、即非教而何（上・一二）

宋明儒先、皆以尽性為極則、而不知學問之功益大矣、殊不知己之性有限、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、此孔門所以專貴教也（上・二二）

仁齋は、「宋明儒先」の説く「尽性」を、自己一身に閉じられた行為だと見ている。朱子学や陽明学からすれば、「性」は本来そのように閉じたものではなく、人間は互いに「性」を等しくしているからこそ、相互に理解し連帯することができるとされるが、仁齋の眼にはそうは映らない。人と人とは何をもって繋がるのか、この点での捉え方の相違が、「性」についての「宋明儒先」と仁齋との食違いの根元に横たわっているのである。「尽性」の学問は、自己に閉じられたものになるという批判に続いて、仁齋はこう述べる。

夫人之与我、異体殊氣、其疾痛疴痒、皆不相通、况人之与物、異類殊形、何相干涉（上・二二）

「人」と「我」とは単純には繋がらないから、自己に閉じられた「性」の探求では、人倫を基礎付けることはできないというのである。しかしその前に、人と人とは「異体殊氣」互いに切れた別個の存在だという立論に、まず目を見張るべきであろう。仏教なら、人間と動植物とにさえ決定的な隔絶を認めずに、あらゆる生命の連鎖を見るだろうし、儒教は一般論として、祖先から絶えることのない父子兄弟の生命の連続を重んじるはずである。こういう発想と比べるなら、仁齋の「異体殊氣」論は、それらとは異質な、人間存在に対するどこか突放したような視線を感じさせずにはおかない。

雖父子之親、兄弟之睦、既異其体（上・二二）

というような言葉も見られる。「父子」「兄弟」というような血縁は、江戸期の儒学の通例では専ら「氣」の連続の面において語られるだろうが、仁齋はそれを、「異体」と言い切っているのである。

仁齋の理解では、「性」は人間それぞれの、生まれ持った個性性である。『語孟字義』から「性」の定義を引けば、「性生也、人其所生而無所加損者也」である。父子・兄弟であっても、顔形が異なるように「性」は異なる。聖人たちも、生きた人間である限り、個性の相違があつたはずだと仁齋は言う。

聖人亦人焉耳、安得人人皆同（下・四九）

朱子学では、「氣質の性」の次元で個別性を認めるが、人間（学問者）はすべて氣質の混濁偏差を克服して「本然の性」に帰すべきものであり、修養・学問によってそれは可能なのだとした。「本然の性」は、あらゆる人間に例外なく「天」から「理」として賦与されたものであり、朱子学は、人間が互いに繋がりをうるのは、万人に「本然の性」が共有されているからだと考ええる。顔形や氣質は違っていても、「仁」「義」「礼」「智」「信」というような道徳性が「本然の性」として宿っているから、人と人は分かりあえるのである。仁斎は、そういう意味での「性」を認めない。

② 「実」なるもの

しかしそれは仁斎が、人と人との繋がりについて、一方的に醒めただけの悲観論の持ち主だったということではない。「忽卑近者、非識道者」と述べた後で、仁斎は

言卑近之中、自有高遠之理也、而所謂高遠者、非世之所謂高遠也、事之卑近、不過親其親、長其長、妻子好合、兄弟既翁之間、而莫高遠於天下平矣（上・二五）

と論じた。仁斎は、「高遠」を否定しているのではなく、「高遠」を「高遠」として掲げること、「高遠」を誇ることを否定しているのである。また

人者何、君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友也（上・九）

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（上・二七）

とも言われる。仁斎は、少なくとも形としては、「親親」「長長」を中心とした倫理や、「君臣」「父子」以下の人間関係を積極的に認めている。もっともそこに、仁斎らしい、より親和的な色合いを認めることは可能である。

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、……（上・八）

その限りで、「五倫五常」的な枠組みは、仁斎においても間違いない保持されている。では、人間は互いに切れた別個の存在

だという感覚は、そこには生かされていないのだろうか。そうではない。そこで重要なのは、次に見る「実」という言葉に仁齋が托したものである。

有子曰、「孝弟也者、其為仁之本与」、孔子曰、「主忠信」、夫孝弟者順徳、忠信者実心、人若不忠信、則名雖為孝、実非孝、名雖為忠、実非忠（上・三五）

有子の言葉は『論語』学而篇、孔子の「主忠信」は学而篇や顔淵篇に見える。「忠信」という「実心」が根底にあつて、はじめて父に対する「孝」や君に対する「忠」は真実のものになると言うのである。

苟無忠信、則礼文雖中、儀刑雖可觀、皆偽貌飾情、適足以滋奸添邪（『語孟字義』忠信）
とも言われる。「実」なるものは、「忠信」だけに限られるのではない。

仁之為徳大矣、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、蓋愛出於実心、故此五者、自愛而出、則為実、不自愛而出、則偽而已、故君子莫大於慈愛之徳、莫戚於殘忍刻薄之心（上・三九）

という周知の発言の通り、「愛」もまた「実心」の発露である。そして仁齋によれば、その「愛」に支えられる時、君臣の「義」や父子の「親」のような道徳も「実」なるものとなるのであつて、仮に「愛」の裏付けを欠いたならば、道徳（五常）は「偽」に堕してしまふとされるのである。

こういう議論には、明らかに共通する発想が見て取れる。「忠信」も「愛」も、相手との関係を特定しないで、他者への態度なり心情なりを論じるものである。これに対して、「孝」や「忠」も、また「親」「義」「別」「叙」「信」という五常の徳も、特定の間関係の形に即して定まった相手に向けられた道徳である。つまり仁齋は、他者一般への「忠信」や「愛」において「実」であつて、はじめて特定の形をもった君臣・父子などの道徳は真実のものとなりうると言っている。これは、五倫五常を始めから疑いようなない前提とする議論とは、明らかに異質なものである。以下では、五倫五常を出発点とする人

問把握とは異質なこうした仁斎の理解を表現するために、向き合い繋がるべき相手として仁斎の捉えたものを〈他者〉と表記することにする。〈他者〉の発見に、人間は互いに切れた別個の存在だという感覚は生かされている。

行論の必要上、〈他者〉という観点から、それまでの儒教について概括しておこう。端的に言って、仁斎より以前の儒教には〈他者〉が不在だった。あるいは〈他者〉の存在を認めようとしなかった。確かに『論語』に既に隠逸の士は登場して、孔子の生き方を冷笑しているし、孟子は、楊子・墨子、あるいは告子をはじめとする強力な論敵に向い合っている。朱子学においても、陸学や禅仏教が、思想的にも社会的にも大きなライバルだったことは言うまでもない。しかし、それらはいずれも異端・異学であって、どこまでも交わらないもの、交わる必要のないもの、あるいは排斥・打倒すべきものとしてあって、ここで言う〈他者〉ではない。ここで言う〈他者〉とは、何より、繋がるべき相手、交わるべき対象としてある。しかも〈他者〉という以上は、自己とは異なったもの、自己の延長上に想定されることのない、自己とは異質なものを内包した存在でなければならぬ。その意味で、〈他者〉の不在・不承認をもっとも典型的に示すものは、朱子の提示する『大学』の世界である。そこでは、「理」の内省と探求（「格物致知」）による自己の内面的な確立（「誠意正心」）が、自己の行動の正しさと「家」の規範的な整序を保証する（「修身齊家」）。さらにそれは「家」を出て、地域から国家、国家から天下に連続して波及するとされる（「治国平天下」）。この見事な図式が図式として成立するのは、そこに自己とは異質な人間の存在が想定されていないからである。〈他者〉の不在は、その起点の「格物」において既にそうである。「物」に即してその「理」を明らかにするとは、自己の心の奥深くに静かに横たわっている「理」と、「物」の「理」との共鳴・共振を体験することなのであり、自己の心の内の「理」を、外在する「物」において再発見することなのである。ある美しい宇宙的な秩序を、内なる心と、外なる自然において共鳴・共振させることなのである^{注6}。儒教は、もとより〈他者〉の存在を認めてこなかったが、それをここまで見事に定式化しえたから、朱子の『大学』は四書の第一、「初学入徳之門」（『大学章句』冒頭の程氏語）としてあれほどまでに尊重されたのである。そして陽明学に至って、〈他者〉の不在・不承認は、さらに極まっていくな。つまり宋

明の儒教思想とは、その人間観について言えば、儒教本来の〈他者〉の不在・不承認を、徹底的に純化することに成功した思想である。それほどまでに、士大夫層の「自」意識が、歴史的に高揚したということなのであろう^{注7}。

「天理之公」という宋明の儒教の理想主義的な常套語もまた、「理」の担い手としての均質な人と人との繋がりを意味している。「伊川先生曰、公則一、私則万殊、人心不同如面、只是私心」（『近思録』巻一・二七）、ここからは、色々の人がいてこそ人間社会だという考え方、個性の尊重、相手との違いに価値を見出す発想は生まれづら^{注8}い。

よく言われるように、儒教の説く愛情は、仏教の慈悲やキリスト教の隣人愛とは異なっており、差等の愛情である。しかしその差等は、人は同じだという人間観の上に成り立っている。自分の延長上に想定することのできない相手や、自分には分らない部分をもった相手がいないから、甲が甲の父を愛するように、私も私の父を愛し、私は甲の父よりも私の父をより切実に愛するのである。私が私の父を愛している事実が疑いようのないことであるように、同じく甲もそうなのである。その切実な愛情の緩やかな波及として、社会の秩序は保たれる。この発想を否定すれば、それは儒教ではないだろう。

二、〈他者〉との繋がりに

先に見たように仁齋においては、「実」なるものが根底にあつて、その上ではじめて「孝悌」をはじめとした差等の愛情が真実なものとして成立するのであった。「実」なるものとは、例えば「忠信」や「愛」であり、別な箇所によれば「忠恕」である。

① 〈他者〉の心へ——「忠恕」

まず『語孟字義』から「忠恕」の定義を紹介すると、

竭尽己之心為忠、付度人之心為恕

とある。これは明らかに、『論語』の「曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣」（里仁篇）に与えられた朱子の注「尽己之謂忠、推己之謂恕」（『論語集註』）を意識したものであつて、朱子が「己を推す」としたところを、仁斎は、「人の心を忖度する」としたわけである。朱子によれば、人間は互いに「本然の性」を共有しているから、自己の心の深奥にある「本然の性」を自覚し、それを相手に対して押し出していくことが重要なのである。「己を推す」という時の「己」が、「氣質の性」のままの自己中心的な自己であるはずはない。それは、先の程伊川の言葉にある「公」的なもの、「一」なるものでしかありえない。しかし仁斎は、そういう本来的な「己」を認めない。あるのは、互いに個性を持った、完全に重なることのない、「異体」としての人と人である。

ここで考えたいことは、仁斎において「人の心を忖度する」とはどういうことなのか、そもそもそういうことが可能なのかということである。これは、朱子学からは出てこない問題であろう。なぜなら、「理」として万人に賦与された「本然の性」は完璧に同じ「一」であつて、相手の表層や氣質についてはともかく、相手の心の深い次元の「理」に働きかけるなら、同じ「一」なる「理」が共振・共鳴しないはずがないからである。朱子学にあつては、自分の心の深奥の「理」を自覚すること、自覚しようと努めることは、当然に相手にも、その「理」の自覚を促すはずだと考えられる。ここを理解すれば、仁斎が、執拗に朱子学の「残忍刻薄之心」を斥ける理由が納得されるだろう。

慈愛之心、渾淪通徹、從内及外、無所不至、無所不達、而無一毫残忍刻薄之心、正謂之仁（上・四三）
また

問、仁畢竟止於愛与、曰、畢竟止於愛、愛実徳也、……苟有一毫残忍刻薄伎害之心、則不得為仁（上・四五）
などなど、「残忍刻薄之心」を斥ける仁斎の言葉は数知れない。「残忍刻薄之心」は、別に「責人」（上・三六）などとも表現されるが、相手が「理」の探求・自覚において不足していると詰ることであろう。「残忍刻薄之心」をもって相手に接するのは、自分はこのままで「理」を探求した、お前はそれが出来ていないと責めることである。同じ「理」の貫徹を前提とするか

ら、自分と相手は同じだと考えるから、「責人」が可能なのである。もし、自分と相手との間には重ならない部分がある、そこにいるのは〈他者〉だということになれば、〈他者〉についてそのような態度は生まれない。仁齋が、執拗に「残忍刻薄之心」という言葉で言うのは、このような〈他者〉を〈他者〉として認めない態度への批判なのである。

仁齋が「忠恕」、とくに「恕」として訴えるのは、こうして朱子学からは出てこない〈他者〉の心の付度であった。しかしその難しさを、まず直視しなければならぬし、仁齋もまたそれを論じている。『語孟字義』は「恕」の定義に続けて、こう述べている。

夫人知己之所好惡甚明、而於人之好惡、泛然不知察焉、故人与我每隔阻胡越、或甚過惡之、或慮之無節、……茫乎不知憐焉、其不至於不仁不義之甚者幾希

〈他者〉の心を付度することが困難だというだけではなく、現実の多くの場合、まったく噛み合わなかったり、甚だしい時には憎悪に落ちたりする。そこに、共感（「憐」）は生まれない。

仁齋はこうして、安易に「恕」に寄り掛かっているのではない。〈他者〉に向かう時、無関心や憎悪に陥りやすいのが現実の人間の姿であることを、仁齋ははっきりと見ている。無関心や憎悪に陥りやすいのは、なぜなのだろうか。朱子学的な〈他者〉不在の思考の惰性に、いまだ囚われているからではないだろうか。こう自問する仁齋は、「四端」を読み込むことで、この問題を突破していくのである。

② 〈他者〉への寛容——「四端」

「四端」とは、言うまでもなく『孟子』公孫丑上篇に説かれる「惻隱・羞惡・辭讓・是非」の心である。『孟子』には、「惻隱之心、仁之端也、羞惡之心、義之端也、辭讓之心、礼之端也、是非之心、智之端也、……凡有四端於我者、知皆擴而充之矣、若火之始然、泉之始達、苟能充之、足以保四海、苟不充之、不足以事父母」とある。朱子は、「性」として本源的な「仁義礼智」が、「情」として個別的に発現したものが「四端」なのだ捉え、「擴充」を「充滿其本然之量」（『孟子集註』と

解釈した。ある場面において発現した「四端」を見逃さず、それを「端緒」として糸を手繰るようにして自己の心の奥に秘められた本源的な「仁義礼智」の自覚に到達し、その全体を明らかにせよというのである。これに対して仁斎は、

四端者吾心之固有、而仁義礼智、天下之大徳也、四端之心雖微、然拡而充之、則能成仁義礼智之徳、……則知性之善不可恃、而拡充之功、最不可廢（『孟子古義』卷二）

とした。人はそれぞれに「異体」であるが、「四端」を持つことでは共通している。ごく稀に、「億万人中之一二」（下・一）として「四端」を欠く人間もいるかもしれないが、それは考える必要はない。「他者」の心を、隅から隅まで付度することは出来ないが、「四端」の共有という所では繋がりのうろたではないか、「四端」の共有という所で繋がっていればそれでよいのではないか、こう仁斎は考える。「四端」の「端」は、朱子の言うような「端緒」ではなく、「仁義礼智之徳」という人間の連帯の「本」、「端本」と読むのが『孟子』の本意なのである。人と人とは完全には重ならないが、「四端」を持つという所では重なるというのである。

注意して読めば、「四端」があるから〈他者〉と繋がるのではない。「四端」の「拡充」に努めるから、それは可能なのである。では「四端」の「拡充」とは何か。朱子においては、「本然」として自己に内在する「理」の自覚であるが、仁斎の場合、どこまでも〈他者〉への働きかけである。それは例えば、

仁義者非他、乃推親親敬兄之心、達之天下、無所不至者、即此也、達……即拡充之謂也（『孟子古義』卷七）

などと言われるが、より仁斎らしい議論としては、〈他者〉の行為の中にも「四端」を認めることや、相手の誤りにもやむを得ないものを認めて、誤りに対して寛容であることなどがある。寛容という徳については、江戸期の儒教において仁斎ほど、これを力説した思想家はいなかった。それが、〈他者〉の発見と深く結び付いたものであることは言うまでもない。

苟待人付度其所好惡如何、其所處所為如何、以其心為己心、以其身為己身、委曲體察、思之量之、則知人之過、每出於其所不得已、或生於其所不能堪、而有不可深疾惡之者、油然靄然、每事必務寛宥、不至以刻薄待之（『語孟字義』忠恕）

既に述べたように、〈他者〉の心を付度することは困難であつて、往々にして無関心や憎悪に至ることが多い。しかし仁斎は、そこを越えて相手の「心」や「身」になつてじっくりと考えるなら、相手の誤りもまたやむを得ないものであることが了解されると言うのである。ここでなぜ、唐突に相手の誤りが取上げられるのだろうか。それは「寛宥」の対極として「疾悪」という言葉が使われているように、〈他者〉との交わりにおいては、互いに「疾悪」を懐く事態を避けることが最も大事だと考えられたからであり、「疾悪」を招くのは、相手の過ちを許さない時にこちらが苛酷な態度を取り、相手もまた相応の気持ちを持つことによると仁斎が考えたからであろう。

唯恕字義不分曉、字書曰、「以己体人曰恕」、体字甚好、深体察人之心、則自有寛宥之心生、不至過為刻薄、故恕又有寛宥之義（上・五九）

と言われるのも、同じことである。「仁」についても、例えば

蓋仁者以愛為心、故其心自平、其心自平、故寛裕容物（上・四六）

とあるように、寛容が言われる。相手の過ちに対して、〈他者〉としての相手の心を付度して寛容になれるということは、それ以上のもの、例えば相手との完璧な一致を求めないということでもあるだろう。そこには、違った存在としての距離が保たれている。仁斎の考える「愛」には、そういう距離感覚がある。

③ 〈他者〉と人倫——「孝悌」

ここまで、仁斎の思想の核心が〈他者〉の発見であり、〈他者〉との繋がり の要諦が「忠恕」や「四端」、すなわち寛容な「愛」であることを述べてきたが、次にあらためて、なぜそれが五倫五常的な秩序において説かれるのかという問題を、「孝悌」に着目しながら考えてみたい^{注9}。

『語孟字義』は「孝悌」という項目を立てていないが、仁斎が、「孝悌」に代表されるような差等の愛をそれとして重んじていたことは前にも述べた通りである。さて『孟子』告子下篇の「堯舜之道、孝弟而已矣」という一節に、仁斎は

孝弟而已矣者、言聖人之道、不過人倫也、所謂「聖人人倫之至也」、是也、特舉其近而易行者而言耳（『孟子古義』卷六）という解釈を与え、さらに「先儒視道甚高、嫌乎其不尽于孝弟」として、「高」いところに「道」を求める朱子学は、「孝弟」の意義を軽視する傾向があると論じている。それはともかく、ここで仁斎は、『孟子』の一節を実質的には「堯舜の道は人倫のみ」と読んでいるのである。

朱子学においては、「人倫」はまず「孝悌」から始まる。仁斎では、「孝悌」は「人倫」を象徴する。ではこの二つは、同じなのだろうか。朱子学の「孝悌」を説明するのは、「氣」の遠近親疎の上に立つ「理」であろう。愛情は、「氣」の濃淡に沿って、差等をもって発現されるのが自然（当然）であり、関係の深疎遠近を抜きに、一氣に人と人が繋がるものではないとするのが朱子学の公理である。それに対して仁斎が言うのは、実体としての父への「孝」や実体としての兄への「悌」というより、人倫の中に生きる人としてのありようというようにあり、それを象徴する最適の言葉として「孝悌」があるのではないだろうか。「蓋天之所以為活物者、以其有一元之氣也」（中・六七）などの言表から、「氣」の思想家などと言われることもある仁斎であるが、「氣」の厚薄から血縁の親疎を説く言説を残していない。この事実もまた、同じく「孝悌」を言う時の、朱子との相違を暗示しているだろう¹⁰。

〈他者〉との繋がりを、ただそれとして言うのであれば、墨家の「兼愛」の思想で足りるはずである。しかし当然ながら仁斎は、孟子に従って、「兼愛」の思想を厳しく否定する。それは何故なのだろうか。

墨子以兼愛天下為道、仏氏以三界衆生為己一子、皆口得言而身不能為者也（中・七四）
この「身不可行者也」は、実践の足場が考えられていないという意味であろう。

君子之於天下也、仁而已矣、而有義自存于其中、何者、愛欲其周、而分則必有差等、愛欲其周者、仁也、必有差等者、義也、故君子言仁自有義在（『孟子古義』卷七）

これを踏まえて

仁而無義則非仁、墨子之仁、是也（『語孟字義』仁義礼智）

を見れば、墨子の愛に「差等」がないことが、直ちに実践の足場がないことだとされているわけである。それは、「仁者以天地万物為一体」という程子語との対比から、張子「西銘」中の「民吾同胞」の一句を高く評価した次ぎの主張からも窺える。

問張子西銘、曰、此反欲施之用者也、「民吾同胞」一句、雖如甚過高、然下面「大君者吾父母宗子」以下、句句有落著、不比程語甚大無形影、不可不体認（中・七五）

「民吾同胞、物吾与也」という表現は、いかにも「万物一体の仁」という思想を思わせるが、それに続いて「大君者吾父母宗子、其大臣宗子之家相也、尊高年所以長其長、慈孤弱所以幼其幼」とあることで、実践の足場が考えられている。仁齋によれば、ここが重要なのであつて、火が燃え、泉が達することでイメージされる「四端」の拡充についても、いきなり「兼愛」や「万物一体」のように達成されるのではない。

自親親充之、而至朋友郷党所識疎薄之人、慈愛之心、周遍浹洽、無所不底、而無一毫殘忍伎害之念者、謂之仁（中・六）

身近なところからの、ある階梯をもった波及が想定されているのである。（他者）と向かい合う、これが人間の真実であるが、それは、身近な日常生活の中で向かい合っているのである。現実の生活においては、親として、子として、夫として、妻として向かい合っている。根底にあるのは（他者）への「愛」であるが、それは、人倫という場において表現されると仁齋は言う。日常普段の意義を知る——とこう言えるのは、その時点で日常普段から内面的に距離を持つているから、それが可能なのである。ある意味では、醒めているのである。しかしそれは、高踏的に自分を保つのではなく、距離を持った上で日常普段に帰り、（他者）への「愛」の表現の場として日常普段を生きているのである。ここで仁齋は、実践の足場を欠いた「兼愛」や「万物一体の仁」の思想から決定的に分かれる。

これをかりに学問論として置き換えて言えば、次のようにもなるだろう。

蓋学者之進道、其初学問与日用扞格齟齬、不能相入、及乎真積力久、自有所得、則向視之以為遠者、今始得近、向視之

以為難者、今始得易、……俗外無道、道外無俗、而雖一点俗氣、亦著不得、此是上達光景（中・六一）

学問世界と日常生活との間には、初めは断絶がある。しかし、それを押し切って学問への専心に務めるうちに、やがて学問の成熟とともに、その断絶は消えるというのである。日常を軽蔑するような風の見えるうちは、学問も大したことはないと言いたいのであろう。「空虚」「高遠」に馳せる、禅仏教や「禅儒」（『語孟字義』道、宋明の儒者のこと）が念頭にはある。とはいえ、それは「俗」に染まるということではない。「俗」にあつて「俗氣」を持たないということである。この均衡は、〈他者〉への「愛」と、「孝悌」に代表される日常の差等の愛との問題を考える時、示唆する所があるように思う。もう一つ、蓋詩以俗為善、三百篇之所以為経者、亦以其俗也、……俗而又俗、固不可取焉、俗而能雅、所以為妙之妙也（「題白氏文集後」『古学先生文集』卷三）

とは仁齋の詩論であるが^{注11}、この「俗」を差等の愛に、「雅」を〈他者〉への「愛」に置き換えながら、「詩」を人間としての生き方として読むことが許されるように思われる。

むすび

仁齋は、人の心には清濁が混じっていると説く。

若心本清濁相雜（『語孟字義』徳）

ここから朱子であれば、氣質の「混濁」を清らかなものにさせることを問題にするであろう。しかし仁齋は、そのままよいとする。清濁の混じった心の中に、「四端」があるのだから、それを拡充することに努めようとするのである。

聖人言徳而不言心、後儒言心而不言徳（同前）

清濁の混じった心の持ち主が、互いに交際していくのが人間社会である。「清」にも色々な清があるし、「濁」にも色々な濁がある

だろう。人と人とは違うのである。しかしそこにある共通なものに眼を向ければ、それは「四端」であり、また善を善とし悪を悪とする心である。

性生也、……孟子又謂之善者、蓋以人之生質、雖有万不同、然其善善惡惡、則無古今無聖愚一也（『語孟字義』性）

清濁の混じった人間社会から悪事はなくならない、しかし悪を悪とすることにおいて、人と人とは繋がっている。この場合は、「四端」のうちの「是非」の心ということになるだろうが、「惻隱」「羞惡」「辭讓」についても同じである。（他者）の中にも、こうして共通のものを確認することができるのである。そこを基盤として（他者）と、まず身近な（他者）としての家族や同輩と繋がりが交わっていくのである^{注12}。

仁斎の生涯は、市井の儒者として、孜孜として『論語』と『孟子』を読むことで終わった。それは、（他者）を認めない朱子の古典解釈を一つひとつ崩しながら、『論語』と『孟子』の中に、（他者）との繋がりの道を見出そうとする作業だったのである。それは、あくまで儒教の枠の中での、その意味では穏やかな調和的な人間像に立った（他者）の発見であったと言えよそれまでであるが、しかし東アジアの伝統的な思想世界において、それは、新しい可能性を切り開く画期的な出来事だったように思われる^{注13}。

注

1 母・那倍の姉が嫁いだのは大須賀快庵であるが、「大須賀家は代々京都に住んで名医として名高く、快庵の父は慶長年中に後陽成上皇の御脈を診たが、快庵もまた世守を失わず、名医の評判が高かった」という（石田一良『伊藤仁斎』吉川弘文館・一九六〇年、二二頁）。こういう背景も、周囲の人々が医師となることを勧めた理由の一つかもしれない。

2 本稿は、定論を得てからの仁斎について論じる。周知のように仁斎の『論語古義』『孟子古義』等の改訂作業は、その死に至るまで間断なく続いたのであるから、その意味では、「定論」という表現には問題が残るともいえる。とりあえず本稿では、寛文年間（一六六一〜一

六七三、仁齋の三五歳から四七歳に当たる）の苦悶の時代を経て朱子学批判の骨格が定まって以降を、「定論」確立の段階と捉えておく。仁齋の思想形成、とくに寛文年間の苦悶の意義については、あらためて考える機会を得たい。

3 本稿は、仁齋の思想の核心を（他者）の発見に求めるが、なぜ他ならぬ仁齋においてそれが可能だったのか——これは、大きな問題である。しかし少なくともその一つの鍵が、この深刻な体験にあることは間違いない。個人的な体験に孕まれた普遍的な意味を、「仁」や「愛」の問題として捉え返していったのである。

4 「林本」（仁齋生前の最終稿本）の『論語古義』冒頭には、「最上至極宇宙第一論語総論」と記されている。一見すると平易で常識的な内容の『論語』は、仁齋にとって、「非温厚和平従容正大者、自不能通于論語之妙」（上・四）とされるように、あるいは「八珍美膳」に対する「五穀」（上・三）に喩えられるべき、真理そのものなのである。そして『孟子』は、「論語之義疏」（上・五）「論語之津筏」（上・七）とされる。『孟子』の議論を手掛かりに、『論語』の含蓄を玩味するのである。

5 仁齋によれば、「性善」は、「自暴自棄者」のための言説である。「其所謂性善云者、本為自暴自棄者發之、亦教也」（上・一二）。向上の萌芽・可能性があることを教えて、「自暴自棄者」の覚醒を促すための限定的な言説なのである。豊澤一「伊藤仁齋における「性善」の意義について」（竹内整一ほか『日本思想史序説』ペリかん社・一九八二年）参照。

6 例えば『大学或問』には、次ぎのようにある。「外而至於人、則人之理不異於己也、遠而至於物、則物之理不異於人也、極其大、則天地之運古今之變不能外也、尽於小、則一塵之微一息之頃不能遺也」（伝五章）。自己の内奥の「理」と極大極小の内外世界の「理」は、いわば相似形なのである。確かに相似であると親切に体感することが、「脱然貫通」なのであろう。

7 「朱子の先駆者の一人、北宋の張横渠の有名なことばに、「天地ノタメニ心ヲ立テ、生民ノタメニ命ヲ立テ、往聖ノタメニ絶学ヲ継ギ、万世ノタメニ太平ヲ開ク。」（『近思錄』二）というのがある。……ともかくこのことばをまず記憶しておいていただきたい。というのは、宋学の根本精神というか、根本的気分というか、そのようなものを表現したことばとして、これほどみごとなものはないように思われるからである。」とは、島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書・一九六七年）の出出しの一節である。氏の議論は、「わが国の朱子学には、天

地のために、人類のために、学の伝統のために、また学問のために、万世のために、というような規模雄大な精神、そういうものはなだ欠けていた」と続く。「わが国の朱子学」の問題は、ここでは論じないが、そこに言われる「規模雄大な精神」とは、士大夫層の「自己意識の高揚の所産に他ならない」。

8 「人心之不同、如其面焉」（『左伝』襄公三十一年）は、荻生徂徠の好んで用いる句である。

9 ここで、本稿の立場から、研究史への批判を試みておく。私はまず、人と人とは「異体殊気」つまり父子といえども互いに切れた存在だという発言を仁齋理解の出発点に据える。こういう問題への自覚的な注目は、注5に紹介した豊澤論文などが、その嚆矢かと思われる。豊澤はそれを、「自他の隔絶の意識」（一三四頁）と呼んだ。前後してこの時期、豊澤の言う「自他の隔絶」を取上げる論文が見られたが、その議論の明快さにおいて、豊澤論文は傑出してゐる。また豊澤の以下のような理解には、私としても深い共感を覚え、多くを教えられてゐる。「宋学の立場からすれば、自己は他者と「理」の次元で通底していると言ひ得るから、自らが「理」に至り得た時、または相対的に近いと考えられる時、それによつて他者に対することは、他者をしてその内なる「理」に覚醒せしめ、善たらしめようと望む一つの真摯な態度なのである。それ故、他者を思い遣ることが切であれば切であるほどますます激しく彼の悪を責め、彼を鞭うつて善を強いることにもなるのである。だが、そのことが、通底する「理」を認めぬ仁齋には、自己の恣意的判断によつて他者を裁く偏狭で「残忍刻薄」な態度と思われたのである」（一二七頁）。しかしその上で、豊澤論文に見られる「仁齋には、宋学の「理」の思想こそが聞く弱い存在である人間を駆つて自暴自棄に陥れるものだ、と思われたのだ」（同頁）「仁齋の……自暴自棄し易い聞く弱い存在という人間観」（一二八頁）というような叙述には、違和感を懐かざるをえない。豊澤が引くように、「不自暴自棄者、千百之二三焉耳」（上・一五、林本では「百千之二二而已」と仁齋は言うが、にもかかわらず、仁齋には、ある調和的・和合的な人間観がより強くあつて、「自暴自棄」つまり「四端」への鈍感という現実を救つてゐるように思われる。豊澤と同世代の仁齋論——代表的には『近世日本社会と儒教』（ペリカン社・二〇〇四年）に纏められた黒住真の丁寧な論考、諸稿本の比較検討を踏まえた丸谷晃一の「伊藤仁齋の「情」的道徳実践論の構造」（「思想」八二〇号、岩波書店・一九九二年）をはじめとした一連の研究——は、豊澤の指摘を受け止めながら、私に言わせれば、この「にもかかわらず」を明らかにしよ

うと努めてきたのである。

本稿は、豊澤の言う「自他の隔絶」を、(他者)の発見としてより、積極的^レに捉え、(他者)との繋がりととして、その調和的・合成的な人間観を意義付けようとするものである。その時、「孝悌之心、人人具足、……人道之大本、万善之所由生」(『論語古義』学而篇)などとされる「孝悌」に、一つの思想的な鍵を求めた。(他者)との繋がりを、あくまで儒教の論理から構築しようとするれば、実践の倫理として問題の焦点となるのは「孝悌」に違いないと思われるからである。「孝悌」の価値を否定すれば、それは明らかに『論語』や『孟子』の否定である。しかし「孝悌」の特権的な価値を前提にすれば、そこからは(他者)との繋がりは構築されない、そういう意味から、問題の焦点だと考えるのである。従来の研究において、このような枠組みからの考察はなされていない。もしかりに、こういう問題構成が誤っていないとすれば、仁斎の『論語』や『孟子』の解釈(読み替え)は、実にスリリングな性格を持つものだったと言わねばならない。

子安宣邦『伊藤仁斎の世界』(ペリかん社・二〇〇四年)は、仁斎の『論語』『孟子』の解釈を、仁斎の意図に即して丹念に追求したものである。意図に即して丹念にというのは、稿本ごとの言葉の変化の中から、その意図を追体験的に明らかにしたことを言う。「仁斎は『集注』を下敷きしながら、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。何に依拠して仁斎は『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」とらえたその確信によつてである。

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斎のうちに生じ、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。」(五一―二頁)といった説明は、確かな重みとともに私にも伝わってくる。その上で子安は、その思想を「(仁斎思想の基底は……引用者)人人(人と人)の立場である。それは孝弟忠信をもって『論語』を読み切つた仁斎のとる立場である。人人の立場とは、人を待ち、他者に対する日常の実践的関係のうちに存在するものとしての人間の立場である。この人人の立場は仁斎にあつて、朱子学における宇宙論的な天人関係的言説や性理学や体用論による本体主義的言説などとの解体的な批判的対抗を通じて形成されていった立

場である。」(三三九頁)と要約し、それを「ラジカル・ヒューマニズム」と性格付けている。そういう理解に、私としても異存はないのであるが、その「ラジカル・ヒューマニズム」の「ラジカル・ヒューマニズム」たる所以は、端的に言えば〈他者〉の発見であり、〈他者〉との繋がり倫理学を、〈他者〉不在・不承認を極めた朱子の解釈から『論語』と『孟子』の「古義」を奪い返すことで構築したところにあると思うのである。

10 周知のように仁齋は、「鬼神」論を孔子・孟子の話題にしなかったものだととして、これを論じようとしなない。それは、「鬼神」の存在を否定するというのではないが、人間のなすべきは、「鬼神」に迷わないことだったのであつた。「鬼神之説、当以論語所載夫子之語為正、而不可以其他礼記等議論雜之也、……至於孟子、無一論鬼神者、……此皆見聖人深恐人之不務力於人道、而或惑於鬼神之不可知而言之也」(『語孟字義』鬼神)。ここでもまた、自己の存在を、祖先との「氣」の連続の中に確かめようという発想はない。仁齋の「鬼神」論もまた、人と人とは「異体殊氣」だという議論を背景にしていると言えるだろう。

11 吉川幸次郎「仁齋東涯学案」(日本思想大系『伊藤仁齋・伊藤東涯』解説、岩波書店・一九七一年)が、ここから「俗」こそ真理である。……「俗」とは、われわれの語にいかえれば、常識である。この批評基準は、文学にむかっても施されている。唐の白居易の詩をよしとするのは、その「俗」のゆえである。(六〇二頁)と云うのは、納得できない。明らかに「俗而能雅」が称えられているからである。吉川「仁齋東涯学案」の孕む基本的な問題については、注8で紹介した子安宣邦『伊藤仁齋の世界』(二八〇頁以下)に詳しい。

12 「道者天下之公共、而非一人之私情」(『語孟字義』権)あるいは「道者天下之公道、而善者天下之公善也」(『孟子古義』卷二)とされるように、「道」とは、こうして〈他者〉と繋がりうる世界、重なり合う部分の拡大を言うのである。

13 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——」(日本思想大系『貝原益軒・室鳩巢』解説、岩波書店・一九七〇年)は、仁齋や徂徠らいわゆる古学派の思想について、氏の所謂「本来主義」から離れていくことを批判的に指摘した。陽明学による朱子学批判が、「本来主義」の徹底として展開する事実とは対照的に、こうして日本の朱子学批判は、人間の主体性の覚醒という点で逆に脆弱なものしか残さなかつたというのである。「彼らにとつての関心は、禪より朱子へと移行した本来主義の実態を究めることではなく、理

成立の背景となったあらゆる装置の外に出ることである。……そこには確かに新しい着想があったと言つてよい。ただ道徳を説き、礼樂を説く彼らの哲学が、……自由の分の生成する因由をどれだけ豊潤に用意していたかは疑わしい」（四六二〜三頁、傍点は省略）。この指摘は、日本の儒教を考える時、内容として極めて重いもので、これからも絶えず振り返られるべきものであるが、その反面、そこで説かれる「本来主義」や「自由の分」から（他者）認識が生まれるのかという問題を投げ返すことも可能であるかと思われる。（他者）認識の獲得という点では、仁斎の思想的な「豊潤」を、東アジアの思想世界の中で高く評価すべきだと私は考える。なお徂徠については、商品・市場の原理による社会の解体を前に、（他者）を繋げ、（他者）の集合としての社会を統合させるべき文明の原理の探求というような視点から、あらためて別稿を用意したい。

※史料の引用について

『童子問』『語孟字義』『論語古義』は「林本」（天理図書館所蔵）に、『孟子古義』は「林本」を参照しつつ「日本名家四書注釈全書」に、『古学先生文集』は古義堂文庫所蔵本（三宅正彦編集解説「近世儒家文集集成」ペリカン社・一九八五年）に拠った。