

一、はじめに「仁は畢竟愛に止まる」

伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）は、仁を最も重要な徳として、その内容を愛と関係づけている。彼は、次のように述べている。

問ふ、仁は畢竟愛に止まるか、曰く、畢竟愛に止まる、「童子問」巻之上、第四十四章、「童子問」からの引用は、所謂「林景范写本」に拠る。引用箇所については、童上四十四のように略す

仁を重要視し、それを愛との密接に関連において捉えることは、儒家一般のことである。そもそも、「論語」において、孔子が「樊遲、仁を問ふ、子曰く、人を愛す」（「論語」顔淵）として仁と愛を関係づけている。だから、仁と愛の概念は、儒家思想における中心部に位置しており、この概念の理解が儒家たちの思想を特徴づけることになる。

例えば、朱熹は、「仁は愛の理、心の徳なり」（「論語集註」学而）としている。これは、仁を「愛の理」とする点で、仁を「畢竟愛に止まる」とする仁斎の立場とは明確に異なる。仁斎は、このような朱熹の理解を批判的に乗り越えようとして、自らの思想を形成したのである。

ここでは、仁斎の思想と朱熹の思想の対比に踏み込むことはしない。ここでは、仁斎が、仁を端的に「愛のみ」とすることによって仁と愛に与えた内実を明らかにし、進んで、そのような仁愛の概念を抱いた仁斎の思想の基本的な構造を探ることである。

二、「其の愛、眞心に出て利澤人に及ぶときは、則ち又之れを仁と謂ふべし」

仁斎は、仁の完成した徳である「仁の成徳」について、次のように述べている。

問ふ、仁の成徳、亦得て聞くべしや、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、達せずといふ所無ふして、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、打つて一片と成る、正に是れ仁、故に徳は人を愛するより大なるは莫く、物を伎ふより不善なるは莫し、孔門、仁を以て学問の宗旨と為るは是れが為なり、童上四十三

「仁の成徳」とは、当該の人において、愛が心に充満していること、そして、愛の心があらゆる他者に及ぶことである。愛の心が夢の間にもあり、すべての人に対してそれが及ぶという「仁の成徳」が、通常の人にはなかなか及び難いことに違いない。

これに対して、仁斎は、「成徳」に至らない仁について、次のように述べている。

問ふ、仁の徳を成すに至らずと雖ども、或いは之れを仁と謂ふべき者有りや、曰く、一事の微と雖ども、其の愛、眞心に出て利澤人に及ぶときは、則ち又之れを仁と謂ふべし、童上五十五

これは、完成した仁の徳でない点で、逆に、仁の意味を明らかにしている。仁とは、「眞心」に発する愛によって、人に「利澤」を与えることであるという。それは、「一事の微」といわれるように、ささいな事柄でも、人に恵み、喜びを与えるという愛の心である。仁は愛であるとは、愛の心であるとともに、人に恵み、喜びを与えることである。しかも、その愛の心は「眞心」にもとづくものでなくてはならない。この最後の条

件は重要である。このように規定される仁は、通常の人にも可能なことである。仁の成徳という常人の及びがたい仁のあり方があるにしても、仁は、常人の求めることの可能なものであり、また、求めるべきものである。それでは、人は、仁をいかにして求めるのであろうか。

三、「仁を求むること近きは莫し」

仁斎は、仁を求める仕方について、次のように述べている。

仁は勉めて之れを為すべからず、恕は強めて能くすべし、仁は徳有る者に非ざれば能はず、恕は力め行ふ者、之れを能くす、其の強ひて之れを能くする所の恕を為るときは、則ち自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一件の仁を得、二件の恕を為すとき二件の仁を得、顧ふに其の勉強する所如何といふに在るのみ、故に曰ふ、仁を求むること近きは莫しと、童上五十九

仁斎は、仁はつとめてなし得ないという。これが、仁と愛の概念における注目すべきところである。仁は愛であるにしても、仁愛を直接的に実行し得るとはしないのである。

仁斎にあって、仁はつとめてなし得ないが、恕はつとめてなし得る。そして、つとめてなし得ない仁を求める方法が、恕を行うことである。仁をつとめてなし得ないとする理由は、「徳有る者」でなければ仁をよくし得ないからである。仁をよくし得る徳を「得る」ために恕を「為す」のである。恕をなすことにおいて徳有るものとなり、仁をよくし得ることになる。

仁斎にあって、恕はいかなる内実をもつのであろうか。彼は「人の心を付り度るを恕と為」（「語孟字義」忠恕、第一条、「語孟字義」からの引用は、いわゆる林景范写本に拠る）と恕を定義している。恕は、他者と接する上で、他者の心をおしはかることである。彼は、恕についてより詳しく、次のように述べている。

註疏己を付り人を付るの義に作る、付の字を以て之を訓ずるの得たりと為るに如かず、言ふところは、人を待すること必ず其の心思苦楽如何を付り度る、己を付る二字未だ穩ならず、故に之を改めて人の心を付り度ると曰ふ、夫れ人己の好悪する所を知ること甚だ明かにして、人の好悪に於ては、泛然として察することを知らず、故に人と我と毎に隔阻胡越、或は甚だ過ぎて之を悪み、或は之に應ずること節無く、親戚知舊の艱苦を見ること、猶を秦人越人の肥瘠を視るがごとく、茫乎として憐むことを知らず、其れ不仁不義の甚だしきに至らざる者は幾ど希し、同上

仁斎は、邢昺による「己を付り人を付る」という恕の定義を「人の心を付り度る」と改めた。その理由は、人は自分の好悪を知ることにはよくできるが、他者の好悪を知ることにはむずかしいというところにある。自己の心を他者に当てはめることが、他者への理解を危うくするという認識がそこにある。

仁斎にあって、自己の心を他者に当てはめる他者理解の問題性との対比で、ひたすら他者のことをおしはかる恕こそが、他者への仁愛を生じさせる働きである。

苟も人を待する、其の好悪する所如何、其の處る所為す所如何と付り度つて、其の心を以て己が心と為、其の身を以て己が身と為、委曲躰察、之を思ひ之を量るときは、則ち人の過毎に其の已むことを得ざる所に出で、或は其の堪ふること能はざる所に生じて、深く之を疾み悪む可からざる者有ることを知り、油然靄然として、毎事必ず寛

宥を務めて、刻薄を以て之を待するに至らず、人の急に趨り、人の艱を拯ふこと、自から已むこと能はず。其の徳の大、限量す可からざる者有り、同上

他者との応接において、他者の心身をおしはかる恕は、他者が時におかす過誤の生ずる事情を理解することにおいて「寛宥」の心を生じ、他者の艱苦を救う心となるという。仁齋にあって、自己の延長上に他者を捉えるのではなく、ひたすら他者を他者自身として捉えようとする恕が仁愛を可能とする営みなのである。

四、「只是れ誠を盡す難しと為」

仁齋における仁は、先に注意しておいたように、「真心」に裏打ちされるものでなくてはならない。このことにかんしては、彼が、次のように述べていることが注目される。

蓋し徳は仁を以て主として、仁は誠を以て本とす。「論語古義」学而、巧言令色鮮矣仁章 「論語古義」からの引用は、林景范写本に拠る

仁の根本に誠がなくてはならないという。誠とは「誠は實なり。一毫の虚偽無く、一毫の偽飾無き、正に是れ誠」（「語孟字義」誠、第一条）というように「實」である。毛筋ほどの虚飾のない「眞實無偽」（同上）が誠である。

仁齋にあって、仁は、このような意味での誠にもとづいて仁であり得る。なぜなら、誠は、次のように、あらゆる人の営みを意味あらしめるもっとも根本的な態度なのである。

誠とは道の全躰。故に聖人の學は、必ず誠を以て宗と為、而して其の千言萬語、皆人をして夫の誠を盡さしむる所以に非ずといふこと莫し、所謂仁義礼智、所謂孝弟忠信、皆誠を以て之が本と為、而して誠ならざるときは則ち仁仁に非ず、義義に非ず、礼礼に非ず、智智に非ず、孝弟忠信も亦孝弟忠信為ることを得ず、故に曰く、誠ならざれば物無しと、「語孟字義」誠、第三条

仁齋は、誠でないときには、仁が仁でないという。誠とは、ひとの営みとその営みとしての意味をそなえる要件である。「誠ならざれば物無し」という「物無し」とは、人の営みが意味をもたないことである。仁齋にあって、誠は人の営みにおいて中樞的意義をもつ。

仁齋は、誠であるための方法について、次のように述べている。

道本知り難き者無し、只是れ誠を盡す難しと為。苟も誠の盡し難きことを知るときは、則ち必ず忠信を以て主と為ざること能はず。「語孟字義」忠信、第三条

仁齋にあって、人の道は知り難いものではなく、恕を行うことで仁を得る営みも知り難いものではない。だが、仁は誠であることなしには仁としての意味を失う。誠であるとはまったく虚飾のない眞実無偽であり、これがむずかしいのである。

仁齋は、尽くし難い誠に近づく方法を「忠信を主とす」であるという。誠であることも、直接的に意志し得ることではない。彼は、この忠信について、次のように述べている。

蓋し物に接はるの間、欺むかず詐はらず、十分眞實、堅く執つて回らざる、之れを忠信と謂ふ、童上三十八

忠信とは、他者と接する上での「十分眞實」な態度である。忠信の説明として、これで十分に理解可能とはいえないが、いまは、誠を求める方法として忠信が位置している

ことだけをみておく。

仁齋は、仁を求める仕方が恕ないし忠恕であり、誠を求める仕方が忠信であるとしているが、仁と誠を求める方法はこれで尽きてはいない。彼は、道を求め、仁と誠を求める方法をさらにいくつもあげている。ここでは、仁齋が、道を求め徳を修めるための方法として、恕と忠信を核心的な位置に据えた置いたことをみておけば足りる。

五、「聖賢仁義礼智の徳を論ずる、本躰よりして言ふ者有り、修為よりして言ふ者有り」

これまで、仁齋における仁の概念を検討し、仁を求める方法を明らかにした。ここで改めて考えなくてはならないことは、彼における仁の概念は、人が求めて修めるものに尽きないことである。仁齋は、次のように述べている。

聖賢仁義礼智の徳を論ずる、本躰よりして言ふ者有り、修為よりして言ふ者有り、
(中略) 本躰と云ふ者は、即ち徳の本然、天下古今の達徳を謂ふ、脩為と云ふ者は、乃ち人能く仁義礼智の徳を修めて、而して其の身に有するを指して言ふ、「語孟字義」
仁義礼智、第四条

仁齋は、仁義礼智の徳に「本躰」と「修為」の別があるという。仁義礼智と述べている仁と義礼智の関係については後にみる。仁に「修為」と「本躰」の別があるとすれば、これまでみてきた仁の概念は修為としての仁であったことになる。

そして、「修為」とは別の「本躰」としての仁は、「徳の本然、天下古今の達徳」のことである。それは、空間的には「天下」の全体にわたり、時間的には「古今」にわたってあるものである。仁がそれ自身としてあるものだという事は、次の言葉に明確である。

盖し仁義礼智は、天下の達徳、故に之を本躰と謂ふ。聖人學者をして此に由つて之を行はしむ。修為を待つて而る後有るに非ず。忠信敬恕は、力行の要、人工夫を用ふる上に就て名を立つ。本然の徳に非ず。故に之を修為と謂ふ。「語孟字義」忠信、第五条

「本然」「本躰」の徳である仁義礼智は、天下全体に古今にわたって、人が実現することをまたず、それ自身としてある。他方、修為は、本然の徳に「由つて」おこなうのである。仁義礼智を求める修為としての「忠信敬恕」は、本然としての仁義礼智を前提として可能なのである。

仁齋にあって、仁義礼智が天下全体に古今にわたってあることが、人の仁を求める営みにとって重要な前提である。この本然の徳としての仁義礼智とはいかなるものであろうか。

六、「萬古の前も此の如く、萬古の後も亦此の如し」

仁齋にあって、「本然の徳」があることは、天下全体に古今にわたり、人々が相互に関係をとり結び、秩序をなして営んでいること、つまり、人倫があり、道徳があることを意味している。仁齋は、次のように述べている。

天下共に通行する所、之を達道と謂ふ、君臣父子夫婦昆弟朋友の倫、是れのみ、天下共に尊ぶ所、之を達徳と謂ふ、仁義礼智孝弟忠信、是れのみ、此れ天下の同じく然る所にして、人心に根ざし、風俗に存して、萬世磨滅することを得ず、此れ之れを本

然の徳と謂ふ、童中七十二

ここには、人々が「君臣父子夫婦昆弟朋友の倫」という一定の社会秩序をなしており、そのことと表裏して、「仁義礼智」という「本然の徳」のあることが語られている。なお、「孝弟忠信」を本然の徳をも含めているが、本然の徳は第一義的には仁義礼智である。孝弟忠信は、それ自体が本然の徳ではないが、本然の徳の本をなしている点で、本然の徳に含まれているのであろう。

ともあれ、ここにいう道は、人々が一定の社会的関係を一定の秩序において形成していることを示しており、仁義礼智の徳はそうした秩序の内容を示している。以下、そのことを仁斎の述べることにしたがって、確認していこう。

仁斎によると、人々は、さまざまな社会的関係をそれぞれにふさわしい秩序を形作りつつ存在している。そうしたあり方は、人が人であることと不可分に結びついている、永遠不変なあり方である。

天地の間、唯一の實理のみ更に奇特無し、生民有て自り以來、君臣有り、父子有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り、相親しみ相愛し、相従ひ、相聚まり、善き者は以て善と為し、悪しき者は以て悪と為し、是なる者は是と為し、非なる者は非と為し、萬古の前も此の如く、萬古の後も亦此の如し、童上九

人々のとり結ぶ社会的関係を、ここにあげる五つの種類に限定することに含まれる問題は、別に検討すべきことである。ここでは、仁斎が、人々が常にさまざまな社会的関係をとり結び、人倫の道徳を実現しているとみていることをみておぼよい。

仁斎は、この人々の取り結ぶ社会的関係の秩序つまり人倫の道の内実を、愛にほかならないとして、次のように述べている。

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、皆愛自り出づ、童上三十九

人々のとり結ぶ関係である君臣父子夫婦兄弟朋友を成り立たせる義親別叙信の内実は、仁の徳であり、愛である。仁の徳が、義親別叙信の道を成り立たせるとすれば、それを道といってよいことになる。実際、仁斎は、「仁義は固とに道の全體」（童上六十）というように、仁義を道であるとしている。

仁愛は、人々のとり結ぶそれぞれの関係をそれぞれとして成り立たせる徳であり、人倫の道である。そして、この人倫の道は、さまざまな様相をなすにしても、同じく愛によって成り立つ、愛の諸相である。

このように、愛を内容とする道徳が、さまざまに異なる社会的関係を成り立たせることになる事情について、仁斎は、仁義を並称することによって、次のように述べている。

君子の天下に於けるや、仁のみ、愛は其の周きを欲して、分つとき則ち必ず差等有り、其の周きは仁なり、差等有るは義なり。見つ可し、仁中自ら義有て存することを、故に君子仁を曰へば自ら義の在る有り、義を曰へば自ら仁の在る有り、仁有て義無ければ道に非ず、義有て仁無ければ徳に非ず、「孟子古義」盡心上、君子之於物也章

仁斎にあつて、仁とは愛をあらゆる他者に及ぼすことであるが、また、その愛は人と人との異なる関係に応じて異なった様相を呈するものである。義とは人が相手に応じて異なる仕方であつて愛することである。仁はこのような義無くしては仁たり得ず、義は仁無く

しては義たり得ない。仁と義とは、相互にいずれを欠いても意味をなさないのである。

このことは、人倫の道が、愛を内容とすることにおいて仁であり、その愛がさまざまな関係において異なる様相をもつことにおいて義であることを意味している。仁義は、人が異なる他者に対してそれぞれにふさわしく愛を表現する態度である。

仁義としての道徳と義親別叙信としての道徳は、異なる道徳の位相を示している。義親別叙信は、人と人とがとり結ぶさまざまな関係に即してそれらを成り立たせるそれぞれの様相として、道を個別的に指示している。仁義は、個々のそれぞれの関係に即してではなく、道を愛の異なった様相であることを指示している。

道を仁義とする方向で、仁斎の考えていることを、もう少しみることにしよう。彼は、仁義だけでなく、また、仁義礼智を道であるとも述べている。

道とは何ぞ、仁なり、義なり、礼なり、智なり、童上九

仁斎にあって、礼智は、仁義に対して派生的位置にある。礼智について、彼は、「童子問」で「仁義の孔孟道統の宗旨為る者は何ぞや」という問いを立てて、仁義の意義を説明した後に、次のように述べている。

智とは斯二者を知りて去らざる、是れなり、礼とは斯の二者を節文する、是れなり、皆仁(義)の推なり、童中六 (底本は「仁之推」となっているが「仁義之推」と解する)

智は、仁義を自覚的に実施すること、礼は仁義を修飾して表現することである。道の基本的な内容は、愛の差別的様相としての仁義であるが、さらに自覚的かつ客体的表現としての意味をもつのである。

仁義礼智は、愛の差別的様相である人倫の道を、具体的に表現する主体的態度ないし働きの意味で捉えた概念であるということができよう。

そうであるとして、改めて問題となるのは、仁義礼智が、一方で、本然の徳として天下古今にあるにもかかわらず、他方で、修為によって実現を求める対象であるという、両者の関係である。

仁斎にあって、人々の求める道徳は既に現実化しており、既に現実化している道徳を人々が修為において実現するのである。問題は、道徳が既に現実化しているにもかかわらず人々はいかにしてその道徳を再び現実化する修為に向かうのかという点にある。

この問題について考える上で、予め述べておきたいことは、仁斎における道徳の概念には、分析的にみると、三つの位相のあることである。

第一の位相は、人々の存在とともにあるよるべき規準としてある道徳である。第二の位相は、よるべき規準を孔子が教として立てたことによって明示されてある道徳である。第三のものは、孔子の立教によって人々が実行し具体化している道徳である。

仁斎は、孔子の立教以後の世界に生きているのであるから、彼のみているのは、第二、第三の位相の道徳である。だが、彼は、道徳の概念を思索するとき、第一の位相の道徳を念頭に置いている。

八、「仁義を行ふに非ず、仁義に由て行ふ」

仁斎は、道徳の概念を思索して、次のように説明する。

道は、猶を路のごとし。人の往来する所以なり。故に陰陽交運る、之を天道と謂ふ。剛柔相須ひる、之を地道と謂ふ。仁義相行はるる、之を人道と謂ふ。皆往来の義に取

る。又曰く。道は、猶を途のごとし。此れに由るときは則ち行くことを得、此れに由らざるときは則ち行くことを得ず。所謂何ぞ斯の道に由ること莫きや、及び道とは須臾も離る可からずと、是れなり。蓋し此れに由るときは則ち行くことを得るの義に取る。惟其の以て往来するに足るを以て、故に此れに由つて行かざることを得ず。二義有りとは雖も、實は一理なり。「語孟字義」道、第一条

仁齋にあって、道は、人倫の道であり、人間関係を成り立たせるものである。人間関係は、愛の行き交いとしての相互関係としてあるから、それを成り立たせる道を「人の往来」する場であるとするのは適合的な具象である。だが、道を「由つて」行くものとするのは、道を具象的に表現するだけではない。それは、道の内容を深く方向づけている。

道は、人が「由つて」行くものだというときには、道はそこにあるものである。仁義礼智を徳であるとともに道と解する仁齋にあって、仁義礼智は「本然の徳」として、そこにあるものである。

語に曰く、徳に據る、中庸に曰く、微の顕るることを知つて、與に徳に入る可しと、是れ等の徳の字、皆道の字の意有り、便ち仁義礼智の徳を指して言ふ、其の據の字入の字を觀て見つ可し、「語孟字義」徳、第二条

徳について「據る」「入る」と表現するのは、そこにあるものだからだというのが、ここにいう趣旨である。だが、道徳が天下古今にあるとは、事物が存在するのと同様にそこにあるということではない。

道徳は、人が人であることにおいて、それに「由る」べき規準として、そこにある。そうであるが故に、人は道徳そのものを行うことはない。仁齋は、「孟子」離婁下の「仁義を行ふに非ず、仁義に由て行ふ」ということばを繰り返して引用する。それは、彼が、道を「由つて」行くと定義したことと呼応している。

道徳とは、それによって人のなすべき営みを定める規準としてあり、人はその規準によって定まる営みを行うのである。仁齋は、道徳の「由る」べき規準としての意味を「本然」「本体」といい、その規準によって定まる人のなすべき営みを「修為」と呼んだのである。

道徳は、よるべき規準であり、修為はこの規準にもとづいて定まる、人のなすべき営みである。修為は、直接的に道徳を実行することではないが、道徳に由って定まるどころの道徳を実現する営みなのである。

このようにみると、本体・本然としてある道徳を人が修為において求める事情が明らかになる。だが、道徳と修為とはいかに関連するのか、そもそもよるべき規準としてあるという道徳とはいかにしてそうあるのかといった、より立ち入った事情が、改めて明らかにすべきことである。

七、「特に堯舜を祖述し文武を憲章し」

道徳が天下古今にあるものであることを、仁齋は、次のように述べている。

道とは、人倫日用當に行ふべきの路、教を待つて後有るに非ず、亦矯揉して能く然るに非ず、皆自然にして然り、四方八隅遐陬の陋蛮貊の蠢たるに至るまで、自から君臣父子夫婦昆弟朋友の倫有らずといふこと莫く、亦親義別叙信の道有らずといふこと

莫し、萬世の上も此の若く、萬世の下も亦此の若し、「語孟字義」道、第二条

夫れ天地に充滿し、古今に貫徹し、自から磨滅せざるの至理有る、此れを仁義礼智の道と為、又此れを仁義礼智の徳と為、「語孟字義」學、第二条

仁齋にあって、人倫の道、仁義礼智の道徳は「自然」に、「教」にも「矯揉」にもよらず「有る」。それは、道徳が人々に本質的に結びついている、よるべき規準としてあることを示している。だが、このことは、道徳が、必ずしも常に十全なありようにおいてあることを意味しない。というのも、彼にあって、道はそれ自体として自身を現実化する力や働きを持たないからである。

道は至れり大なり、固とに論を待たず、然れとも人をして聖為り賢為らしむること能はず、所謂道人を弘むるに非ず、是れなり、其の人をして聖為り賢為らしめ、來學を開きて太平を致す所以の者は、皆教の功なり、所謂人能く道を弘むと云ふ、是れなり、童上十三

仁齋にあって、道はよるべき規準としてあるとしても、それ自身が人に実行を促す力をもたない。人々が道徳を現実化するのには、「教」の成果である。孔子の立教は、由るべき規準としての道徳を示し、それによって人々がなすべき営みとしての修為をも示した。この修為によって、人々は道徳を求め実現する。「人能く道を弘む」ことになる。

仁齋における道徳の現実化には、孔子の立教が決定的に重要な意義をもつ。この孔子の立教とは、次のようなことである。

知り易く行ひ易く萬世不易の理、是れ便ち堯舜の道にして、孔子立教の本原、論語の宗旨なり、昔し孔子古今を旁觀し群聖を歴選し、特に堯舜を祖述し文武を憲章し、夫の知り難く行ひ難く、磅礴廣大、窺ひ測るべからざる説を殫く黜けて、其の知り易く行ひ易く萬世不易の道を立てて以て生民の極と為す、之れを門人に傳へ之れを後世に詔ぐ、童上五

ここにいう核心は、道とは堯舜の道であり、その道を孔子が祖述して教を立て、後世に伝えたという点である。孔子は、諸聖人の道を広く見わたして、堯舜の道を選んで祖述した。それは、「其の中庸の極に造つて萬世の標準為るべき者は、唯だ堯舜のみ」（童上五十一）というように、堯舜の道が「萬世の標準為るべき者」、よるべき規準だからである。

「祖述」とはどういうことか。「童子問」の欄外訂正に次のようにある。

唐虞の時教法未だ詳らかならず、其の行ふ所、仁義に非ざる莫くして、未だ仁義の目非ず、童上三

よるべき規準としての道徳は、堯舜の道として堯舜の治世において実現していた。しかし、そこでは、仁義や君臣父子夫婦兄弟朋友の倫という名目があったわけではない。また、それをよるべき規準として、人々が実行すべき営みを立てていたわけでもない。

堯舜の治世に実現していた事態を、仁義礼智の道徳や義親別叙信の道という名目を立て、それに由って修為としての忠信敬恕の類を明示したことが、「堯舜を祖述し文武を憲章し」た孔子の立教である。孔子の立教は、堯舜・文武の実現していた道を、人のよるべき規準として確定し、具体的に名を与えて分節化するとともに、それを実行する方法を明確化することであった。孔子の立教は、道徳とそのための方法の言語的な自覚で

ある。

もっとも、例えば、仁義と連称し、仁義礼智とまとめて語ったのは孟子であり、孔子ではない。仁斎の語る孔子の立教の内容は、「論語」にもとづくだけでなく、さらに「孟子」にも負っている。彼は、「孟子」が「論語」を正しく補完するものとした。彼は、「孟子の書、又、論語に垂ぎて孔子の旨を發明する者なり」（童上五）といい、「孟子」を「論語の義疏なり」（同上）というのである。

むろん、孔子の立教とそれを記載する「論語」の功績は至上である。堯舜・文武の道は、孔子の立教とそれを記載する「論語」によって、人々が由ってなすべき営みを知り行うことができるに至ったからである。

それだけではない。仁斎によると、孔子と「論語」における教は、現にその教化を及ぼし続けている。彼は、そのことを、次のように述べている。

大凡天下の君臣父子夫婦昆弟朋友、親しく夫子の書を讀み夫子の教に服せずと雖ども、然れども夫人と仁義を善し忠孝を崇む、君臣父子夫婦昆弟朋友の倫を失はざる者は、夫れ誰れが力ぞや、夫子の道、肌膚に淡く骨髄に淪み、永く冥々の中に行ふに非ざれば、豈に能く然らんや、童下五十

仁斎にあって、孔子の立教によって道徳が人々の由って行い得るものとなり、現に道徳を尊重し実行し続けているのである。この意味で、孔子の立教は極めて重要なのである。

だが、孔子がそもそも堯舜の道を選択した理由は、「知り易く行ひ易く萬世不易の理」であることにあった。道徳は、ただ孔子の立教によってだけ、天下古今に妥当しているのではない。孔子の選択した道徳が、人の知り易く行い易いものであったが故に、普遍的に妥当し得るのである。

このことは、道徳と修為が、そして、これらを分節化して明示している孔子の立教、具体的には「論語」「孟子」の教が、人々の日常的に行為実践する事柄であることを意味している。「論語」「孟子」の教が日常性をもつことを、「童子問」は、問者の問いかけのうちに「日用の要典」（童上二）であると表現している。仁斎にあって、道徳と修為が「日用」のこととしてあることは、十分に注目しておくべきことである。

道徳は、孔子の教なくしては、現にあるようにはあり得ない。他面、人々が道徳に「由って」行うことによってあり得るのもある。道徳は、孔子の立教にもとづいて、道徳に「由って」なす人々の修為に支えられている。このような道徳のありかたを、人々の修為のあり方の理解に立ち戻って、もう少しみることにしよう。

九、「聖人の道は、性を離れて獨り立つに非ず、性より出づと謂ふに非ず」

修為は、人々のなす営みとしては「学問」である。仁斎は、すぐにふれる「拡充」について「所謂拡充存養と云ふ者は即ち教に非ずして何ぞ」（童上十二）といい、「所謂充、所謂養、即ち學問を以て言ふ」（「語孟字義」学、第二条）という。

道徳を求める営みとしての学問は、人の生まれつきとしての「性」が道徳への志向性をもつこと、つまり「善」であることにおいて成り立つ。仁斎は、道徳と性との関係を、次のように述べている。

中庸に言ふ聖人の道は初より吾が性の自然に循ふて相離れず、（中略）苟しくも人

の性に循ふて離れざるときは、則ち道為り、性に循はずして獨り行ふときは則ち道に非ず、故に曰く、性に率ふ之れを道と謂ふ、言ふところは聖人の道は、性を離れて獨り立つに非ず、性より出づと謂ふに非ず、童上十四

仁齋にあって、道德は性に適合している。というより、人の性に適合していないものは道德ではない。しかし、「性より出づと謂ふに非ず」というように、道德は、もっぱら性における道德への志向性に尽きるものではない。人における「性の善」つまり生まれつきの道德への志向性は、道德の現実化にとって不十分であり、そこに、道德 2 求め至る修為のなくてならない理由がある。

人の性善なりと雖も、然れども之を充てざれば、以て父母に事ふるに足らず、則ち性の善恃む可からず、而して學問の功、最も廢す可からず、「語孟字義」学、第二条

仁齋は、個己における性の有限性を明確に述べている。これが修為としての學問の必要な理由であり、それによって、個己の有限性を越えて充実した愛、さらには、あらゆる人々に対する愛としての仁徳を求めるのである。

この修為としての學問のもっとも典型的なものが「擴充」である。擴充について、仁齋は、次のように述べている。

孟子の曰く、人皆忍びざる所有り、之を其の忍ぶ所に達するは仁なり。人皆為ざる所有り、之を其の為る所に達するは義なり。所謂忍びざる所為ざる所の者は、即ち惻隱羞惡の心なり。達と云ふ者は、即ち擴充の謂。蓋し謂らく、惻隱羞惡の心を、至らざる所無く通ぜざる所無からしむ。「語孟字義」四端の心、第二条

擴充とは、例えば、惻隱としての愛の心を充実しあらゆる他者へと拡大していく営みであり、そのことによって仁に至ることである。この場合、擴充は、はじめは惻隱の心を抱き得なかつたものに対して惻隱の心を抱き得るようにすることである。

これは、仁の徳を形成する方法であり、先にみた恕や忠信による修為の内実を明らかにしている。仁齋にあって、擴充は、惻隱、羞惡、辭讓、是非の心という人々に生まれつき備わっている心を、修為によって、仁義礼智の徳にまで充実擴大することである。このとき、修為として、忠信敬恕の類が核心となっている。

ここで改めて確認しておきたいことは、修為としての學問が、一方では、性の有限性を前提としながらも、他方では、性の善を前提とすることである。人には道德への志向性が確固としてあることを、仁齋は、次のように述べている。

善教有りと雖ども、然れども人の性をし不善ならしめば、則ち道と扞格して入らず、何ぞ益あらん、惟だ其れ善なり、故に善を視ては則ち悦び、不善を視ては則ち嫉む、君子を見るときは則ち貴む、小人を見ては則ち賤しむ、盜賊の至つて不仁なる者と雖ども、皆然り、是れ教の由りて入る所以なり、蛮貊無教の邦、叔季絶学の世と雖ども、人皆化して鬼と為り魑と為らざる者は、性の善なるが故なり、童上十六

仁齋にあって、悪人であっても、また、孔子の立教の恩恵に浴さない野蛮な地域にあつても、人である限り、道德への志向性を有するのである。

一〇、「學とは、效なり、覺なり」

仁齋にあって、よるべき規準としての道德は、人々の生まれつきのうちにある道德への志向性に根ざしている。だが、仁齋の道德についての理解の独自性は、ここにはない。

人々のうちに生来のこととして道徳への志向性を認める点では、性に善への全面的可能性を認める朱子学と大きく異なるものではない。

朱子学と対比した場合、仁斎における道徳の独自性は、孔子の立教によって、人々が道徳とそのための方法を知り、それ故に、現に道徳が現実化しているところにある。それは、孔子の明示した道徳とそのための方法が、学問の内容をなしていることを意味する。仁斎にあって、学問の内容は孔子の教としてあり、次のようなものである。

語に云ふ、子四を以て教ゆ、文行忠信、此れ孔門の定法にして初學道に入るの規矩、萬世學者違ふことを得ず、文とは詩書六藝是れのみ、行とは孝悌礼讓是れのみ、己を盡くす之れを忠と謂ひ、人と實有る之れを信と謂ふ、童上十九

孔子の課した学問をみると、「文」とは、孔子自身が学んだ「詩書六藝」であり、文献にとどまるのではなく、礼楽などの行為的な技芸であり、実践性を多分に含んでいる。ただし、この「文」は、仁斎の想定する学問に向かう人々においては、「論語」「孟子」と代替してよいものであろう。

「孝悌礼讓」は、「孝悌」は「仁の本」（「論語古義」学而）であり、「礼讓」は「讓」と同義（童中五十一）であるから「辞讓」と重なっている。仁義の本となる愛と讓のこころである。忠信は既にみたように孔子の指示する学問の核心である。

このようにみると、仁斎における学問の構造が明らかになってくる。人は、生まれつきもつ愛や讓の心を充実拡大することで仁義の道徳を実現するのだということを知りつつ、その具体的方法として忠信を核心的な行為として実行するのである。

愛や讓の心を直接的に充実拡大することではなく、さしあたり人々みなにある愛や讓の心を充実拡大する方法として、忠信敬恕の類の修為を実行するのである。仁斎は、このことを、仁義に「由つて」行うのであり、仁義を行うのではないと解しているのである。

このような学問は、修為の実行、つまり「徳行」（童上三十、四十）を内容とする。そして、仁斎における学問の定義は、その学問の特徴的な性格をあらわしている。彼は、学問の定義を、次のように述べている。

學とは、效なり、覺なり。效法する所有つて覺悟するなり。按ずるに古の學の字は、即ち今の效の字。故に朱子集註に曰く。學の言為る、效なり。白虎通に曰く。學は覺なり。知らざる所を覺悟するなり。學の字の訓、此の二義を兼ねて、而る後其の義始めて全し。所謂效とは、猶を書を學ぶ者初は只法帖に臨摹し、其の筆意點畫に效ふことを得るがごとし。所謂覺とは、猶を書を學ぶこと既に久ふして而る後自から古人筆を用ふるの妙を覺悟するがごとし。一義の能く盡す所に非ず。「語孟字義」学、第一条

仁斎にあって、学問とは、「效法」という模範に習って熟達する行の後に、「覺悟」という深い知に至るといふように、二つの段階からなっている。学問は、行における熟達の後に知に至るといふ構造をもつのである。

極妙は一當に如かず、學者當に悟門の自ら開くを竝つべし、亦我自り之れを開發すること勿かれ、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、之れを悟門自ら開くと謂ふ、永く己の有と為りて終身失はず、盖し實徳の到る所にしして専ら智見を事とする者の得て及ぶ所に非ず、正に之れを實智と謂ふ、吾が所謂上達

とは此の如し、童中六十

これは、修為による道德の実現が、道德を自らに深く悟り知ってわがものとするを可能とするあり方を示している。修為の実行は、孔子の教にならうことであり、教にならうことに熟達して悟りが開けるといふ、この構造は、「效法する所有つて覺悟する」といふ学問の定義にそのまま対応している。

この修為としての学問が、問題を内包していることは明らかである。問題は、道德に至ることを求める学問が、道德に至り得た悟りにおいて成就するといふところにある。

「實徳」があつて「實智」が得られるといふ。「徳は仁義禮智の総名」（「語孟字義」徳、第一条）といふ定義からして、仁の徳の有るものが仁の徳を実知り、悟ることができる。そうであれば、仁の徳を得ていないものは、仁の徳を実知らない故に、仁の徳を求めないことになるのではないか。そもそも、悟りにおいて道德に求め至る学問が成就するのであれば、道德は「知り易く行ひ易く萬世不易の理」としての「萬世の標準」であるといえないのではないか。

仁齋は、人々が道德に求め至る学問の困難さについて、十分に意識的であつた。次に、このことをめぐる事情について、みることにする。

一一、「積疑の下、大悟有り。大悟の下、奇特無し。」

仁齋は、仁を知ることの困難さと仁を知る方法について、次のように述べている。

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、孔門の仁を以て徳の長と為すは、蓋し此れが為なり、仁の聖門第一字為る所以なり、苟しくも徳を知る者に非ずんば必ず之れを識ること能はず、亦之れを信ずること能はず、視て以て泛然として緊要無しと為して珍重信受することを知らず、必ず別路に随て去り、或ひは高く性命を談じ、或ひは虚静に耽り楽しみ、或ひは仁を以て理と為し性と為し知覚と為して、之れを日用に施すことを知らず、故に夫子罕に仁を言ふ者は、蓋し驟かに徳を知らざる者に告ぐるときは、則ち惟だに其の理を知らざるのみにあらず、必ず弊有るを以てなり、慮からざるべからず、子、惟だ務めて忠信を主とし、論孟を熟讀して實徳を求むることを以て心と為ば、久ふして自ら當さに理會すべし、童上三十九

仁齋の考へるところ、道德について、とりわけ、その中核をなす仁について、人々が知って尊重しない傾向をもつのは、人々がそれを「泛然として緊要無し」とするからである。道德は「日用」のことであるが故に「知り易く行ひ易く」、そのことがかえつて、人々が道德を信じて実行することを遠ざける。

このとき、知り易く行ひ易い道德を「珍重信受することを知らず」、実行に向かわなくなる重要な契機は、「日用に施すことを知らず」といふ、人々における態度である。それは、日常的な行為・実践とは別のこととして道德を捉える態度である。この態度が、道德は日用のことであるにもかかわらず、人々を「別路」に向かわせてしまう。

ここには、道德と修為が知り易く行ひ易いにしても、それを「珍重信受する」といふことは異なるという明確な認識がある。仁齋のいふ悟りとは、道德と修為とを知つて実行しているといふだけでなく、ここにいふ「珍重信受」するあり方のことである。仁齋は、「珍重信受」を得る方法として、次のように述べる。

惟だ務めて忠信を主とし、論孟を熟讀して實徳を求むることを以て心と為ば、久し

ふして自ら當さに理會すべし、同上

「忠信を主とす」という道徳を求める修為の実行と、「論語」「孟子」の熟読とによって、「實徳」を求める。「實徳」が得られて「理會」に至る、つまり修為と道徳を「珍重信受する」ことになる。してみると、修為の実行と論孟の熟読という「實徳」を求める営み自体は、「珍重信受」ではない懷疑を抱いて、持続的になされるのである。しかも、孔子の立教にもとづく道徳と修為は、日常的な行為・実践のなかにあり、「理會」「珍重信受」してのちにも、人々の営みの内容に差異があるわけではない。

仁齋は、こうした学問の事情を、次のように述べている。

積疑の下、大悟有り。大悟の下、奇特無し。夙に興き夜に寐ね、夏は葛、冬は裘、君は君たり。臣は臣たり。夫は夫たり。婦は婦たり。士農工商。各其の業に安んじ。言は忠信、行は篤敬。此に従ふの外。更に至理無し。「仁齋日札」『日本倫理彙編』五、一七五頁

仁齋における学問は、懷疑を抱きながら、営まれることである。それは、道徳を實に知る「實智」「珍重信受」が、道徳の実行そのことのなかで育まれることであり、実行と離れた知によっては得られないことによる。道徳を實に知ることは、困難であり、ただ道徳に由って求める修為という行為・実践のなかでだけ生ずる。そのことを、仁齋は、仁に即して、次のように述べている。

問ふ、仁の識り難き所以の者は何ぞや、曰く、仁を得ること固とに難し、仁の理を識ることに於いては、則ち何の難きことか之れ有らん、但だ學者其の方を失ふて自ら識り難きのみ、蓋し古人の學は専ら徳行を以て本と為、後人の學は先づ窮理を以て主と為、是れ仁の識り難き所以なり、童上四十

知り易く行い易い道徳を實に知り、それを得ることは、ただ道徳に由る「徳行」を通してのことなのである。

十二、むすびー「俗の外に道無く、道の外に俗無し」

仁齋にあって、道徳は、人が人であることの固有性にもとづくものであり、人が人である限りにおいて、常に何ほどか現実化していることである。その内容は、人が相互に愛の交通において一定の諸関係をとり結ぶことであり、人々のとり結ぶ一定の諸関係およびそれらの関係を成り立たせる愛の諸様態である。

仁齋は、人が人である限りにおいて現実化している道徳を、孔子が、人の固有性にもとづくことであると確定して、それ言語的に分節化し、道徳とそれを実現する方法を明示したとする。孔子は、道徳を人が人であることの固有のあり方として確定して自覚にもたらし、その実現方法とともに、言語的に開示したのである。

仁齋にあって、孔子以後の人々は、孔子の言語的開示にしたがって、道徳を知り、その実現をなし得る。それが学問である。学問とは、道徳とそれに至る方法を人の人たる固有性として實に知りかつ実行することである。

道徳が愛の交通を核心としており、それに至る方法も人と人との間における行為・実践であるから、学問が人と人との間における行為・実践であることは当然である。そして、学問が孔子の自覚にならうものであることにおいて、その成就是孔子の自覚を迫自覚ないし再自覚することとなるだろう。

仁齋は、道徳に求め至る学問の過程を、次のように述べている。

蓋し學者の道に進む、其の初め學問と日用と杓格齟齬して、相入ること能はず、真積み力むること久しく自ら得る所有るに及ぶときは、則ち向に之を視て遠しと為る者は今始めて近きことを得、先に之を視て難しと為る者は今始めて易きことを得、漸次に近前して學問に非ざれば樂しまず、學問に非ざれば言はず、愈熟するに及び殆ど布帛菽粟の須臾も離る可からざるが如し、子女臧獲の賤米塩柴薪の細に至るまで、大凡耳目に接り日用に施す者、総て是れ道に非ずといふこと莫し、俗の外に道無く、道の外に俗無し、而して一點の俗氣も亦著け得ず、是れ上達の光景、童中六十一

仁齋の述べる学問の熟達していく経過をみると、先の「效法する所有つて覺悟する」という学問の定義を時間的推移で示している観がある。

学問は、人が人である限り常に現前している道徳そのものを変えることではなく、道徳を充実拡大することである。人々が日常的にとり結んでいる愛の交通としての道徳そのものに変化があるわけではない。だが、学問は、道徳に由って道徳を充実拡大する営みの持続の果てに、この道徳こそが人が人としてある固有のあり方であるとの自覚に至る。

「俗の外に道無く、道の外に俗無し、而して一點の俗氣も亦著け得ず」という言葉は、道徳が人の人たるあり方であることとして「珍重信受」する自覚に至ったことを証示するものである。

伊藤仁齋は、儒家として、また、彼にける儒家としての独自の理解にもとづいて、孔子の立教を思索の中心軸に据えている。だが、仁齋にあって、孔子の立教は、単なる過去の出来事にとどまるものではない。それは、人の人としてのあるべきあり方を明らかにするものであり、後世の人々は、それを自らの生の場で、自らの行為・実践を通して確証していくのである。

現在に生きるわれわれが、孔子の立教という観念を仁齋と共有し得るかということ、問題はあある。だが、われわれも、人の人としてのあるべきあり方の観念をもち、それを自らの生の場で確証していくという行き方をとることにおいて、仁齋と異なるところはない。そうであるとすれば、これまで辿ってきた仁愛を人としてのあるべきあり方の中心に据える仁齋の思索は、繰り返し立ち戻って参照するに値する重要な成果であるといえるであろう。