

元禄期における「日用」言説の展開

— 貝原益軒の伊藤仁斎批判 —

李 芝映

京都大学大学院教育学研究科紀要 第58号

2012

元禄期における「日用」言説の展開

— 貝原益軒の伊藤仁斎批判 —

李 芝映

1. はじめに

近世前期京都では、山崎闇斎が一大勢力として門下を持ち、朱子学が一世を風靡していた。やがてそれに対抗して大きな波紋を起こしたのが伊藤仁斎の古義学であった。しかし次第に勢いを得た仁斎学に対して、元禄期になると強い仁斎批判が起こるようになる。元禄期京都はあたかも朱子学と仁斎の古義学の対決場ともいえる状況であった。これまではこの対立を単に学派の対立と評価するのみであったが、本稿はその対立の構図を検討することを通じて、当時の儒者たちが何を問題としていたかが明らかになると考える。先に筆者は、朱子学の体現者を自負する闇斎学派の浅見綱斎が仁斎を激しく批判したことに注目し、その批判が「日用」を中心とするものであったこと、綱斎の仁斎批判によって「日用」言説が浮上したことを明らかにした。併せて「日用」をめぐる両者の対立が、日常の学問的実践に関わるものであり、儒学の知が社会に浸透していく一つの姿であることを提示した¹。

しかし、元禄期の日常における実践的学問として注目されてきたのは貝原益軒である²。平明な仮名交じり文の教訓書や実用書の著述に努めた益軒が、綱斎と仁斎によって浮上した「日用」言説と無関係であったとは考えにくい。益軒は実際に『童子問批語』で仁斎を批判している。しかも、他者批判に抑制的な益軒が同書で激しく仁斎を批判しているのは興味深い。本稿は、益軒が仁斎の何をなぜ批判したかを明らかにし、その思想的意味を、益軒の「事天地」説に即して考察する。それを通じて、両者の学問上の問題認識の差異を浮き彫りにするとともに、その差異が「日用」言説の差異となっていることを解明する。すなわち、仁斎、益軒、綱斎のいずれも、同じく「日用」をキーワードとして持ちながらも、その「日用」の志向するところは同じではなく、それぞれ異なった位相の上にあったことを明らかにしたい。そしてそれぞれの「日用」言説が重なり交錯し衝突しながら展開していく様相を、ダイナミックな思想空間として提示したうえ、元禄期における「日用」言説展開の意味を論じたいと考える。

2. 益軒の仁斎批判 — 『童子問批語』を中心に

(1) 『童子問批語』における仁斎批判

益軒は1702(元禄15)年に仁斎の『童子問』の批判書として『童子問批語』を著した³。その以前から、益軒が仁斎に対して批判的であったことは、彼の日記などからも明らかである⁴。しかし何より益軒の仁斎批判が強烈に現れているのは『童子問批語』である。

ああ、仁齋また才学あるの士と謂ふべきなり、志を学に用ひ、また勤むと謂ふべきなり。惜しきかな、拘滞なるかな、偏曲にして大道に通ずることあたはざるなり。ただ恨むらくは自ら居ること高きに過ぎ、自ら吾が量の小なるを知らずして負くるべからず。また先儒の量の大小にして及ぶべからざるを知らず。且つ一を執りて通ぜず、刻薄軽誹、これ病患たり。孫子曰く、彼を知り己を知れば、百戦して殆ふからず。彼を知らず己を知らずんば、毎に戦いて必ず敗ると。仁齋は彼を知らずして己を知らずと謂ふべし。故に毎に論を立つるも、恐らくは敗れ易からんのみ。
 (『童子問批語』⁵⁾)

ここでは、「拘滞」・「自ら吾が量の小なるを知らず」・「刻薄軽誹」など、仁齋に対する感情的批判が目立つが、それは益軒の他の著作には見られないほどのものである。益軒は仁齋の何に、かくも激しく反応をせねばならなかったのだろうか。先行研究の指摘のように、概ね益軒の仁齋批判は仁齋の朱子学の理の否定に関わっている。しかし益軒の仁齋批判を、単に朱子学の立場からの批判として結論付けるのは、図式的理解にすぎよう⁶⁾。益軒の仁齋批判から彼が何をなぜ問題としたかを考察することで、益軒の問題認識が明らかになるだろう。そのことは、元禄期の「日用」を主題とする言説空間がいかなるものであったのかを解明する手がかりとなると考える。この視点にたてば、益軒の仁齋批判において「わかり易さ・行い易さ」に関する議論が目を開く。

仁齋曰く、仁を得るは固に難し、仁の理を識るに於いては、則ち何の難きか、これ有らんと。篤信謂へらく、仁の人にあるや。満腔子、皆是れ斯の理にして、その由来する所を原ぬれば、則ちこれ天地物を生ずるの理、而して天地の大徳たり。その理、宇宙に貫盈す。仁の理を識れば、則ち道を知るなり。而して仁、あに識り易きか。それ仁を得るは固より難しとなす。仁を識ることあに易きを得るべけんや。(『童子問批語』)

程子曰、仁は天地万物をもつて一体となすと。仁齋曰く、此の理あり、然れどもこれを用に施し難しと。また曰く、口に言を得て而も身に為すことあたわざる者は、君子といわず。高論多説は皆道に益なく、言はざるをもつて是となすと。篤信謂へらく、程子の此の語は、仁者の物を愛するの志、至公にして我なきことを言ふ。故に体認の広くして、貽すこと無し。これ即ち西銘の心なり。其のよく施すと施すことあたはざるとは、勢の及ぶと及ばざるとに繋る。聖者といえども必ずしも能くせざる所なり。(『童子問批語』)

益軒は、「仁の理を識るに於いては、則ち何の難きか」という仁齋に対して「仁の理を識れば、則ち道を知るなり。而して仁、あに識り易きか」と反問する。また「此の理あり、然れどもこれを用に施し難し」という仁齋に対して「よく施すと施すことあたはざるとは、勢の及ぶと及ばざるとに繋る。聖者といえども必ずしも能くせざる所なり」と反論している。このように益軒は仁齋の「わかり易さ・行い易さ」に対して、その難しさを主張する。わかり易い叙述で有名な益軒のイメージから考えると、矛盾さえ感じさせる批判である。なぜ益軒は仁齋の「わかり易さ・行い易さ」に対して否定的であったのだろうか。

ここでの批判は、仁齋が『童子問』で「禪荘の理、宋儒理性の学の若きは、其の理隠微にして

知り難く、其の道高妙にして行ひ難く」⁷、「仁を以て理となし性となし知覚となして、これを日用に於いて施すことを知らず」⁸と朱子学を批判したことに対する益軒の反論であろう。周知のように、仁斎は朱子学が抽象的な理をもって道(仁)を説明するからこそ、道(仁)がわかり難く行い難くなったと批判し、それに対抗的に道(仁)のわかり易さ・行い易さを主張した。仁斎のわかり易く行い易い道は、他ならぬ人倫日用の道であり、それは日常での実践を重視するものであった。それに対して、日常における学問の実践を重視したと評価される益軒が、「わかり難さ・行い難さ」を主張するのは、直ちには納得しにくい。

益軒は、仁斎の朱子学批判において朱子学の「わかり難さ・行い難さ」が重要な論拠であることをよく認識していた。その仁斎の「わかり易さ・行い易さ」に対して、益軒は「わかり難さ・行い難さ」を主張している。ここで注目したいのは、その批判に際し益軒が「天地物を生ずるの理、而して天地の大徳たり」、「仁は天地万物をもって一体となす」のようにいずれも「天地」に言及していることである。これらは、朱子学の理の典型的な説明であるし、益軒が朱子学の理に忠実に従って仁斎を批判しているようにも見える。しかし朱子学の理の性質のなかで、益軒が「天地」にこだわって仁斎を批判している点に、注意したい⁹。それだけではなく、益軒の思想の重要な軸として「事天地」説が注目されてきたことを考える時に、益軒思想における「天地」の位置づけを考察する必要がある。益軒の「事天地」説を通じて、「わかり易さ・行い易さ」をめぐる仁斎と益軒の対立に潜んでいる両者の問題認識の相違を読み取りたい。

(2) 衝突する世界 — 益軒の「天地万物」と仁斎の「人外無道」の世界

「天地に事ふる」の「事天地」説は、先行研究では益軒の教訓類だけではなく、実用的な著作にも貫いていると指摘されている¹⁰。本稿では、『初学知要』の「事天」を中心として益軒の「事天地」説を考察する¹¹。

天に事ふるの道を請いて問う。曰く、仁のみと。仁をなす道はいかんと。曰く、体用の別あり、心を存し性を養うは仁の体の立つる所以なり。人物を愛育するは、仁の用の行はるる所以なり。これ皆仁をなすの事にして、天に事へる所以なり。・・・天地に事ふるの道はいかんと。曰く、その心に承順に違はざるに在るなりと。天地の心はいかんと。曰く、生のみ。易に曰く、天地の大徳を生と曰ふ。天地の道は他なし、唯だ物を生ずるを以て心と為すのみ。夫の造化生育の理を觀るに、古今に貫徹す。・・・その物を生ずるの理は窮まり無し。ここに於いてや見るべし。いわゆる天地の心なり。その生ずる所の人、またおのおの天地の物を生ずるの心を得て、以て心と為す。いわゆる仁なり。(「事天」『初学知要』¹²)

益軒は、「事天」の道を仁とし、「事天地」の道を生として分けて論じているが、その論の展開は非常にロジカルである。「事天」の道は仁であり、その仁の道には体(存心養性)と用(愛育人物)の区別がある。それに対して、「事天地」の道は、天地が物を生ずる心=生に従うことである。この天地が物を生じて造化生育する理は古今を貫通しているが、その理は、天地が生み出した人にも内在している、それが仁に他ならないと説いている。「事天地」の生と「事天」の仁が、理によって結ばれる。『自娛集』の「事天地」で「生と仁は天に在ると人に在るとの別ありといえども、

その理は則ち異ならず」¹³というように、生と仁は理によって相通ずるようになる。つまり「事天」と「事天地」は、天から人に、人から天につながる、循環的論理構造になっているが、それを可能にするのは理の存在である。その理により、人の心に内在する仁の修練(存心養性・愛育人物)に努めるのが、天地の徳にもつながるようになる。

『初学知要』の「事天」で、益軒は「事天」と「事天地」の道を定義した後に、さらに天地に生まれた人の役割を主張している。

天は人に賦するに、心性を以てす。故にわが心性を存養するは、便ち天に事ふる所以なり。譬へば君の臣に授くるに職事を以てするがごとし。よくその職事を修挙すれば、則ち是れよく君に事ふる所以なり。人の天地に事ふるもまた然り。よくその授くところに順承して違はず。これに事ふる所以なり。順承して違はずの道はいかんと。曰く、天地よく物を生ず。然れどもよく自ら成すあたわず。また必ず人力の裁成輔相を借りて、しかる後にこれを成す。故に天地に事ふる者、天地の生養するところの人物を愛育して、害はず。(「事天」『初学知要』¹⁴)

益軒は「事天」の実践である存心養性を、「事天地」の実践につなげる。すなわち心性の存養が「天地の生養」・「人物の愛育」につながる。人に内在する心性を存養するように、天地の生み出した物を愛養すること、それが「事天地」の実践になる。先に指摘したように「事天」と「事天地」は理によって相通ずる、循環的構図になっているが、その循環の中で特に人の役割を強調している。いかに天地が万物を生んで育てるとしても、その万物が自ら調和をなしながら生きていくことはできない。益軒は、必ずそれを「裁成輔相」する人の力が必要であると主張している。天地が生み出した生命ある人や万物を「愛育」することが、結局は「事天地」の実践になるわけである。ここで益軒は、天地から生命を賦与された存在である人間に、その天地万物の世界を調和生育する役割を与えている。

このように益軒の「事天地」説は、天地・万物と人との関係を定めた論であり、その中における人の役割を位置づけたものである。『童子問批語』での益軒の仁斎批判は、一見典型的な朱子学の立場からの批判のようにみえる。しかし益軒において理は、天地と人との関係を定める根拠であり、人の生き方に関わるものであった。益軒が『童子問批語』で「道の名あること、天地人を通じて言う。その理すなわち一なり」といい、天・地・人を貫く理を強調しているのも、朱子学の理を擁護したというよりは、天地万物の世界とそこに生きている人との関係を定めるためであったと考えられる。人と天地万物が互いに関係を結びながら調和をなす世界において、人の役割を主張するためではないか。

益軒が理をもって「天地万物」の世界とそこでの人の役割を主張したとすれば、朱子学の理を否定する仁斎の世界はいかなるものであったのか。仁斎の有名なフレーズの「人の外に道なく、道の外に人なし」は、彼の人倫的世界を端的に見せるものである。仁斎にとって道は、人によって現れるものであり、それ以外の宇宙・無極のようなものではない。あくまで人々が互いに関係を結んで生きる世界、すなわち人倫日用の世界である¹⁵。

人の外に道なく、道の外に人なし。人を以て人の道を行ふに、何んの知り難く行ひ難きこと

かこれ有らん。(『童子問』上¹⁶)

人のまさに修むべき所は、人倫のみなり。人のまさに務むべき所は、人事のみなり。天下仁に非れば親しまず、義に非れば行はれず。故に人倫の外に道なし。(『童子問』下)

仁斎の人倫日用の道とは、「人事」の領域に限定されたものであって、天地宇宙・人が理によって貫かれる朱子学的世界観を斥けたものであった。周知のように、仁斎の人倫日用の道は朱子学の理の否定を前提にしているが、それは「人倫日用」の世界と「天地万物」の世界との分離を意味する。つまり仁斎は「人の外に道なく、道の外に人なし」を言い出すことによって、「人事」(人倫的世界)から「天地万物」の世界を切り離し、捨象したのである。「人のまさに務むべき所は、人事のみ」という仁斎にとって、現実に眼前にある世界、自分の学問・思想の対象になるのは、人と人が対面する「人倫日用」の世界であった。これに対して益軒が実感している世界とは、天地が生み出した自然万物の世界であった。彼が問題としたのは、その天地万物の世界における人間のあり方であった。このように両者が求めた世界は大きく異なっていた。

『童子問批語』において、穏健な益軒には珍しく論理的飛躍を伴いながら、感情的に仁斎を批判していた。これは、両者の求めた世界の違いによる批判ではなかったのだろうか。益軒は、仁斎の人倫日用の道によって天地万物の世界が分離・捨象されたことに鋭く反発している。その意味で益軒の仁斎批判は、求めた世界がいかに違うのかを如実に反映している。『童子問批語』での激しい批判は、益軒が求めた「天地万物」の世界と仁斎の「人外無道」の世界が激しく衝突した一瞬であったと言えるだろう。

朱子学の天地万物の理を否定し「人倫日用」を主張する仁斎、そして天地万物の世界を捨象した仁斎の「人倫日用」に反発する益軒、両者が志向した世界は異なったが、彼らの学問が日常での実践を重視した点においては共通している。とすれば、日常における実践として、仁斎・益軒の「日用」はいかなる相違を見せるだろうか。また、仁斎の「日用」に「本然性」がないと批判し、朱子学の文脈から「日用」を再定義しようとした綱斎は、仁斎・益軒といかなる相違を見せるのか。次章で元禄期「日用」言説において、仁斎・益軒・綱斎の「日用」を比較・考察する。

3. 交錯する「日用」言説

(1) 仁斎の「人倫日用の道」と益軒の「人倫日用の学」

仁斎も益軒も、いずれも日常での実践を重視したことは先に指摘した。それは彼らが「日用」における有用性を重視したことからも明らかである。では、両者が求めた「日用」における有用なものは、果たして同じものであったのだろうか。

周知のように仁斎は、朱子学の抽象性・無用性を批判し、その批判を通じて人倫日用の道を主張した。

禪荘の理、宋儒理性の学の若きは、其の理隱微にして知り難く、其の道高妙にして行ひ難く、人事に遠り、風俗に戻る。これを人倫日用に推すに、みな用ゆる所無し。豈これ天下の達道徳と謂うべけんや。大抵高遠に務めて、人倫に益なく、日用に資けなく、天下国家の治に補ひ無き者

は、みな妄見妄語、孟子の所謂邪説暴行なり。(『童子問』上¹⁷)

仁斎は「人倫日用」における朱子学の無用を強調し、その反対に「人事に益」あり、「日用に資け」ある人倫日用の道を主張する。「日用」における有益さは、仁斎の人倫日用の道が聖人の道である理由の一つである。このように仁斎は「日用」における有益さを人倫日用の道から求めている。それに対して、益軒はいかなることから「日用」の有益さを求めているのか。

人の道あるは、禽獸に異なる所以なり。・・・もし道有るを知らんと欲すれば、則ち問学を捨ててまた何を以て為さんや。故に問学は、いにしへ聖人の民に道あるを教ふる所以なり。・・・皆是れ人生日用にまさに為すべき所にして、天子より以て庶人に至るまで、須臾も離るべからざるの道なり。・・・況や人道の此の如くその廣大なるにおいてをや。夫れ以て、学の人に益あるは、猶ほ食の飢を遏むるがごとく然るなり。(『勸学論』『自娛集』¹⁸)

益軒は、人間として生まれた以上は人の道を学ばないといけない、と学問を主張する。「人生日用」においてまさに行うべき道は、学問によって実践できるという。益軒はその学問の重要性を、「学の人に益あるは、猶ほ食の飢を遏むるがごとく然り」といい、学問の有益性を強調する。仁斎が「日用」に有益な「道」を主張しているのに対して、益軒が有益な「学」を主張することに注意されたい。仁斎・益軒ともに同じく「日用」に有益なものは求めながら、一方は「人倫日用の道」を、他方は「人生日用の学」を強調しているのである。「日用」言説において、こうした仁斎の道と益軒の学は、いかに位置づけられるのか。

そもそも儒学において道と学は別々に論じられるものではない。これは『中庸』首章の「天命ずる、これを性と謂い、性に率う、これを道と謂い、道を脩むる、これを教と謂う」とする命題がよく表しているように、道と学(教)はともに儒学の道徳論・学問論を支える根本要素である。従って益軒も仁斎も、性・道・学(教)の中のある一つを無視して論じることはしない。しかし当然ながら両者においてこの性・道・学(教)の関係は大きく異なっている。特に仁斎において明確である。

性道教の分を問う。その詳なること、得て聞くべけんやと。曰く・・・道を上となし教は之に次ぐ。然れども人の性をして、雞犬の如く頑然無智なれば、則ち百の聖賢有りとも雖も、其れをして教て善に之かしむること能ず。(『童子問』上¹⁹)

仁斎は道に続く教、性という順で説明している。このような順は、仁斎の朱子学批判と相通じるものである。朱子学の理の否定から「人倫日用」の道を引き出す仁斎が、「性即理」という朱子学の性を否定するのは当然である²⁰。それでは、その道に次ぐ学問はどうだろうか。仁斎は『童子問』上で「学者は専ら忠信を以て主とせざるべからず」といい、また『語孟字義』では「忠信は学の根本、始をなし終をなす」²¹といい、忠信を学問の核として位置づけている。その忠信とは、「人と接する上についてそれを言う」²²ものである。仁斎において学問とは、人の結び方にかかわる工夫であり、人と人が対面する場面こそが学問の対象になる。このように仁斎においては、

学問と道の全てが人間関係(「接人」)を中心として構築されている。すなわち仁斎の「日用」は人間の関係性に収斂されていく。

一方、「天地万物」の世界を求める益軒において、「人生日用の学」とはいかなるものか。前述のように、益軒は天地万物の世界における人の役割を強調したが、学問においても人倫・天下のためにとどまらず、「天地万物」のために有用なものとして位置づける。そしてその具体的な方法は天地万物と人に内在する理を窮めることである。それは『和漢事始』「序」での「夫の万物の始に原くに、理よりて生ずるにあらざることなし。理は万物の原なり。理に達すれば、斯に万物に達する・・・ここをもって君子の学は理を明にして物に達するを貴ぶ」²³や、『大和本草』「自序」での「物理の学」²⁴、『五常訓』での「此五常の性は、人の人となれる理にして、人の万物にすぐれて貴く・・・故におよそ人たる者、この理をしらずんばあるべからず」²⁵との言及からも明白である。「事天地」説で確認したように、益軒は天地と人、万物と人、人と人が関係を結んで生きる世界を重視した。益軒の学問とは、それぞれの関係において、その理を窮めることであったといえる。その理がいかに難しいことだとしても、天地・万物・人を貫く理を知ることは、天地万物の世界の調和養育のためには免れないものであっただろう。

このような益軒の天地万物の世界における理とは違って、朱子学の本然の理の「日用」性を主張した人が綱齋である。続いて、綱齋と仁斎、益軒の比較を通じて、それぞれ異なった「日用」の位相を明らかにしたい。

(2) 綱齋の「本然日用」

綱齋は1696(元禄9)年『語孟字義辨批』を書き、仁斎の「日用」には「本然実理」がないと指摘し、仁斎に対して「義理知らず、本然知らず、日用知らず」²⁶と批判した。朱子学の体現者を自負する闇齋門下の綱齋が「本然」という時、それが朱子学の「道体の本然」・「天理の本然」を指していることは間違いないだろう。綱齋は「本然ナリノ日用ナレトモ分テイヘハ本然日用ト云」や、「朱子ノ学ハ日用ヲトクモ本然ヲアカサルル、本然ナリカ日用、日用ナリカ本然ソ」²⁷など、朱子学の「本然」における「日用」性を強調する。このような綱齋の努力は朱子学の上に「日用」を再構成させることであった²⁸。この再構成された綱齋の「本然日用」とはいかなるものであろうか。

日用ガ敬、敬ガ日用、兎角離レヌ本然自然ノ身トトモノ敬ジヤ・・・其デ敬ジヤニ因テ日用ジヤ、日用ジヤニ因テ敬ジヤ。(『綱齋先生敬齋箴講義』²⁹)

本然が「日用」であり、「日用」が本然だという綱齋は、さらに「日用」が敬、敬が「日用」であると定義する。「本然自然」の身で敬を实践すること、それが「本然日用」だというわけである。すなわち、綱齋は日常において敬を实践することこそが「日用」そのものだという。敬は朱子学の代表的な修練方法であり、仁斎によって強烈に批判されたものでもある。仁斎批判を通じて「日用」を朱子学の上で再構成しようとする綱齋が「日用ガ敬、敬ガ日用」といい、敬を「日用」上に改めて位置づけるのは当然である。しかしそれだけではなく、「日用」としての敬は、綱齋の「日用」がいかなるものであるかを明確に表すものでもある。朱子学で敬とは、いかなる状況におい

でも心が乱れない本然の理の状態となるように心を一つに極める修練方法である。綱齋は「日用ト謂ガ心ノ主宰ト謂レヒデ、日用ハ全ク敬デナケレバ立ヌト云、心法ハ此ノコト」³⁰といい、いかなる状況でも揺れない心の主宰を確立することが「日用」だと強調する。綱齋の「日用」は、敬によって「心ノ主宰」を立てることである。つまり敬を通じて日常における主体を形成すること、それこそが「日用」である。「日用」における主体の形成は、具体的には「凡ソ本体日用、己一字ニキワマリテ、己ヲ修ムルノ道知行ニ在テ、其維持本領ハ全ク此敬ノ一字ニ帰スルコトヲ示セリ」³¹からわかるように、敬による「己」の確立である。すなわち、綱齋の「本然日用」は「己一字」に極まることであり、それは「敬ノ一字」に帰することである。

綱齋の「本然日用」における「己」は、「我身ト云己ガ、父子ト云己レ、君臣ト云己レ、夫婦ト云己レ、長幼ト云己レ、朋友ト云己レ、己ノ一字ガ五倫ノ身ゾ」³²というほど、諸関係の中心になる存在である。五倫の関係さえ「己」に帰属されてしまう³³。社会的諸関係において何より重要なのは、主体としての自己を確立することである。先に指摘したように、仁齋の「日用」は日常において対面する人間の関係性に収斂されていくが、それと対照的に綱齋の「日用」は日常における主体としての「己」の一点に収斂されてしまう。仁齋の忠信を「嘔鼻ノ挨拶」³⁴に過ぎないという綱齋の仁齋批判は、この両者の相違を明確に表すものであった。

綱齋と仁齋が、「日用」における主体の確立と対面する人間関係の重視という対照を見せているのに対して、綱齋と益軒の「日用」はいかなる相違を見せるだろうか。前章で、益軒の仁齋批判の一つが天地万物と人を関係付ける理の否定であったことは指摘した。その益軒と仁齋の理の違いを考察することで、両者の「日用」が求めている世界の相違を明らかにした。とすれば、名実共に朱子学者として認められた綱齋の理はどうであろうか。

仁義礼智信ヲ本体ト挙テ指票スルハ、大凡物理ノ自然、大根本ヨリ出ザルコトナシ。ソレユヘ大根本ヨリ出ルナリニ、一物々々又其本体ノナリ立テアリ。物ヲ生ズル総体ノ形トナルモノハ天地ナリニ本体立テアリ・・・其カタチハ形ナレトモ、スグニ其形ノ体ヲハナレズシテ、其理本然ノ本体ゾ。カヤウノ天地トナリ、カヤウノ陰陽トナリ、カヤウノ万物トナリ、カヤウノ人トナリ、日用ト立テアルモ、其根ガアレバコソドコカラドコマデモ、千万世歴テモ、千万里隔テモ、一毫ノ易ルコトナク、一息ノ断ルコトナク立テ有レ。(『聖学図講義』)

朱子学者らしく綱齋は、天地・陰陽・万物・人それぞれ形は違うが、その根本になる理は同じだと主張する。その理があるからこそ、「日用」においてもその根本を失わないという。しかし根本としての理の存在を言いながら同時に、「日用」に存在していることを改めて指摘している。すなわち、理は全ての本然・本体をなすものであるが、それは「日用」における全ての理にもなる。朱子学の天地万物・人を貫く根本的な存在である理が、綱齋においては「日用」の土壌に立つようになる。綱齋は「本然ナリガ日用トナリ、日用ノナリハ皆本然」³⁵といい、「本然」＝「日用」と位置づけたが、それにしがたい「本然ノ本体」の理も「日用」に包摂されていく。このように「日用」に帰属していく綱齋の「本然ノ本体」の理は、益軒の天地万物の理とは異なる。その理の相違は、両者の朱子学の理解の差から起因したかも知れない。しかし、仁齋との対立からみる時、より明確にその意味がわかる。

仁齋と対立した綱齋は、仁齋が批判した朱子学の理における「日用」不在を覆さないといけなかった。そのため「日用」の本然性と、その本然の理の「日用」性を主張する必然があった。それに対して益軒と仁齋の対立は、天地万物の世界と人倫日用の世界の対立であったし、その対立の真中にあったのが理であった。「事天地」説の考察からわかるように、益軒において理とは天地万物・人の関係を定めるものであり、その理を窮めるのが益軒の学問であった。つまり、綱齋においては「本然日用」における理として、益軒においては天地万物・人のあり方における理として現れるようになった。具体的には、綱齋の「本然日用」の理は、主体形成のためな修練方法である敬として強調される。益軒の天地万物の理は、それぞれのあり方の窮理として強調される。綱齋の敬・益軒の窮理は、朱子学の根幹をなす学問の方法である居敬と窮理にそれぞれ対応するものである。その意味からは両者ともに朱子学に従っているといえる。しかし朱子学の居敬と窮理は、綱齋と益軒において一方だけが非対称的に強調されている。これは両者の朱子学の理解の問題ではなく、朱子学の取捨選択の問題であったと考える。その取捨選択は、彼らそれぞれが実感していた世界に向いて、何が必要かを工夫し、それを自分の学問から解決しようとした結果であろう。

以上のように、仁齋と益軒、仁齋と綱齋の対抗的な議論は、それぞれの学問が求めた世界観に関わることであった。益軒の天地万物の世界と仁齋の人倫的世界は互いにぶつかりながらも、仁齋は「日用」における対面的人間関係を重視し、益軒は「日用」における天地・万物・人の理を窮めることを重視した。また益軒のこのような窮理は、綱齋の理と重なるようにみえながら、実は大きくすれちがって展開していく。綱齋が仁齋の「日用」と対抗しながら、本然・本体の理を「日用」に位置づけることで、綱齋の理と益軒の理はその意味合いが違ってしまふ。その結果、両者の学問の方向性は、それぞれ朱子学の居敬と窮理という両端の方向へ展開していく。元禄期において、仁齋・益軒・綱齋の「日用」は、ある地点ではぶつかったり、ある地点では重なりながら、緊張に満ちた思想空間を作り出したと考える。

4. おわりに

元禄期に京都を中心として相互批判的な論争空間が形成されたが、本稿は「日用」をキーワードとしてその一面を明らかにした。今まで仁齋の古義学、綱齋の闇齋学(朱子学)、益軒の「実学」が別々に評価され、相互の関係性が等閑視されてきたのに対して、本稿は彼らの思想・学問に共通するキーワードが「日用」であることに着目した。元禄期に「日用」言説が現れたのは、学問における「実践」が自覚的な意識の対象となり、それが「日用」という形で主題化されたこととして考えてみたい³⁶。しかし学問の実践自体はこの三者に限ったことではない。さらに「日用」が主題となる現象は、元禄期の儒学界に限ったことではない。たとえば、人見必大の『本朝食鑑』(1695)には「日用の間、この生を養う食が注目されたり³⁷、節用集・重宝記には「日用」が対象になっていた。また、仏教・神道は日常生活における実践を重視し、仮名書きの法語書・神道書が登場していた。元禄期「日用」言説は、このような時代の要請のなかで、儒学なりの応答の試みであったと考えるべきであろう。

また、本稿は「日用」言説空間において三者の「日用」が、重なりつつぶつかりながら展開する過程を通じて、三者の「日用」の相違が、それぞれの直面していた課題の相違に起因すること

を明らかにした。仁斎の人倫日用の道は人と人の関係のあり方を重視し、その「日用」は対面的な人間の関係性に収斂されていく。それに対抗して綱齋は、改めて「日用」を敬による主体形成の場として規定する。日常における実用的な学問を志向した益軒は、「日用」の場において人と天地・万物の具体的な関わり方を重視した。このような異なる三者の「日用」は、三者が実感した現実世界の問題の相違につながっている。一般的に仁斎が町人の世界に、闇齋学が武士の世界に広く受け入れられ、益軒の著書が庄屋などの民衆に広く読まれたといわれる。本稿で明らかにした三者の思想・学問の相違からは、確かにこのような通説との整合性を見出すことは出来よう。しかし本稿は彼らの思想をある特定な階層(身分)の思想を代弁したものとして位置づけることは留保しておきたい³⁸。

仁斎・綱齋・益軒の間に見られた「日用」言説は、その後の時代には見当たらない。仁斎を継承した伊藤東涯は広範な分野に博物学的な関心を寄せたことで知られる。そこには本稿で見られたような「日用」をめぐる対抗的關係を見出すことはできない。綱齋・益軒以上に仁斎を批判した荻生徂徠でさえも「日用」に言及することはなかった。しかし一方で京都では、石田梅岩が心学を立て、日常での道徳実践を主張した。決して日常における学問への関心がなくなったわけではないのである。このような元禄以降の儒学知(思想)の変化と対比することによって、元禄「日用」言説のもつ意味がより明確になるであろう。これは今後の課題とする。

* 引用資料の出典は、原則として注に表記する。しかし注の反覆を避けるために、同一資料に限っては初出時にそれを表記する。引用資料の漢字は通行字体に、変体仮名は現代の表記に改めた。なお、句読点を私に補った。

¹ 拙稿「元禄期における「日用」言説の浮上—浅見綱齋の伊藤仁斎批判」『日本思想史学』43、2011。

² 元禄期の学問の特徴を「実学」と位置付けた倉地克直は、その代表的な人物として益軒をあげている(倉地克直『江戸文化をよむ』吉川弘文館、2006)。その外に、岡田武彦(「貝原益軒の儒学と実学」『江戸期の儒学』木耳社、1982)など、益軒学問の実用性に注目した研究は数多い。また近世当時にも、益軒の学問の日常における実用性は高く評価された。『近世崎人伝』の「貝原益軒」条には「家道、養生、初学の諸訓、大和俗訓、楽訓などは尚さもありなん。鄙事記のごとき、日用の細務にまでも及ぶは、近世諸儒、唯自己の学力を示して、梨棗を費すものと、相去る事天淵なるべし」と評価されている(『近世崎人伝・続近世崎人伝』平凡社、1972、p23)。

³ 井上忠の研究(「貝原益軒の『童子問批語』について」楠本正継編『九州儒学思想の研究』、1957)と山本正身の研究(「仁斎と益軒」山本英史編『アジアの文人が見た民衆とその文化』慶應義塾大学言語文化研究所、2010)によると、現在、貝原家所蔵本と慶應義塾大学斯道文庫所蔵本の二種類がある。前者は1692(元禄5)年の初稿と翌年の再稿の合冊とされ、後者は1702(元禄15)年に成稿したとされている。本稿は成稿の元禄15年本を使う。

⁴ 益軒の日記・書簡に現れている益軒の仁斎批判の事情には、井上忠(前掲論文)と山本正身(前掲論文)の論文に詳しい。安東省庵の仁斎評価に対する好評への批判、山本簡斎の「仁斎学術排斥」への期待など、益軒は仁斎に対して大いに反感を持ったことがわかる。

⁵ 『童子問批語』元禄15年本(成稿)。本稿での引用は慶應義塾大学斯道文庫所蔵本による。

⁶ 井上忠(人物叢書『貝原益軒』吉川弘文館、1963と前掲論文)、荒木見悟(「貝原益軒の思想」日本思想大系『貝原益軒・室鳩巢』岩波書店、1970)と山本正身(前掲論文)の研究がある。彼らともに、益軒が『童子問批語』では朱子学の理の立場から仁斎を批判した点と、晩年の『大疑録』では朱子学の理を否定したことを関連付けながら、益軒の仁斎批判の意味を評価している。井上と荒木は、益軒が『大疑録』で朱子学の理を疑ったが、益軒の仁斎批判は朱子学者の立場から朱子学の説を擁護したものであり、その意味からも益軒は朱子学者であったと評価している。このよ

うな彼らの評価は、益軒の仁斎批判を朱子学 vs 古学という二項対立図式にはまっていたといえる。山本はこのような評価は一面に過ぎないと指摘して、「いわば啓蒙学者益軒による専門学者仁斎に対する批判」として位置づけている。しかし山本の理解も、朱子学 vs 反朱子学、専門学者 vs 啓蒙学者という、二項対立的図式にとどまっていると考える。

⁷ 『童子問』上 元禄6本。本稿での引用は天理大学図書館所蔵本による。『童子問』は長年かけて修正され、『古義堂文庫目録』（天理大学附属天理図書館編、2005）によると元禄4年・6年・8年・16年本などがある。益軒がいかなる『童子問』原稿を読んだのかは不明である。本稿は、仁斎の思想を論じるにおいて『童子問』上・中・下三冊が全部揃っている元禄6年本を使う。また引用箇所は本文の訂正補筆の形で、貼紙に書き加えられている。参考に、引用部分は仁斎最後の原稿の林本にも載っていることを指摘しておく。

⁸ 『童子問』上 元禄6本。参考に、引用部分は仁斎最後の原稿の林本にも載っていることを指摘しておく。

⁹ この点に関しては、綱齋と好対照をなす。綱齋は仁斎の「日用」を批判する時、「本然」にこだわる。綱齋は仁斎の学には「本然」がないと批判するが、それは綱齋が「日用」を朱子学の文脈に戻すための戦略でもあった（前掲、拙稿）。このように、益軒が「天地」にこだわることも、彼の思想全般から考え直す必要がある。

¹⁰ 益軒の「事天地」説に関しては、岡田（前掲論文）と辻本雅史の「『學術』の成立—益軒の道徳論と学問論」（横山俊夫編『貝原益軒—天地和樂の文明学』平凡社、1995）の研究が代表的である。岡田は『西銘』の万物一体思想が益軒の実学的学問の根幹になっていることを指摘した。辻本は「事天地」説を分析したうえで、「礼」と「術」概念を通じて益軒の道徳論・学問論を論じた。

¹¹ 先行研究では、『自娛集』の「事天地」上・下から益軒の「事天地」説を理解する場合が多い。『自娛集』は益軒が著した様々な文書を集めて益軒の死後に出版されたので、『自娛集』に集録された文書がいつ書かれたのか不明である。しかし『初学知要』の「事天」の「篤信嘗窃著事天地説」という記述から、『初学知要』の「事天」が『自娛集』の「事天地」より後に書かれたのがわかる。内容においても「事天」のほうが「事天地」より明確である。本論文では、益軒の「事天地」説が一つの思想としてより完成されている『初学知要』の「事天」を主に使う。

¹² 「事天」『初学知要』（『益軒全集』2 益軒全集刊行部、1910、p392）。

¹³ 「事天地」上『自娛集』（『益軒全集』2 益軒全集刊行部、1910、p182）。『益軒全集』の「事天地」には「其理則不故。異為仁乃…」と載っている。それは誤植であり、京都大学図書館所蔵本の『自娛集』（正徳4年本版）により「其理則不異」と読み直した。

¹⁴ 「事天」『初学知要』（『益軒全集』2 益軒全集刊行部、1910、p392）。

¹⁵ 仁斎の思想において人倫の世界が何より重要であったことを指摘した研究は数多いが、子安宣邦が代表的である。彼は『伊藤仁斎の世界』（ペリかん社、2004）で、「仁斎が人倫的世界の成立の根拠を天地の道にではなく、聖人孔子とその人倫の教えに見出すということは、人倫的世界の意味は何らかそれを超える原理によるものではないということの意味するであろう。仁斎にとって人倫的世界はそれ自体として絶対的意味をもったものとしてあるのである」（p90-91）と指摘している。

¹⁶ この箇所は本文の訂正補筆の形で、欄外に書き加えられている。参考に、引用部分は仁斎最後の原稿の林本にも載っていることを指摘しておく。

¹⁷ この箇所は本文の訂正補筆の形で、貼紙に書き加えられている。参考に、引用部分は仁斎最後の原稿の林本にも載っていることを指摘しておく。

¹⁸ 「勸学論」『自娛集』（『益軒全集』2 益軒全集刊行部、1910、p180～181）。

¹⁹ 「故道為上教次之」、「其教而之善」は、本文の訂正補筆の形で、欄外に書き加えられている。参考に、このところは仁斎最後の原稿の林本にも載っていることを指摘しておく。

²⁰ 仁斎は『童子問』上（元禄6年本）で「晦庵謂人物各循其性之自然、則日用之間、莫不各有当行之路、是倒説也・・・若晦庵之説、則是性本而道末、性先而道後、豈非倒説乎」と、朱子学の性を否定するが、その主な理由は朱子学では性を道より優先している点であった。仁斎は「問中庸以性道教為序、今以道為上、教次之、而以性為尽道受教之地。其措詞之次第、所以不同者何哉、

曰く「・・・」と、道・教・性の関係を位置づける。

²¹ 「忠信」『語孟字義』賈刻本。本稿での引用は天理大学図書館所蔵本による。『語孟字義』賈刻本は、1695(元禄8)年、江戸で無断に出版されたものであるが、本文には「天和3年」の識語がある。参考に、ここでの引用と以下の引用部分は仁斎最後の原稿の林本と同じであることを指摘しておく。

²² 「忠信」『語孟字義』賈刻本。

²³ 『和漢事始』(『益軒全集』1 益軒全集刊行部、1910、p561)。

²⁴ 「品物之良毒誠難測知。衆人ノ用捨亦宜慎扱。不但多識其名而已也。然則物理之学。其關係亦不可為小也」など。『大和本草』の「自序」(『益軒全集』6 益軒全集刊行部、1910、p2)。

²⁵ 『五常訓』(『益軒全集』3 益軒全集刊行部、1910、p230~231)。

²⁶ 「良知良能」『語孟字義辨批』(近世儒家文集集成『絅齋先生文集』ペリカン社、1987、p153)。

²⁷ 『性理字義講義』。本稿での引用は小浜市立図書館蔵本による。1706(宝永3)年から4年にかけて行われた絅齋の講義を若林強齋が筆録した講義録である。

²⁸ 前掲、拙稿を参照のこと。

²⁹ 『絅齋先生敬齋箴講義』(日本思想大系『山崎闇齋学派』岩波書店、1980、p178)。

³⁰ 『絅齋先生敬齋箴講義』(日本思想大系『山崎闇齋学派』岩波書店、1980、p139)。

³¹ 『聖学図講義』。本の末尾に「宝永己丑十月十四日 門人等謹録」の識語がある。本稿での引用は京都大学図書館所蔵本による。

³² 『聖学図講義』。

³³ この点に関しては、絅齋の思想において微妙な変化が見られる。1704(宝永元)年の『白鹿洞書院掲示絅齋先生講義』では、「凡ソ人ニ接ルハ、先ワレカラサキヘ及ブガ主ゾ。人ヘアツラヘ、人ノ非難ヲ云マデデ、吾カラノリガ出ヌユエ、イツデモカネガユガムゾ」といい、「人ニ接ル」という他者との関係を触れつつ「ワレカラサキヘ及ブガ主ゾ」と己の立場を強調する。また「人ヘアツラヘ、人ノ非難ヲ云マデ」など人との関わりを明示している。しかし5年後の『聖学図講義』では、父子・君臣・夫婦などの諸関係が己に帰属されてしまう。仁斎との対抗を通じて「本然日用」を主張した絅齋は仁斎を意識せざるをえなかったが、その一つが「人ニ接ル」ような人間関係を触れたことであろう。しかし末年に至って、絅齋の己を重視する思想的傾向は一層強くなったのではないかと考える。

³⁴ 「仁齋ガ云ル孝弟忠信ハ皆只殊勝ニ世間向ノ最愛ガリ結構ゾクニテ、嫗囀ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケホケトスルコトヲシアフ迄也」(『筭録』、日本思想大系『山崎闇齋学派』岩波書店、1980、p386)。

³⁵ 『筭録』(日本思想大系『山崎闇齋学派』岩波書店、1980、p323)。

³⁶ 前掲、拙稿を参照のこと(p106)。

³⁷ 「序」での「食に形あり、色あり、気あり、味わいあり。その本を究めず、その微を発がざれば、側ち日用の間、その生を養い難し」(『本朝食鏡』平凡社、1976、piv)、「自序」での「・・・書はあるとはいえ、我が国の食の日用に適用できぬ」(前掲書、pix)などから、日常の生活とは離れられない「食」が「日用」において自覚的に位置づけられているのがわかる。

³⁸ そのためには三者がそれぞれ誰を相手として想定していたかを明らかにしないといけない。ここではそれに代わって、三者の学問の形態がそれぞれ違う媒体を通じて行ったことを指摘することとどめたい。町人出身とはいえ、仁斎は漢籍を媒体として自分の学問・思想を形成していく。武士世界にふさわしいと評価される闇齋学派の絅齋は講義を中心として、藩に仕えた益軒は出版を媒体として、それぞれの学問・思想を形成していく。同時期の三者がこうした異なる「知の伝達」の形態をとったのは、いかなる人々に向けて思想・学問を語ったかを考える上に、示唆的である。思想とその思想の形式は無関係とはいえないし、なおかつその思想がだれを相手としているかと思想の形態とも深い関係がある。その点に関しては今後の課題とする。

(教育学講座 博士後期課程1回生)

(受稿2011年9月2日、改稿2011年11月25日、受理2011年12月26日)

The Development of *Nichiyō* Discourse in the Genroku Period:
Kaibara Ekiken's Criticism of Itō Jinsai

Lee Ji Young

In Genroku Kyoto, the Confucian scholar Itō Jinsai (1627-1705) opposed the “abstract” character of Zhuxi-school Confucianism by advocating an interpretation of the Way that was as easy to understand as it was to follow; *jīnrin nichiyō* (daily ethical conduct). His ideas caused a great stir within the contemporary scholarly community and invited fierce criticism from especially the Kimon-school scholar Asami Keisai (1652-1711). In a previous paper I have already shown that the conflict between Jinsai and Keisai signified the emergence of a *nichiyō* discourse. This paper will take into account another Jinsai's critics, Kaibara Ekiken (1630-1714), to examine the further development of this discourse. In *Dōjimon Higo*, Ekiken, who then was developing his own views on “practical” scholarship, harshly criticized Jinsai's ideas. Given his neutral stance, this harshness comes as a surprise and is therefore significant. In this paper I will identify the essence of Ekiken's argument and contextualize it within his distinctive ideas on “serving Heaven and Earth”. Doing so I will not only elucidate the difference between Jinsai's and Ekiken's scholarly concerns, but also show that these same concerns reappear in their respective conceptions of *nichiyō*.