

仁齋学の原像

——京都町衆における惣町結合の思想形態——

三宅 正彦

【要約】 京都の上層町衆・伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）は、朱子学を揚棄して、独自の思想体系である古義学（仁齋学）を形成した。その思想の原像を、仁齋の主著『三書古義』の現存する最古稿本『三書共十一本』（仁齋四〇歳代末尾から五〇歳代前半に成立）と、仁齋が居住した京都上京堀川四町目の「町中定」（仁齋自筆）の分析によって明らかにしたい。結論的にいえば、幕藩国家において京都の町まちは、その惣町結合的側面を弱められ、幕藩権力の末端機関に転化させられていくが、仁齋学の原像は、「公」を排除し、「私」を肯定し、なによりも町の共同体的慣習との合一を道徳としてとらえることによって、惣町的結合の持続をはかろうとする思想形態だったといえよう。仁齋が形成できなかった、共同体の自立と差別否定の論理は、安藤昌益の出現をまたなければならぬ。

史林 五七巻四号 一九七四年七月

一 本稿の課題

信心為本（封建権力への服従よりも宗教信仰を優越させる立場）を基礎とする、法華宗不受不施派・一向宗・切支丹の諸宗は、人民の反領主闘争を封建領主権力の統一と集中によって鎮圧した幕藩国家形成の過程で、あるいは禁絶され、あるいは王法為本（封建権力への服従を第一義とする立場）への転向をせまられた。それは、兵農分離によって人民を武装解除し、検地によって日本全土を封建領主の領土に確定した、いわば幕藩国家的「力の平和」に、法華一揆・一向一揆・島原の乱などに集約される人民結合の危機をもたらすからである。いっぽう幕藩国家は、その権力支配を理論的に基礎づ

けるために、信心為本 の思想体系に対抗する高度の思想体系を樹立する必要がある。王法為本 という対立的視点でいえば、浄土宗知恩院派や天台宗・臨済宗などの諸宗、およびそれらに基礎づけられた神仏習合^①神儒仏一致の思想が適合的な意識を構成するといえよう。しかし、たんに封建支配の宗教信仰に対する優位を強調するだけでなく、^①信心為本の基底にある不惜身命的反権力の現実行動の論理を揚棄して、現実秩序を不変の所与とし、支配への隷属を唯一の正当な現実行動とする論理を確立すること、^②大名・個別領主と武士の君臣関係を前提にしながらも、「主君の主君は、主君でない」分散的な封建権力の論理を揚棄して、將軍・総領主の集中権力を基礎づける論理を形成すること、^③封建領主の権力基盤にある家族・同族集団において、家長長制支配の論理を貫徹させること、以上の三点をそなえることが不可欠になる。こうして中世的な神儒仏一致の立場のなから、朱子学が固有の課題をになって独立する。^④

朱子学は、南宋帝国の中堅官僚・封建地主である朱熹(一一三〇—一二〇〇)が、周濂溪・程明道・程伊川・張横渠らの道学を継承し、仏教ことに華嚴・天台・臨済の思惟を否定的媒介として確立した、儒教の思想体系である。朱子学は、現実社会秩序を永遠の自然秩序とみなし、人の道徳的認識と実践を至上の学問的課題として君父に対する臣子の服従を要請する。父子関係を人倫の基底におきながらも、皇帝権力を中華帝国一元支配・異民族排除の淵源と把握し、その人民支配を絶対化する。^⑤この思想体系が、基本的に幕藩国家に適合的な意識形態であることは、説明を要しないであろう。幕藩国家の思想史の主流は、朱子学の概念内容をより適合的に置換させつつ、朱子学の国家的教化学をおしすすめる方向をたどる。^⑥

朱子学は、幕藩国家の被支配階級とくに京都町衆のなかにも浸透する。一七世紀に限定してみても、五山出身の松永尺五・三宅寄齋・朝山意林庵・山崎闇斎、儒医出身の菅得庵・江村専齋・伊藤坦庵、商家出身の米川操軒・中村楊齋らが、朱子学をその思想的営為の場を選ぶ。いわゆる上層町衆の一人、伊藤仁斎(寛永四—宝永二、一六二七—一七〇五)も、朱子学をつうじて思想形成を行ない、二〇歳代においては、主観的にはきわめて熱烈な朱子学徒だった。しかし、屈折した経過をたどりながらも、仁斎は、朱子学を否定して、これに対抗する独自の思想体系「仁齋学(古義学)」を創始し、町衆を中

心に三千人の門弟を集め、その名声は全国に及んだ^⑤。仁齋は、なぜ朱子学を否定したのか。仁齋学とは、なにを志向する思想形態であるのか。それは、仁齋個人の思想性の問題にとどまらず、幕藩国家における京都町衆の存在形態と思想的特質に関する問題を提起する。

京都町衆は、一六世紀以降、その商品流通・手工業生産の基盤として、町を作り「町掟」を定め、武装自衛し、さらに町の連合体・町組、町組の連合体・上京中・下京中の二大組織を生みだして、法華宗不受不施信仰を思想的媒介に、強固な惣町結合を確立した。とくに天文の法華一揆は、天文元年（一五三二）から五年間、封建領主間の権力闘争の間隙について、洛中を支配したのである。京都は、いうまでもなく日本全土の政治的経済的中枢部であり、京都が都市共同体的武装自立体制をとることは、幕藩国家形成の障害物となる。このため、織田信長の上京焼打ちに表徴されるように、京都の惣町結合体は、しだいに解体させられ、京都は、幕藩国家の総領主・將軍の直領として、所司代の支配のもとにおかれる。不受不施派は禁絶され、「町掟」は幕府法令の補完物に転化させられる。町衆が、「御公儀・井町儀等之御法に背申間敷候」（明暦二年「御請状」）と所司代に誓約させられるのも、この意味にはかならない。仁齋の朱子学否定・仁齋学形成の営為は、この状況下で行なわれる。その歴史的意義を追求することが本稿の目的である。

ただ、仁齋学といっても、その実態は一樣でない。仁齋は、生前一冊も著書を刊行せず、諸稿本の作成と修訂増補に専心した。その著書は、仁齋の死後、伊藤東涯・林景范などの子弟・門人たちが、仁齋の最終稿本類に訂正を加えて出版したのであり、仁齋自身の思想とはことなる、教多くの重大な変更がほどこされている^⑦。したがって、刊本によって仁齋の思想を論ずることはできず、稿本類を史料分析の対象にしなければならない。天理図書館古義堂文庫に現存する、仁齋生前の主著の稿本は、『論語古義』一三種、『孟子古義』一〇種、『中庸堯揮』七種、『大学定本』一〇種、『語孟字義』一二種、『童子問』一一種にのぼる。そのうち、門人が自分の個人用テキストとして筆写し、仁齋自筆の補正はまったく認められないものを副本として除くと、仁齋自身のテキストとして作成され、自筆の補正がほどこされた正本は、『論語

古義』六種、『孟千古義』四種、『中庸發揮』五種、『大学定本』三種、『語孟字義』三種、『童子問』四種である。同一著作であっても、ことなる稿本相互の間には、いちじるしい記述の変化があり、それぞれが仁齋学発展の諸段階を示している。これら諸稿本にもとづく、仁齋学における発達過程の段階区分、最終的思想形態の確定、仁齋学と東涯学の比較、みな重要な課題であるが、仁齋の朱子学否定・仁齋学形成の苦闘と方向性をもっとよくあらわすのは、仁齋学の原像、思想的原基形態の分析であり、他の課題は、仁齋学の原像を確定してのち、はじめて追求可能になる。

客観的な仁齋学形成期は、仁齋が、朱子の『四書集註』に対抗して、独自の経書註釈書『三書古義』（『論語古義』『孟千古義』『中庸發揮』）を起草しはじめたときに求められる^⑧。『大学定本』『語孟字義』『童子問』は、『三書古義』の基盤の上に書かれ、成立年代もおくれる。もっともはやく着手した『論語古義』初本（第一草稿）は、三七・八歳（寛文三・四、一六六三・四）前後から書きはじめて、四〇歳（寛文六、一六六六）ごろに成立したと考えられるが、現在、散失して見ることができない。さきに筆者は、「仁齋学の形成―『同一の原理』と『弁証法的思惟』―」（『史林』二二三号所載）で、同年代に成立した「志学章講義」「孟子諸章講義」「策問」「私擬策問」「同志会筆記」などによって、『論語古義』初本の思考様式を推定した。しかし、仁齋学の原像を体系的に明らかにするためには、やや成立年代がくだるが、現存する稿本中最古の『三書古義』によらなければならない。

『三書古義』の現存最古稿本は、『論語古義』第二本^⑩（二〇巻四冊）、『孟千古義』自筆本（七巻七冊）、『中庸發揮』第一本（二巻一冊）であり、各冊の表紙には「三書共十一本」と記入され、統一的に作成された稿本群であることを示している。『論語古義』第二本の正文は、初本の最終補正形態にもとづいて作ったものと考えられる。『孟千古義』自筆本・『中庸發揮』第一本に、より先行する稿本があったか否かは立証できないが、後者はついては、表紙に第一本と記していることから推定して、『中庸發揮』の真の第一稿本とみなしうる可能性がある。これら「三書共十一本」が、現在、仁齋学の原像を明らかにするための基本史料である。

「三書共十一本」の成立年代は明記されていないが、各巻頭の「叙由」「綱領」などに「維貞」の署名があり、仁齋の日記『日次之覚帳』天和三年（一六八三）三月三日条に、「源吉維貞」を「源佐維楨」に改める記事があることからすると、「三書共十一本」がそれ以前に成立していたことは確実である。維貞の署名は、『孟子古義』元禄十年重訂本、『中庸發揮』第二本および第三本でも用いられ、とくに『中庸發揮』は、第一本以後、二回も稿本が作り改められているから、「三書共十一本」の成立下限は、天和三年三月より何年か前にさかのぼるべきだろう。逆に、成立の上限を考えると、東涯の隨筆『蓋簪録』には、「故旧或いは相伝へて云ふ、強仕の後、論孟古義の藁成つて未だ副本有らず」と、仁齋の四〇歳すぎのころ、『論語古義』『孟子古義』に、まだ第二次の稿本がなかったと指摘している。同書に、「延宝癸丑の夏、京師の大火延びて予の舎に及び百物を蕩燼す。先人、他物を携へず、唯だ古義草本一部を橐つて逃がる」とあるが、『論語古義』第二本に、「此段旧本ノ総註ヲ用ヘシ」と書きこみがあって、第二本作成時に旧本つまり初本があったのは確実であることから推定すると、東涯のいう「古義草本一部」は、第二本でなく初本であろう。延宝元年（一六七三）五月、伊藤家が大火で全焼し、大恩寺に仮住したときには、『論語古義』初本だけで「三書共十一本」は作られていない。したがって、「三書共十一本」は、延宝元年以後の数年間に作られ、天和以前まで補正がつづけられたのだろう。仁齋四〇歳代末尾から五〇歳代前半の朱子学否定・仁齋学形成の思想的営為が、ここに集中している。

また同じく古義堂文庫には、伊藤家が所属した、上京上川東組東堀川四町目の町掟である「町中定」^④五通が、仁齋の自筆で書きとめられている。これを分析することによって幕藩国家における京都の町が、仁齋の生活を直接規制した実態とその仁齋の思想的営為との連関を明らかにしたい。

① 神儒仏一致の立場と朱子学との関連については、拙稿「日本における中国哲学の受容と変容の歴史」（本田清編『中国哲学を学ぶ人のために』所収、世界思想社、一九七四年）・江戸時代の思想（石田一良

編『思想史』Ⅱ〔体系日本史叢書〕所収、山川出版社、一九七五年刊 行予定）参照。

② 朱子学については、拙稿「仁齋学の形成―同一の原理」と『弁証

法的思惟―』(『史林』二二三号所載、一九六五年九月)・「朱子学・近世思想の基底」(『伝統と現代』二二号、一九七三年七月)参照。

③ 拙稿『幕藩主権制の思想的原理―公私分離の発展―』(『日本史研究』二二七号、一九七二年七月)・「朱子学・近世思想の基底」参照。

④ 林屋辰三郎「上層町衆の承譜」(『中世文化の基調』所収、東大出版会、一九六三年)の規定による。門閥町人とほぼ同義の概念。

⑤ 仁斎の思想形成については、拙稿「仁斎学の形成―同一の原理と弁証法的思惟―」・「伊藤仁斎と宋・元・明の儒書―古義学形成の契機とその特質―」(『日本歴史』二二三号所載、一九六六年一月)参照。

⑥ 京都町衆の法華信仰については蔵井学氏の研究に負うところが多い。本格的な論証は、今後の課題に属するが、さしあたり、拙稿「伊藤仁斎の諸稿本とその訓詁法」(木村英一編「三宅正彦校訂訳注『伊藤仁斎集』(『日本の思想』11)所収、筑摩書房、一九七〇年)・「語孟字義」の成立過程とその校異」(木村武夫編『日本史の研究』所収、ミネルバ書房、一九七〇年)・「古義堂諸稿本の史料的研究―語孟字義書誌校補―」(大阪私立短大協会『研究報告集』第八集所載、一九七一年五月)参照。

二 思想的媒介としての朱子学

仁斎学の原像が朱子学否定の上に形成されたものであるからには、前提として、朱子学の思想的特性を明らかにしておかなければならない。なお、朱子の思想と朱子学派の思想は、同一でない。ふつう朱子学は、典型的なりゴリズムとしてとらえられることが多いが、それは、朱子の所説を特定の意図にもとづいて抜粋し部門別に配列した『性理大全』や、朱子の四書解釈に註解を加えて一面的に固定した『四書大全』などによって作りあげた、国家的教学としての朱子学派像である。仁斎がとりくんだのは、『四書集註』『四書或問』など朱子の著作、『朱子語類』など朱子の語録、『近思錄』『延

⑧⑨ 拙稿「仁斎学の形成」参照。

⑩ 以下、稿本の名称は、天理図書館編・中村幸彦執筆『古義堂文庫目録』(天理図書館出版部、一九五六年)による。これは、仁斎学研究の基礎を確立した業績であるが、その後の研究の発展により、修正すべき部分が生じている。たとえば、『中庸発揮』の仁斎最終稿本を「元禄十年本」にしているが、「元禄七年本」が正しい。拙稿「伊藤仁斎の諸稿本とその訓詁法」・「古義堂諸稿本の史料的研究」参照。

⑪ 第一本の原題「中庸古義」。それを『発揮』に訂正。

⑫ 現在、「三書共十一本」は二冊。もとは『孟子古義』の第二冊と第三冊が合綴されていたから、「十一本」だった。

⑬ 「四丁目」「材木町」ともいう。現在、上京区東堀川通下立売上ル町四丁目。

⑭ 『古義堂文庫目録』では、「町内規定」と記載しているけれども、伊藤梅塘が昭和五年にこれを表装したときの命名を踏襲したもので、京都の「町掟」を江戸時代にこう呼んだ例は、まだ管見に入らない。仁斎当時、四丁目では「町中定」と称していたことが、五通中の「年寄定之事」で明らかだから、これにしたがう。

平答問』『小学』など朱子による先学の文章の編纂物であり、朱子後学の朱子解釈に依拠せずに、仁齋は、直接に朱子自身の思想に対したのである。当然、ここでは、朱子自身の思想を問題にしなければならない。

儒教では、聖人の教は、なによりも経書のなかに伝述されていると考える。だから、経書の趣旨を理解するための読書法が、重要な問題になる。そのさい、経書の記述内容に対する事証を求めることは、かならずしも必要でなく、経書自体の論理的内在的把握を行なうのが、あくまでも読書法の原則である。朱子は、漢唐訓詁学の経書解釈を否定して、あたらしい経書解釈を提起しようとするから、「須らく是れ本文を將て熟読すべし。字字咀嚼して味有らしめよ。若し理會し得ざる処有らば、深く之れを思ひ、又得ずして然る後、却ち註解を將て看ば、方に意味有り」(『朱子語類』一一、祖道録と、経書本文を直接に精読する方法をとり、註解は副次的なものとする。「凡そ書を読むは、須らく上下の文意是れ如何を見るべし。一字に泥着す可からず」(同、淳録)と、一言一句にとらわれず、全体的に文章を理解することも、必要だという。全体的理解の要件としてあげられるのが、文勢・語脈(句脈)・氣象・意思・意味・指意・血脈・義理などである。

文勢は、「書を授くるは長短限り莫し。……若し文勢未だ断たざる者は、多く數行を授くと雖も、亦妨げず」(『朱子語録』七、義剛録)、語脈は、「聖賢説き出し来る底の言語、自から語脈有り。安頓し得て各々在る所有り」(『朱子語類』十一、管録)と、ともに文の脈絡・文脈に相当する。同一の文章で、はじめ文勢といい、再言するとき語脈といいかえている場合もあるが、厳密には、文勢はより情緒的、語脈はより論理的な表現である。氣象は、「其の文の氣象好からず」(『朱子語類』一三九、欠名録)と、文の脈絡のしかたなどからくる雰囲気をさす。「蘇子容の文は慢なり」(同、義剛録)などというのが、その具体例である。また、「仲尼は天地也。顔子は和風慶雲也。孟子は泰山巖巖の氣象也。其の言を觀る、皆之れを見る可し」(『近思錄』十四、程明道の話)と、言語主体の氣質をあらわす場合もある。この文勢・語脈(句脈)・氣象など、文の構成にもとづいた、いわば構文論的概念が、第一のグループを形成する。

意思是、「書を読むは、須らく細かに看得すべし。意思通融して後は、都て注解を見ず」(『朱子語類』十一、大雅録)と、

文章の趣旨をあらわし、また、「今人の書を観るは、……只是れ自家の意思を推広し得るのみ。如何ぞ古人の意思を見得む」(同)と、作者の思考をあらわす。意味は、「元來它の章長しと雖ども、意味却て自から首末相貫す」(同、明作録)と、文章の趣旨をあらわし、また「須らく是れ本文を將て熟読すべし。字字咀嚼し味有らしめよ。若し理会し得ざる處有らば、深く之れを思へ。……方に意味有らん」(同、祖道録)と、文章の味わいをあらわす。意思と意味とは、相互に置換できる場合とできない場合とがあつて、できる場合は文章の趣旨をあらわすときであり、できない場合は、意思＝思考意味＝味わいをあらわすときが多い。なお、指意といふことはとも用いられるが、これも文章の趣旨を示すものである。意思・意味・指意など、文章の主題展開に即した、いわば文章論的概念が、第二グループを形成する。

血脈は、「理は只是れ一個の理。理拳着して全く欠闕無し。且つ如し仁に言著すれば、則ち都て仁の上に在り。誠に言著すれば、都て誠の上に在り。……只是れ這個の道理自然に血脈貫通す」(同六、端蒙録)と、理にかならず貫通している。すじみちをいう。いいかえれば、すじみちのあることが理なのだから、血脈は理そのものといえる。義は「箇の断制裁割底の道理」(『玉山講義』、『朱子文集』七四)で、通したすじみちをいうのだから、義理とは条理の別称である。朱子は、血脈と義理に同一の内容を与えているといつてよい。血脈・義理など、理(道理)それ自体にかかわる、いわば認識論的概念が、第三グループである。

では、これら諸概念は、どのようにに関連するののか。朱子は、「其の説理に悖らずと雖も、然れども經文の本意に非ざる」(或る人に答ふ、同六四)ことを排斥する。逆に、「今亦義理如何を論ぜずして、只だ文勢を見る」(林徳久に答ふ、同六一)ことをも否定する。「大抵書を読むは、須らく是れ心を虚しうし、慮を静かならしめ、文義に依傍し、句脈を推尋して、此の句の指意は是れ何事を説くかを看定すべし」(張元徳に答ふ、同六二)と、句脈(語脈)は指意を求める前提であり、さらに、「大抵書を読むは、先づ且つは心を虚しうして其の文詞の指意の帰する所を考へ、然る後、以て其の義理の在る所を要す可し」(或る人に答ふ、同六四)と、指意は義理を求める前提である。したがって、第一グループ(文勢・語

脈・気象) ↓第二グループ(意思・意味・指意) ↓第三グループ(血脈・義理) という連関と過程が生じるのである。

三つのグループが一つの複合語を作ることはないけれども、第一と第二、第二と第三でそれぞれ連関して複合語を作る場合はしばしばある。「人の文章を做す、若し是れ子細に一般の文字を看得し熟して、少き間に做し出せば、文字の意思・語脈・自からはれ相似る。韓文を読み得て熟すれば、便ち韓文底の文字を做し出す。蘇文を読み得て熟すれば、便ち蘇文底の文字を做し出す」(『朱子語類』一三九、癸録、他人の文章(文字)に習熟すれば、その人の思考と文脈に相似した文章を作るようになるという。なお、意思語脈という用例は多いが、意味語脈という例は、まだ管見に入らない。語脈と複合するときの第二グループは、趣旨や味わいでなく、思考という内容に限定されるからと思われる。「若し気を以て言へば、則ち此の章の文意首尾衝決、殊に血脈意味無し」(『敬夫の孟子の説の疑義に答ふ』、『朱子文集』三二)、氣という概念で説明すれば、文章にすじみちと趣旨が通らなくなってしまうという。血脈意味のほかに、血脈意思(『朱子語類』三四、癸録)・血脈指意(同一三九、偶録)という場合もある。意味・意思・指意の三語に共通した内容は趣旨だから、血脈と複合するときの第二グループは、思考や味わいでなく趣旨という内容に限定してよいと思われる。なお、義理と第二グループが複合語を作る例は、まだ見出せない。こうして朱子は、構文論的・文章論的・認識論的な思考を通じて、経書を読解するのである。

漢唐訓詁学では、経書の読解それ自体が儒教を学ぶものの目的であった。しかし、朱子にとっては、「書を読むは、己に是れ第二義」(『朱子語類』一〇、至録)である。「蓋し人生まれて道理合下に完具す」(同)るからである。なぜ読書するかというと、「書を読むことを要する所以の者は、蓋し是れ未だ曾て経歴して許多を見ず、聖人は是れ経歴して許多を見得。所以に写して冊上に在き、人に与へて看せしむ」(同)と、聖人の豊かな経験に接するためである。そして「而今書を読むは、只だ是れ許多の道理を見得ることを要す」(同)と、読書の目的は、経験的事実そのものではなく、経験的事実のなかにひそむ道理の認識である。その道理は、「理会し得るに及んでは、又皆是れ自家合下に元有る底、是れ外面より

旋しまきかも添へ得るにあらず」(同)と、自己がもともとそなえているものにほかならない。読書は、「書を読みて以て聖賢の意を觀」(同、節錄)と、聖賢の意圖を知るための手段であるが、聖賢の意圖を知るとは、「聖賢の意に因よつて以て自然の理を觀る」(同)と、理を認識するための媒介なのである。

だから、理を認識すれば、經書に拘束されることなく、逆に經書を批判することができる。朱子は、『古文尚書』の眞純性をうたがいが、『詩經』の序をけずり、『易經』の流布本を古形に復し、『礼記』を『儀礼』の解説書とし、『大学』『孝經』を再構成し字句をつけ加え、さらに、儒教の最高の聖人を周公・孔子のいずれにするかという論争に終止符を打って、孔子を最高の聖人とし、孔子(『論語』)―曾子(『大学』)―子思(『中庸』)―孟子(『孟子』)という道統の伝と、漢唐訓詁学の五經中心主義にかわる四書中心主義を確立したのである。清帝國末期の考証学者・皮錫瑞は、この事態をさして、「宋人注疏を信ぜず、馴れて經を疑ふに至る。經を疑ひて已まず、遂に經を改め、經を刪り、經文を移易して以て己れの説に就かしむるに至」(『經學歴史』八)ったと論評している。

では、理とはなんであろうか。朱子は、理氣二元論の立場をとり、理は永遠不変の根源的實在であるが、それ自体だけでは現象せず(未発の体)、かならず存在の形態を決定する派生的實在である氣と結合して、具体的現実的存在として現象する(既発の用)と考える。この朱子学の基本的な概念装置は、実体(理)―現象(理氣の結合体) 概念としてとらえてよい。^③ 理は、一元的超越的な実体(太極)、存在個別に内在する原理(性)、存在の根拠(所以然之故)、存在の法則・規範(所当然之則、道)という多様な屬性を統一している。全存在は、同一の理を分有することによって、平等性をもつ(理一分殊)。氣は、ガス状の物質で凝集と分散をくりかえしているが、凝集するときの条件と氣の運動傾向(氣數)によって、生成された存在個別の氣に、清濁純駁・長短厚薄の相違が生じる。これが諸存在相互間の差別性の原因である。なお、さきに、血脈は理そのものだと述べたが、朱子は、「血脈は都て這の氣の字の上に在り」(同九五、端蒙錄)と、氣との結合の上において、血脈をとらえているから、血脈は、理の諸屬性のうち、存在の法則・規範をあらわすものと考えてよい。

朱子は、理から、あらゆる具象性・運動性を原則的に排除し、思考・聴視・挙動・作為など、人の主体的行為すら、氣に所屬させる。だから、存在のもつ具体的現実的な形態と運動は、理と結合した氣によってのみ与えられる。「理の自然」〔尽心説〕、『朱子文集』六七と規定される天も、その具体性・現実性において、理氣の結合体にほかならず、天の生成と支配の作用である命も、当然、理氣の結合体である。命には正と変の区別があり、「命の正は理より出で、命の変は氣質より出づ」〔朱子語類〕四、木之録」といわれる。理は不変、氣は変化・循環するから、命の正と変は、「常理」と「当然而不然」〔論語或問〕一六）としてあらわれる。常理が恒常不変の法則であるのに対して、当然而不然は、道理からいえば当然そうならなければならないのに、そうならない現実の氣の運動傾向を意味する。

いうまでもなく理を価値的にとらえれば絶対善であり、理氣の結合体として理を内在させている全存在も、本質的に善である。悪は、氣の濁駁によって生ずるけれども、その氣の存在根拠は理だから、悪は、善と二元的に対立する絶対悪ではなく、もともと善であるものに過不及があつて発現形態に節度を保っていないだけである。世界は、善なる無矛盾の体系で、一元的に統一されている。しかし、現実には、悪と矛盾が実在する。伯夷・叔斉は、義人でありながら首陽山で餓死し、盗跖は、殺人をくり返し天下を横行しながら天寿をまっとうする。「天道是か非か」という問いかけが、ここから生じる。朱子は、それを氣の運動傾向「当然而不然」として解釈する。聖人の教えを学ぶものは、社会の現実的展開「氣の運動傾向に拘束されず、常理を守ることに専念しなければならない。なぜなら、当然而不然は、一時期どのように盛大であろうとも、長期的に勢いを維持することはできず、けっきょく歴史的には常理が貫徹するからである。悪逆非道の君主が、たとえ自己一身は安楽にすごすことができても、子孫に長く権力を伝えることができないのは、その例証であろう」〔論語或問〕一六）。

人もまた理氣の結合体であり、天が人に賦与した、人を人たらしめている根拠を性と呼ぶが、性も、根源的には理そのもの（本然の性）であるけれども、現実には氣と結びつき氣に制約されて存在する（氣質の性）。性が具体的に現象した

形態を情と呼ぶ。心は、性を情として発現させる、人の主体的機能である。人の受けた気が清純で、本然の性がそのまま情として発現するならば、その人の心情・行動は、善（理）そのものである。このような人を聖人という。しかし、人の受けた気が濁駁だと、本然の性は正当に発現することができず、情に過不及・悪が生じる。だが、逆にいえば、人はみな本然の性をもつものだから、どのような大悪人の情のなかにも、本然の性の端緒があらわれる。たとえば、井戸に落ちようとする子供を見ると、だれでも惻隱の情（あわれみ）をおこす。惻隱の情は、仁という本然の性の属性の端緒であり、これを拡充すると、気の濁駁が清純に転化して、すべての情が本然の性をそのままあらわすものになる。「人情」「常人の情」「人の常情」などと呼んでいる、一般的な人の情は、もともと「善を好み、悪を惡む」〔論語集註 里仁篇〕傾向性をもつこというまでもないが、「其の好惡の平を失ひて、一偏に陷る。是れを以て身修らず、其の家を斉ふこと能はず」〔大学或問〕。したがって、天下の人びとは、本然の性（理）の端初を拡充し、濁駁の気を清純化することにとめなければならぬ。いかえれば個人的偏向・私を否定し、絶対的普遍（理）に公に徹しなければならぬ。拡充とは修為であり、理の認識と実践がその内容である。理を實踐すべき規範としてとらえたとき道といい、人が道を体得（実現）しているとき徳と呼ぶ。実践は徳にいたる手段であるが、徳自体ではない。徳は、努力を要しないで体得している本然的なものと、努力して体得する修為的（実践的）なものにわかれ、前者がより高いものとされる。

理の認識と実践を教えるについて、孔子と孟子の間には、大きな相違がある。「孔子の人を教ふるが如き、只だ是れ件を逐ひ事を逐ひて個の道理を説き、未だ嘗て大頭腦の処を説き出さず。然れども四面八方合聚し湊め来れば、也自から大頭腦を見得。孟子の若きは、便ち已に指し出して人を教ふ」〔同九、銖録〕と、孔子は個別的分殊的に道理をとく、根源的な説明をしなかった。これに対して、孟子は根源的理一的に道理をとく。「周子は太極を説き出す。已に是れ太煞分明なり」〔同〕と、孟子の方法は、周濂溪の太極によって完成する。朱子は、個別的な理を追求することによって、根源的な理に到達しようとする。「惻隱の端の如き、此れより推し上げれば、則ち是れ此の心の仁なり。仁は即ち謂はゆる天徳の元、

元は即ち太極の陽動なり。此くの如く、節節、推し上げれば、亦自から大総腦の処を見得」（同）。中国思想史上、直観的に根源的超越的実体を認識して、これを個別の原理におよぼす上向総合的方法と、經驗的に個別の原理を認識して、その累積の結果、根源的超越的実体の認識にいたる下向分析的方法が対立しているけれども、朱子は、後者を基本的方法としたのである。

朱子の理の認識と実践の具体的方法は、『大学章句』の八条目（格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下）の解釈に示されている。客観事物について個別的に理をきわめ（格物・致知）、やがて飛躍的に根源的認識に到達する（豁然貫通）と、主体（心）の全貌と機能が明らかになり（誠意・正心）、個人的修養（修身）だけでなく、家族統制（齊家）・国家支配（治国）・世界平和（平天下）の法則を認識し実践することができる。「若し今太極の処を看得分明ならば、則ち必ず能く天下許多の道理の条件、皆此れより出でて、事事物物の上に、皆個の道理有りて、元虧欠無きことを見得る也」（同）。いいかえれば、理を根源的に認識することによって、主観的認識が、主観と客観を統一した絶対的認識に転化するのである。朱子が経書の読解をこえて経書の批判にいたる論理は、ここに基礎をもつといえよう。

では、人は、修為によって受けた気の属性を完全に变化させることができるのか。けっしてそうではない。孔子は、聖人であっても王になることはできず、諸国を流浪して一生を終らなければならなかった。これは、孔子の受けた気の属性にもとづく。気には清濁純駁と厚薄長短の二面がある。前者は、人の努力によって濁駁から清純へと变化させることができる。仁・義・礼・智など道德的要素が、これに属する。後者は、命によって支配され気数（氣運）のおもむくままに厚長あるいは薄短と变化する。人力を及ぼすことのできない、禄・位・寿など階級的身分的要素が、これに属する。孔子は、「清明なる者を得て以て聖人と為ると雖ども、然ども那の低き底・薄き底を稟け得たり。所以に貧賤なり」（『朱子語類』四、佃録）。だから、聖人は、人のなすべき道德については教えても、命についてはふれない。「若し多く命を言へば、則ち人事脩らず、而も反つて命を害す」（『論語或問』九）るからである。朱子は、社会の現実的展開（当然而不然）とともに、

富貴・貧賤（厚薄長短）など階級的身分的問題を不可変の差別的領域とし、可変の平等的領域を道徳的問題に限定したのである。支配階級が被支配階級を統治するために、適切な論理を形成しているといえよう。

こうしてみると、現実社会の秩序をひたすら受容することが、朱子の立場であるように思える。しかし、朱子の、当然而不然の社会的展開のなかにおいて常理を守れという主張は、自己の道徳性を政治の場に問う思考と直結する。論理的には、「匹夫の賤に在」〔大学或問〕の最下層の人民にいたるすべての人にとって、現実的には、「天子の元子・衆子・公・侯・卿・大夫・士の適子と國の俊選」（同）という、国家権力の部署につくべき、朱子を含む支配階級にとって、政治は、自己の道徳をかけて常理を貫徹すべき場である。

また、朱子は、儒教の伝統的立場を継承して、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の基本的な五つの人間関係（五倫）について、父子関係を道徳をこえた先天的結合（父子天合）とし、子が親に対して理非をこえて絶対的に服従することを求める。これに対して、君臣関係は道徳によって媒介された後天的結合（君臣義合）とみなす。くりかえし諫言しても君主が無道な行為を改めないとき、家臣は君臣関係を解消して退去できる。朱子は、悪逆な君主を家臣が討伐する湯武放伐説（殷周革命論）を肯定するから、可能性としては、現実秩序変革の論理が、朱子の思想体系のなかに成立する。だが、いっぽう、君主の地位の尊貴を強調し、君主の悪逆が極限的であり家臣が聖人の徳をもつことを放伐の条件にするから、現実的には、家臣が君主を批判する方法は君臣関係の解消だけに限定されるが、たとえ国家権力内部の政治路線をめぐる闘争であるにせよ、自己の生命と官職をかけて政治的信条をつらぬく論理が構築されるのである。

南宋帝国の封建地主は、小作人や雇人を隷属させて荘園を経営していたが、地主それぞれが独立的に人民を支配する力がなく、また、地主に隷属しない広範な自作農が存在するために、地主階級は、皇帝のもとに国家権力を集中し、自己はその官僚・家臣となって国家権力の部署につくことによって、地主階級総体として人民支配を貫徹した。^⑤ 朱子の君臣観は、この状態をもっともよく表現している。

① 「義理・文勢を以て之れを決せんと欲せば、則ち皆通じ、事証を以て之れを決せんと欲せば、則ち考無し。蓋し以て深く求む可からず」
 『大学或問』。

② 「但し文勢を以て之れを考ふれば、則ち恐らくは未だ然らず。……若し一章の語脈を論ずれば、則ち上文は方に君子は中庸す、而れども小人は之れに反すと言ふ。其の下は且つ当に両句の義を平解して以て其の意を尽くすべし」
 『中庸或問』。

③ 周知のように、安田二郎氏は、理に實在性を認めず、理の意味、氣に存在と規定して、朱子の理氣二元論を実体・現象概念でとらえることを否定した。しかし、安田氏自身がいうように、理は「朱子にとつてそれは飽くまで客観的な存在」（朱子の存在論に於ける『理』の性質について）、『中國近世思想研究』九八ページ、弘文堂書房、一九四八年）である。理は氣にともなつてのみ認められ、また理は存在でないから運動性がないというものの、論理的には「未だ天地有らざるの先、畢竟是れ先づ此の理有り。動きて陽を生ずるも亦只是れ理、静にして陰を生ずるも亦只是れ理」（『朱子語類』一、淳録）と、理の存在の根源性と理の運動性を認めざるをえない。「理なる者は形而上の道也、物を生ずるの本也。……人物の生必ず此の理を禀けて、然る後、性有り」（『黃道夫に答ふ』、『朱子文集』五八）と、理は、生成の根源であり、万物の本質である。「万物の統体は一太極（＝理）也」（『太極図説解』）と、理を全存在の一元的実体とする規定すらある。理を存在の意味とする立場は、理の絶対化の方向にみちびかれて、理を存在の根源＝実体とする立場に転化することが要請される。そして、この理実体化の立場こそ、朱子がその道徳論を述べるときの公的立場だったと考えられる。侯外廬主編『中國思想通史』（第四卷下冊第十三章）では、「抽象の最後の段階では、実体をなすものは論理の範疇である」（『マルクス・エンゲルス全集』第四卷一四〇ページ）という前

提に立って「朱熹の『浄潔空闊』な理の世界は、まさに事物からかけはなれた抽象の世界である」（六〇四ページ）という事実を認めながら、安田氏とは逆に、「朱子の理と氣は併列的でなく、理は第一義的で、氣は派生的だ」（六〇五ページ）、「理と氣の関係は形而上と形而下の関係であり、いいかえれば、本体と現象の関係である。本体はもとより現象をはなれない。……ただ現象はけっきょく虚幻のもので、本体はけっきょく根本的な実体である」（六〇六ページ）と結論づけている。実体概念はきわめて多様であるが、変化する有限な現象のうちにある恒常不変の自己同一的存在と規定すれば、理は実体そのものとしてとらえられる。ただし、『中國思想通史』など多くの論考が、理＝実体、氣＝現象と考えているのは、「謂はゆる理と氣とは、此れ決して是れ二物。但だ物の上在つて看れば、則ち二物渾論として分開す可からず」（劉叔文に答ふ）、『朱子文集』四六）という朱子の理氣二元論の原則に反する。理が氣として現象するのでなく、万物は理と氣が不可分に結合して現象しているのだから、理＝根源的実体、氣＝派生的実体、理氣の結合体＝現象とするのが正しいと考える。

④ 原則的にというのは、理に動静を認める場合があるからである。市川安司「朱晦庵哲学における理の性格」（『程伊川哲学の研究』所収、東大出版会、一九六四年）、および註③参照。

⑤ 「謂はゆる事を制し心を制し終日兢兢たりとは、是れ乃ち戒と為す所以也。徳を成すに非ざる也。終日の間仁は違ふ無しとは、徳を成す也。戒に非ざる也」（『論語或問』一六）。

⑥ 「誠は是れ自然底の実、信は是れ人の做す底の実。故に誠は天の道と曰ふ。這は是れ聖人の信、衆人の信の若きは、只だ信と喚び做す可く、未だ誠と喚び做す可からず」（『朱子語類』六、夔孫録）。「敬は又未だ誠に如かず。……敬は尚は是れ力を着く」（同、鉄録）。

⑦ 朱子学の階段的規定については、前掲拙稿「仁齋学の形成」「朱子

学・近世思想の基底」参照。

⑧ 朱子学における君臣視と現実秩序変革の論理の意義についても、同右および前掲拙稿「幕藩主従制の思想的原理」参照。

⑨ 宋—清の地主の規定については、中国史研究者の間で、きわめてす

るとい対立があるが、いちおう柳田節子「郷村制の展開」（岩波講座『世界歴史』所収、岩波書店、一九七〇年）酒井角三郎「封建社会の構造」（『思想』五二九号所載、一九六八年七月）などをもとにした。

三 意味・血脈論の成立

「三書共十一本」著作時代の仁斎は、朱子学否定の立場を明らかにしながら、なお強く朱子学説に規制されている。たとえば三書のテキストについては、漢唐訓詁学の古註本系テキストと朱子学の新註本系テキストが対立しており、仁斎は、『中庸発揮』第一本のテキストは、朱子の『中庸章句』の分章法を排除して、「総て一章と為、鄭氏の旧に復す」（『中』①）^①・叙由と、古註本の形式に帰ることを宣言している。しかし、この原則は、他の二書に及んでいない。『論語古義』第二本・『孟子古義』自筆本のテキストは、新註本である。經書解釈の典拠についても、「宋興つてより以来、論語を説く者、蓋し数百家。然れども多くは其の意見に出でて、淆ふるに仏老の説を以てするときは、則ち拠つて以て信を為す可からず。唯だ漢儒の説、猶を古に近しと為。蓋し伝受の意を失はずと云ふ」（『論』二・綱領）^②と、朱子の新註を否定して、むしろ漢唐の古註によるという。だが、朱子の註釈は、三書全般に浸透している。つぎに、『論語』学而篇其為人也孝弟章の古註（何晏『論語集解』・新註（朱子『論語集註』）と仁斎の註を比較してみよう。仁斎の註は、この段階では、主として語義を解釈している小註と、小註の後でその章全体の意義を論じている大註の二つにわかれているが、小註だけを比較する。なお、「三書共十一本」は白文で訓点がついていない。元来、思想構造は文章構造と緊密に連関するから、仁斎固有の訓読法によって読み下さなければならぬ。以下、本稿では、「古学先生訳文」と『語孟字義』林本にもとづいて書き下し文を作成する。その原則については、拙稿「伊藤仁斎の諸稿本とその訓読法」（前掲『伊藤仁斎集』所収）を参照されたい。

〈何晏『論語集解』〉

有子曰孔子弟其為人也孝弟而好犯上者鮮矣鮮少也上謂凡在已上者言孝弟不好犯上而好作乱者未之有也君子務本本立而道生而後可大成孝弟也其為仁之本先能事父兄然後仁道可大成也

〔朱子〕論語集註

有子曰其為人也孝弟而好犯上者鮮矣不好犯上而好作乱者未之有也弟好皆去声鮮上声下同○有子孔子弟子名若善事父母為孝善事兄長為弟犯上謂干犯在上之人鮮少也作乱則為悖逆爭鬪之事矣比言人能孝弟則其心和順少好犯上必不好作乱也君子務本本立而道生孝弟也者其為仁之本与平声○務專力也本猶根也仁者愛之理心之德也為仁猶曰行仁与者疑辭謙退不敢實言也言君子凡事專用力於根本根本既立則其道自生若上文所謂孝弟乃是為仁之本學者務此則仁道自此而生也

〔仁齋〕論語古義 第二本 (原文)

有子曰其為人孝弟而好犯上者鮮矣不好犯上而好作乱者未之有也有子孔子弟子名若朱子曰犯上謂干犯在上之人鮮少也作乱則為悖逆爭鬪之事矣此言人能孝弟則其心和順少好犯上必不好作乱也君子務本本立而道生孝弟也者其為仁之本本猶根也与者謙退不敢實言也言君子之道必專用力於根本根本既立則其道生不已如上文所謂孝弟乃是為仁之本欲為仁者必不可不以孝弟為本苟不以此為本則仁道固何生之矣

經文の断句のしかたは、古註と新註でまったくことなるが、仁齋は新註の方法を踏襲している。註も、古註と新註の内容はきわめてことなっているが、仁齋の註が、新註をもとにして作られたことは明らかだろう。ゴジックの活字は両者に共通する字句である。しかし、外形的な類似のなかに、じつは仁齋固有の解釈があらわれはじめている。仁齋は、朱子の註の核心的部分「仁は愛の理、心の徳也。仁を為すとは、猶ほ仁を行ふと曰ふがごとし」を削除し、独自の註釈「仁を為さんと欲する者は、必ず孝弟を以て本と為ざる可からず」を追加した。朱子は、仁を性(体)とし、愛や孝弟をその一つの発現形態「情(用)」としてとらえる。孝弟は「仁の本」ではなく、「仁を為すの本」つまり情のなかにあらわれている仁の端緒にすぎない。仁齋は、これを否定して、孝弟を仁を実践する素質とみなし、また、孝弟は「仁の本為る」ものと規定したのである。仁齋は、その朱子学の継承と否定をつうじて、どのような思想体系を構築するのだろうか。

仁齋は、三書のいたるところで文献批判を展開する。いくつか例をあげると、『論語』堯曰篇と『古文尚書』大禹謨篇とを比較しては、後者を否定する。その根拠は、大禹謨篇の「人心道心危微精一等の語」(『論』二・堯曰篇)が、「唐虞の氣象に似ず」(同)、つまり、言語主体の氣質にふさわしくないからである。『中庸』首章の四七字を本文から排除したと

きは、「且つ文勢を以て之れを論ずるに、此の一段前後の文と相接統せず」(『中』一・叙由)と、文脈によって判断する。『中庸』のなかに『孔子家語』が誤って入っていると断定するのは、「今、其の文勢・意思を詳らかにするに、哀公の問答此に至つて止まる」(同、第二十分段)と、文脈と思考様式にもとづいている。一見、経書批判の基準は、朱子のそれと変らないようにみえる。

また、『論語古義』叙由で、「其の意味・血脈は、則ち竊かに臆見を附すと云ふ」と、意味・血脈が登場している。血脈だけについていうと、『中庸發揮』で、「第だ宋明の諸儒、多く禅を以て儒に附して、孔孟の学問・血脈如何を知らず」(『中』一・綱領)と、朱筆で書き加えがあり、これよりはやく、寛文八年(一六六八)に作られたと推定される、「大学は孔氏の遺書に非ざるの弁」でも、くりかえし「孔孟の血脈」ということばを使用している。しかし、「意味・血脈」という複合語は、『論語古義』叙由以外では、延宝三年(一六七五)成立と推定される、「同志会筆記」第三条で使用されているだけである。その全文を揚げよう。

学問の法、予岐して二と為。曰く血脈、曰く意味。血脈とは、聖賢学問の条理を謂ふ。孟子の所謂仁義の説の若き是れ也。意味とは、即ち聖賢書中の意味是れ也。蓋し意味本血脈より来たる。故に学者当に血脈を理会すべし。若し血脈を理会せざれば、則ち猶を船の舵無く、宵の燭無く、茫乎として其の底止する所を知らざるがごとし。血脈を理会せずして、能く意味を得ることは、未だ之れ有らず。然ども先後を論ずれば、則ち血脈を先と為、難易を論ずれば、則ち意味を難しと為。何となれば血脈は猶を一条路のごとし。既に其の路程を得れば、則ち千里の遠き、亦此れよりして致す可し。意味の若きは則ち広大周徧、含畜従容、具眼の者に非ざるよりは、識ること能はず。予嘗て謂ふ「語孟二書を読む、其の法自から同じからず。孟子を読むは、当に先づ血脈を知るべし。而して意味自から其の中に在り。論語を読むは、当に先づ其の意味を知るべし。而して血脈自から其の中に在り」。

血脈は「聖賢学問の条理」、意味は「聖賢書中の意味」つまり文章の趣旨としてとらえられる。これも、朱子の用法と等しい。だが、第一に、血脈の具体的内容において、第二に、血脈と意味の相関において、朱子学との決定的な差異が生

じる。

朱子との差異の第一。血脈は、朱子においても条理と規定された。いうまでもなく条理とは、所以然之故に根拠としての理ではなく、所当然之則に法則・規範としての理をいう。条理は、事物間のすじみちであり、けっして実体ではない。だから、朱子は、血脈を、歴史的事実・儒学の根拠とされる「道統」になぞらえることをしなかった。仁齋は、血脈に賢学問の条理を、「孟子の謂はゆる仁義の説」として具体化する。そして、『中庸發揮』で、「堯舜道統の旨、仁義の二字に出でず」(『中』一・綱領)と断定しているから、血脈が道統としてとらえられていることはうたがえない。のちに仁齋は、道統説を否定するが、この時期では、道統説を強く維持しているのである。

どうして血脈が道統化したのか。血脈は、比喩的に条理を示すことばとして用いられる以前に、本来的に人体の血管または血統をあらわす実体的な原義をもつ。これが、「孔子は知らずして作すこと無し。顔子は不善有れば未だ嘗て知らずんばならず。此れ聖学の真血脈路なり」(王陽明『伝習録』下)と、血のかよった師弟間の伝承関係をあらわすことばに転化するの、容易であろう。天台・真言・浄土・禅・法華など仏教諸派では、師弟間の教法・戒律の継受を「師資相承の血脈」(法然『選択本願念仏集』)という。また、仁齋と同時代、堀河をへだてて古義堂とむかいあって家塾を開いていた山崎闇齋の談話を浅見綱齋は、つぎのように記している「今ノ世儒、四書五経ヲ道理ノ書トバカリミテ、センサクスル故ニ、道ヲ知ル者ガナイゾ。……経書義理ノ書デナイカトイヘバ、サウデハナン。聖人ノ意味親切ナトコロヨクノ合点シテミレバ、聖人ノ心ヲ知ルゾ。義理ハソコニ付イテマハルゾ。意味ノ親切ヲ知ラズ、ソコヘ心ヲツケテミズシテ道理ニトバカリ心ヲ付ケ、センサクシテミレバ、理窟ニナツテ道ハ一代知ラズシテハルゾ。……ココヲ知ツタ人ハ嘉右衛門(闇齋)バカリヂヤゾ。今世ニコノ方ノ学問スル者ニモ、コ、ヲ知ツタ者ハナイゾ。コノ方学問ノ中デハ異端ト云フモノゾ。ソレデ学脈ト云モノガ大切ナゾ。脈ハ血筋ゾ。血脈ノトホツタ所ガ大切ナゾ」(浅見先生学談、『綱齋先生雑話筆記』所収)。「聖人ノ意味親切」を理解するためには、「学脈」に「血脈」に「脈」に「血脈」に「脈」に「血脈」の

具体例としては、綱齋は、閻齋の講義をつぎのように筆記している。「一大事ノ神道ノ入流ノ伝ガアル……コレヲ知テサヘイレバ神代中デトコデモソレハソレノ事ヨト云テ聞スグ皆合点ノユクスシガアルゾ……扱ソレハ皆共モ聞及テ居事モアラフ土金ノ伝授ト云事ゾ」(『神代卷講義』、『続山崎闇齋全集』下所収)、神道の「スシ」は「土金ノ伝授」だという。闇齋において、血脈は学脈をあらわすことばであり、それは教説の授受に集約されている。仁齋が、血脈を道統としてとらえ、仁義の説として具体化したのは、このような傾向を受けているからにほかならない。

朱子は、孔子―曾子―子思―孟子という道統を設定し、『大学』・『論語』・『孟子』・『中庸』の四書主義を確立した。仁齋は、どのように血脈を設定するのか。注目しなければならないのは、『論語古義』綱領第六条である。その原文では、「六経と雖ども、夫子を竣つて然る後経為るときは、則ち夫子以前、便ち今の六経に非ず。論語の若き、豈に他人の刪定を待たんや。故に論語を以て六経の準と為るを得、而れども六経を以て論語の準と為るを得ず」(『論』二・綱領)と、伝統的な孔子の六経刪定説によって、論語の絶対性を定立していた。だが、それは補正段階で沫消されて、つぎの文章に置き換えられる。

夫子以前、教法略備はると雖ども、然れども学問未だ開けず、道德未だ明らかならず。直に夫子に至つて然して後、道德・学問初めて發揮し得尽くす。其れ学者をして専ら仁義に由つて行ふことを知らしむ。而して種々の鬼神・卜筮の説、皆義理を以て之れを断じて、敢て道德と相混ぜず。故に学問は夫子より始めて斬新・開闢すと謂ふて可也。(同)

孔子は、仁義が儒教の根本道德であることを明らかにし、鬼神・卜筮の説を道德領域から排除した。だから、孔子は学問・道德の確立者なのであり、その孔子の言行録だから、「論語を以て、宇宙第一の書と為」(同)なのだという。血脈の内容として仁義を認識したことが、『論語』の価値づけの基準になっているのである。

ついで『孟子』が、『論語』の教を継承したものとして着目される。

夫れ孔子の道は、天地の広大なるが如しと雖ども、然れども其の要を語るときは、則ち仁義の二字を出でず。而して仁義の徳を論ず

るときは、則ち亦吾が固有に本づく。則ち孟子の書は、豈に後世の指南夜燭に匪ざるか。（『孟』自・綱領）

仁義の教が人間の自然的素質・道徳的素地の固有性にもとづくことを、『孟子』は明らかにした。だから、「凡そ二書の理、渾融通徹、打つて一片と成して、是れ善く論語を読む者と為る也」（同）と、『孟子』は、『論語』と一体性をもつのである。

「孔子の語に非」（『中』一・叙由）ざる部分をまじえていると考えられるものの、『中庸』は、「論語の衍義也。其の言肇めて論語に出でて、子思之れを衍し、以て中庸を作る」（『中』一・綱領）と、子思の作った『中庸』が『論語』の趣旨を敷衍した書とみなされる。「未だ的らかに此の書果して子思の作る所と否とを知らず」（同叙由）と、子思制作説をうたがう表現もあるが、「三書共十一本」段階では、明確に否定せず、むしろ伝統的な子思制作説の影響が強い。

いっぽう、『大学』は、「孔氏の遺書に非」（『大学』は孔氏の遺書に非ざるの弁）ずと断定される。『大学』の核心である、格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下の八条目は、『孟子』離婁上第五章の「人恒の言有り。皆曰ふ『天下國家』と。天下の本は国に在り、国の本は家に在り、家の本は身に在り」、つまり修身・齊家・治國・平天下の四条目と一致しない。仁齋は、「仁を求むる、孔門の大宗旨也。……蓋し身修まり家齊ふより始めて、国治まり天下平らかなるに終る」（『論』二・顔淵篇）と、『孟子』の四条目こそ正統的方法論だと考えるからである。

こうして、「秦火の後、唯だ語孟二書のみ正しと為。……則ち道学を論ずる者は、特に正を二書に取つて可也」（『論』二・綱領、原文）と、『論語』・『孟子』を中心に、『中庸』を「其の言皆鑿々として、論語・孟子と相表裏す」（『中』一・叙由）にとらえ、「故に今論孟の後に附し、改めて三書と為。之れを合せて三書総て一意と云ふ」（同）と、『論語』・『孟子』・『中庸』を、同一の血脈に貫ぬかれたものと断定、朱子学の四書主義に代わる三書主義と孔子―孟子（および子思）の道統を確立する。血脈の具体的内容は、仁義を基本とし、道徳的素地の固有性を補完とし、鬼神・卜筮説の排除を否定形式とするものと判断してよいだろう。

朱子との差異の第二。朱子の「血脈・意味」は、すじみち（条理）と趣旨をあらわすだけにとどまり、血脈と意味の相互の連関に及ぶ内容を与えられていない。仁斎は、さきにかかげた「同志会筆記」第三条で、「意味・血脈」の關係に二つの種類があると主張している。『孟子』では、血脈をまず理解して個別の意味を決定する、上向総合的方法を用い、『論語』では、個別の意味を追求することによって血脈を決定する、下向分析的方法をとるのである。

血脈から意味への方法は、血脈がどのように意味を統制するかという問題として分析できよう。この方法の第一は、異説間の折衷である。血脈と矛盾しない複数の意味が、意味相互では対立している場合、血脈は一つの意味に直接にあらわれているとし、これにもとづいて他の意味を限定する。たとえば、『孟子』告子上第六章は、「惻隱の心は仁也。羞惡の心は義也。恭敬の心は礼也。是非の心は智也」と、あわれむ・はじる・うやまう・よしあしを区別する、四つの気持（四端）がそのまま道德だという。同じく公孫丑上第六章は、「惻隱の心は、仁の端也。羞惡の心は、義の端也。辭讓の心は、礼の端也。是非の心は、智の端也」と、四つの気持が道德自体でなく、道德の素地だという。仁斎は、『孟子』全体の趣旨から見れば、後者が血脈＝仁義を直接あらわすものだと考える。そして、「孔孟は仁義を以て其の固有する所と為す。此れ仁義を以て其の性に名づくる也。性の名に非ざる、是れ也」〔孟〕自・告子上と、前者は、人がもともと道德を志向する素地をもつという立場で、直接に四つの気持を道德と呼んだのだと主張する。

血脈から意味への方法の第二は、排除である。血脈に対して一部の意味が矛盾すると考えられるとき、その部分は本来的な構成要素ではないと排除する。たとえば、『中庸』首章の四七字は、「六經語孟に叛く」〔中〕一・叙也 五つの証拠と、「其の一畫の中、自から矛盾する」〔同〕五つの証拠によって、「古樂經の脱簡」〔同〕と認められ、「本中庸の本文に非ず」〔同〕と、『中庸』から排除される。『中庸』第二十章は、『孔子家語』哀公問政篇と同一であり、「誤つて中庸に入」〔同〕ったものとして、同じく排除される。¹⁰⁾

意味から血脈への方法は、意味の固有性と相互連関の認識の問題として分析できる。この方法の第一は分類である。『論

語』郷党篇は、孔子の行為の記録であり、ふつう言論の記録の末尾に行為の記録が置かれるから、郷党篇は「当に第二十篇に在るべきを要す。而るに今中間に嵌在するときは、則ち知る、前の十篇、既に自から成書為ること」(『論』二・叙由)と、『論語』の前半十篇がそれだけでまとまっていた書物であることを示す。「且つ其の書体を詳らかにするに、曾点志を言ひ、子路名を正しふせんことを問ひ、季氏顛輿を伐つ諸章の若き、一段甚だ長し。及び六言六蔽、君子に九思三戒有り、益者三友、損者三友等の語、皆前の十篇の無き所の者、其の議論体制自から与に相似せず」(同)と、『論語』後半の十篇が、いわば続篇として追加された性質をもつという。

意味から血脈への方法の第二は、意味的事実的基礎づけ＝考証である。『論語』郷党篇食不厭精章の、孔子がそえもの薑をのけずに食べるという記事について、朱子は、「薑は神明に通じ、穢惡を去る。故に撤せず」(『論語集註』郷党篇)と神秘化する。これに対して、仁齋は、「本草を按ずるに、薑の性辛温。胃を開き、脾を益し、能く心肺に通ず。食中の要薬也。故に每食必ず設く」(『論』二・郷党篇)と、本草学の知識を『論語』解釈に導入する。『論語』泰伯篇泰伯章については、泰伯が天下を三たび譲った伝説について、『詩経』大雅皇矣篇に典拠を求める(同泰伯篇)。同じく先進篇孝哉章では、『韓詩外伝』によって、閔子騫の家庭状態を立証している(同先進篇)。仁齋は、陳三山・王魯齋の『中庸』批判を讀んで共鳴しながら、「其の説甚だ理有り。然れども証無きの言、信ず可からず」(『中』二・叙由)と、実証的態度を鮮明にしたが、朱子の「事証を以て之れを決せんと欲すれば、則ち考無」(『大学或問』)きときは、「以て求む可からず」(同)とする立場と、いちぢるしく対象的である。ただし、仁齋の考証が『論語』『孟子』の血脈性(価値性)に媒介されていることについては、後述する。

意味と血脈を媒介する、折衷・排除・分類・考証の四つの方法、これ貫ぬく契機が、構文論的・文章論的概念である。具体的には、「一段甚だ長し」(『論』二・叙由)と段落の長短、「此の一段、前後の文と相接統せず」(『中』一・叙由)と文の断統、「此の書前三篇備よまに其の事業出処を記し、離婁の篇に至つて始めて議論に及ぶ」(『孟』自・叙由)と文章の展

開、「意を命じ詞を措くの差」（「大学は孔子の遺書に非ざるの弁」と思考や用語法の相違などであり、この時期のことばで集約的に示せば、「文勢・意思」（『中』一・第二十分段）、「議論・体制」（『論』二・叙由）、つまり文脈と思考様式になるう。

天和三年（一六八三）五月、仁齋は、若年寄稻葉正休（まこや）の求めに応じて、『語孟字義』二巻をとりまとめ、その序文を作った。「三書共十一本」段階より、三・四年のちのことになるが、この問題についてのもっともよく整序された文章だと思われるから、必要部分をかかげておこう。

予嘗て学者に教ふるに、語孟の二書を熟読精思し、聖人の意思・語脈をして、能く心目の間に瞭然たらしむるときは、則ち惟だ能く孔孟の意味・血脈を識るのみに非ず、又能く其の字義を理会して、大謬に至らずといふを以てす。（『語孟字義』最古稿本、序）

『論語』『孟子』を熟読精思して、聖人の思考様式・意思と文脈・語脈をはっきり認識すること、これが、いっぽうでは聖人の思想的系統（「三書共十一本」段階では道統）と文章の趣旨を理解するための媒介になり、たほうでは文字の意義を把握するための基準になる。こうして、意思・語脈を媒介とする意味・血脈論が確立する。^①

意味・血脈論は、仁齋学において独自の方法論に高められ、以後、仁齋学の発達過程に即応して多様な展開を行なうようになるが、「三書共十一本」段階での意味・血脈論は、どのような特性をもつだろうか。仁齋は、「其の語孟二書と相合はざる者は、当に語孟を以て正と為すべし」（『孟』自・勝文公上）と『論語』『孟子』の絶対性を確立するが、それは思想的分野だけでなく、事実的分野にも直接に適用される。

『論語』顔淵篇司馬牛憂曰章で、司馬牛が兄弟がいなことをなげくが、『左伝』・『孔子家語』では、司馬牛に桓魋という兄がいたと記している。朱子は、それをふまえて、「牛は兄弟有りて然云ふは、其の乱を為して將に死せんとするを憂ふる也」（『論語集註』顔淵篇）と、両者を調和させようとする。仁齋は、「左氏・家語称する所の司馬牛は、別に是れ一人ならん。此の章の問答を以て之れを考ふるに、牛は夫れ兄弟無きこと明らけし」（『論』二・顔淵篇）と、『論語』の史料

的絶対性によって、『左伝』『孔子家語』の記事を排除する。

伯夷・叔斉の伝記については、一般に『史記』伯夷叔斉列伝について事実を認定するのであり、朱子も例外ではない（『論語集註』述而篇、『孟子集註』公孫丑上など）。仁齋は、「夷斉の事、未だ詳ならず。孟子称す、『其の君に非ざれば事へず、其の友に非ざれば友とせず、悪人の朝に立たず、悪人と言はず』。史記に載する所、兄弟国を遜るの事、本考へ信ずるに足らず」（『論』二・述而篇）と、『孟子』だけを典拠にし、それと一致しない『史記』の記事を、伯夷・叔斉の事績から排除する。

以上の論証から明らかなように、「三書共十一本」段階の意味・血脈論では、価値と存在（事実）の無媒介・直接的一致を前提にして、意味的事実的基礎づけである考証的方法が、そのまま血脈に矛盾する意味を捨象する排除的方法として機能するのである。

- ① 以下、『中庸發揮』第一本を、このように略記する。
 - ② 以下、『論語古義』第二本を、このように略記する。
 - ③ ふつう、このあとに邢昺の疏がついた『論語正義』が流布しているが、疏の部分は省略する。
 - ④ このあとに参考的な解釈がつけられているが省略する。
 - ⑤ 寛文八年三月五日作の私擬策問「大学」に対する自作の解答と考えられる。清水茂校注『伊藤仁齋・伊藤東涯』（『日本思想大系』33、岩波書店一九七一年）九八・二二七ページ参照。なお、東涯の「先府君古学先生行状」によれば、すでに隠居中（一六五五―一六二）に、「大学の書は、孔氏の遺書に非ず」という見解をもっていたらしい。
 - ⑥ 同五四九ページ参照。
 - ⑦ 以下、『孟子古義』自筆本を、このように略記する。
 - ⑧ 「子曰く、鬼神の徳為る、其れ盛なるかな」を註釈して、「子思推行の語」といっているのが、それを裏づける。また、仁齋は、『中庸
- ⑨ 發揮』第一本の表題を、はじめ『中庸古義』としていた。孔子の語を伝述した『論語』、孟子の著述『孟子』とならんで、『中庸』子思制作説をとっていた証拠であろう。のち『古義』を『發揮』と訂正して、『中庸發揮』に改める。子思制作説を積極的にとらなくなるこの反映とも受けとれる。なお、註⑩参照。
 - ⑩ この文章は補正で抹消されるが、語孟中心主義は、変らない。
 - ⑪ 第二十章全体の排除は、書き入れ訂正文で成立する。『中庸發揮』第十分段大註の原文では、「哀公問政」篇の挽入をはじめ四三字に限定し、それ以下の部分は、「即ち子思之れを釈するの詞。家語誤つて以て一章と為るは非也」と、かえて『中庸』の構成を合理化する方向にむかっている。この原文を抹消し、かわって叙由第一条に書き入れ訂正して、全章を『家語』の挽入と判断するのである。
 - ⑫ 清水茂氏は、意思語脈と意味血脈とを同一視する（伊藤仁齋・伊藤東涯』五〇―一ページ）が誤りである。

四 一元氣論・四端拡充説の差別構造

仁斎は、「凡そ物には必ず方法有り。此れに就いて損益するときは、則ち其の長短高下、皆一旦にして定まる」(『論二・衛靈公篇』)と、方法論の重要性を認め、かつ、独自の方法論である意味・血脈論を樹立した。これによって、朱子学の原理論・理気説を批判し、仁斎自身の原理論・一元氣論を対置する。

さきに見たように、朱子の理は、一元的超越的な実体(太極)、存在個別に内在する原理(性)、存在の根拠(所以然之故)、存在の法則・規範(所当然之則、道)という、多様な屬性を統一している。これに対して、仁斎は、理の字については、「聖賢多く言はず。縦かに事物に就いて之れを言ふ」(『孟』自・告子上)という、いわば「聖賢書中の意味」(同志會筆記)にもとづいて、理の血脈的理解を行なおうとする。まず「天に於ていふときは、則ち命と曰ひ」(『孟』自・告子上)と客観的原理を命、「人に於ていふときは、則ち性と曰ふ」(同)と主観的原理を性とすることばでもっぱらとらえ、理を事物に連関することばとして限定する。つぎに、朱子の理が根源的実体であるにかかわらず、派生的実体である氣と結合することよつてのみ、具体的現実に現象する特質、つまり理の非具体的非現実的屬性を前提にして、仁斎は、「豈理氣の分かつ可きこと有らんや」(同)と逆に理氣不可分の具体的現実的存在に現象だけを實在物と規定する。理は、「所以然之故」に存在の根拠としての屬性を否定され、「条有つて紊れざる、之れを理と謂ふ」(同)と、もっぱら「所当然之則」に事物間の法則(条理)をあらわす概念に転化する。氣は陰陽だけが、「天道陰陽を以て人物を化生す。人物又各陰陽を受けて、以て己が性と為す」(『中』一・第一分段)と、現象する全存在の本質である。「一元の氣、之れを上^上に運らして、天地の間、一物も其の所を得ずといふこと無し」(『論』二・公長治篇)と、一元の氣の運動によって、全存在がそれぞれの位置を獲得する。朱子の実体―現象概念は、ここに崩壊したのである。

この一元氣論は、当然、現実を支配する客観的法則に対する独自の視点を生みだす。仁斎は、世界の主宰的機能を天道

と呼び、「天道は一陰一陽往来已まざるの謂」(同)と、気の運動そのものと規定する。天道の具体的発現である天命は、「天に必然の理有り、之れを天命と謂ふ」(同季氏篇)と、気の運動の必然法則をいう。だから、「宋儒は……天命の流行を以て太極の動静と為⁺。謬と謂ひつ可し」(『中』一・第二十分段)と、根源的実体(太極)の動静に天命の発現の根柢を求め、朱子的発想は、明確に否定され、同じく「先儒命に理気の弁有りと云ふ。……謂はゆる其の説を得ず、従つて之れが辞をなす者也」(『孟』自・尽心下)と、命に理(正)と気(変)の区分があるという、朱子の立場も、誤りだと断定される。天道も天命も、気以外のなにもでもありえない。そして、天命は、「之れに順ふときは則ち吉、之れに逆ふときは則ち凶」(『論』二・季氏篇)と、不可避的な必然性をもって人にせまる。天命に関する、仁齋と朱子の立場の相違は、つぎの經書解釈の対立のうちに、集約的にあらわれる。『論語』衛靈公篇在陳絶糧章は、孔子が陳の国で食糧に窮して苦しむ記事である。子路が君子も困窮することがあるのかと問うと、孔子は、君子も困窮する(が乱れない)、小人は困窮すると乱れると答える。朱子のこの章の解釈は、「愚謂^がへらく、聖人は当に行ふべくして行ふ。顧慮する所無し。困に処して亨る。怨悔する所無し。此に於て見る可し」(『論語集註』衛靈公篇)。朱子は、天命の発現における、常理(正)と当然而不然(変)を区分し、後者を気の運動傾向と規定しながらも、人の当為として、常理を守るべきことを主張した。また、人に賦与された気を、命に支配されて人力の及ばない不可變的要素と、人が変化させることのできる可變的要素にわけて、後者において、常理を守るための実践的課題を確立した。「聖人は当に行ふべくして行ふ」という主体的態度と、「困に処して亨る」という確信が、ここからみちびき出される。これに対して、仁齋は、以下のように解釈する。「子路の慍つて以^{おも}へらく『夫子の徳の盛なる、其の当に窮すべからざるを疑ふ。此れ命を受けざるに幾^{おほ}からざるか』と。夫子之れに答ふるの意以^{おも}へらく『命の斉しからざる、君子小人皆窮すること有り。特に君子は能く守つて、小人は其の守を失ふ』」(『論』二・衛靈公篇)。子路は、徳と命の一致という、素朴な直接的立場から、孔子の困窮を媒介にして、逆にその徳と命を疑うものとしてとりあつかわれる。孔子の答は、仁齋的立場を示す。天命の発現の不均一性によって、君子も小人も困

窮するが、天命のいかんにかかわらず、それを守るのが君子であり、守りえないのが小人である。だから、仁斎は、「天命は遠ふして測り難く、人事は尽さずんばある可からず。故に命を知る者は、自から其の己れに在る者を尽くして、一毫の期望の心有らず、又一毫の怨悔の意無し」(同顔淵篇)と、当為を尽しながらも、予測しがたい天命「一元の気の運動法則それ自体を、不可避的なものとしてとらえ、人はひたすらそれを受容せよと主張する。では、仁斎は、どのように可変的実践的課題を樹立するのか。ここで問題は、客観法則から離れて、人間主体の側に移行する。

朱子は、性を本然の性(理)と氣質の性(理気の結合体)に区分した。前者は、未発の実体(体)で「全善」(『孟』自告子上)「絶体善、孟子の性善説は、これにあたる。後者は、前者の具体的な現象形態(用)で、「善悪を雑へて言を為す」(同)と悪への契機(気)を内包、孔子の「性相近し」の説は、これにあたる。仁斎は、「孔孟一家同脈」(同)とする意味・血脈論によって、孔子を軸に孟子を折衷する。性善とは、たとえば、子供が井戸に落ちようとするときに、だれもが感ずる、いたみ・あわれむ気持(怵惕惻隱の情)など、一定の状況下に生ずる自然な心情の動きの同一傾向(四端の心)をいい、各個人の氣質にともなうものである。性とは、氣質そのものをさし、本然の性(理)などは、孔孟の教にもとる説にすぎない。人は、「其の性本善にして悪無」(同)きものであるが、「孟子言ふ。『人の情善を好み、悪を惡むときは、則ち必ず以て善を為す可くして、以て不善を為す可からず』。此れ我が所謂性善の意也。天下の人善を尽くして悪無しと謂ふに非ず」(同)と、善は、実践によって発展させなければならない可能性であって、人の行動がすべて善で、悪が本来的に実在しないというのではない。悪は、「或いは氣質の稟に原づき、或いは好尚の偏に出でて、其の近き所に於て溺る」(『論』二・陽貨篇)るときに発生する。気の傾向性・可能性である善を発展させず、かえって生得の氣質それ自体に局限されて生じる場合、悪になるのである。朱子における、絶対善のもとに統一される無矛盾の道德体系とは、決定的にことなる実践的な価値観といえよう。

したがって、性が「人の人為る所以の本」(『論』二・公治長篇)といわれるのは、性を理「存在の根拠(所以然之故)」と

してとらえるからではなく、「性は生也。人其の生まれて加損する所無き也」〔『中』一・第一分段〕と、性を人として生まれついたそのままの状態（氣）としてとらえるからにほかならない。惻隱の情など四端の心の同一性を認めながらも、「凡そ人物の性、善惡剛柔万同じからざること有り。惟だ堯舜の之れを一にすること能はざるのみに非ず。天地と雖ども亦之れを一にすること能はず」〔『孟』自・告子上〕と、個別存在それぞれの性は、きわめて多様なものと主張される。

「情は生の成、好む所有ることを以て言ふ。才は之れを行ふ所以の者。……皆氣質に由つて名を得」〔『孟』自・告子上〕と、情は、性がその固有の傾向にしたがって成就した形態をいい、もう、朱子的な性（理）の現象形態ではない。才については、べつに「才は性の能くする所」〔同〕と規定しているから、「之れを行ふ所以の者」とは、存在の根拠ではなく、性のもつ能力をいうと考えてよい。

性・情・才は、以上のように、氣において「自然の傾向性・可能性の領域において、把握されている。いっぽう、朱子が性情の統一性＝人の営為の主体と定義した心を、仁齋は、つぎのようにとらえる。

蓋し心は主宰有つて、氣は主宰無し。心は思慮に因つて能く動き、氣は思慮に因らずして自から能く動く。当に喜怒哀楽すべくして能く喜怒哀楽する者は心也。喜怒哀楽すと雖ども、而も自から其の喜怒哀楽を覚らざる者は氣也。三軍に臨んで、其の怯えざるを要する者は心也。我其の怯えざるを要して、自から其の怯を免がれざる者は氣也。〔『孟』自・公孫丑上〕

仁齋は、氣の作用を自然的無意識的なものに限定し、主宰と意識の機能を氣から分離して心と呼ぶ。朱子は、人の思考・作為などの主体的機能を氣に所属させ、いわば人の主体性を所与の自然性によって基礎づけた。仁齋は、すぐれて主体的な機能を氣の自然性から独立させ、いわば人間の主体性をそれ自体の自由性によって基礎づけたのである。ことばをかえていえば、人間主体の原理が、自然原理から自由原理へと転換したのであり、主体が客体と明確に対立するにいたつたのである。

心の作用の主要なものは、志と意である。「志は人の之く所」〔同〕と、志は心の志向性をいうが、「凡そ志と曰ひ行と曰

ふ、皆善を以て言ふ」(『論』二・学而篇)と、善への志向性に限定される。意は、「心の計較する所」(同子罕篇)で、心の比較作用をいう。しかし、「心は本貴からず。而も之れを貴ぶ者は、其の仁を貴ぶ所以也」(同述而篇)と、心は人身の主宰であっても、そのこと自体に価値があるのではない。心が道徳実現の基礎になるからこそ、価値をもつ。「孟子謂はゆる本心と曰ひ良心と曰ふ者は、亦皆其の仁を貴ぶのみ」(同)と、道徳を尊重するために、心自体を尊重する表現をとるにすぎない。心と道徳を媒介するのは、四端の心(良知良能)である。

夫れ四端は、吾が心の固有する所の者也。仁義礼智は、人の大徳也。四端の心は微なりと雖ども、拓めて之れを充たすときは、則ち仁義礼智の徳、以て四海に放るに至る。猶を火の始めて燃ゆる星星たるのみ、然れども之れを撲滅せざるときは、則ち原を燎くに至るがごとし。(『孟』自・公孫丑上)

あわれむ・はじる・ゆずる・よしあしを判断する四つの気持、つまり、四端の心は、もともと心にそなわっている善の可能性で、これを拡大・充実していけば、仁・義・礼・智の徳を実現することができるという。あまりにも有名な仁斎道徳論の定式であるが、むしろ問題はここから発生する。

第一に、四端の心を、仁斎は、どのように規定するのか。四端の心は、「吾が心の固有する所の者」であり、性の系列でなく、明らかに心の系列に属する。しかし、「人此の身有るときは、則ち惻隠・羞惡・辭讓・是非の心有らざること莫し。存すれば謂はゆる性なる者見つ可し」(『中』一・第一分段)と、人は実存するかぎり、みな四端の心をもち、その四端の心をもつことのうちに、人としての自然・性が認められるのだから、四端の心は、心に属しながらも、心と性を媒介している。このことは、四端の心・善の可能性が、拡充という心の自由性の原理にもとづく主体的行為によって徳に到達するものでありながら、その存在根拠は、人の自然性以外に求めることができないことを示す。

第二に、四端の心が善の可能性であってもそれは直接に実現された善を意味しない。

「人の稟受する所、昏明強柔の異有りと雖ども、然れども其の初め未だ甚だ相遠からず。但だ善を習ふときは、則ち善

悪を習ふときは、則ち悪。是に於て始めて相遠ざかるのみ。故に聖人性を責めずして、専ら習を責む」〔論〕二・陽貨篇と、人は獲得した習慣によって、善にも悪にも拡充される。「人の稟受する」氣をどのように習慣づけて、善へ四端の心の拡充へとむかわせるのかという問題が、当然、発生する。

『孟子』公孫丑上第二章は、不動心をめぐって、孟子が志と氣との機能を明らかにするところであるが、以下のように仁齋は考える。心における主体的な善への志向性＝志が、氣＝性を統制する。両者の関係は、志があまりに高い境地を求めると、高い境地は維持するのが困難なため、氣は、そこなわれて自然に怒りやすくなる。志が、氣の「本然」にしたがい、それを拘束しなければ、氣の活動が盛大になり、「浩然の氣は、則ち道義之れが主と為ることを得」〔同〕と、善にもとずく氣の統制が完成する。

第三に、四端の心を拡充すれば仁義礼智という徳を実現するというが、なにをもつて徳の実現とみなすのか。「仁義とは即ち此の心を拡充して、其の極処に到るの名也」〔同告子下〕と、四端の心の拡充が極点に達したとき、徳と名づける。極点に達するというのは、「能く此の心を推して、之れを天下に達して至らざる所莫ふして後、之れを仁義と謂ふ」〔孟〕自・尽心上〕つまり、四端の心の拡充が、社会的普遍妥当性を獲得するにいたることで、ここで四端の心は徳に転化する。朱子によれば、性（個別存在の原理としての理）と徳（体得された規範としての理）は、理として同一である。仁齋は、「性は己れに有するを以て言ひ、徳は天下に達するを以て言ふ」〔論〕二・学而篇〕と、性と徳を分離する。それは、社会的普遍妥当性を徳の唯一の基準におくからである。ただし、この社会的普遍妥当性とは、朱子のように、私＝個人的傾向を完全に排除し、公＝絶対的普遍に徹底することではない。延宝三年（一六七五）五月七日に筆録した『同志会筆記』第十四条では、「至高は仁を害す。故に聖人、高を言はず。至公、義を害す。故に聖人、公を言はず」と、高踏的立場と絶対的普遍を否定している。「高を窮むるときは則ち必ず卑に返り、遠を極むるときは則ち必ず近に還る。卑近に返つて而る後其の見始めて実なり。何ぞなれば、則ち卑近の恒に居る可くして、高遠の其の所に非ざるを知れば也。謂はゆる卑近とは本

卑近に非ず、即ち平常の謂也。実に天下・古今の共に由る所にして、人倫・日用の当に然るべき所也。天下豈に此れより高遠なる者有らん」(同綱領)と、仁斎における社会的普遍妥当性とは、平常性・日用性にほかならない。公と私を分離させる発想でいえば、私的な日常生活こそ、道徳の淵源なのである。

第四に、徳と実践のかかわりであるが、仁斎は、道徳を二つに分類している。一つは、「誠は天命の真、……修為を待つて後有るに非ず」(『中』一・第一七分段)と、天命そのものの必然性・自然性を具現する誠であり、人の修為は実践をまたないで、本来的に存在する。誠は、「真実無偽の謂」(同第十二分段)、「至誠の理」、自然に発見し、一毫の人偽を其の間に容るることを須ひず」(同第十六分段)と、真実で、人為のいつわりを介入させない自然性が強調される。もう一つは、「己れを尽くす、之れを中と謂ひ、実を以てする、之れを信と謂ふ」(『論』二・学而篇)の忠信、「己れを尽くす、之れを忠と謂ひ、人に度^かたる、之れを恕と謂ふのみ」(同里仁篇)の忠恕である。努力する・誠実にする・及ぼすなど、修為は実践それ自体を意味する。両者の区別は、「三書共十一本」では、集約的に示されていないが、『語孟字義』最古稿本で、問題関心が整理されてあらわれる。

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。……本躰と云ふ者は、即ち徳の本然、天下古今の達徳を謂ふ。修為と云ふ者は、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』最古稿本、仁義礼智第四条)

徳のもつ必然的・自然的な理念性、それは社会的普遍妥当性をそなえた本来的な規範として、人の行為を規制する。この徳の側面を本躰と呼ぶ。いっぽう、徳は、実践をつうじて自己のうちにある善の可能性を發展させ、現実のものとして体得することをも意味する。この徳の側面を修為と呼ぶ。朱子は、実践と成徳を分離し、さらに徳を本然的と修為的(実践的)とに区分して、努力を要しない本然的な徳性を努力して達成する徳性よりも高く位置づけた。しかし、仁斎は、本躰と修為を、ともに徳の契機として統一する。

第五に、実践の基礎づけかたが問題になる。まず、具体的な経書解釈に例を求めてみよう。「論語」公治長篇子張問章で、子張が楚の宰相子文の人物を問う、孔子が子文は「忠」であるが、まだ「仁」でないと答える。朱子は、これをつぎのように解釈する。子文は、真の道徳が理（根源的実体）から出て、私的欲望を否定することを知らない。だから、子文の行為は、「己れを尽くす」忠であっても、理そのものである仁とはいえない。この朱子の主張こそ、仁齋が「専ら仁義を以て理と為て、行ふ可からざるの物と為、忠恕を以て末と為て、緊要の功と為す」（『論』二・綱領）と、攻撃してやまないものだったのである。仁齋は、つぎのように解釈する。

夫子其の力を以て之れに務めて、而して未だ必ずしも至誠惻怛の心に出でざるを以て、故に但だ其の忠を許して、而して未だ其の仁を許さず。（同公治長篇）

子文が忠であっても仁でないのは、道徳実践につとめながらも、それが努力して行なう営為にとどまり、「至誠惻怛の心」つまり真実のあわれみの心情に基礎づけられていないからだという。「人苟くも忠信を主とせざるときは、則ち外似て内実偽る」（同学而篇）と、忠信を主体として行動しなければ、偽善にすぎない。忠信とは、「淳厚朴実の謂」（同公治長篇）であるが、『語孟字義』最古稿本で、仁齋は、忠信を主体とする意味を、つぎのようにいう。

「忠信を主とする」は、理に当るか否ざるかを顧みず、只是れ己れの心を尽くし、朴実に行ひ去るを謂ふ。（誠第三條）

実践の基礎は、ただひたすら自己の心情に忠実であることで、それが条理に合致するかいなかは問題にならない。忠信を主体とすることは、道徳論のきわめて強力な心情的基礎づけを意味したのである。

以上、四端の心から徳への拡充過程の問題は、①四端の心が、心（主体性）と性（自然性）を媒介すること、②志（善への主体的志向）は性（気）をその自然的傾向の発展にそって統制すべきこと、③徳（社会的普遍妥当性）とは私的現実生活に基礎をおく平常性・日用性の獲得であること、④本躰（理念）と修為（実践）を徳の二つの契機として統一すること、⑤実践は理非でなく心情に基礎づけられるべきことの五点に、整理することができよう。朱子との比較においては、とく

に、人の自然性・心情性と実践を徳の不可欠の動機とすること、公を否定し私の意義を強調することに注目する必要がある。

四端の心は、拡充して仁義礼智の徳となる。仁義礼智は、「蓋し道を修むるは、仁を以て本と為て、仁、又義を以て輔と為^す」(『中』一・第十分段)と、けっきょく仁義の二徳に集約されると、仁齋は主張する。「三書共十一本」段階では、仁義の規定はさまざまな表現をとり、のちのように統一されていらない。しかし、仁を「慈愛の心、至らざる所無し」(『論』二・雍也篇)、「夫れ仁は愛のみ」(同・公治長篇)と、愛自体としてとらえる点では、一貫している。愛については、おそらく自明のこととして、あらたまった定義をしていなくても、当時、仁齋が愛用して、たびたび著書に引用している、明の梅膺祚編の字書『字彙』を見ると、愛とは、「慕ふ也。憐れむ也。思む也。寵む也。好み樂ぶ也」と説明している。ようするに、対象物を肯定・受容し、これと同化しようとする行動をいう。仁齋が、「仁の美德は、慈愛惻怛、物と間無き者也」(『孟』自・梁惠王上)というのは、この仁＝愛の立場の本質をもっともよく示している。義については、まだ独自の立場が概念規定にまで高められず、朱子的表現に制約されている傾向が強い。仁齋が、義を「宜」とし、「義は人の正路、制を断じ割を裁し、各条理有る者也」(同)とすることに、朱子の「義は宜也。乃ち天理の当行、人欲の邪曲無し。故に正路と曰ふ」(『孟子集註』離婁上)や「義は人心の裁制」(同公孫丑上)の影響がうかがえよう。しかし、仁齋の前述の義の規定は、「人皆為さざる所有り。之れを其の為す所に達するは、義也」(『孟』自・梁惠王上)と増訂・補強され、けっきょく、仁義は、「蓋し天下の達徳にして、聖人之れを立てて、以て人道の極と為^す」(同)と総括される。仁義が「道を修むる」こと＝修為であるとともに、聖人の立てた「人道の極」＝本躰である点に注意する必要がある。道徳における理念と実践の統一の立場がたらぬかれている。仁義両者の関係は、仁が基本、義がその補完であること、いうまでもない。「夫れ人道の仁義有るや、猶を天道の陰陽有り、地道の剛柔有るがごとし。得て相離る可からず」(同勝文公下)と、陰陽と剛柔が、それぞれ天道と地道の本質であるように、仁義は、人道の本質にはかならない。

以上のような仁義に対して、「礼は則ち斯の二者を節文するのみ」〔中〕・第十分段、つまり、礼は、仁義を秩序づけるものである。より、具体的には、「礼は義を以て起り、而して品節の詳有り。抛る所有つて、泛然の失無し。尊を尊とし、卑を卑とし、親を親とし、疎を疎とす、皆義有つて存す。而して之れを節文すること有るを見る可し」〔論〕二・泰伯篇」と、礼は義にもとづいて、尊卑・親疎の秩序づけを行なうという。「尊を尊とし」・「親を親とす」の裏面形式は、「卑を卑とし」・「疎を疎とす」ることにはほかならない。尊卑・親疎とは私・自己一身を基準にして、人を階級的身分的血縁的地縁的に階層区分することを意味する。つまり、仁義は、すべての人に内在する四端の心に基礎づけられながらも、私を基準にした階層区分の秩序のもとに現象する。いかえれば、平等性の原理が、差別性の原理に形態転化する。仁齋が妻・嘉那を失なったときによんだ歌、「身にしれはあはれ益田の池水につかはぬ鴛鴦うづすまのよるの一声」〔古学先生和歌集〕に示されている、夫婦の心情的な平等の意識は、「上の上かきりもあらず我よりも下の下なる人を見るべし」〔同〕という、社会的な差別意識に直結しているのである。さきに分析したように、四端の心とは人が平等にもっている自然性・心情性であり、徳とは社会的普遍妥当性＝平常性だから、徳の実在形態は、つねに社会的に平常とされる差別的形態をとることをまぬがれない。しかも、徳は、かならず四端の心をその起源にしなければならぬから、四端の心の拡充過程＝徳の実現過程は、平等性と差別性の相互媒介的な緊張関係をもつことになろう。

朱子における理の平等性と気の差別性の関係も、一見、これと同じ問題をもつかのように思われるが、朱子の場合、気は厚薄長短という不可変の要素をもち、これが人の貴賤・貧富などの差別的原理を構成するから、人の存在自体が、生成されるときにすでに不可変の差別性を内包する。まさに支配階級の立場から構築した階級的身分的差別的論理である。これに対して、仁齋は、厚薄長短の差別を気のなかに導入しないから、存在自体のうちには不可変の差別性は内在しない。不可変の差別性は、一元の気の運動法則＝天命の不可避性のみ求められること、さきに論証したとおりである。仁齋は、人の存在それ自体からは不可変の差別性の原理を排除し、逆にその平等性の原理を確立しつつも、人の存在を社会的階層

秩序のなかに位置づける客観法則の不可避性のうちに、不可変の差別性の原理を樹立していることになる。この仁斎の差別的論理は、どのような社会構造に基礎づけられているのだろうか。次節で、四端の心の拡充「徳の実現」という人の可変的実践的課題が、天命の下降とその受容という不可変的客観的法則への適応の課題と、どのようにに連関するのかという設問を導入部分として、この問題を追求する。

- ① 原漢文は、「所謂不得其說從而焉之辭者也」。傍点部分の典故は、『孟子』公孫丑下の「従為之辭」だと思われるから、「從而為之辭」でなければ意味が通らない。訓読文は、これによって訂正して書き下した。
- ② ただし、「命に道有り。故に君子……其の道に合ふ者を以て命と為」(『孟』自・尽心下)という朱子学的発想も残存している。
- ③ 「情は心の趨する所」(『孟』自・告子上)と、情を心の機能とする
- ④ 規定も併存するが、のち情は心の系列に属することを否定され、明確に性の系列に帰属する。
- ⑤ 清水茂校注『伊藤仁斎・伊藤東涯』五四九ページ参照。
- ⑥ 仁斎は、理を法則・規範と規定しているから、ここでいう至誠の理とは、誠のもつ必然性を意味する。
- ⑦ この場合、「至誠」は修飾語で、「惻怛の心」に重点がある。惻怛の心は、惻隠の心と同じく、あわれみ・いたまかなしむ心情をいう。

五 公儀・町儀の受容と町の平等性

仁斎は、天命にもとづく領域と天命にもとつかない領域とを区分する。人の「道の行廢、世の治乱」(『論』二・憲問篇)つまり、仁義実践の盛衰と社会状態の変動は、人の意志から独立した天命の領域に属し、「出処進退、利害取捨」(同)、つまり、自己一身に関する行動は、天命にもとつかず人の意志による道徳の領域に属する。しかし、むしろ問題は、「其の天に在って人に在らざる」(同)ことと、「其の己れに由つて人に由らざる」(同)こととの間、いかえれば、天命と自己との中間、つまり対人関係において発生するといわなければならない。社会的変動や道徳実践の盛衰は、天命によって絶対的に規定されるものであっても、主体的行動は、自己一身にかかわるだけでなく、当然、自己と他人との関係を規制する。他人との諸関係の総体「社会」と自己の道徳実践のかかわりをどのように把握するか。仁斎における道徳は、自然的心情が社会的普遍妥当性を獲得する過程であり、社会的普遍妥当性とは、平常性・日用性にほかならない。社会に現に実

現されているもの「社会の現実秩序それ自体を、天命によって絶対的に規定されている受容すべき不可変の規範とみるか、あるいは、自然的心情の発達過程に依存して、社会の現実秩序をも可変的対象としてとらえるか。仁齋は、徳と命が直接に一致するものとは、もはや考えていないのであるから、この問題は、仁齋道徳論の中核的課題を形成することになろう。具体的には、第一に権の解釈、第二に放伐説の解釈を通じて、問題に接近することができる。

第一点、「先儒、経を以て権に対す。非也。蓋し経は即ち道也。既に経に反す、豈に能く道に合はんや。権の字は当に礼の字を以て対すべし」(『論』二・子罕篇)と、先儒(韓康伯)の権と経とを対立させる解釈に反対して、仁齋は、権の対立語を礼だと規定する。「蓋し礼は定体有つて、而して権は我より制する者也」(同)と、礼が形式規範であるのに対して、権は主体的統制作用としてとらえられる。たとえていえば、権は称錘(「竿ばかり」の「おもり」)であり、「時宜を量度して、夫の道を達する所以」(『孟』自・尽心上)と、状況に応じつつ道を達成する手段である。「若し中を執つて権無きときは、則ち一法に拘泥して道と為るに足らざる也」(同)と、形式規範を固守して、主体的に状況に対応しなければ、道徳を實踐できない。

しかも形式規範である礼すら、「礼は義を以て主と為て、而して俗を称るを以て是と為」(『論』二・子罕篇)と、義を主体にしながらも、それを直接に貫徹するのではなく、権によって「俗」に対応していかなければならない。「衆に違ふて礼に従ふ」(同)のも道であるが、「苟くも俗に宜しからざるときは、則ち礼を棄てて俗に従ふ」(同)ことこそ、道にほかならない。「道は成体無」(同)きものだから、当然、権「称錘の機能を重視しなければならぬのである。

『論語』郷党篇郷人飲酒章で、村人が儼(鬼やらい)をするとき、孔子は、礼服を着て東の階段に立つ。朱子は、儼は昔からの礼だけれども、「戯」にちかひのに、孔子がそれにしたがうのは、孔子の「誠敬」がどのような場にも発現するからだという。これに対して、仁齋は、つぎのように主張する。「戯に近しと雖も、然れども古礼の沿る所、郷人之れを行ふ。此に聖人俗に違はざるを見る」(『論』二・郷党篇)。儼は「戯」にちかくとも、昔からの礼がそのうちにこもり、村人

がそれを行なっているのだから、聖人は、この「俗」にしたがう。仁斎は、「俗」にしたがうことを礼とみることになる。仁斎愛用の辞書『字彙』によれば、俗とは「続く也。伝へて相習ふ也。上行ひ下效ふ、之れを風と謂ひ、衆心安定、之れを俗と謂ふ」と、社会的慣習であり、民衆の心理を安定させる秩序である。だから、俗のうちにこそ、「人の人爲る所以の本」(『論』二・公治長)である性が、あらわれる。「君子性に率ふの道を知らずして、徒に古の成述を遵守することを為ば、陰を索ね怪を行ふ者と異なると雖ども、然れども終に半途にして廢することを免れず」(『中』一・第四分段)と、人間の自然の気質にしたがうことを知らず、昔の固定規範をもっぱら順守しようとするものは、道徳実践の途中で挫折するにちがいない。「衆心安定」する現実の社会慣習を考量し、それに適応していくこと、これが道徳実践の具体的形態である。いかえれば、社会慣習は、不可変の規範＝社会的普遍妥当性であり、その受容が、可変的主体の問題とみなされることになろう。

つぎに第二点、放伐説をとりあげよう。中国古代の帝王が位を交代する方法には、禪讓と放伐があった。禪讓は、堯が舜に、舜が禹に、それぞれ王者の徳を認めて王位をゆづったように、儒学では理想的な王位繼承法とされるものである。放伐は、湯が桀を追放し、武が紂を討伐したように、家臣が君主を暴力で打倒して、みずから王位につく方法である。この湯武放伐(殷周革命)については、儒学史上、肯定・否定の多様な立場があり、『孟子』は、肯定論を代表する。『孟子』梁惠王章句下では、「一夫の紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざる也」と、徳を失なつた君主は、ただの男にすぎず、これを討伐しても、君主を殺したとはいえないと主張する。朱子は、「書に曰く、『蓋し四海之れに帰せば、則ち天子為り。天下之れに叛かば、則ち独夫為り』(『孟子集註』梁惠王下)と、基本的に孟子の放伐説を支持する。だが、「王勉曰く……惟だ下に在る者に湯武の仁有りて、上に在る者に桀紂の暴有らば、則ち可。然らずば、是れ未だ篡弑の罪を免れざる也」(同)と、放伐説の適用を限定し、「湯の桀を放ち、武王の紂を伐ち、伊尹の太甲を放つが如き、此れは是れ權也」(『朱子語類』三七)と、放伐は、權つまり經の補完にすぎないと主張する。これに対して、仁斎は、「湯武放伐は、

仁の至、義の尽、当に之れを道と謂ふべくして、之れを權と謂ふ可からず」（『論』二・子罕篇）と、放伐は道そのものだという。以下で、より具体的に朱子と仁齋の立場の相違を追ってみよう。

同じく『孟子』梁惠王章句下第八章も放伐説を述べた箇所であるが、仁齋は、まったく独自に『荀子』正命篇を援用する。「荀子言有つて曰く。『湯武、天下を取るに非ず。天下帰する也。桀紂、天下を去るに非ず。天下之れを去る也』」（『孟』自・梁惠王下）。性悪説をとる『荀子』は、性善説をとる『孟子』と正面から対立し、『荀子』の説を採用することは、『論語』・『孟子』・『中庸』を儒学の血脈とする、仁齋の三書主義と矛盾する^②。しかし、あえて『荀子』を引用したのは、放伐を自然的必然的趨勢として把握する見解が、仁齋の主張と一致するからである。

放伐を自然的必然的趨勢とする傾向は、現実における支配関係を、自然的必然的なものとして受容する論理にかさなっていく。朱子が、「天は、理勢の当然也」（『孟子集註』離婁上）と、天を規定するのを受けて、仁齋は、「強弱二者は、皆理勢の当に然るべき所也。其の理勢に順ふときは、則ち存し、其の理勢に逆ふときは、則ち亡ぶ。必然の理也」（『孟』自・離婁上）と、強大なものに弱小なものがしたがうのは、当然かつ必然の道理だと主張する。

『孟子』梁惠王章句上第一五章で、滕の文公は、大国の侵略をまぬがれることのできない弱小国の君主であるが、孟子に滕の国のとるべき方針を質問する。孟子は、文公が去って他の場所で国を開くか、現在の土地を滅亡するまで守るか、二つに一つだと答える。朱子は、前者は權、後者は義^③経であり、「孟子の所論、世俗より之れを觀れば、則ち無謀と謂ふ可し。然れども理の為す可き者、此くの如きに過ぎず」（『孟子集註』梁惠王上）と、世俗の見解に反するだろうが、両者ともに理にもとづく方法だと主張する。仁齋は、これに対して、孟子の真意は、後漢の竇融や宋の錢俶がそうだったように、人民の苦しみを思って、大国に降服することをすすめるのだと考える。「至小の国を以て、至大の敵を抗し、一己の怒に任せて、万人の命を隕し、骸を積んで城と為し、血を醜いで池と為し、妻子老弱、^{ことごと}尽く孳戮を被り、猶を悔ゆることを知らざる者は、独り何の心ぞ」（『孟』自・梁惠王上）と、徹底抗戦の方法を「仁人為さず」（同）と完全に否定する。『荀子』

修身篇を引用しながら、仁斎はいう、「荀子の言に曰く、『道義重きときは、則ち王侯を軽んず』と。非也。王侯豈に軽んず可き者ならんや。其の王侯を軽んずるは、道義を知らざる所以也」(『論』二・八倫篇)。道徳は、王侯の権力に対決すべきものではない。王侯権力を軽視するのは、道徳を知らないからである。現実の支配権力の動向は、受容すべき自然的必然的趨勢であり、いかえれば不可変の規範。社会的普遍妥当性にほかならない。

仁斎は、権と放伐説の解釈をとおして、社会慣習と現実支配権力の動向を不可変の規範。社会的普遍妥当性とし、それを受容することが可変的主体的自己統制だと主張した。朱子も、社会的趨勢や富貴・貧賤などの階級的身後的問題を不可変の差別的領域とし、可変の平等的領域を個人的道徳的問題に限定した。一見、両者の立場は、同一であるかにみえる。しかし、朱子は、善が滅び悪の栄えることの多い「当然而不然」の社会的趨勢のなかで、あえて「常理」を守れと主張する。また、治国・平天下という政治的課題を修身という道徳的課題によって基礎づけ、論理的には、天子から庶民にいたるすべての人にとって、現実的には、権力的部署につく支配階級にとって、政治が自己の道徳性を問う場であることを明らかにした。だから、現実の既成秩序は、ひたすら受容すべきものではなく、支配階級内部における政治的改良であるにせよ、生死をかけ、官職をなげうって、現実秩序と対決すべき論理を朱子学のなかからみちびきだすことができる。

これに対して、仁斎は、社会慣習の現実を重んじ、これをこえて規範そのものを固守することを否定する。また、「人天下国家を説く。然れども未だ必ずしも其の本有るといふことを知らず。而して又皆身を以て之れが本と為」(『孟』自・離婁上)と、治国・平天下の基礎を修身に求めながらも、それは、政治的課題を道徳的責務としてとらえるのではない。

夫人、上に君父有り、下に妻子有り。而して身の成敗、家の存亡、其の事固に多端。……苟くも力を人に事ふるの間に用ひて、而して能く生存の道を尽くすときは、即ち人倫立ち、家道成る。(『論』二・先進篇)

右の文章の各句は、「君父・妻子―力を人に事ふる間に用ふ―人倫立つ」、「身の成敗・家の存亡―生存の道を尽くす―家道成る」という二つの系列に整理できる。前者は君臣・父子・夫婦の三綱、後者は修身・齊家を問題にしているが、前

者で君臣関係が提示されながら、後者では君臣のかかわるべき治国・平天下が欠落している。これは、たんなる偶然ではない。たとえば、有名な「唯だ女子と小人とは養ひ難しと為^す」を註釈して、「苟くも之れを御する所以の者を失ふときは、則ち家道、或いは自から此に壞せん」（『論』二・陽貨篇）と、家道＝斉家の問題としてのみ発想し、天下・国家を乱すものとする伝統的解釈をしりぞけている。したがって、治国・平天下の固有の課題は捨象され、人道のすべてが日常生活的な修身・斉家の問題に還元される。現実秩序と対決すべき論理は、仁齋学の主体的自己統制のなから、ついにみちびき出されることはない。

朱子の学が、南宋帝国の支配者の視座から構想されたのに対して、仁齋の学が、幕藩国家における被支配者の位置において構築されたものであることは、うたがうことができない。しかし、修身・斉家での終始、治国・平天下の捨象の論理は、より積極的な意義を秘めている。仁齋は、「天下を治むる者は、亦天下の人と共に之れを治むべし。専ら一己の私見に任せて、衆と其の功を共にせざるときは、則ち季氏が小邑も、猶を治む可からず」（『論』二・子路篇）と、衆人の名において、支配者の恣意的統治に制限を加える。『論語』の「民は之れに由らしむ可く、之れを知らしむ可からず」を註釈しては、「此れ言ふ。『民を治むるの道、当に之れが為に学を建て教を設けて、其れをして自から吾が陶冶の中に由らしめて、而して恩恵の己れに由つて出づることを知らしむ可からず』（『論』二・泰伯篇）と、支配者の人民教化の心得を教えたものとし、伝統的な愚民観を排除する。仁齋における支配―被支配の意識は、専制君主―愚民の関係を肯定するものではない。

仁齋は、現実支配権力の動向と俗＝社会慣習とを不可変の規範と考えた。つまり、第一節で指摘した「御公儀井町儀之御法に背申間敷」ことが、道德の実体的内容をさし示す。俗＝町儀は、京都町衆の生活慣習であり、その一部は「町掟」として成文化され、京都の惣町的結合を媒介した。伊藤家が所属した東堀川四町目の町掟である「町中定」五通を、仁齋が自筆で書き残しているから、まず、そのうちの二通を分析して、幕藩国家における京都の町の特質を考えてみよう。そ

れは、仁斎の支配―被支配の意識の社会的基礎を明らかにし、修身・齊家での終始と治国・平天下の捨象の意義に示唆を与え、仁斎の差別的論理にせまる手段を提供するだろう。

拝借米上納之寛

一、拝借米六石四斗六升壹合

此代三百四拾八匁九分

但五拾四匁ニ候

右三分一代銀百拾六匁三分

拾三軒ニ割老軒ニ付八匁九分五厘候ハ、外ニ壹分五厘つゝかん銭

メ老軒役ニ付九匁壹分宛

飢饉や米価高騰のとき、京都市中一統は幕府から「拝借米」を受け、町単位に割りあてた。幕府の視点でいえば「救米」である。町衆は、町からこれを受けとった。仁斎生存中、寛文九年（一六六九）、延宝三年（一六七五）、元禄九年（一六九六）、同一三年（一七〇〇）の四回にわたって拝借米をしたが、右のものは何年のか不明である。町中で六石四斗一合の米を借用し、一三軒の家に四斗九升つづつ割りあてたらしい。東堀川四町目では、家持衆七軒と考えられるから、家持・借家人の区別なく平等にとりあつたことになる。一石銀五四匁の計算で合計三四八匁九分の借金になり、それを三年間で返済する。一年一軒あたり八匁九分五厘、利子一分五厘をつけて、合計九匁一分づつである。これ以外に、「町内身上不如意成仁御座候而無心町中江被申候ハ、寄合之上町中一統ニ得心之事候ハ、聞届可遺事」^④（宝鏡院殿東町）と、町が生活困窮者のために寄合を開いて金融を行なう場合があり、平常時には、このほうが重要な意味をもったと思われる。いずれ

にせよ、町は非常時・平常時を問わず、町衆の生活を平等に保障する側面をもつといえよう。

年寄定之事

先規より町中定之通当年寄之中町内ニいか様之六ヶ敷事出来候共其年寄諸事相済可申候たとひ其年過候而次ノ年寄替申候共当番之中ニ出来之義ハ埒明申迄其年寄相済可申候

(第二条は後掲)

貞享乙丑二年二月朔日

町には、家持衆のなから選んで、ふつう一・二名の年寄をおいた。選任の方法は、おもに合議・順番交代・選挙の方法のどれかであった。任期は一―三年が多い。年寄役は、まれに町内の権力を独占する傾向を生ずることもあるが、役儀が繁雑で責任が重いため、一般に就任や責務を回避する傾向があったらしい。右の定は、年寄の責任のがれを防止するもので、年寄役の非権力性を示す。諸種の「一札」や「請状」が、年寄に対してでなく、「町中」(ときに年寄名連記)に對して出されるのを見ても、町が町衆の平等的共同組織としての意味を強くもつことが理解できる。

他の町を見ても「町内之義者親疎に不限互ニ睦敷可致儀ニ存候。難儀之事出来候節又者孤独之人などハ互ニ相救候様ニ相心得諸事念比ニ可相交事ニ存候」(蛸薬師町)などの相互扶助に関する道徳的規定、「町衆之内御法度相背町儀万端我儘成仕方為親人不孝之筋有之候ハ、年寄迄致案内急度致異見相改させ申候様可取計。万一相止メ不申候ハ、町中之難儀然上者御上江御訴も可有者也」(六角町)などの町の秩序を保つための制裁規定というように、町内の町衆すべてに平等に作動し、その再生産と安全保障に資するものが多い。

町衆にとって、町は、それぞれの家を定在させる共同体的自治の場なのであり、断じて幕藩国家支配それ自体とは異質

である。一六世紀以来の京都の町のこの伝統が、仁斎の支配―被支配の意識に反映し、専制―愚民観を否定させたのだろう。さらに、四条目の修身・斉家を治国・平天下への過程は、あくまでも支配者の視座から構成された連鎖であり、京都町衆の立場からすれば、斉家を治国に展開させる契機は存在せず、むしろ斉家は郷党（惣町結合）へと発展しなければならぬ。だが、もちろん四条目中に郷党は含まれない。仁斎が、修身・斉家で論理を終始するのは、おそらくこのためだろう。また、仁斎が、人の存在それ自体から不可変の差別性の原理を排除し、人の存在の平等性の原理を確立することには、町のもつ平等性の機能が反映していると思われる。しかし、仁斎において、人の平等性の原理は、けっきょく差別性の原理に帰結した。その意味を次節でたどらなければならない。

① 『論語古義』の分章では、庶不正不坐章。

名である。第七節参照。

② 仁斎は、修学時代に『荀子』を愛読していたらしい。前掲拙稿「伊藤仁斎と宋・元・明の儒書」参照。

④ 秋山國三『公同沿革史』上（元京都市公同組合連合会事務所、一九四四年）三一九ページから引用。東堀川四町目以外の町掟は、これと

③ 町汁の出席者は家持衆に限られるが、仁斎の日記によれば、東堀川

『京都の歴史』三―六巻（学芸書林、一九六八―七三年）によること

四町目の町汁出席者数は天和二年七月一日、同年一月六日ともに七

が多い。以下、いちいち註記しない。

六 人情説と町の差別性

仁斎は、人の自然性を存在根拠とする四端の心が拡充されて社会的普遍妥当性を獲得したとき、仁義礼智の徳に転化する」と主張した。社会的普遍妥当性とは社会慣習と現実権力の動向である。では、人の自然的心情は、その拡大の過程で、まったく消失してしまうのだろうか。仁斎は、孔子が顔淵の死に慟哭した『論語』先進篇顔淵死子哭之慟章をめぐって、喜怒哀楽は、「人情」の不可避的な発現であり、それが節度を保っていたとき、「天下の達道」（論語二 先進篇）と、いかたよっていたとき、「人の私情」（同）という主張する。この思想は、一見、朱子のそれと同一であるかのようにみえる。しかし、①朱子は、理気二元論の立場から、性≡理は、情≡理気の結合体のうちのみ、具体的にあらわれるとし、

気が純粹ならば情は性そのものを表現し、気が混濁していると情は性を正しく表現できないかたよったものになると考える。仁齋は、一元氣論の立場から、理の实在を否定し、情を氣の一元でとらえ、情の動きそれ自体のうちに、適切なものとかたよったものを区分する。②朱子は、情のかたよりを是正するために、形式規範である礼を順守する必要があるという。仁齋は、逆に「其れ人情は聖人の廃せざる所也。苟くも之れを人情に求めて、安からざる所の者は、聖人為さず」(同)と、人情を規範化する。人情の適切な形態は、「天下の達道」である。③朱子がいう人情は、つねに適切に発現する聖人の情に対立するものとしての「常人の情」であり、当然、かたよりをまぬがれない。仁齋のいう人情は、「聖人と雖ども以て人に異なる者無し」(同)としてとらえられる常人の情である。

さらに人情は、「天下古今の同じふする」(『論』二・八佾篇) 恒常不変の人間の情動であり、いわば常民の普遍的な心情である。道徳の実践も、「人情の趣く所に就いて、其の善を取るのみ」(『孟』自・告子上)と、人情に則して行なわなければならぬ。「人情の免がれざる所を廃せんと欲するときは、則ち倫を絶するに至る」(『論』二・八佾篇)と、人情が不可避の自然的とするものにしたがわないのは、人間関係を廃棄するにひとしい。仁齋は、朱子のある経書解釈に反対している。「其の論正しと雖ども、而も尤も人情に非ず、従ふ可からず」(『論』二・子路篇)。重要なのは、論理的整合性でなく、人情に合致することである。

楚の葉泉の首長が、支配下に直な男まなこがいて自分の父の犯罪を訴えたと自慢した。孔子は、父子はたがい隠しあうべきであり、直ちかさはそのなかにそなわるのだと反論した。この『論語』子路篇葉公語孔子曰章の記事について、朱子は、父子が隠しあうのは、天理と人情にかなうから、直を求める行為でなくとも、直がそなわることになるという(『論語集註』子路篇)。仁齋は、「隠は直に非ず。然れども父子相隠すは、道也」(『論』二・子路篇)と主張する。なぜなら、それは、「人情の至り」(同)であり、「天下古今の同じく然る所」(同)だからである。それは、「私曲する所無」(同)く、直そのものである。直とは、「是なるときは則ち之れを是とし、非なるときは則ち之れを非とす。当に取るべきときは則ち取り、当

に捨つるべきときは則ち捨つ」(同憲問篇)る徳目であるが、仁斎は、「民情本直、阿比する所無し」(同)と、人情は、本来直だと断定する。したがって、人情以外に道を求めようとするものは、異端にすぎない。このような仁斎の立場が、のち、徂徠によって、「人情豈に皆道に合はんや」(『論語微』子路篇)と痛撃されること、周知のとおりである。

仁斎の人情説の特性を、経書解釈の具体例をとおして見よう。『論語』里仁篇人之過章で、孔子が、人のあやまちをみれば、その人が仁者かどうかかわかるという。朱子は、君子は常に厚きに失し、小人は常に薄きに失す」という程伊川の解釈をとる。仁斎は、「此れ過を以て人を棄つる者の為に発す」(『論』二・里仁篇)といい、「豈に遽に過を以て人を棄てんや。聖人深く人の過を責めざること此くの如し。世の深く人の過を咎むる者以て鑒みる可し」(同)と、あやまちを犯したることによって、にわかに入を棄てるようなことをするなと力説する。「其の過を觀るときは、則ち亦以て其の仁の厚薄を知るに足る」(同)、むしろ、あやまちの犯しかたによって、その人の道徳性の程度を知ることができるからである。人間の弱さに対する寛容の態度が、人情説の特性の一つだといえよう。

『論語』陽貨篇宰我問章で、宰我が、父母に対する三年の喪は長すぎる、一年でじゅうぶんだといひ、孔子は、それを非難する。朱子は、「其の仁ならざるに由つて、故に親を愛するの薄きこと、此くの如し」(『論語集註』陽貨篇)、「特に以て宰我の恩無きを責む」(同)と主張し、宰我を反道徳的な忘恩の徒と断定する。仁斎は、これに対して、つぎのように解釈する。宰我は、父母が健在で、親を失なった哀切の思いを経験していないから、三年の喪を長いと考えるにすぎない。宰我が将来、父母の死に直面したとき、三年の喪は、「自から已むこと能はざるの至情」(『論』二・陽貨篇)、つまり、そうしないではいられない至高の人情のあらわれとして、とらえられるにちがいない。三年の喪という形式規範を、心情の発現として考え、宰我は、まだその心情を経験しないものとして寛恕され、断罪の対象にならないのである。人間の意識を規定する客観的状況の理解が、人情説の特性の第二である。

舜は、父と継母に孝をつくしながらかえって父母に迫害されて号泣した。『孟子』万章章句上第一章で、万章が、舜

の号泣の意味を問ひ、孟子は、舜が「怨慕」したのだと答える。朱子は、「怨慕」を「己れの其の親を得ざることを怨み、而して思慕する也」（『孟子集註』万章上）と解釈する。舜が怨むのは、親ではなく、わが身のつたなさである。仁斎は、つぎのようにいう。「親を慕ふは孝子の常情」（『孟』自・万章上）であり、同時に親を「怨むは孝子の至情」（同）である。なぜならば、子に対する親のあやまちが小さければ、子は、怨まずにすむ。しかし、親のあやまちがたえがたいほど大きいとき、子が親を怨まないのは、親に対する子の気持がよそよそしい証拠で、かえって「孝子の心に非ず」（同）といわなければならない。偽善を排除し、感情の真率な傾向を道徳実践の基礎として尊重する態度が、人情説の特性の第三である。

以上のように、仁斎の人情説は、みずみずしい人間的心情にあふれた諸特性をもつ。集約していえば、人情とは、公に絶対的普遍のもとに個人を断罪することなく、私に個人的心理・状態を深く理解し共感することである。さきに、仁斎における至公の否定をみたが、私の肯定がここに成立したといえよう。

しかし、その人情は、あくまでも「天下の達道」であり、「天下古今の同じく然る所」であることを確認しなければならぬ。他人の理解・共鳴をえることができない、いかえれば社会的普遍妥当性をもたない個人の主観的心情は、「其の節に中らざる……人の私情」であり、「情を縦にする」ものにすぎない。「人の私情」を「天下の達道」に高めることこそ、「人情の至り」なのである。いかえれば、人情は、俗に社会慣習と合一すべきものであって、背反すべきものではない。

『論語』公治長篇子謂公治長章で、孔子は、公治長が、以前、罪人だったにもかかわらず、彼には罪がなかったとして、自分の娘と結婚させる。仁斎は、この事件を「夫れ女を嫁し婿を択むに必ず其の瑕無き者を求むるは、天下の同情也。夫子、繚綆の中に陥ると雖ども、然れども其の罪に非ず其の徳を損ずること無きが為を以て、之れに妻す」（『論』二・公治長篇）と理解する。結婚の対象として「瑕無き者」を選択し、「瑕有る者」を拒否する社会慣習は、「天下の同情」つまり当然の人情として肯定される。もちろん、孔子が公治長を婿に選んだ行為は是認するけれども、朱子が、「夫れ罪有ると罪無

きとは、我に在るのみ。豈に外より至る者を以て榮辱と為さんや」(『論語集註』「公治長篇」と、罪の有無を自己の道徳性にかかる内面的問題とし、処罰の有無という外面的問題ではないと断定する、明快な態度を見いだすことはできない。ただ、孔子が兄の娘を南容という「治朝に用ひられ……能く禍を乱世に免がれん」(『論』二・公治長篇)と論評される要領のいい人物に嫁入りさせたこととあわせて、「正に見る、夫子の人を取る、惟だ是れ之れ従ふて一に拘はらざることを」(同)と結論するにすぎない。仁齋は、「一法に拘泥」(『孟』自・尽心上)することを否定し、「時宜を量度」(同)する権を道徳達成の不可欠の手段とみなしたが、この結論づけは、孔子の行為がまさに権の立場からなされていることを証明するためのものである。なぜ孔子が「天下の同情」にそむいて、娘と公治長を結婚させたかについて、朱子のような原則的説明を、仁齋に求めることはできない。仁齋においては、徳は社会的普遍妥当性の獲得であり、人情は社会慣習との合一的心情であるから、徳と人情は当然一致すべきものであって、人情と対立する徳を説明できる原則的立場を、仁齋はもつことができないのである。さきに、仁齋道徳論における平等性の原理が差別性の原理に転化することを論証したが、仁齋人情説においても、人の心情的自然の重視は、同時に、差別的性情の現実を肯定する論理をみちびきだす。

ここでふたたび東堀川四町目の「町中定」の分析に転じよう。

汁献立之覚

一、汁 くしら敷

たらのすまし敷

一、なます 大根少ミ入候

一、やき物 うす塩之物

一、に物 つばさらにてくしあわび敷

いりこ敷

ごぼうにてもくわひにても入候

一、さかな たこ歟

あかゝひ歟

一、しゃうしんさかな にんじんニても

何にても

一、酒 三遍 宜御心次第

右之通町中永代無相違堅可被相守也若右之通ニ相違於有之者為料料錢菅貫文可被出者也

京都の各町は、毎月、あるいは年数回、家持の町衆が寄合を開いて、京都所司代発布の法令や町掟を読み、町内自治についての討議・申合せを行ない、そのうち宴会を開いた。これが町汁で、家持衆の特権的会議である。右の規定は献立がだんだん豪華になって、経済的負担が過重になることを防ぐためのものである。前掲の「年寄定之事」の第二条に、

一、毎年二季之汁代当番より出し可申候成七月二日ニ町中御談合之上ニ而重而汁代出申間敷事

とあって、東堀川四町目では、町汁は年二回開かれ、その宴会の費用は、当番の家で出す規定である。仁齋の日記によれば、天和二年七月朔日、仁齋の家が「町汁に相当り」、「九郎右衛門殿」以下、仁齋を含めて四町目の家持衆七名が会合している。同年十二月六日は、柏屋が町汁の当番で、同じく七名の会合である。「汁献立の覚」の献立も、当時としては高価な内容であるが、仁齋家の献立は、この『覚』以前のものなのか、塩鴨の汁・あさ瓜と赤貝のなます・鮎の焼物などひょうに豪華であり、東堀川四町目の家持衆は、三年半に一度は、七人分のこのような客膳をととのえる経済力をもたなければ、「俗」にしたがえなかったのである。

一、家之売買候共加ちばんじゃうあをや一切売買仕間敷事

一、無請人者に家之売買仕間敷事

一、借家借申とも請人な起者ニ借申間敷事

一、家之売買拾分一たるへき事

一、振舞錢 銀三枚

一、帳切 同拾枚

一、家渡粥 同拾匁

一、年寄錢 同廿目

一、くわんと錢 同五匁

一、用人錢 同五匁

右家売買之定也

一、五匁 よめとり

一、五匁 むことり

一、五匁 くわんと成

一、五匁 ゑほしき

一、五匁 入道成

一、拾貳匁 表借家出銀

一、三匁 裏借家出銀

町掟は、きわめて多様な内容をもつが、そのなかでもっとも重大を意味をもつ規定は、右の「家売買」および「出銀」に関するものであろう。前者は、町の階級的身分的構成を維持するために、後者は、木戸を設け番人を雇って自衛し、防

火用具を常置するなど町の財政基盤を確立するために、もうけられたのである。さて、一通目は、一―三条の売買禁止規定、四―一〇条の売買費用規定にわかれる。第一条の「加ぢ」は鍛冶屋、「はんじゃう」は番匠、大工である。「あをや」は青屋、藍染業者で、仁齋生存当時は、もっとも激しい差別に苦しむ被差別部落民だった。鍛冶屋・大工など手工業者を排除する規定は、とくに商業中心の町まちに多く、その指定する職種は各町の条件によってさまざまである。被差別部落民に対する差別規定は、きわめて普遍的なもので、たとえば長刀鉾町では、その「売借成ましき事」の第一条に「あをや」をあげ、衣棚南町では、「家買来り候仁并借屋以下迄定置所之人品制止之事」の末尾に「氏性悪人等」をあげている。

四条は家の売買に対する町の賦課、五―七条は売買にともなう町中への広めの諸費用、八条は町年寄の手数に支払う費用、九条は官途錢で、新しい家主が町入り（その町の住民になること）を認められるための費用、一〇条は町中の雑役を行なう用人（町の使用人）に与える心付けであり、五―一〇条の費用を通算すれば五三匁、さきの拝借米が一石五四匁の計算だから、これに家売買十分の一の町の課税を入れると、新らしく町入りするものにとつては、過重の出費になろう。もちろん、これら臨時の収入だけでなく、町の財政基盤としては、各家持衆に対する課税があり、嘉永年間の築山上半町の「町定式入用勘定年中見積書」では、一軒あたり二三匁七分一厘三毛になっている。

二通目の一・二条は結婚、三条は成人したものの町の構成員としての公認、四条は子供の元服、五条は出家する場合などについて、それぞれ町へ納入するための諸費用の規定である。結婚については、たとえば六角町の式目に、

- 一、養子入智其仁筋目人柄能々致吟味取結尤町年寄迄前方ニ案内可仕事。但シ男女共也
- 一、嫁ハ婚禮町年寄迄案内過礼無之物静ニ可仕事。但シ嫁筋目致吟味呼入可申者也

とあるように、差別規定が存在する。仁齋居住の東堀川四町目でも、青屋に対する差別規定から考えて、かならず結婚問題についての差別的干渉があったと思われる。六条は表通りの借家、七条は裏通りの借家を借りるときの出銀規定であるが、借家人は正規の町の構成員とはみなされず、町汁など町の会合へ出席する権利をもたなかったばかりか、「借屋衆中

江町衆振廻ニ参候事、可致無用一事」（六角町）と、家持との交際すら制限を受けるほどだった。

東堀川四町目の「町中定」は、町が町衆の家を定在させる共同組織であり、同時に、被差別部落民・特定職種手工業者・借家人衆などに対する差別を内包していることを示す。そして、この生活媒介機能と差別構造は、町内部だけではなく、町組における町と町の関係、京都市中総体における町組と町組の關係に貫徹しているのである。町組は、もともと町単独では自衛能力がじゅうぶんでないために、町まちが集まって結成した連合体であり、仁斎当時も、火災・葬式などの相互扶助、法令の伝達や諸税の割当てなどは、町組を単位として行なわれ、町組を構成する町まちを順番に月行事町・年行事町に選んで、対内的・対外的事務を執行させた^③。しかし、町組には、表通りで経済力豊かな親町と、裏通りで経済力の低い枝町との格差があり、枝町は特定の親町に付属し、「謂はば主従の如き關係」を保った。それは、諸役を負担金が、親町六三と枝町三七という経済的格差に裏づけられて、法令伝達・諸役徴収は親町を通じてのみ枝町に達せられ、江戸城で將軍に拝賀する資格は親町年寄にのみ与えられ、枝町はそのための費用を分担するだけにすぎない。親町―枝町の關係は、明らかに差別―被差別の關係であり、東堀川四町目は、親町だけで構成されている上川東組に所属しているのである。京都市中総体についていえば、すでに戦国時代の武装自衛した惣町結合が、対外的には、外部勢力の侵略を防止し、共同体的自立を維持するために機能すると同時に、対内的には、門閥的な上層町衆が権力支配を行ない、階級的身分的な階層秩序をつくりだすために機能するものであることが、指摘されている^④。仁斎の時代、商業中心地域の豊かな町衆は、手工業者を町入りさせず、その周辺部に手工業者町を形成させ、みずからは他地域とことなる中京衆であることを誇ったのである^⑤。いわば京都の町まちは、相互扶助・内部統制・治安維持という平等性の原理を媒介にして、階級的身分的な差別性の原理を確立しているといえよう。これが仁斎の基本的な論理構造に通じること、いうまでもない。伊藤家は、京都の特権門閥層である、本阿弥家・尾形家・角倉家と姻戚關係をもつ上層町衆なのであり、上層町衆は、朝廷・公家との伝統的交渉によって、天皇を幕藩国家の総領主とし、それに直接に臣属する意識をもつ^⑥。仁斎は制作年代不明の七言絶句でいう、

「神皇正統億萬歳、一姓相伝ふ日月の光、市井の小臣嘗て竊かに祝す、願はくは文教をして虞唐に勝らしめん」（「祝」）。神皇正統の至尊に直属する下からの家臣意識は、至賤にいたる諸階級諸身分を上から差別する意識に転化する可能性をもつのである。

- ① ここで「直」の反対概念として、「私曲」あるいは「曲」ということばを使っているが、仁齋は、至公の概念を否定するから、重点は「私」でなく「曲」にある。「三書共十一本」段階では、まだ朱子学的な表現が残っていて、公肯定・私否定の印象を与えることもあるが、稿本の発展にともない、公否定・私肯定の基本路線が貫徹していく。
- ② 脇田晴子氏は、「惣町結合の階層的門閥町人支配の実態は、町共同体内部に見られるのではなく、親町と寄町のような町相互間の対立を内包していたことに見られる……階層分化は町内部に現象することは比較的少ない」（『日本史研究』139・140合併号、一九七四年三月）というが、同町内での借家人衆、また手代衆・後家衆などへの差別規定から見て、肯定できない。東堀川四町目でも、家持衆七名が町汁に出席するだけで、借家人衆六名は無権利である。
- ③ 秋山前掲書第三章第四節参照。
- ④ 木下政雄・守屋タケン・横井清「町衆生活の基盤」（『京都の歴史』第四卷第一章第四節）、木下政雄「京都における町組の地域的発展」（『日本史研究』九二号、一九六七年七月）参照。
- ⑤ 秋山前掲書三九四ページ。
- ⑥ 森谷勉久・木下政雄「町奉行と町組」（『京都の歴史』第六卷第一章第二節）参照。
- ⑦ 秋山前掲書第三章第四節参照。
- ⑧ 原田伴彦「中世都市の自治的共同組織について」（『日本封建都市研究』所収、東大出版会、一九五七年）参照。
- ⑨ 西川幸治・森谷勉久「市街の発展」（『京都の歴史』第五卷第六章第一節）参照。
- ⑩ 石田一良『伊藤仁齋』（『人物叢書』39吉川弘文館、一九六〇年）第一参照。
- ⑪ たとえば本阿弥光悦は、「足利御代より禁裏様の御剣を清め、惣て御用を勤め来」（『本阿弥行状記』中巻八〇段）った事実立って、「日本国中は神の御末にてみな／＼禁裏様の物也」（同）と断言する。幕藩国家のイデオログが、將軍を総領主とし、天皇の無権力を正当化するのと対極的である。前掲拙稿「幕藩主従制の思想的原理」参照。

七 仁齋学の原像の歴史的意義

幕藩国家における京都の町まちは、しだいに、その惣町結合的側面を否定され、幕藩権力の末端機関に転化させられていく。たとえば、町代は本来、町組に雇われて、所司代・町奉行所と事務的交渉をもつ職務だったが、幕府は、町中で選出

した年寄よりもこれを重視して、事実上の末端役人に転化していき、寛文末年より町組に下付する法令は、町代あてにするなど、町代が逆に町組を支配する素地をつくりだす。また、牧野親成は、承応三年（一六五四）に所司代に就任し、寛文八年（一六六八）まで在職したが、その間、「町中寄合之日ハ……禁酒可仕事」（明暦二年「御請状」と町汁を事実上、禁止し）（ばくち禁止に）若違犯之輩有之時、当町より申来ハ、町中に罪科を懸へからず、他町より相聞へハ、町中曲事」（明暦元年「条為」と町の結合を分断し）（徒党を組んで乱暴するものは）遂糺明、於同意与力之輩ハ、可処罪科、親子主従之間、堅此旨を存知わきまへ、急度可申付」（同）と親子・主従すら相互に監視させた。求めるのは、「年寄町中共ニ自余之沙汰を不相交、一同ニ可守法令之旨」（明暦二年「京都町中年寄可相定触状」）ことである。「親疎之差別」（明暦二年「御請状」）は、否定すべき「私」（同）以外のなものでもない。私に対する公の優越が、法令の形態をとって町まちに侵透させられる。仁斎は、ちょうどこのような転換期に学的形成を行なったのである。

仁斎は、①幕藩国家権力の現実の支配をそのまま受容することが徳の獲得だと考えた。また、②公＝絶対的普遍を排除して、町衆の私生活に基礎づけられ、「親疎」の均衡を保った、京都の町の社会慣習を、同じく獲得すべき徳とし、社会慣習への合一的感情＝人情を尊重した。①と②は調和的だとされ、矛盾は意識されていない。じじつ、「拝借米上納之覚」に認められるように、幕府の政策は、京都の町の再生産を補完し、いっぽう、「御公儀并町儀等之御法に背申間敷候」と、町の掟は、幕府法令の補完物になる。しかし、「公儀」と「町儀」は、相互補完しながらも、支配と被支配のこととなる立場をもつ。とくに町儀では、町を幕政の末端機関に転化しようとする公儀の立場をそのまま受容しようとする方向と、惣的結合を持続させようとする方向とが分極化してくる。仁斎学の原像は、前者を拒否し、後者を選ぶものにはかならない。

これが、当時の儒学思想状況のなかで、どんなに特異なものだったか。同じ京都町衆でも、將軍補佐役・保科正之の賓師になる道を選んだ山崎闇斎（元和四―天和二、一六一六―一八二）は、孝を私恩、忠を公儀とし、父が反逆をくわだてた

ときは、子は主君に父を訴えるべきで、逆に政治権力の所有者である主君がどんなに無道であっても、家臣は絶対的に服従せよと主張した。岡山藩番頭・熊沢蕃山（元和五―元禄四、一六一九―九二）は、私領域と公領域にそれぞれ固有の価値を認めながら、道徳の本質は個人修養よりも政治にあるとして、公を私に優越させ、君主が公的機能をはたさないときは、家臣が篡奪することをすら支持した。数多くの大名・旗本を門弟にした山鹿素行（元和八―貞享二、一六二一―八五）は、忠を最高の道徳とし、さらに、君主と天下・国家を分離し、君主を私、天下・国家を公と規定して、忠の対象を後者に限定した。^②とうとうたる治国・平天下への傾斜と、私に対する公優位の思想的潮流である。仁齋学の原像がもつ修身・齊家への傾斜、および私肯定・公否定の立場は、これら幕藩国家権力のイデオログのそれにくらべて、きわめて特異であることが理解できよう。

だが、仁齋学の原像は、京都の町が幕藩国家権力の支配下にあること、公儀と町儀が相互補完的であることを、前提にしている。町の惣町的結合を確立する道―京都の共同体的自立の方向を模索する意識は、まったく認められない。また、惣町的結合内部での階級的身分的差別についても、人の生まれつきに、差別があることを否定しても、差別的心情をも人情として把握し、現実の差別をけっきょく肯定する。差別を否定する道―階級社会変革の方向を模索する意識は、これまで認められない。上層町衆である仁齋の限界といえよう。

将来の研究課題を論証ねぎで先き取りすることになるが、仁齋の最終的思想形態も、東涯など仁齋学派の発展過程も、共同体的自立と階級社会変革の視点を形成することは、ついになかった。伊藤仁齋が朱子学を揚棄して確立した仁齋学の原像は、京都町衆の惣町結合的思想形態、それをさらに揚棄して、共同体的自立・階級社会変革の惣町結合的思想形態を形成したのは、一八世紀中期、南部八戸藩の城下町に住み、のち秋田藩大館支城近郊の二井田村字下村^下で生涯を終った、後世方医学の町医・安藤昌益正信（元禄一六―宝暦一二、一七〇三―六二）である。^③

① 木下政雄「京都町組に於ける町代の性格」『立命館文学』二〇四号

所載、一九六二年六月 参照。

② 前掲拙稿「幕藩主従制の思想的原理」参照。

③ 安藤昌益は、意味血脈論的経書批判・氣一元論の展開・新道統説（老子―孔子―曾子―昌益）の提唱・忠（公）の否定と孝（私）の肯定・新五倫（夫婦・父子・兄弟・孫・従弟）の設定などをもとにして、直耕（生産労働）概念を媒介に、邑政（血縁共同体的自治）の創出と二別（差別）の廃棄を主張した。拙稿「安藤昌益の社会変革論」（『日本史研究』一一五号所載、一九七〇年九月）、「安藤昌益」（中村幸彦

編、三宅正彦他校訂訳注『安藤昌益他集』（『日本の思想』18）所収、筑摩書房、一九七一年）、「安藤昌益の史料と儒教思想」（『赤松俊秀教授退官記念国史論集』所収、同記念事業会、一九七二年）、「安藤昌益の思想における継承と否定」（八戸市立図書館編『安藤昌益』所収、伊吉書院、一九七四年）参照。

（大阪産業大学教養部助教授

The Original Form of *Jinsai* 仁齋学

—A Thought of the Neighbourhood Unit in Kyoto—

by

Masahiko Miyake

Jinsai Ito 伊藤仁齋, an upper-class citizen of Kyoto, formed his original thought system, *Kogi-gaku* 古義学, by criticizing *Shushigaku* 朱子学. I would like to throw light upon its original form through the analysis of his works; ‘*Sanshotomojuippon* 三書共十一本’, the oldest extant manuscript of ‘*Sanshokogi* 三書古義’, that was his most important work and ‘*Machinakasadame* 町中定’ upon *Four-chome* 四町目, *East-Horikawa* 東堀河, *Kamigyō* 上京, *Kyoto* 京都, where *Jinsai* lived.

Under *Bakuhan* 幕藩 regime, the regional units of *Kyoto* had lost its old character as a commune and turned into the basic units of the central administration. Under those circumstances *Jinsai Ito* thought it necessary to maintain their character as a commune by denying ‘the public 公’ and affirming ‘the private 私’, especially by regarding it as a moral to follow the traditional customs of the commune. That was, I think, the fundamental of his thought. It was, however, a little later in *Shoeki Ando* 安藤昌益, that we could find the thought of independence of the commune and negation of the discrimination.

The Newly Risen Bureaucrat in Five Dynasties and Early *Sung* 宋 Period

—A Case Study of the *Ma* Family 麻氏
in *Lin-tse*, *Shan-tung* Province 山東臨淄縣—

by

Hajime Otagi

From the latter part of the *T'ang* 唐 Period to the Five Dynasties 五代期, a turning-point in the history of China, a new social class was rising and beginning to gain influence. In the *Sung* 宋, Period they became the *K'o-chu* 科舉 bureaucratic officials and formed the privileged ruling class which was called *Kuan-hu* 官戶.

The purpose of this article is to portray the bureaucratic officials of