

# 仁 齋 学 の 形 成

——「同一の原理」と「弁証法的思惟」——

三 宅 正 彦

【要約】 朱子学的思惟の特質は、全存在の統一・同質的認識と矛盾の排除を意図する「同一の原理」を指標として把握できる。

一七世紀京都の町衆・伊藤仁斎は、慶安——明暦期（二〇代）の朱子学祖述のうちに、すでに「同一の原理」に背反する強烈な主観性・実践性を表現していたが、寛文期（三〇—四〇代）に、論語古義『初本』の著作を契機として、主体と客体の対立、実践における統一を特色とする独自の思惟様式を形成する。しかし、対立は所与の絶対化によって捨象され、主体・客体の優位も、けっして外在規範の受容に帰結して、現実秩序肯定の論理として機能するのである。このような論理構造は、「同一の原理」から「弁証法的思惟」との行程に位置する絶対主義時代の論理——「同一の原理の拡張」として規定できるが、ヨーロッパのそれが意志の自律統制を基調とするのに対して、仁斎学においては逆にその排除を志向する。これは、絶対主義的傾向を強めながらも、封建領主によって権力構造が独占され、商業資本家の上昇が拒絶された幕藩確立期の特徴を反映し、同時に、仁斎の社会的対決の姿勢を明示している。寛文期は、京都商業資本家の挫折が確定的となった時代であった。

史料 四八巻五号 一九六五年九月

## 一 本 稿 の 課 題

伊藤仁斎<sup>①</sup>（寛永四—宝永二、一六二七—一七〇五）は、京都の代表的町衆であり、近世屈指の名儒に数えられる。一五・六歳で儒学に志してから、七九歳でその生涯を終えるまで、仁斎は終始一貫たゆむことなく勉学に従い、幾多の思

想的遍歴を経つつも、ついに独自の学問体系——古義学を完成した。門弟は三千人（伊藤東涯「先府君古学先生行状」古学先生文集・巻四<sup>②</sup>、浮世草子にすら「博学明弁德行を兼ね備へたる君子の学。今は唐にもあるまいと朱子を非に見る伊藤源助古今無双の大儒なり。」（都の錦『元禄太平記』七）とうたわれ、事実、天理図書館古義堂文庫に収蔵するおびただしい経書

解釈の稿本に、仁斎の学問的精進と誠実な人格をうかがうことができる。

研究史 儒教學説としての仁斎学の評価・紹介は、明治以降数多く行われてきた。諸家の見解はほぼ一致し、仁斎学説の特性として指摘されるのは、つぎの諸点である。

氣一元論を唱え、理を実体とせず法則化したこと。体用説に反対し、四端<sup>1</sup>性を先天的な道德的可能性と考え、仁義<sup>2</sup>道の内在を否定して客観化したこと。人生と自然を動的相対的にとらえたこと。論語を絶対化し、これを基準として經典批判を行なったこと。要するに儒教の実践倫理面を強調、朱子学を克服して原始儒教の精神に帰ろうとした復古の学であること。

しかし、この学説の歴史的位置づけは非常に不十分で、永田広志『日本哲学思想史』・万羽正朋『日本儒教論』を先駆的業績としつつも、思维の内部構造にはじめて分析を及ぼしたという点において、丸山真男『日本政治思想史研究』を研究史の始点に置くべきであろう。周知のように、丸山氏は連統的思维様式（道学的合理主義）・自然的秩序思想を朱子学<sup>3</sup>前近代的思维の指標としてとらえ、その解体

過程のうちに、非合理主義（近代合理主義の前提としての）作為的秩序思想を指標とする近代的思维の形成過程をうかがおうとした。仁斎学の諸特性は、自然と社会との連統性を分断し、非合理性を強めながらも、社会規範の先天的性格の否定にはいたらぬものとして把握され、その社会経済的基礎は、純粹封建制社会における商業資本の興隆と封建的矛盾の深化に求められる。

まず丸山氏の指標に関して、守本順一郎「近世思想史の方法について——丸山真男氏の所説の批判を中心として」『東京大学経済学論集』二二・四・五は、丸山氏が前近代の中国をアジア的停滞社会と規定したため、指標の非歴史化をまねいたと批判し、田原嗣郎「伊藤仁斎における朱子学批判の意味」『日本史研究』七二・「伊藤仁斎学の構成」『歴史学研究』二八六は、「——徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題——」という副題が示すように、仁斎の朱子学批判が自然法思想の特質を認識できないままに行なわれたという視点から、近世思想史を自然法思想の解体過程として把握する丸山氏以来の通説の再検討を呼びかける。守本氏には近世日本儒学に関する直接的な問題提起がなく、

また田原氏の分析方法・史料操作には疑問があつて論証は説得性を欠くが、<sup>④</sup>もともと丸山氏の業績は、「近代の超克」が叫ばれた時点で打ち立てられたものであつて、その後の歴史的展開は、たしかに新しい分析視角の設定を要求しており、自然法思想とその解体を唯一の図式のように考える近世思想史の方法論的不毛は、克服すべき段階に達しているといえよう。

また、近世社会経済史の発展は、仁齋学に対する丸山氏の社会構成史的規定を、深化・再検討することを迫っている。中村幸彦「文学は『人情を道ふ』の説」（『国語国文』二〇二）は、仁齋学の精神構造が元禄期文芸のそれと一致することを論証し、二冊の石田一良『伊藤仁齋』（『人物叢書』三九・『日本文化研究』五）は、かずかずの個別論文の上に立つて、仁齋の父系・母系・交友関係および生活の諸相を解明し、伊藤家が京都の上流町人であることを立証した。石田氏はさらに、幕藩制社会を「運命共同体」（『日本文化研究』五二頁）とし、仁齋学の社会的基礎は、「元禄時代の京都という非封建的な精神の濃厚な都市における非封建的な人間関係」（『人物叢書』一四四頁・『日本文化研究』五二頁）にあると規定する。しかし、石

田氏の方法は、「永遠の相のもとに」（石田一良『文化史学・理論と方法』二二六頁）歴史事象の本質を求めようとする形而上学的方法であつて、発達過程を捨象した個別完結的傾向が強く、その「非封建性」概念は、社会構成史的限定を欠いている。逆井孝仁「仁齋学の歴史的品格とその基盤——『古学派』の再検討のために——」（『立教経済学研究』一六四、一八一）は、石田氏の実証的成果に佐々木潤之介氏の「軍役論」を適用し、仁齋学を「その成立の当初から異質な商品経済を不可欠の一環としていた幕藩体制により適合的な体制原理を与えんとしたもの」（一八一、一六九頁）と評価する。商品経済の展開過程を直接的に近代的思维の形成過程としないのは正しいが、商業資本の歴史的規定がじゅうぶんでないため、幕藩制下における商業資本と領主権力の対抗関係が具体的にとらえられず、軍役の展開——幕藩制第一段階論が分析視角から脱落してしまつた。そうじて丸山説は、深められつつはあつても、まだ克服されていないといえよう。

丸山氏は、近世思想史の展開過程のうちに、幕藩体制の崩壊過程を検証しようとし、仁齋学は近世思想史の一環として、その完成形態が取り扱われたにすぎない。しかし、

仁齋学固有の分析を意図するとき、完成形態のみを対象とするのでは、個人の一回的状况や社会的対決の姿勢は浮かびあがってこないであろう。この意味からいって、仁齋学の発達過程の考察は不可欠である。仁齋の思想の展開過程は、朱子学・反朱子学・古義学の三期に大別され、古義学時代においても、たえまのない発展が認められる。村井長正『論語古義制作年代考』(『漢学会雑誌』八一・二)・堀川学派の成立(『学苑』二八二)は、『論語古義』第一稿本の成立年代の推定を主題として三〇―五〇代の思想の変化を記述し、木南卓一「孟子古義研究——仁齋学の根柢と宋学の立場」(『日本中国学会報』第九)は、『孟子古義』諸稿本の検討によって七〇代の思想的発達を論証するが、ともに歴史的意義づけを欠く。加藤仁平『伊藤仁斎の学問と教育』第二章・石田一良『伊藤仁斎』(人物叢書)は、三期を通じての思想の変化を概観するが、古義学時代の思想的展開はまったく捨象され、かつ加藤氏は変化の事実を指摘するにすぎず、石田氏は仁齋の精神生活のエートスの変化に注目するにとどまる。仁齋学の発達過程の研究は、まだ基本的な史料分析の段階に属するといつてよい。

課題と方法 現在、仁齋関係の諸史料は、ほとんど天理図書館古義堂文庫に収蔵され、中村幸彦氏の整理・研究と『古義堂文庫目録』の刊行によって、仁齋学研究は画期的な書誌学的基礎をえ、史料の細微にわたる利用が可能となった。<sup>⑦</sup> 書誌的考察をさらに深めつつ、仁齋の生涯の思想的展開をたどり、その歴史的意義を規定すること、これが本稿の課題である。時代的には、朱子学時代から古義学形成期までに分析対象を限定し、古義学時代の展開過程については、別に発表を予定している続篇に譲りたい。なお儒学の本質は経学であり、仁齋の最大関心事が経書の註解にあったことにもとづき、なによりもその経書解釈の諸著作を基本史料として使用する。古義学形成期は寛文年間に相当し、近世史の各分野で、寛文―延宝を画期とする幕藩制の構造変化と幕藩制下の畿内での位置づけとが論じられている現在、京都町衆・伊藤仁斎の思想史的研究は、幕藩制の特質を上部構造の面から限定する契機ともなりうるであろう。

さきに見たように、近世思想史研究は、近代主義的限界を指摘しながらも、丸山真男氏の方法に強く制約されてい

る。これを克服しなければ、研究の発展は期待できないであろう。そのためには、第一に、思想史の過程の中に社会的史的展開をあとづけるだけにとどまる、思想に対する客観主義的視角を捨てねばならない。

思想には、主体と客体の対立、主観的原理と客観的原理の対立が総合的に表現される。個人の思想の中から、一定の社会的階級的反映を読み取るとともに、すすんで、社会に対する個人の主体的対決の姿勢を問うてこそ、思想史研究の現在の意義が認められよう。具体的には、まず、近世儒学の前提となる朱子学的思维の特質をあらためて把握しなおさねばならぬ。じゅうらい、朱子学は宋学の完成形態と規定され、中国封建社会の体制的イデオロギー一般として評価された。しかし、宋学各派のイデオロギー的意義はけっして一様ではなく、朱子学自体もはじめから体制的承認をえていたのではない。朱子学的思维の意義は、宋学一般の抽象像から導き出すことはできず、南宋社会に対する朱子の主体的対決を通じて把握されなければならない。朱子学的思维の展開過程も、一義的に必然化せず、多様な発展方向を設定すべきであろう。

また、同じことは仁齋についてもいえる。仁齋の思维に商業資本家階級の特性を認めるだけで終るならば、思想史研究としては無規定に近い。同一階級に属しても、諸個人の現実否定・現実肯定の姿勢は多様なはずであり、それを引き出してこそ、思想の現実的機能を明らかにしうるのである。<sup>⑧</sup>

したがって第二には、分析視角の表現である丸山氏の指標——自然と作為、合理と非合理の修正使用に満足せず、丸山説克服の契機として、積極的に新指標を設定しなければならない。本稿では、「同一の原理」と「弁証法的思维」という指標のもとに、社会的対立の捨象と揚棄、現実秩序の肯定と否定の様相を追求したいと思う。

① 仁齋は「譯は維模、字は源佐。初名は維貞、字は源吉。幼名は源七。」（伊藤東涯「先府君古学先生行状」古学先生文集・巻首）という。

② 以下、「先府君古学先生行状」は「行状」と略し、『古学先生文集』よりの引用はその巻数を「首」およびローマ数字で記すにとどめて、二度目の引用からは巻数名をも省く。

③ 主なものをあげる。竹内松次「伊藤仁齋」（『偉人史叢』三）、井上哲次郎「伊藤仁齋及び仁齋学派」（『日本古学派之哲学』第二編）、岩橋遵成「伊藤仁齋」（『大日本倫理思想発達史』上・第二章第三）、増沢淑「伊藤仁齋と其教育」、西晋一郎「朱子学・仁齋学・徂徠学に

ついで「東洋倫理」付録)、宇野哲人「伊藤仁斎の一考察」(『近世日本の儒学』所収)、武内義雄「論語之研究」・『易と中庸の研究』、大江文城「堀河学の提唱と門下の同異」(『本邦儒学史論攷』第六篇)、加藤仁平「伊藤仁斎の学問と教育」。

- ④ 詳細な批判は別の機会を待つとして大要のみを記すと、田原氏は朱子・宋儒としているが、朱子の学と朱子学末流の諸派とは区別しなければならぬ。(朱子学末流の説く「理」は、たしかに静的観照的性格が強い。)また、仁斎は朱子学の自然法思想を誤解しているというが、かりに事実そうだとしても、仁斎の思惟が、すでに根本的に自然法を理解しえない構造に達していたからだと反論しうるだろう。仁斎学の現実的機能が朱子学と同じだという点は正しいが、「朱子学も徂徠学も封建の支配関係そのものを絶対視してゐることに於て何等の相違もない」(丸山・前掲書一九七頁)ことは、すでに定説化しているのであつて、むしろこれを出発点として、「その絶対視する論理的過程」に「対立」(同)があるかを構造的に分析すべきではないのか。史料的にいっても、四〇代の著作(同志会筆記)と七〇代に完成した著作(『語孟字義』・『童子問』)とを混用するのは不可であり、また仁斎と朱子の対立点・思惟方法の相違が、もっとも明確に示される『論語古義』・『中庸發揮』など經書註解の根本史料を捨てて、もっぱら『語孟字義』・『童子問』によるのはうなずけない。
- ⑤ 個別論文名については、人物叢書『伊藤仁斎』巻末参照。なお参照の便宜のため、石田氏の所説はできるかぎり二冊の著書から引用する。
- ⑥ 本稿においては、仁斎学の語は三期を通するものとして使用し、自覚的に形成された独自の思想体系をさす古義学の語と一応区分する。この区分は便宜による。

⑦ 古義堂文庫の史料閲覧については天理図書館当局のご厚意をえた。また古義堂史料・仁斎学については、中村幸彦博士の懇切なご指導を

いただいた。付記して心から感謝の意を表する。

- ⑧ 丸山氏の最近の労作「幕末における視座の変革」(『展望』七七)では、思想の主体的性格が積極的に評価されてきている。

## 二 朱子学的思惟の特質

朱子学の意義 朱子(建炎四―慶元六、一一三〇―一二〇〇)

は、南宋帝国を支える江南官僚の一員であり、階級的には広義の封建領主層に属するものと思われる。<sup>②</sup> そのかぎりでは朱子の存在規定は、南宋権力のそれと基本的に一致する。だが、社会構造の変革期にあたる宋代では、政策決定をめぐって封建領主間の利害が対立し、朋党の抗争を生じた。北宋における新法・旧法兩党の党争、南宋における講和・主戦兩派の抗争は、その典型であろう。<sup>④</sup> 宋学各派は抗争をめぐり、各党おのおののイデオログとして成立したのであって、根本經典としての周礼と春秋の二者択一、礼記・孟子の經典性認否、史書の価値の有無の断定、五經中心と四書中心と――宋学各派の論争は、社会規範定立への宋代社会の苦闘の表現であり、朋党の闘争史が同時に宋学の形成史であることを物語っている。<sup>⑤</sup> 周濂溪・程明道・程伊川・

李延平を経て朱子に大成されるいわゆる道学は、北宋旧法党の一派——洛党の系を引き、陸学派・浙学派・永嘉学派との間に激しい対立を来たした。<sup>⑧</sup>

朱子は、孝宗・光宗・寧宗三代の官僚として南宋権力体系の一翼を担ったが、在職中の政治行動は、現実の施政・政策の決定に対して、すぐれて批判的であった。すなわち、地方官の不法を弾劾し、失政をついて皇帝に封事し、政府の対金和平策に反対して主戦論を唱え、ついに宰相韓侂胄に対する攻撃が直接因となって、慶元二年（一一九六）官職を削奪され、道学も偽学として禁ぜられるにいたった。慶元六年の死去は、その失意の最中のことである。開禧三年（一二〇八）韓侂胄の失脚後、道学の禁は解除され、朱子も諡号を追贈された。<sup>⑦</sup>だが、漢唐儒学に加える朱子学の国家的承認は元の仁宗時代、五経四書大全の編集による朱子学の官学化は明の成祖の永楽年中をまたねばならず、朱子の生きた時代において、朱子学は国家的教学ではなくして、南宋帝国の諸政策に批判的な道学派のイデオロギーにすぎなかったのである。

思惟の構造 朱子学では、すべての存在は、まず現実的

具体的で多様な個別存在としてとらえられる。<sup>⑨</sup>これはその基本概念——理気説の特性によるものである。宇宙間の超越的実体（太極）であるとともに、全存在の内在的原理である理は、そのみでは存在としての具体性・現実性を持ちえず、物の形を決定する要素である氣と結合してのみ、認識対象となりうる。<sup>⑩</sup>人の前に立つあらゆる存在は、理気結合の個別存在であり、存在の多様性は氣の純駁精粗によって与えられる。しかし、理は氣よりも根源的な存在であるため、個別存在の差別性は窮極的には理の同一性によって捨象され、全存在の同質性・統一性が強調される。すなわち、理一分殊の理論である。理と個別存在との関係は、体（氣と結合する以前の未発の理）と用（結合後の具体化された已発の理）、性（先天的な道德性）と情（氣に制約されて現実化した道德性）、道心（性を発現させる主体）と人心（性を情として具体化する主体）など、実体——現象の概念装置のもとにあらわされる。<sup>⑪</sup>

個別存在のうち、もっとも大いなるものは天である。天は人格神ではないが、単なる自然にとどまらず、意思的主宰的属性を持ち、<sup>⑫</sup>万物を生成する。<sup>⑬</sup>天の意思——命は、巨

大な力で個人と社会の上に具体的現実に発現するが、人と人との関係は、けっして恣意的命令と絶対的服従をもつて示されるのではない。天命も具体的現実的であるから、そこには正(理)と変(氣)とが区別され、人は自己の意思でこれを選択しなければならぬ<sup>⑭</sup>。だから、人の言動は人自体の責任に帰し、名分論が成立しうるのである。社会的には一見、非合理のごとくである歴史的興亡のうちにも、おのずから理は貫徹しているとされ、歴代王朝の交代に關する正統論が成立する。

では、人はどのようにして理を認識し実践するのか。人の認識・実践の主体的能力は、心に置かれるが、心は人の主観であつて、絶対に客観とはなりえない<sup>⑮</sup>。現実には客観事物は実在し、心と対立している。心は理を内在させ無限の広がりを持つが、客観となりえない性質上、主観的領域に思惟をとざしやすく、人がその主観的判断によってのみ行動すれば、それが理に合致するか否かは、まったく偶然事に属する。仏教徒は「専ら此の心を認めて以て主宰と為すが故に、自私に流るる」(『答張欽夫書』一『朱子文集』三〇)をまねかれなかつたのである。

「公にしりて方に能く仁(理)なり。私ならば便ち仁なること能はず。」(『朱子語類』六・欠名録)心から主観性を徹底的に排除し、客観的原理をそのまま主観的原理として受容したとき、はじめて理の認識に達したといえる。そのためには、「凡そ一物に一理有り。須らく先ず此れを明らかにすべし。然る後、心の発する所、輕重長短各準則有り。」(『答張欽夫書』一)と個別の客観事物にまず接近しなければならない。だから、理の認識・実践の二方法——理性的な存心持敬と經驗的な致知格物のうち、後者が基本となり、前者は後者を契機とせねばならぬ。客観事物に接近し經驗をつみかさねて客観的原理の認識に到達して後、主観的原理は定立しうるのである。

しかし、いったん客観的原理を認識すれば、諸事物の理は一つの実体の分殊であるため、心中の主観的原理(一理)は、逆に同時に客観的原理(一理)となる。「一心は万理を具ふ。能く心を存して後、以て理を窮むべし。」(『朱子語類』九・李季札錄)とはこの意味に外ならぬ。かくして定立された心は、個別的な經驗の事実に束縛されず、未經驗の諸事物の本質に認識を及ぼすことができ、内的確信(主観的

（原理）の優位を実現する。

客観事物への接近、客観的原理の認識、主観的原理の定立、客観事物に対する内的確信の優位——朱子学的思惟の論理構造は、このように把握できようであろう。

**道徳論の特性** 理は、異なる観点からいえば、性（自然的素質に備わる先天的道徳性）あるいは道（人の実践すべき規範）とも呼ばれる。理念的な性の具体的現実的発現には常に気の制約がともなうから、人を自然のままに放置すれば、性は単なる可能性に終ってしまふ。だから、絶対善の具現者である聖人は、性を発現するための客観的基準として教を設け、具体的内容を示したとされる。同じく、道もまた理念的・当為的存在であり、人の実践によって具体的にこれを実現したとき、徳と呼んで両者を区分する。仁義礼智信——五常が徳の内容である。

理念性・可能性と具体性・現実性との明確な分離は、たしかに朱子学道徳論の特色であるけれども、ここで一つの問題に直面する。具体的現実的なものは純粹の理でなく、理気合一を意味した。具体的現実的な教・徳・聖人は、純粹な理の発現でありうるだろうか。

もともと朱子の価値論では、すべての存在が善であるといえる。気の混濁から現実的具体的には悪が発生しているけれども、全存在は絶対善である理と気の不可分の結合であるから、「惡も亦、之れを性（理）」（『明道論性説』『朱子文集』六七）といわざるをえない。惡は二元論的に善に対立するのでなく、絶対善のカテゴリに包摂され、本来、善であるべきものが過不及があつて発現形態に節度をえないにすぎぬ。存在一般が善なのだから、教・徳・聖人は絶対善でないかぎり、客観的意義を認めることができないのである。そこで朱子は、気の純化という契機を介入させる。気が完全に純粹清澄であれば、理はさえぎられることなく発現する。だから、教・徳・聖人は、その具体性・現実性のゆえに、絶対善たることを阻害されない。しかも気の純粹性は、後天的な努力による混濁の去除で実現しうるのであるから、理念性・可能性は、実践を媒介として、具体性・現実性に転ぜしめることができる。実践とは存心持敬と致知格物であり、その目的は気の純化である。

しかし、朱子は「事を制し心を制し終日兢兢たり」——道徳的实践と、「仁に違ふ無し」——道徳の実現との弁別

を力説する（『論語或問』一六）。道德の実現（徳）は、「積習既に多く、然して後、脱然として箇の貫通する処有り。」

『朱子語類』一八・楊道夫録」と道德的実践の結果、直接飛躍的にえられるのであり、実践の過程において、具体化現実化していくのではない。したがって、存心持敬も致知格物も、道德の実現を目的とするものの、実践自体を道德の基準とはしえないのである。

道德における理念性・可能性と具体性・現実性との分離、気の純化（道德的実践）による両者の結合、実践過程の捨象、道德実現の直接飛躍性——朱子学道德論の特性はこのように把握できよう。そしてこれら諸特性は結局、唯一なる理の個別的存在への内在——理一分殊の理論に集約されるといってよい。

思惟の特質——同一の原理 朱子学的思惟の特質は、どのように規定さるべきか。

朱子において、すべての存在は、まず現実的具体的な個別存在であった。しかし、そこで追求されるのは、個別存在の多様性・差別性ではなく、同一の理の分有による統一性・同質性である。人の意思の自由や内的確信の優位は、

天命や客観事物との間の理の共通性に支えられている。いわば人の意思は、主体的な自由原理を持つのではなく、所与の自然原理によってもつばら機能するのである。だから、客観に対する接近は不可欠の前提であっても、接近自体・行動自体は、実体である理なんの変化をも与えるものではない。理は永遠に恒常不変である。このことは道德概念において、理念性・可能性と具体性・現実性とは嚴重に区分され、気の純化によって両者は結合されるとするも、道德の実現は気の純化の過程——道德的実践から直接飛躍的であり、実践を道德の基準とすることが拒否されたことに、明確に物語られている。

朱子学的思惟の論理形式は、可變的なものを不變的なものに從属させることによって、存在の統一性・同質性の確保を志向するものといえよう。「すべての真なる命題は、それが厳密に合理的な『永遠』の真理の領域に属するものである限り、それは『事実上同一的な命題』であり同一律と矛盾律の原理に還元することができる。」（カッシーラー『啓蒙主義の哲学』第一章二節・中野好之訳）論理の同一性に関する「同一の原理」、その否定形式としての「矛盾の原理」は、朱子

学的思惟の論理形式に外ならない。「矛盾はまず何よりも物から、存在と真理一般から遠ざけられる。そして矛盾する如何なるものも存在しないと主張」(ヘーゲル『大論理学』第二卷一篇第三章註釈<sup>3</sup>・武市健人訳)されることによって、事實上、対立の存在は否認され、対立の意義はまったく捨象される。さきに記したように、理を価値的に考えるとき、それは絶対善であり、理を内包する全存在はすべて善であつて、悪は善の一樣態にすぎぬ。絶対悪を想定するならば、それは無<sup>1</sup>存在の欠如でしかない。

しかも、この「思惟の自己にたいするおよび自己内における対立をまだ意識せず、追思惟によつて真理が認識され、客観の眞の姿が意識にもたらされていると信じているところの素朴な態度」(ヘーゲル『小論理学』第二六節・松村一人訳)は、論理法則を、直接的に存在法則とした。「この形而上学は、思惟規定を事物の根本規定とみた」(同第二八節)のである。その証明はすでに不要であらう。

だが、「同一の原理」は、前近代一般の論理形式であり、これのみでは朱子学的思惟をじうぶん規定できない。朱子学の同一の原理の特性は、まず個別客観事物の实在を前提

として、これと対立して客観的原理を認識することを通じてのみ主観的原理が定立でき、主観的原理の定立後は逆に、個別客観事物に対する主観的原理の優位が確立される点にある。これは、朱子学が、特殊中国的農奴制支配の論理であり、同時に、南宋封建国家における国家政策の決定をめぐって、利害を異にする各封建領主が、権力構造内部の矛盾に主体的に対決する論理であることを示している。<sup>④</sup>

朱子学的思惟展開の二方向 「同一の原理」による主観的原理と客観的原理の統一——客観的原理の認識を契機とした主観的原理の定立自体も、現実を果たす機能はけっして一様ではない。客観的原理の認識において、客観事物へ接近する人間の主体的立場が強調されるならば、定立された主観的原理は、現実秩序に対する批判的原理となりうるであらう。逆に、客観的原理が固定的な所与となり、人間の主体性が軽視されるとき、主観的原理の定立は単なる外在規範の受容——現実秩序の無媒介・直接的肯定以外に出ないであらう。

体制内部のことではあっても、朱子学的思惟は、たしかに現実秩序に対する一定の批判的原理を構成しえた。だが、

朱子その人の主体的な真理追求の姿勢が失われ、朱子のえた成果のみが絶対の真理としてひたすら受容を強制される  
とき、それは容易に現実秩序直接的肯定のイデオロギーに  
転化する。

たとえば、朱子は自己の判断にもとずいて『大学古本』  
の経文を再構成し・欠文を推定して補作し、孔子の言と曾  
子の意を分けて経一章・伝一〇章の『大学章句』を作った。  
経書にあえて「己が意」(『大学章句』序)を付したのは、自己  
の内的確信に対する絶大な信頼が、経書の神聖をも越ええ  
たためであろう。しかし、元・明・清を通じての朱子学の  
官学化は、朱子の著作自体を受容すべき絶対の真理と規定  
し、朱子学者たちはその一言片句に注釈をつけ加えること  
だけに終始し、理の外在の強調をもたらしした。<sup>②</sup> 山崎闇斎は  
いう、

朱注定まりてよりして、真氏に『集義』有り、祝氏に『付録』  
有り。蔡氏の『集疏』、趙氏の『纂疏』、相繼いで編を為し、而  
して呉氏の『集成』出づ。陳氏の『發明』、胡氏の『通』は『集  
成』に拠りて之れを成す。倪氏の『輯釈』は『發明』と『通』  
とを萃めし者なり。劉氏は『輯釈』及び数家の書を取りて、『通

義』を著はす。其の後『大全』成る。『大全』の後、末疏は百  
を以て教へ、而して蒙引は其の巨擘なり。林氏の『存疑』、王  
氏の『便覧』は専ら『蒙引』に拠り、陳氏の『淺説』は『蒙引』・  
『存疑』を合せし者なり。(『文会筆録』三)

かくて『大全』のごとき、『蒙引』のごとき、朱注を発  
明せんと欲して昏塞すること却って甚だし。(同)と評さ  
れる状態を醸成するのである。

一方、朱子学の固定化・客観的原理の国家的強制に抵抗  
する人々は、主観的原理の定立に努力した。明の王陽明  
(一四七二—一五二八)は、『大学章句』を否定して『大学  
古本』を復活、「易は是れ包犧氏の史、書は是れ堯舜以下  
の史、詩礼楽は是れ三代の史なり。」(『伝習錄』上・徐曰仁録)  
と経書の超越性に限定を加えて、歴史化・相対化した。陽  
明において、心は理そのものであり、客観に対する主体の  
対決がなによりも重んぜられる。明末の陽明学左派・李卓  
吾(一五二七—一六〇二)にいたっては、聖人や経書の意義  
を否定し、人の自然的素質「童心」をすべての価値の基準  
とした。ここでは人の認識・実践の原理は、主観的原理そ  
のものとすらしい。<sup>③</sup>

以下、朱子学的思惟展開の二方向を念頭におきつつ、伊藤仁齋の思想形成過程を分析してゆきたい。

- ① 呂振羽『中國政治思想史』第九編第二章一節。周蔭吉之「宋代官僚制と大土地所有」「社会構成史体系」所収。
- ② ここでいう封建領主とは形勢官戸をさす。形勢官戸は独自の領邦を形成しえなかったため、「封建地主」と呼ばれることが多い。
- ③ 里共同体の崩壊、社共同体の成立。農奴制の確立。今堀誠二『東洋社会経済史序説』第三・四章。
- ④ 呂振羽・前掲書第九編一—三章。侯外廬主編『中國思想通史』第四卷八一—六章。
- ⑤ 諸橋徹次『儒学の目的と宋儒の活動』第三編一章。
- ⑥ 註④参照。
- ⑦ 以上、『朱子年譜』・『朱子行狀』また『朱子文集』二二—四、一六一—一九の『封事』・『奏劄』・『奏狀』参照。
- ⑧ 皮錫瑞著・周予同註訳『経学歴史』第九章。
- ⑨ 市川安司「朱子哲学における物の意義」『日本中国学会報』第三。
- ⑩ 安田二郎「朱子の存在論に於ける『理』の性質について」『中国近世思想研究』所収。
- ⑪ 安田二郎氏は朱子の理氣・体用説を実体・現象でなく、意味・存在として把握することを主張した(前掲論文)。これはヨーロッパ哲学との安易なアナロジーを排する意図から出た卓見であるが、この論文では理の觀念的性格を強調しすぎて、その最高の根源的客観的實在性をじゅうぶんに評價しえなかったことを、安田氏自身反省している(前掲書九八頁)。そして、主観・客観の問題こそ、理の本質を解明する契機であろうと、安田氏は提言しているが(同)、安田説を發展させた市川安司氏は、全存在を示す「物」の概念は、現象を意味する

「事」の概念に包摂されることを明らかにした(前掲論文)。実体・現象概念は、朱子学の概念装置として再検討されるべきだと思う。その詳細は、奈良本辰也編『近世日本思想史研究』に對する筆者の書評(『立命館文学』昭和四〇年六月号)の中で、展開しておいた。

なお守本順一郎氏の朱子学理解は、これに近いと考えられる(『朱子学の歴史的構造』『思想』三五四・五、「朱子学——その歴史的 성격の素描」『名古屋大学法政論集』一七)が、実体即原理・超越即内在はむしろ実体概念の基本的性格と規定すべきであって(ジルソン『中世哲学史』第七章)、これを特殊中国的農奴制支配に帰することには疑問がある。

⑫ 「蒼蒼之謂天。運轉周流不已，便是那箇。而今說：天有箇人在那裏，批判罪惡，固不可。說道無主之者，又不可。這裏要人見得。」『朱子語類』一・沈問錄。

⑬ 「天以陰陽五行，化成万物。氣以成形，而理亦賦焉。猶命令也。」『中庸章句』首章・朱注。

⑭ 「命之正者，出於理，命之變者，出於氣質。」『朱子語類』四・錢本之錄。

⑮ 「人固有命。只是不可不順受其正。……人事尽处便是命。」『朱子語類』九七・金去偽錄。しかしこの場合、理の同一性による天人合一の前提条件があり、人が天命の正を選ぶのは、理の先天的内在のためだから、人の意志は、意志自体の自律統制の原理を持つのでなく、所与の先天的可能性の原理——自然原理によって機能するといわなければならない。

⑯ 「夫心者人之所以主乎身者也。一而不二者也。為主而不為客者也。命物而不命於物者也。」『觀心說』『朱子文集』六七。

⑰ 「人之本心其体廓然，亦無限量。惟其絀於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不尽。」『尽心說』同。

⑱ 存心とは心が明確な判断を下しうる状態をいう。持敬は存心のため

するの、は、  
ひしる丘世切頭の需家の通列であり、  
藤原星高

も中江藤樹も荻生徂徠も同様であった。<sup>②</sup> 学統が明確になり、学派間の論争が盛んになるのは、元禄・享保以降であって、それ以前は朱子学の原典をめぐる、各自がおのおの独自の接近態度と解釈を示したもののと思われる。林家を攻撃することはあっても、それは「形体識趣、親鸞の徒に異ならず。記覽に務め……詞章を為り……是れを以て綱常の道遂に明らかならず。」（山崎闇斎『蘭異』）とむしろその学風と地位に対するものであり、林家の学が權威的な思想として、近世初頭の諸儒の前に立ったことはなかったのではないかと推測される。<sup>⑤</sup> 学説的な影響からいえば、むしろ羅整庵・李退溪など中国・朝鮮の儒家の著作を重視すべきであり、中国朱子学をどのように受容するかについて、林家を含む諸儒の多様な姿勢を認めうるのが、一七世紀の思想界であつたろう。<sup>⑦</sup>

仁齋学の形成過程においては、諸種の著作の影響が考えられるが、修学時代においては、読書対象を朱子の著作・編集物に限定しても、ほぼ誤りはないだろうと思われる。朱子学説の継承 仁齋がどのように朱子学を受容したか、それが明らかになるのは、著作を開始しだした承応二年

（一六五三）二七歳以降においてである。その一・二年間に書かれた論説——「敬齋記」（Ⅰ）・「太極論」（Ⅰ）・「性善論」（同）・「心学原論」（同）などに、忠実な朱子学徒であろうとした仁齋の修学状況をうかがうことができる。

「太極は……能く万物の主と作りて、万物に形る無し。」（「太極論」と理の實在性・原理性を主張し、「天地の大、万物の品、太極在らざる無し。而して天地や万物や亦皆太極に根ざさざるなし。」（同）と理一分殊の理論をとる。道徳論的にいえば、「性なる者は天の我に命する所、善にして悪無き者なり。……惡と謂ふ者は雲霧の為に遮られ未だ月を見ざる者なり。」（「性善論」）と絶対善の体系を構成し、「其の性を知ると否とは、亦必ず学ぶと学ばざるとに係る。是の故に古の聖人独り天下後世を憂へて自ら已む能はず。其の天性の尚ぶべくして、教の無かるべからざるを以てなり。」（同）と性の理念性・可能性、教の具体性・現実性を弁別する。道心と人心については、「夫れ道心は形而上なる者なり。故に之れを道と謂ふ。人心は形而下なる者なり。故に之れを人と謂ふ。本分つべからず。分けて之れを言ふは性情の謂にして、両心有るに非ざるなり。」（「心学原論」）と実体―

現象概念によって把握し、「故に其の形而上なる者を尽くして、能く形而下なる者を節せば、則ち其の至り必ず道心を見て、謂はゆる人心を見ず。人心は即ち道心なり。」(同)と気の純化による絶対善の実現を祖述する。すくなくとも主観的意図においては、仁斎は純然たる朱子学徒であった。朱子学的思惟への背反 しかし、表面的な学説上の一致をよそに、仁斎の思惟の様式は、当初から朱子学的思惟とはあい入れないものであったといわなければならぬ。

六経の精神である中(『理』)の認識について、「世の中を求むる者、徒に之れを事為応接の間に求むるを知りて、其の心体の本然に本づけるを知らざるなり。……自ら其の心を尽くすに非ずば、何を以てか之れを能くせん。」(同)と客観事物よりも心にこれを求めることを主張し、「夫れ聖人の学は天下の至難なり。苟くも天下の至難に任ぜんと欲する者は、以て天下の至功を用ひざるべからず。天下の至功を用ひんと欲する者は、則ち自ら其の心を尽くすにあらずば不可なり。自ら其の心を尽くさば、則ち学者の事畢れり。」(同)とその論旨はひたすら主観の定立に集約されてくる。これは、客観事物への接近にはじまり、致知『客

観的原理の認識を契機として、存心『主観的原理の定立をはかる朱子学的思惟の論理系列の逆行であって、「聖人の学は心法なり。……蓋し心に具って外に求むるを仮さず。天に出てて他に取るを得ず。湛然一性万理自ら足る。」(同)とむしろ存心に致知を揚棄した絶対性を認めるかのごとくに思われる。

存心の重視は、「蓋し六経の学は……敬の一字を出でずと謂ひて可なり。」(『敬斎記』)と当然その方法である持敬の強調にむかうが、しかも、持敬の意義は、朱子学のそれとまったく異なる。「敬斎記」は朱子の「敬斎箴」(『朱子文集』八五)をもととして書かれたものであるが、

足容必ず重く、手容必ず恭に、……戰戰兢兢、敢て或易するなかれ。(『敬斎箴』)

と朱子はそこで、もっぱら持敬の具体的内容を示すのに対して、

夫れ惟だ敬は仁の則なり。仁は善の本なり。敬を捨てなば、則ち以て仁を見る無し。仁を捨てなば、則ち以て性を見る無し。故に苟くも持敬に従事せずば、則ち仁を求むと雖も得べからざるなり。吾道の要、其れ茲に在らざるか。(『敬斎記』)

と仁齋は道德の実現の基準として、持敬の意義を打ち出し、「敬は即ち仁」とすら表現する。「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似なり。徳を成すに非ざるなり。」（『論語或問』一六）と持敬と成徳の明確な分離を唱える朱子に対して、敬・仁とする仁齋の異質性は、あまりにも明白であろう。

朱子は道・道德の理念と、徳・道德の実現とを区分し、持敬・道德の実践をもって両者の結合を意図しつつも、実践を道德の基準とすることを拒否した。主観的原理は客観的原理の認識を契機としてのみ定立されうるのであり、心の「自私」は強く否定される。これは、諸存在の統一性・同質性を主張し、対立性・差別性を捨象しようとする同一の原理の特性であって、唯一なる理の絶対性・永遠性を確保するために、人の主体的実践による理の変化は認容しえないところである。これに対して仁齋は、主観的原理の定立に絶対的性格を付与し、「仁を捨てなば、則ち以て性を見る無し」と仁・道德の現実性によって、性・道德の理念性をとらえ、「敬は即ち仁」と主体的実践を直接的に道德の実現として把握しようとした。「天地万物、我より貴き

はなく、往古来今、我より尊きはなきは、天性を以てのゆゑなり。」（『性善論』）ということばに典型的に表現されるように、実体・現象の概念装置に制約されつつも、人間の主体性確立をひたすら志向するのが、仁齋の基本的立場であった。

「余不敏なりと雖も、文公を慕ふこと、豈に僭りと為さんや。」（『敬齋記』）という主観的意図に支えられた仁齋の朱子学祖述は、当初から朱子学的思惟の特質——同一の原理に背反する構造のもとに行われていたのであり、朱子学の概念装置は正当な論理形式の支柱を欠如していたのである。

主観的原理の追求 やがて仁齋は、自己の思惟が朱子学のそれと反することを自覚し、「心竊かに安ぜず。又之れを陽明・近溪等の書に求むるに、心に合すること有りと雖も、益安すること能はず。或は合し或は離れ、或は従ひ或は違ひ、其の幾回なるを知らず。」（『同志会筆記』二七条）という状態に達する。がんらい町衆の長男である仁齋の儒学専心は、家族・親類の猛反対を招いていたが、明暦元年（一六五五）二九歳のとき仁齋は、家を弟・七右衛門に譲つて隣り町に隠居し、学問一途の態度をつらぬく。ここでもっぱら内心に

のみ向かっていく思惟の指針を、仏教・道教にも求めて、白骨觀法を学んだといわれる。

白骨觀法については、東涯の三男・東所が、所蔵の『古学先生文集』に書き入れて、

朱子曰……仏家に白骨觀有り。初め其の形を想ふ。一点の精氣より始まり、漸漸胞胎・孕育・生産・稚乳・長大壮実・衰老・病死、以て屍骸に至る。胖脹・枯僵すること之れを久しうして、化して白骨と為る。既に白骨と為るを想へば、則ち其の身を視ること常に白骨のごとし。厭棄脱離して、留戀の患無き所以なり。（東涯東所書入本上冊・古義堂文庫所蔵<sup>⑧</sup>）

と説明しているが、仁斎の場合、主觀的原理定立の強烈な志向の上に適用される。

万物皆空相あらはれて、天地もなく生死もなく、山川宮殿までも皆まぼろしのやうに思はれ侍候。かれ（禪家をさす）かいはゆる明心見性の理に自然に符合せり。孝悌忠信などは皆甚浅くしていふにたらぬやうに覺て侍り。（『送防州太守水野公序』『仁斎先生文集』）

ついに、孝悌忠信＝客觀的原理、および万物天地＝客觀そのものすら否定され、現象の本質は空と把握される。東

所がいうように「此れ又釈氏の工夫の最下なる者」（東涯東所書入本『古学先生文集』上冊・東所書き入れ）であり、仁斎の反朱子学的思惟は、儒教思想の領域をこえた地点に、その主觀的原理の定立をはかるにいたったのである。

客觀的原理への志向 隱居・独学の期間は、明暦元年から寛文元年（一六六一）まで六年間におよぶ。その後の思想的展開が非常に飛躍的であったことから、この期間に仁斎がなにを読み・いかに思索を深めたか——飛躍の契機はなんであったかを推定することは、重要な課題といわねばならない。

太宰春台いらい、吳蘇原『吉斎漫録』の影響がしばしば指摘され、石田一良氏の実証を受けた朱謙之氏は、仁斎の転換期と朱舜水の存在とを結びつけようとする。<sup>⑩</sup>また、阿部吉雄氏は羅整庵『困知記』の影響を想定している。<sup>⑪</sup>朱舜水については、石田氏の指摘のように寛文二・三年以降に交流の事実を認めるのがよいであろう。『吉斎漫録』・『困知記』については、学説上の類似性を指摘するだけにとどまらず、客觀的史料による事実問題としての検討を必要とするであろう。さらに、許魯齋『魯齋心法』や程明道・陸象

山・范仲淹などとの連関を考えなければならぬが、それらはすべて、別稿<sup>⑮</sup>に譲る。しかし、たんに知識の継受や学説上の示唆でなく、思惟様式の発展・飛躍という点で把握すれば、その最大の契機として、やはり朱子の学それ自体をあげるべきであろう。

もともと主観的原理の定立をはかるのは、客観的原理に対立する自己の原理の主張のためであり、客観に對立する主観の確立のためであって、客観的原理の否定、さらには客観そのものの否定は、自己を主張すべき對立物を消滅させ、ついには主観的原理および主観そのものの自己否定をもたらさざるをえない。しかも朱子学といえども、客観的原理は終局的に内的確信として把握されるのであり、主観的原理の追求に徹した仁齋が、客観を空と見た境地で、逆に自己の内的確信の普遍妥当性を反省すれば、客観的原理の認識を契機としてのみ主観的原理は定立されうろという朱子学的思惟は当然、反省の契機として浮かび上ってくると思われる。

やや後の寛文年間の著作と推定できる「鵝湖異同弁<sup>⑯</sup>」(Ⅱ)で、致知を契機として存心を説く朱子と、存心を契機

として致知を説く陸象山との間の論争を評して、それは「逆上の工夫」と「順下の工夫」——客観的認識から主体形成にいたるか・主体形成から客観的認識にいたるかに関連であって、いわば論理上の前後関係を争うにすぎず、実践上は両者を統一的に把握せねばならないと主張しているのは、右の推定の根拠というであろう。

万治元年（一六五八）三二歳の「仁説」(Ⅲ)、寛文元年（一六六二）三五歳の「書齋私祝」(Ⅳ)、寛文二年（一六六二）三六歳の「同志会籍申約」(同)など一連の著作は、このような反省の結果書かれたものと思われ、「敬齋記」ですでに強調されていた仁の思想を契機として、仁齋の思惟が轉換しているのを、はっきり認めることができる。<sup>⑰</sup>

とくに「仁説」は、その構成・理論が朱子の「仁説」(『朱子文集』六七)とすこぶる近似し、この時期に仁齋が朱子の「仁説」を読んだことを立証する史料はないけれども、二つの「仁説」間の本質的な共通性は否定しえない。天地の徳を生とし、人の徳を仁——生を心に具えたものと考えること。仁は性であり、愛は情であるが、愛を離れて仁をいうことができないこと。仁齋の思惟は、主体を客体との関

連においてとらえ、現象を通じて実体を認識しようとする朱子学的方向に回帰する。

仁者は其の心愛を以て体と為す。故に能く物と体を同じうす。

能く物と体を同じうす、故に其の心自ら公なり。……其の心自ら公ならば、則ち正を好む。……能く守って失ふこと無くば、則ち則るに足る。(仁齋仁説)

ここに、私Ⅰ主観を克服して、公Ⅰ客観に徹することが仁に外ならないとする、朱子学の根本的主張の導入を明白に認めることができよう。

仁説における客観的原理定立への志向は、さらに発展して、「己れを忘るは、則ち聖に入るの要路。己れを有たんとするは、則ち邪に陥るの深坑。」(畫齋私祝)と主観の固執をいましめ、他人を教導することが、「直に人に益あるのみにあらず。実に己れの徳も亦此れによって成熟す。」(同)と自己の道徳実現の契機になると主張され、「蓋し人の天地の間に在るや必ず父子有り、君臣有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り、此の五者は彝倫の大なる所にして、人の須臾も離るべからざる所以の者なり。」(同志会稽申約)と人は人間関係を離れて存在できないことが指摘されるので

ある。

朱子学的概念装置の崩壊 しかし、このような客観的原理定立への志向は、朱子学的思惟のそれをこえて、独自の展開を示す。

一見したところ、「性は万物の原、人・己を以て分つべからず、内・外を以て判ずべからず。是の故に君子の学は、必ず諸れを身に本づけて、諸れを物に尽くす。」(同)ということばは、理一分殊の思想を示すかのようであり、「蓋し仁義礼智は人の四徳にして、性情を合せて言を為す者なり。……豈に独り性を以て之れを譚すべけんや。」(仁齋仁説)という指摘も、「謂はゆる性情は其の分域の同じからざると雖も、然れども其の脉絡の通各属する攸の者有れば、則ち曷ぞ嘗って判然離絶して相ひ管せざらんや。」(朱子仁説)と具体的な発現形態はかならず理気結合であるという朱子の所説に示唆されたもののように思える。だが、仁斎の思惟は、理一分殊の思想——実体—現象概念をこえようとする。

彼の物我一なりと謂ふは、以て仁の愛せざる無きを見るべし。而して仁の体と為る所以の真に非ず。(朱子「仁説」)

朱子は仁を実体・愛を仁の作用と考え、あくまで理気・体用・性情の区分を固守する。愛はけつして仁の実体ではない。

愛を以て仁を言はば、其の性を知らずと雖も、而も猶ほ未だ之れを遠きに失はず。情を外にして仁を論するに至りては、則ち惟之れを失ふこと益遠きのみに非ず。（仁齋「仁説」）

仁齋はしかし、仁の本質を性——実体面よりも、むしろ情——作用面に求めようとする。愛を知れば仁を知るに近い。

さらに「仁は性情の美德」（同）・「仁義礼智は人の四徳にして、性情を合せて言を為す者」（同）と徳Ⅱ性情合一が力説される。だから、「務めて衆人の心を以て心と為し、各一家同仁の徳を尽くさんと欲す。」（同志会籍申約）というのは、心と仁とがともに性情合一の存在として同一だという主張に外ならぬ。すすんで、「仁者は其の心愛を以て体と為す、故に能く物と体を同じうす。」（仁説）と愛を体とすら呼ぶ。この体とはすでに実体でなく本質の意味であり、ものの本質は愛Ⅰ情だというのである。したがって、「渾然として物と体を同じうするは仁なり。」（同志会籍申約）と

いうことばも、理Ⅱ性の共通性・同質性の指摘ではなく、客体に接近して統一を実現する基礎が人間主体に認められるということの表現であろう。存在の本質は実体でなく現象として把握されているのだから。

朱子学的思惟の特質である同一の原理は、その基礎を失い、現実的具体的存在のみが仁齋の前に置かれる。性情・体用などの用語は、内実を失った朱子学的概念装置の残滓にすぎぬ。もはや主体と客体とは、理の同一性によってその連続・合一が保障されるのではなく、主体の客体に対する作用——実践によってその総合が獲得されようとするのである。これは、朱子学修学時代、主体的実践を直接的に道德の実現として把握した思惟が、客観的原理定立への志向を媒介に、飛躍的に発展したものと見るべきであろう。

隠居した当時、「其の与に語る所の者は、井上養白一人のみ」（行状）であった仁齋は、寛文元年（一六六一）冬、志を共にする人々と同志会を作り、<sup>⑤</sup>「会中講義・論策各一冊を作り、共に数人に輪して繕写せしむ。又会中の問答に經要を発明する者及び学問肯綮の語は皆謹録し、衆人と相共に校定」（同志会式）して、經学を学ぶようになった。学問

に対して客観的性格を要求する態度のあらわれであろう。

また寛文二年（一六六二）、五月の大地震と七月の弟・七右衛門の死を契機にして、自宅に戻り家を継ぐ。以後、同志会で共同研究にはげむとともに、塾を開いて生徒に教授するのを日常とした。仁斎の基本的な思想的形成は終り、独自の学問体系の構築が開始されるのである。

① 師について、長男東涯は大須賀快庵（『先游伝』）を、次男梅宇は松永尺五（『見聞談叢』六四条）をあがっているが、初步的な漢文素読を受け、講席にのぞんだことがあるくらいで、思想的な影響を受けるにはいたっていないと思われる。

② 思想的な継受という点からいえば、山鹿素行も熊沢蕃山も山崎闇斎も、師承から離れた独自の思想体系を形成している。

③ 日本の儒家が相互に学説批判を展開するのは、闇斎学・仁斎学成立以降であり、とくに徂徠学成立以後にいちいちるしい。

④ 諸家の朱子学批判が、林家学批判という形を取らず、直接的に朱子・宋儒を対象として展開されたことに注意すべきであろう。

⑤ 尾藤正英『日本封建思想史研究』序章二節参照。

⑥ 参照、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』。

⑦ 田原嗣郎氏の仁斎・徂徠の朱子学理解を検討する一連の論文も、このような視点に立つものと思われる。

⑧ 以下、古義堂文庫所蔵の史料については、「古」と略記し、二度目の引用からは「古」をも省く。

⑨ 石田一良・人物叢書『伊藤仁斎』第二章二節2。

⑩ 朱謙之『日本の古学及陽明学』六三頁。

⑪ 阿部吉雄・前掲書五二四頁。

⑫ 石田一良・前掲書五九頁。

⑬ 「伊藤仁斎と宋・元・明の儒書——古義学形成の契機とその特質——」。東涯はこれを初年の作と説明するだけで、制作年代を明らかにしていない（『古学先生文集』）。だが、大学の説を取り入れている点、これを孔子の遺書とすることに疑問を示した寛文八年の「私擬策問」よりも前の成立であろうと思われる。また文章執筆のモチーフが朱子・陽明の折衷にある点は、寛文二年「歴代聖賢道統図贊」と同様であるから、だいたいこの前後の著作ではないかと考えられる。

⑭ 石田一良氏は「敬より仁へ」（前掲書四一頁）「コペルニクスの展開」（同四〇頁）があったというが、さきに指摘したように「敬即仁」と、もともと考えられていたのだから、敬と仁とを仁斎学の発達過程の指標とするのは誤りである。

⑮ 同志会の綱領である同志会式の作成は寛文二年であるが、同志会の実上の発足は寛文元年と見てよい。参照、村井長正「論語古義制作年代考」『漢学会雑誌』八一、二、七〇頁、石田一良・前掲書四一四二頁。

#### 四 論語古義『初本』の成立——古義学

##### 形成の時点

朱子学からの離脱 仁斎の独自の思惟方法は朱子学的思惟方法を克服してじょじょに形成された。しかし、朱子学に対立する方法と内容を持つ学問体系——古義学の自覚的形成を仁斎が意図した時点はいつと決定すべきか。東涯が

いうように寛文二年に「恍然自得」（行状）したものではないにせよ、なにをもつて古義学形成の画期とするかは、明確にしなければならない。

朱子学派に対する自由な批判的態度は、同志会の席上にかがうことができる。会は席の北壁に掛けられた「歴代聖賢道統図」の礼拝から始められたが、図には朱子学派と陸王学派とが併記され、その賛である寛文二年「歴代聖賢道統図賛」（Ⅱ）には、朱子・陸象山をたたえた後、「薛（敬軒）・胡（敬翁）——以上朱子学派——王（陽明）・陳（白沙）——以上陽明学派——、彼を是とし、此を非とす。後生互に私す。我は本晩学にして得失知ることなし。容易に訾議するは又慮るべき攸、短を捨て長を取る、孰か我が助にあらざらん。」と一学派に偏しない態度が明示され、「鵝湖異同弁」では朱子と陸象山とは「皆各其の理有りて其の弊無きこと能はざるなり。苟くも両家の論を合せて一にするときは、則ち何の可ならざる所あらんや。」と両者の折衷を主張している。そして後年の回想に、

三十七八歳始めて覚ゆ、明鏡止水の旨是にあらざるを。漸漸類推し、之を實理に要するに靈隙百出す。而して語孟二書を読

むに及びて、明白端的殆ど旧識に逢ふがごとし。（『読予旧稿』Ⅱ）  
悉く語録註解を廃し、直に之を語孟二書に求め、寤寐以て求め、跬步以て思ひ、従容体験以て自ら定まる有りて醇如たり。是に於て知る、余の前に著す所の諸論は、皆孔孟と背馳して反つて佻老と相鄰るを。（『同志会筆記』二七条）

と漢唐宋明の諸儒の註釈を排除して直接に論語・孟子の原典読解につとめたことが記されている。寛文初年のころ、仁齋の既成諸学派にとられない独自の研究態度は、自覺的に形成されていたのである。

論語古義『初本』の意義 では古義学形成の指標は、なにに求めることができるか。それは単なる研究態度の独自さではなく、学説の独自性を意味するものでなければならぬが、朱子の『四書集注』に対抗した仁齋の四書註釈書——『論語古義』・『孟子古義』・『中庸發揮』などの起草は、独自の学説の成立を表示すると見てよい。現在、天理図書館古義堂文庫に収蔵するこれら三註釈書の最古稿本は、天和三年以前にほぼ同時に成立したものと考えられ、②『孟子古義』・『中庸發揮』により古い稿本があったという証拠はないが、『論語古義』の最古稿本——以下、古義堂文庫目録の分類番号に従

って、『一本』と仮称——の表紙には「第一本」と記入があり、論語古義には散失したより古い稿本——以下、『初本』と仮称——が存在したように思われる。『初本』の起草年代・

成立年代には諸説があるが、起草年代は「某某総て若干篇……其の他の作は皆三十六七歳以内に在り。其後語孟字義及び中庸發揮等を草定す。」（『説予旧稿』）という回想によつて寛文二・三年——三六・七歳ごろと考え、成立年代は「不佞別に一書を為りて以て千歳の葵蕪を闢かんと欲す。」（『志学章講義』）という寛文六年の宣言と、「故旧或は相伝へて云ふ、強仕の後論孟古義の藁成りて未だ副本有らずと。」（『盡善録』）という東涯の聞き書とによつて、寛文六・七年

——四〇・一歳ごろと推定して大差ないであろう。『論語

古義』は仁斎が生涯をかけて執筆した著作であり、仁斎学の精髓はここに集中し、『語孟字義』・『童子問』もその成果の上に成立したのであって、『初本』起筆の時点である寛文二・三年こそ古義学成立の時点であり、以降寛文六・七年ごろまでが『初本』著作時代、古義学形成期と見てよい。

『初本』は散失したが、その内容は一部類推できる。寛文二年正月の「策問」(イ)は論語・学而篇・其為人也孝弟章につ

いての見解を記すが、『論語集注』に採用された程子の所説は孝弟を「仁を行ふの本」と解釈するのに対し、仁斎は論語原典を直接読解すると「直に孝弟を以て仁の本と為す」と解釈できるとして、仁を性、孝弟を用とする体用説に疑問を示す。いっぽう『論語古義』一本同章の註解には「上文の謂はゆる孝弟のごときは、乃ち是れ仁の本為り。仁を為さんと欲する者は、必ず孝弟を以て本と為さざるべからず。苟くも此れを以て本と為さずば、則ち仁道固より何ぞ生々たらん。」(古)とあり、「策問」の見解がそのまま取られている。

このことから、寛文二年の「策問」と天和三年以前成立の『一本』との間に存在した『初本』も、当然同一の見解に貫かれていと考えられる。また寛文六年の「志学章講義」(Ⅱ)は論語・為政篇・同章の釈義であるが、これを『一本』同篇同章の註解と対照すると、志学から従心までの各項目の註釈は、講義が年令による心身の発達・衰退の過程として記すのに対し、『一本』は単に語義の解釈に終始して、両者の相違は著しいが、章全体についての論評的部分は、記述内容・字句ともに共通する点が多い。たとえば『一本』で

愚謂、聖人極誠無妄、自少到老、自不失其度。故能覺其進、

而自信其然。蓋志之所到、而順理之自然(一)。或謂、聖人立法、以勉進後人耳。(二)

とある部分は、講義では(イ)『唯』(ロ)『循』(ハ)『者也』(ニ)『なし』という相違にすぎず、両者の間にある『初本』の見解・字句の用法をも推定することができよう。志学―従心各事項の註釈の相違が、「講義」―『初本』間、『初本』―『一本』間のいずれに生じたかは証明できないから、類推には限度があるけれども、「志学章講義」が『初本』の基礎であったことは明確であろう。

儒教の本質は経学であり、古義学の形成も諸儒の註解を捨てて直接に經書に接近することから始められた。その結果えたいろいろな疑問の文章化されたのが「策問」・「私擬策問」(ヤ)二〇篇であるが、うち一〇篇は初本著作時代に集中し、延宝四年(一六七六)以降に成立した他の諸篇といちちるしい対照を示す。また仁斎の教授草案である「講義」(ワ)一二篇のうち一篇までが同時代に成立する。それらの題材は孟子一一・論語五・大学一・易経一・その他三であり、仁斎の関心が「語孟二書」にあったことを裏付けている。策問類・講義類の集中的成立は、さきに論証した寛

文二年正月の「策問」・「志学章講義」の『初本』との内部的連関とともに、それらが『初本』の基礎であることを物語る。『初本』の散失によって、『初本』の思想そのものを確定することはできないにしても、策問類・講義類の分析を主として、初本著作時代『古義学形成期』(寛文二・三―一六・七、一六六二・三一―一六六六・七)の仁斎の思惟構造を推定することはじゅうぶん可能であろう。なお「策問」・「私擬策問」は個別の篇名はないが、東涯は『伊藤先生文集目録』(古)で文首の語句を取って仮題を付しており、たとえば寛文二年正月の「策問」は「君子務本」と呼ばれる。以下、便宜のため東涯の仮題に従う。

① 仁斎は大学を「孔氏の遺書に非ず」としたから、『大学定本』の著述はあるものの、他の三書と性質を異にし、その第一稿本の成立年代も貞享三年(一六八六)で、他の三書よりかなり遅れている。

② 三書の現存最古稿本の表紙にはいずれも「三書共十一本」と記入があり、また仁斎は天和三年三月三日に源吉維貞を源佐維楨と改めている(『日次之覽帳』古)ところから、推定できる。

③ 『論語古義』最古稿本の書き入れに「此段旧本ノ総註ヲ用ヘシ」(古)とあり、また東涯は「稿凡そ五たび易ふ」(『論語古義』序)と記しているが、現存の稿本中、仁斎の生前に成立したものと見なすべき正本が四種あるから、第一稿本の存在を推定すれば、ちようと「稿凡そ五たび易」へたことになる。

④ 三〇才より起草、三六歳成立（中村幸彦『仁斎書誌略』『古義堂文庫目録』六頁）。三七歳ごろ草定（石田・人物叢書六六頁）。四〇歳ごろまでに概略成立、四六・七歳確立（加藤仁平『伊藤仁斎と其教育』第二章三節三項）。四四才（村井『論語古義制作年代考』）。

⑤ 『語孟字義』は、『論語古義』・『孟子古義』の成果の上に書かれたものであるから、この記述は「語孟古義」の誤りであろう。参照、加藤・前掲書三八頁。

⑥ 「語孟字義」一篇を著はし、以て諸れを二書古義の後に附す。其の詳は古義に在る有り、今茲に贅せず。（『語孟字義』自序）「先師古学先生は、師伝に由らず、深く難魯の闕奥に造る。平生得る所は、具に成書有り、其の経旨の委は、語孟古義字義二書之れを詳にせり。」（『童子問』林景范・跋文）、仁斎学研究上、『論語古義』・『孟子古義』が不可欠の根本史料であることはいうまでもないだろう。

## 五 古義学形成期の思惟（一）

主体定立の特性 心の物為る、自ら一身に主為り。……夫れ心を操るの要は、義を集むるに在り。義を集むるの要は、則ち必ず事有るに在り。必ず事有らば、即ち忘るるなかれ、助長するなかれ。忘るとは、便ち置きて顧みざるの謂、助くとは、便ち執定して動かざるの謂。能く此の二者を免かれて後以て事有るべし。事有りて後以て義を集むべし。義を集めば、則ち心を操るの学尽くせり。（寛文二年「牛山之木全章講義」）

仁斎は主体定立の契機を集義——客観的原理の実践に求

める。客観的原理の実践には客観事象の存在がまず必要であり、客観事象に対するときは心をそれからそらせたり、それにむやみに固執させたりしてはならない。心の作用をじゅうぶん統制して、はじめて客観事象の存在がある。この所論は客観との対立を客観的原理実践の前提としつつも、心の定立を客観との対立の根本条件としている点が注目される。<sup>①</sup>

聖人の学は心のみ。其の理を窮むるは、即ち其の心を明らかにする所以。其の心を明らかにするは、即ち其の理を窮むる所以。内外一理、誠明一致、初より二有るに非ず。学の窮理を貴ぶ所以は、即ち其の心を明らかにする所以。其の心を明らかにせば、則ち其の心を尽くす。其の心を尽くさば、則ち理を窮め性を尽くす。広大精微、一以て之れを貫く。此れを大人の学と為すのみ。（寛文二年「釣是人也章講義」）

一応、存心と窮理との一致を説くものの、「窮理を貴ぶ所以」は「其の心を明らかにする所以」に帰し、「心を尽くすのは「理を窮め」めることに外ならない。これは、その「内外一理」の基礎が主観の中に求められ、致知に対する存心の優位が、仁斎の思惟を基本的に限定していることを

示す。

夫れ人の学為る、其の法も亦次第有り。其の初は学と事とを以て、岐けて之れを二とするを免れず。其の漸進するに及んでは、則ち只だ理を事物に求むるを知りて、之れを吾が心に求むるを知らず。此れを中等の学と為す。又其の大に進むに至りては、則ち学は必ず之れを心に求め、心外の学無く、心外の法無し。此れを上等の学と為す。（同）

人の修学を進歩に應じて上・中・下三等に分け、主観と客観とが分離している時期を下、客観の中にのみ理を求めようとする時期を中、主観の中にのみ理を求めようとする時期を上と規定する。ここに客観的原理の認識「主観的原理の定立である朱子学的思维の特性は否認され、主観は客観を揚棄した絶対的主観の意義をになうかのごとくに見える。しかしはたして仁斎の主体概念は、字義どおり強烈に定立されたのであろうか。問題解決のためには「心」の内容を検討しなければならぬ。

自然的素質の強調 「鈞是人也章講義」は元来、大人と小人との区別の由来を問う公都子に対し、孟子が心の機能である思惟に従うか・耳目の機能である情欲に従うかによる

と答える孟子・告子上・同章についての釈義であるが、仁斎は大人の語に註釈を加えて、

蓋し大人は天地と其の流を同じうす。謂はゆる大人は赤子の心を失はずとは是れなり。（同）

と述べ、「赤子の心」という契機を介入させる。この「赤子の心」は論語為政篇の有名なことば「七十にして心の欲する所に従って矩を踰へず。」の解釈において明確な規定を受ける。

蓋し数窮まらば、則ち必ず其の初に復す。人七十に到らば、則ち情欲渾て尽き、只だ是れ一団の赤子の心にして、向者齟齬の態有るなし。夫子此に到りて血氣を用ひず、天真発露して仁我より出で、義我より行ふ。聖は即ち天、天は即ち聖、謂はゆる聖にして知るべからざるなり。（寛文六年志学章講義）

「赤子の心」は情欲が尽きて現われる「天真」であり、生得の自然的素質を意味する。自然的素質の発現は、朱子学においてもそのまま道德の実現としてとらえられた。しかし、理一分殊にもとづく同一の原理は、すでに仁斎のところではない。朱子学における自然的素質「性の重視は、性」理のためであったが、仁斎は「赤子の心」を理と

はしない。したがって仁斎における心の意義は、それに内在する性理にあるのではなく、純粹に自然的素質そのものにおかれる。朱子学的用語でいうと心は氣に外ならない。

自然的素質の強調、それはヨーロッパ・ルネサンスの基本的精神であつたし、中国明代の儒者・李卓吾の「童心説」の核心でもあつた。しかしそれが個人の主体定立の要件たりうるためには、客観規範への批判的態度——社会的慣行の虚偽性に対する自然的素質の真实性の主張がなければならぬ。客観の原理が依然として遵守すべき対象とされるとき、自然的素質は強調さるべき意義を失い、主観による客観の揚棄とはその実、単なる客観の原理の受容を意味するにとどまる傾向性をも持つ。李卓吾は童心の主張を儒教道徳に対する批判的原理へと展開させたがゆえに、「狂」と呼ばれた。仁斎ははたして狂であつたのか。

#### 原理の分裂

孟子・告子上・羿之教人射章は、矢を命中

させる秘訣が彀——弓を張る点にあり、建築の秘訣が規矩——方円を作る道具にあるように、道徳達成の要件も道徳実践の方法を習得することに求められるという文章であるが、彀と規矩とを同一視する朱子に対して、仁斎は両者の

区分を主張する。

方員の規矩に於ける、自ら其の制有り。而して射の彀するは、我より制を為す。……設若し、学を以て之れを言はば、則ち其れ「必ず事有りて心を正めするなかれ。忘るるなかれ。助長するなかれ」と曰ふは、即ち彀の謂なり。其れ「良知良能」と曰ひ、「惻隱・羞惡・辭讓・是非の心」と曰ふは、即ち規矩の謂なり。（寛文三年「羿之教人射章講義」）

規矩を用いればおのずから方円を作りうるから、それは意思における自然原理をさし、弓を張るのは自分自身での調節を必要とするから、それは意思における自由原理を示す。前者には道徳的可能性の人心への先天的内在が所屬し、後者には主体定立のための自律的統制作用が所屬する。朱子学的思惟では自然原理のみが存在した意思から、自由原理が分立したのである。これら二つの原理の相互関係・相互限定の上に、仁斎の道徳論は築かれるが、それは具体的にとどのような展開を示すか、まず自然原理から考察をはじめよう。

#### 実践の優位

夫れ方員は規矩の出づる所にして、規矩は方員のよりて出づる所なり。而して學者以爲らく、「規矩は皆方員

にして、規矩にあらず、規矩を用ひるの法にして、規矩の本体にあらず」と。凡そ堯舜周孔の行ふ所は皆規矩の出づる所にして、六經語孟の説は乃ち規矩を用ひるの法なり。設若、堯舜周孔の行ふ所を以て、即ち規矩と為さば、則ち此れ方員を認めて以て規矩と為すなり。六經語孟の説を以て即ち規矩と為さば、則ち亦規矩を用ひるの法を執りて以て規矩と為すなり。豈に廻千里の謬のみならんや。（同）

規矩は、「仁なり、義なり、皆人人の固有する所にして、此の心の本体」（同）と規定される。なお朱子学的な実体概念のもとにある道德性の表現である。方円・堯舜周孔の行ふ所・規矩の出づる所とは、道德の実現形態をいうのであらう。六經語孟の説・規矩を用ふるの法とは、道德的实践の方法を意味する。実体と実現形態と実践の方法と、道德に関するこの三概念のうち、実体についての思惟を仁齋は避ける。

人皆此の規矩有りて、其の方員を為すこと能はざるは、蓋し人の難き所は規矩に在らずして、其の能く規矩を用ふるに在るなり。能く規矩を用ひなば、則ち能く方員を為すを得るなり。

（同）

道德性はもとと人に備っているのだから、重要問題はそれを実現するための方法にある。たとえば規矩を持つてゐる点では同じであるけれども、名匠と拙工とが分かれるのは、一にその規矩の使用方法的巧拙にかかっている。「大匠は能く規矩を用ふるの法を知りて、又能く規矩を用ふるの理を悟る。故に能く規矩の用を尽くすを得て、又能く方員を為すを得るなり。」（同）道德実践とその方法とが仁齋学の根本課題として浮かび上つてこざるをえない。

道德の本質 この時期の仁齋の思惟はまだ形式上、実体・現象概念——体用説的発想に制約され、そのかぎりでは東涯のいうように「宋学の旧套」（『群之教人射章講義』付記）を脱してはいない。しかし、すでに重要課題は実体そのものの認識から離れた。

窮理の学興りてよりして、世の学者知を重看して仁を低看す。

……豈に聖門の謂はゆる窮理なる者は、仁を捨つるの外、復た言を為す所有らんや。故に孟子又言ひて曰く、「仁の実は親に事ふる是れなり。義の実は兄に従ふ是れなり。智の実は斯の二者を知りて去らざる是れなり。礼の実は斯の二者を節文する是れなり」と。（寛文二年「仁人心也章講義」）

道德の本質は親に仕えること・兄に従うこと——実践の中にのみ求めらるべきであり、実践を離れた実体の追求は「仁を捨」てる行為と見なされる。朱子学では道・道德の理念と徳・道德の実現とを分離した。仁斎は実践の過程において両者を総合しようとする。朱子と仁斎との立場の相違は、論語・学而篇・其為人也孝弟章の解釈においても明らかである。

有子曰く、其の人と為りや孝弟にして、上を犯すを好む者は鮮し。上を犯すを好まずして、乱を作すを好む者は未だ之れ有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。

論語のこの一章は次の語句で結ばれる。

孝弟也者、其為仁之本与。

朱子の論語集注では「孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か。」と解釈し、「仁を行ふは孝弟より始むるを謂ふ。孝弟は是れ仁の一事なり。之れを仁を行ふの本と謂ふは、則ち可なり。是れを仁の本と謂ふは、則ち不可なり。蓋し仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり。」という程子の所説を引用する。

これに対して仁斎は「孝なる者は、其れ仁の本為るか。」

（寛文二年・策問「君子務本」と読解すべきだと考え、体用説的訓読は「夫れ毫釐の差は千里の謬、……以て商訂せざるべからず。」（同）と主張する。孝弟は、朱子学では情と考えられ、体である仁の一つの発現形態「仁を認識・実践するための一契機とされるから、孝弟を拡充しても仁とはならない。だが仁斎では自然的素質と規定され、孝弟を發展させれば仁にいたると考えられる。しかも「其の身を養ふ所以の者に至りても、亦吾が心の良知良能によりて拡充するに過ぎず。」（寛文二年「拱把・桐梓章講義」）道德は良知良能「自然的素質にもとづいて拡充すべきものであり、一方、「人は其の本然の良（自然的素質）に於て、之れが養を致さざるべからず。」（寛文二年「牛山之木全章講義」）とも表現されるから、自然的素質の拡充の過程をもって道德実践の過程と考えていると見てよいであろう。仁斎においては道德の本質は道德の実践過程にあるのだから、自然的素質の拡充の過程こそ道德そのものに外ならない。「方員の規矩に於ける、自ら其の制有り。」——自然原理とは、道德の先天的可能性の發展がおのずから道德を實現していくことを意味する。仁斎においては、自然的素質は純粹に自然化され、

理『絶対善を内包するものではなかった。だから先天的可能性（『自然的素質』）とは、単に道徳生活を送る可能性が人間性の中に内在することをいうにすぎない。可能性は現実性ではない。その拡充過程が道徳の実現であるためには、いかにして拡充すべきかという問題が生じる。

実践の方法を問うとき、内心の自律的統制の主体的性格を重じるか、あるいは外在する社会規範に当為的性格を認めるか、よるべき基準の選択いかんによって、自然的素質の強調もその現実的意義を異にするであろう。もちろん両者は二者択一の関係にあるのではなく、複雑に相関し、むしろいずれを基軸として他方を包摂するかという、いわば総合の関係にあるものと思われるが、仁齋における実践の方法はどのように具体化されるのであろうか。

**実践の基準** 安飽を求めずして其の言行を修めなば、則ち学を好むの志篤しと謂ふべし。然り而して有道の人に就きて質正せずば、則ちみづから其の能を恃み、みづから其の信を信じ、不測の禍おのづから其の中に潜伏するを知らず。（寛文二年「天爵人爵章講義」）

仁齋は個人の私的判断を道徳実践の基準とすることを否

定し、「有道の人に就きて質正」することを求める。

蓋し夫子の堯舜より賢にして、生民以来未だ嘗て有らざる所以の者は、他無し、教道の尊に在りて、教道の尊も亦夫の仁に在るのみ。然れば則ち孔門の謂はゆる学は知るべきなり。而して今世の学者の尊信して法を取る所の者は、一に宋氏の伝註に在り。……其の書を註する所以の者は、皆己が意を以て其の間に挽入して、夫子教を垂るるの旨荒む。（寛文年間「仁亦在乎熟章講義」）

「宋氏の伝註」——伝統的な朱子学もまた、「己が意」——私的判断にすぎない。具体的に「有道の人」として指摘されるのは、「堯舜より賢」と評価される孔子である。

仁齋は、仁義『道徳の実体・聖人の行為』『道徳の実現形態・六経語孟の説』『道徳の実践方法を区分し、道徳の実体性の追求を放棄して、もっぱら道徳実践の過程を道徳そのものとして把握しようとした。だから孔子その人の人格ではなく、孔子の言行を具体的な道徳実践の方法として記す経書が、アプローチの対象として設定される。

苟くも其の学古人と背馳せば、則ち既に其の規矩に反す。猶ほ何ぞ専心致志を論ずるを為さん。而も心を専らにし志を致す

と雖も、苟くも其の法を得ずば、則ち亦猶ほ舟行の舵無く瞎行の燭無きがごとし。冥行妄作、何の底止する所ぞ。大凡そ学を為めんと欲する者は、先づ自ら古人の古人爲る所以の者、果して何にか在るを理會せざるべからず。此れ毅に志すの法を謂ふなり。苟くも学を為めんと欲する者は、古人の古人爲る所以の者を求むるを以て心と爲し、念念忘れずば、則ち必ず經書中に於て、果して撞着する所有らん。(寛文二年「無或乎王之不智章講義」)

先に、仁斎の道德論は二つの原理を基軸としていると述べたが、その一つ——自然原理は自然的素質の發展をさすものであった。ここにいま一つの原理——自由原理が登場する。「毅に志す」ことは自律的統制を意味するが、それは意思自体の自律的作用によるのではなく、必ず一定の方法にもとづく必要がある。一定の方法とは、聖人の本質を經書の記事を通して追求することをいう。「古人」に反することは、ただちに「規矩」に反することであり、しかも聖人の本質は經書に示されるのだから、仁斎の道德論は經書研究に帰結する。「蓋し学の一字、魯論開首の第一義にして、実に夫子の堯舜に賢れる所以の者なり。」(寛文元年・

私擬策問「学」) 堯舜にまさるといふ孔子の評価も、その「学」にもとづく。道德の本質をその実践過程として把握したことの意義は、結局、絶えざる經書「規範」の修得にあるといわねばならない。

自然的素質の眞実性を守るために、社会規範——經書の權威すら退けたのが、李卓吾の狂であつた。しかし、道德の本質を實踐過程としてとらえながらも、意思の自律的性格を確立せず、經書の修得を道德實踐の方法的基準として示した仁斎においては、自然的素質の拡充「道德の實踐過程は、外在規範のひたすらな受容をあらわすにとどまる。

唯一の実体たる絶対善の先天的内在——同一の原理を否定しつつも、自律的統制作用を道德的原理として定立するにいたらない——この仁斎の思惟は、「われらなにをなすべきか」という道德實踐の基準を、ついに人の主体性の中から導き出させることなく、社会規範——客觀的原理の中に求めさせるのである。

「主体定立の特性」の項で記した一見強烈な主体の定立は、心の自然的素質化、道德實踐の過程としての道德の本質の把握、自然的素質の拡大「道德實踐の過程、道德實踐

の方法的基準としての経書という論理的序列を経て、いまや、その真の性格を明らかにした。「心を操る」といい、「心を明らかにす」・「心を尽くす」と呼び、また主観と客観との関係によって修学段階を三分し、主観の中へのみ理を認めようとする時期を上としたのも、意思の自律性の確立を意味せず、外在規範の受容の徹底をあらわすのである。客観的原理への反逆・主観的原理の絶対的確立——狂への道は、仁齋の前に決して開かれることはないであろう。

しかし、経書が読解の対象である以上、そこに記された儒教規範の受容には、必ず受容者の判断を経ることが必要である。ことに伝統的な朱子学の註釈を「己が意」として排除し、「古人の古人為る所以」を直接、経書の中に求めようとするため、読解の基準は仁齋の「己が意」に置かざるをえない。だから、儒教規範をどのようなものとして理解するかという点に、主体性介入の余地が残されている。仁齋の経書理解の方法を検討することによって、客観的原理の受容と意思の自律との関係を、より深く認識しうるのであろう。

対立と統一 仁齋は論語の分析を通じて、いろいろな疑

問を提出する。「学」は「思」と別個のものか、「思」を待って後をはじめて「学」は可能となるのか、また「学」の内容は「知」であるか、「仁」であるか、「忠信」であるか。

「聖人の言、往往相反すること此のごときは何ぞや。」（寛文元年・私擬策問学面）曾子は至孝の人であるといわれるが、日常の道徳的反省の綱目に孝を加えないのはなぜか。

孔子の門弟であるのに仁に言及しないのはなぜか（寛文二年・策問「三省」）。経書の内容が批判の対象となり、仁齋はその間に矛盾を見出す。しかし、「夫れ学は之れを心に得ることを貴ぶ。之れを心に求めて非なるや、其の言の孔子に出づると雖も、敢て以て是と為さざるなり。」（王陽明「答羅整菴少宰書」『伝習録』中）という強烈な主体的批判が展開されるのではない。仁齋が求めたのは、これら矛盾する経書各部分の「彼此相関の理」（策問「三省」）であり、「渾融合一の妙」（私擬策問「学而」）であって、いわば矛盾の調和・対立の統一を所与の中に探ろうとするのであろう。

対立の統一を実現する具体的方法は、大学に対する史料批判の中に、もつともよく示される。仁齋は、『古本大学』を再編成して経一章・伝十章に区分した朱子の『大学章句』を、

「文理接続し、意義詳密」ではあるが、「明証の抛るべき無し」(寛文八年、私擬策問「大学」と退け、進んで証抛をあげて、大学が「孔氏の遺書」(同)であることを疑う。その証抛とは、①大学で綱領第一に置かれる明徳の語は、論語・孟子の中には見られないこと、②論語・孟子では仁を主として取りあげるに對して、大学はほとんど仁に触れないこと、③論語・孟子が存養を中心とするのに對して、大学は省察を中心とすること、④中庸と大学とは修身の方法が相違して兩立しがたいが、中庸の方法は論語の主旨に合致していると考えられること、⑤大学の説は格物致知(「究理」)のみを基礎としているけれども、孔子の作である易の説卦伝に究理と尽性至命とを並列しているのに反することの五点である。内容の論理的整合性だけでは経書と見なされず、必ずそれが経書であることの「明証」が要求される。そして経書であること——經典性の確証は、論語・孟子、とくに論語とその史料との間の内容的な一致に求められる。仁斎における対立の統一は、論語を経書の基準とし、これに反するものの經典性を否定する、いわば対立の捨象として実現されるかのごとくであるが、しかし、講義類・策問類

を主とした記述は、ほぼ限界点に達した。仁斎の思惟にさらに迫るためには、別種の史料をも用いなければならぬ。外在規範と意思の自律との関連、またその具体的分析としての対立の統一の問題は、以下、次節にもちこされる。

① 朱子は「必ず事有り」の語句を単に「事とする所有り」と解釈し、「事」を関心事・目標と考える(『孟子集注』告子上・牛山之本章・朱注)。だが、仁斎は集義の要件を「必ず事有るに在り」とし、「必ず事有る」という条件を、「即ち忘るるなかれ、助長するなかれ」という結果に順接させているから、「事」を事物と解していると思われる。「忘るるなかれ、助長するなかれ」は、客觀事物を忘れるな、それにこだわるなという意味にも取れるが、この引用部分の前で、心の定立を「執定して動かさる」と解してはいけない、心の喪失とは「置きて顧みざる」ことをいうのだと註釈しているから、対象としているのは事物でなく心であろう。なおこの文章のはじめのところでは、「人未だ物と接せず。其の心猶ほ未だ枯亡する所有らず」「好悪の心は物と接するに因りて始めて見ゆ」と述べており、総じて主觀と客觀の関連のしかたに、深い関心が寄せられている。

② 李卓吾の「狂」については、島田虔次「儒教の叛逆者・李贄」(『思想』四六二)、侯外廬主編『中国思想通史』第四卷二四章二節参照。

③ たんに經学上の問題としていえば、仁斎の方が漢学の伝統を受けた解釈であって、朱子の読み方は新奇である。テキストによれば、「為」のないものがある(清家本論語)から、「仁為るの本か」とは、その場合けつて読むことはできない。しかしここでは、朱子の体用説的な註解に對して、仁斎がこれに反對する解釈を行おうとした点に意義を認めるべきであらう。

④ この一篇はとくに制作年代の記載がないが、東涯はその付記で「孟子講義凡そ十一篇、皆寛文中経を講ずるの次、諸生の為に著はす所に係かる。」と述べており（十一篇は一〇篇の誤り）、年代の判明する八篇のうち寛文二年七篇、寛文三年一篇となっているから、この篇もほぼ同時代に成立したと見られる。

## 六 古義学形成期の思惟（一）

追加史料 仁齋にはその同志との儒学研究會——同志會での講義・問答を通じて得た見解の摘記がある。「同志會筆記」（一）四八条がそれであり、各個条ごとの成立年代は明らかにしえないものの、「寛文延宝年間に著わす所に係かる。」という東涯の付記は、寛文二・三——六・七年間にほぼ史料を限定した前節に比して、同程度あるいはやや発展した思惟の形態をこの史料からうかがうることを示唆する。また「不知命無以為君子說」（Ⅱ）・「読家礼」（Ⅲ）は成立年代は不明であるが、内容的に「同志會筆記」に近く、これらの諸史料を加えることによって、はじめて形成期仁齋学の全貌を明らかにできるのである。

統一の方法的特性 仁齋の対立の統一に関する方法論は、同志會筆記の中に示される。

質問の法は予岐けて二と為す。曰く「血脈」、曰く「意味」。「血脈」とは、聖賢學問の条理を謂ふ。孟子の謂はゆる仁義の説是れなり。「意味」とは、即ち聖賢書中の意味是れなり。蓋し「意味」は本、「血脈」中より來たる。故に學者は當に先づ「血脈」を理會すべし。（同志會筆記三條）

血脈とは儒教の根本思想であり、意味とは各経書の細部の意義をいう。

若し血脈を理會せずば、則ち猶ほ船の舵無く、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。血脈を理會せずして能く意味を得るは、未だ之れ有らざるなり。（同）

まず根本思想を把握し、つぎにそれとの相關關係において、矛盾のないよう細部の意義を決定する。

然れども先後を論ぜば、則ち血脈を大と為し、難易を論ぜば、則ち意味を難しと為す。何となれば、血脈は猶ほ一条の路のごとし。既に其の路程を得ば、則ち千里の遠きも、亦此れに従つて致すべし。意味の若きは、則ち広大周備含蓄従容、具眼の者に非ざるよりは識る能はず。（同）

だから細部の意義は決して軽んずべきでなく、根本思想との矛盾のない調和を目的として、その釈義の多様性に限

定を加えることが重要となる。「語孟二書を読むは、其の法自ら同じからず。孟子を読むは、当に先づ血脈を知るべし。而して意味は自ら其の中に在り。」(同)というのはこの意味においてであろう。しかし、「論語を読むは、当に先づ其の意味を知るべし。而して血脈は自ら其の中に在り。」(同)論語は儒教の根本經典だから、第一に細部の意義をよく検討して、各章各節各語間に矛盾する点はないか慎重に考慮しなければならない。そうすれば自然と根本思想の認識にいたるであらう。

孔門の学問の第一字は是れ仁なり。其の要は惻隱の心を拡充するに在るのみ。学者能く其の意を理會せば、則ち仁を為すの功夫、始めて湊合する処有らん。而して自ら當に夫子の諸子仁を問ふに答ふる所以の意を言意の表に得べし。(同二四條)

根本思想とは仁であり、仁は前述のごとく惻隱の心『自然的素質の發展過程として把握される。この仁の本質をよく理解すれば、孔子の語っているいろいろな仁についてのことばの意義を、すべて認識することができると主張すること。私擬策問「学而」で、儒学の対象をめぐって苦慮したことは、根本思想を仁と定めることによって解決された。策問

「三省」で、曾子が直接的には仁に言及しないことを疑問視したのも、仁の本質を自然的素質の發展過程として把握することによって氷解させようであらう。寛文元・二年の「意味」をめぐっての思索は、「血脈」を仁と規定することに結実したのである。「同志会筆記」四八條の成立年代は明らかではないが、寛文三年に著作された「詩説」(Ⅱ)で、周の文王の「風化の盛」は詩経の周南・召南二篇にもっともよく現われており、これを読めば他の諸篇を読まなくとも、詩経の「意義・血脈」はおのずから明らかになると述べているから、おそらくこの前後に四八條の思惟は形成されたものと考えられる。

書を読むは、当に沙を淘ぎて金を拾ふがごとくにすべし。取ること其の広を欲し、挾ぶこと其の精を欲す。……之れを挾ぶに法有り。必ず語孟二書を以て繩墨と為して、之れに揆り、之れに度る。(同二二條)

このようにして展開された經書批判の具体例は、すでに「大学」について見たところである。

仁斎の方法論の特色は、つぎのように要約しえよう。論語の「血脈」を仁とし、仁が根本思想となっているか否か

を基準として、他の經書の史料批判を行おうとしたこと。

論語の用語・思想的諸傾向を具体的な批判の根拠として、それとの共通性を認められない經書の価値を否定したこと——要するに論語の「意味」を分析の「明証」としたこと。

元来、対立の統一には二つの方法がある。第一は対立する両者の中、いずれか一方の原理を拡張して他方に及ぼし、それを直接無媒介に従属させることによって、対立を強制的に捨象するものであって、同一の原理にもとづく方法である。第二は対立する両者の相互限定を通じて対立を揚棄し、より高次の段階で統一を実現するものであって、同一の原理を克服した弁証法的方法である。仁齋は論語の細部の意味の間に矛盾を見出し、その相互限定を通じて論語の根本思想を規定した。一見、弁証法的構造を持つもののごとくである。しかし、矛盾・対立は「彼此相関の理」・「渾融合一の妙」を求める前提にすぎず、論語の統一性・絶対性は所与として定立される。仁齋の思惟は矛盾・対立をこえて、ひたすらその統一性・絶対性を論語の中に求めることに向けられるのである。しかも論語の思想・用語は、他の經書の經典性を批判する基準となり、これに反するもの

の經典性は一方的に否定され、儒教思想の多様な発展はすべて捨象された。これは対立の揚棄ではなく、対立の捨象であるという外ない。仁齋学の論理の根本構造は、同一の原理の拡張による対立の捨象にあると規定しうるのであろう。いいかえるならば、仁齋は対立・矛盾を儒教思想の内部に思惟した、しかし、論語の絶対的統一像はこれを主体に対立する客体として純化させず、また同時に主体は客体に対立するものとして自己を確立させえなかったのである。

対立を見出しつつも、所与の絶対化によって対立を捨象しようとする——仁齋における意思の自律は、かくのごとき特性を帯びていた。したがって、客観規範は受容すべき対象として人間主体の前にそびえ立ち、実体―現象概念からの離脱によって、いったん克服されたかのように見えた同一の原理は、存在の同一性の原理から、存在の同一性の基礎を欠きつつも、もっぱら対立捨象の原理へと本来の意義を拡張させることによって、依然、仁齋の思惟を根本的に規定する。内心の自由原理は、ついに独自の展開を見せることなく、いわば自然原理へ還元されてしまうのである。

# 同一の原理の拡張

命は天の理なり。人之れを受けて以て人

為り。物之れを受けて以て物為り。命に有らざるはなし。故に其の理に違はば、則ち必ず其の命に反す。〔不知命無以為君子説〕

天の理としての命、命による人・物の生成、理への背反、天命への背反、この論理はまさしく朱子学のそれと形式的に一致する。しかし、しばしば強調するように理一分殊による全存在の共通性は否定された。すでに人心には自然原理・自由原理の分立がともかくにも認められている。

陰陽相推して天道成る。剛柔相錯りて地道立つ。仁義相濟して人道備る。……天の道は陰陽に尽き、地の道は剛柔に尽き、

人の道は仁義に尽く。若し夫れ天道を陰陽の外に求め、人道を仁義の外に求むる者は、道を識る者に非ざるなり。〔同志会筆記〕二二条

すすんで客観世界も天・地・人と三分され、おのおのに独自の道の存在が認められる。しかもその道の運動は、「物有りて然らしむるに非ず。」〔同〕と断定され、道は実体でなく法則化される。

朱子は天命を正と変とに分け、心がその正を選んで従うところに意思の自由・主体性の意義を認めた。これは天命の正は理であり、人心に内在する理との合一があらかじめ

保障されていたことによる。天と人とは同一性を失った仁齋においては、両者のあい異なる法則性は、どのように関連させられるのか。

苟くも其（天）の理に循ひて、其の心を用ひずば、則ち各其の命に安んじ、怨悔する所有る無し。是れを名づけて、天の命を奉ずと曰ふなり。〔不知命無以為君子説〕

人はその心によって天命を選択するのではない。逆に心を用いないことが天命に従う要件となる。

命は天に繋かると雖も、然れども其の本は必ず己による。能く其の己による者を尽くさば、則ち自ら其の天に繋かる者を致さん。此れ必然の理なり。〔同〕

と天と人との同一的把握を思わせる発言も、

自ら其の己に由る者を尽くして、其の天に繋かる者を免かれずば、則ち君子之れを命に委ぬ。之れを得て怨みず、之れに居て悔まざるは命の極みなり。〔同〕

という結論に導かれ、心の自由・主体性は、天命の支配のもとに屈服せしめられる。人道からの完全なる分離によって、人との連続を断たれた天命は、今やまったく恣意を人間社会にふるうのである。だから「礼の天下に在るや、

猶ほ日月星辰の天に麗かるがごとし。」(「説家礼」)と表現さ

れる礼「社会秩序・規範も、「礼の興るや命なり。礼の廃るや命なり。」(同)と天命の支配にゆだねられ、理一分殊の否定によって生じた天と人との空隙は、天命の社会への下降によって一方的に満たされる。経書内部および各経書間の矛盾は、論語の絶対化によって、所与の統一性の強調によって捨象された。天と人との対立は、天が、もともとまったくあい異なる法則に立つ人間存在・人間秩序を一方的に支配することによって解決される。これは根本的な対立を認めつつも、天の原理を人の原理として直接無媒介的に拡張することによって、対立を事実上、捨象することの意味する。

所与の絶対化、対立の捨象、そして同一の原理の拡張——  
仁齋の思惟の特質は、このように把握しうるであろう。

**社会秩序観** 仁齋の道德論・天命論を貫く思惟は、現実  
社会秩序に対する認識の中にも及ぼされる。

夫子嘗て夏殷の礼を学ぶと雖も、然れども其の之を言はざる者は、其の礼の廢たるを惜まざるに非ざるなり。実に其の命の既に絶ゆるを知れるなり。故に命の無き所、聖人と雖も、之

れを如何ともする無し。(同)

そのよって立つ一定社会の興廢とともに、礼「社会秩序・規範は存亡する。社会の興廢は人為を絶した天命に基づくのであって、たとえ聖人をもってしても、いかんもしいがたい。それはいわば一回的な天命の発現に外ならない。こから、「礼は時を大と為す。時は命の在る所なり。」(同)という、時——現実の肯定の論理が導き出される。

夫れ孔孟の学を為めんと欲する者は、則ち孔孟の心とする所を心とせざるべからず。孔孟の心とする所を心とせんと欲せば、則ち当今損益難易の間に於て極論熟講して、以て其の按款を究めざるべからず。(寛文四年・私擬策問「昔在伝説」)

聖人の精神は、現実の利害の上に具体的に考察さるべきであり、具体的な現実を離れた単なる儒教的理想の追求であってはならない。

設若、孟子の才を以て孟子の時に行はば、固に宜しく其れ可なるべし。今の人を以て今の時に行はば、吾れ恐るらくは、刑弛み法廢たれ、上偷み下易く、蠱壞の蠱、此れより生ぜん。

(寛文七年・私擬策問「国朝文教」)

儒教政治学説の極地である孟子の王道論も、あくまでも

具體的現實の上に、歴史的限定のもとに対象とされる。では社会の興廃に人爲はまったく関与しないのであろうか。

治否は徳に在りて、時に在らず。美惡は人に在りて、地に在らず。中国の法、未だ全くは用ふべからずして、古昔の道、未だ必ずしも法とすべからざるに似たり。〔昔在傳説〕

社会自体の興廃はあくまでも天命に基づくが、一定社会内の政治的治否は支配者の人徳いかによるのであって、この限りでは儒教の徳治主義・王道政治論は維持される。だが徳治の基準は中国の法でもなく、古聖人の道でもない。

漢の宣帝は王霸を雜えて、自ら能く治を致し、周の武帝は周礼を用ひて、未だ其の効を見ず。〔同〕

たとえ霸道をまじえ用いようとも、社会的秩序を維持したならば、その秩序実現の意義は認めらるべきであり、いかに理想的な儒教的制度を実施しようとも、社会的秩序を實現しえなかったならば、政治的意義は認められない。「治否は徳に在り」とはいうが、がんらい仁斎は、道徳の本質を道徳実践の過程において把握し、道徳における理念と實現とを分離する朱子学的思惟を退けたのであるから、徳とはまさに實現され維持されつつあるものを意味する。だから

ら、社会的秩序の維持されている現實をこそ徳と呼ぶべきであり、支配者の政治的徳性はここから逆に規定されよう。

惡なる者を見て善なる者を見ずば、則ち惡なる者は未だ甚惡ならず。善なる者を以て此れに比して後、惡なる者は終に觀るべからず。善なる者を見て惡なる者を見ずば、則ち善なる者は未だ甚善ならず。惡なる者を以て之れに方べて後、善なる者は益其の盛を極む。〔詩説〕

全存在が絶対善の中に包摂される朱子学とは異つて、善惡は相対化される。善惡はいい対立しあつて後、はじめてその意義は明らかになる。「当今損益難易の間」——現實は相対的な善惡を包摂して人の前に立つ。善惡はともに関連し、全体として一つの現實的秩序を形成しているならば、人はかるがるしく当為をもってこれを裁くべきではない。逆に現實の中にこそ、すべての対立を統一して、一定の社会的秩序を形成しえている当為的性格を読み取らなければならぬ。単なる道徳的理念の主張に終るならば、儒教は「頑然たる虚器」〔昔在傳説〕にすぎぬであらう。「孔孟の心」は「当今損益難易の間」に考察されなければならぬのである。經書批判の上では同一の原理の基準となつた論

語・孟子も、現実社会への適用面では、矛盾捨象の政治的基準たるものが拒否され、逆に現実社会の事象の中に、孔孟の心は「極論熟講」すべきものとされる。

現実に対する仁齋の思惟は、排仏論の中にもっとも鮮明にその姿を現わす。仏教自体は「天常を滅し、聖言を侮り、民食を糜爛し、民財を蠹弊」（寛文七年・私擬策問「仏氏」）するものと徹底的に攻撃されるが、その社会的現実としての意義は、決して看過されない。

蓋し仏法の我が国に流伝するや、殆ど千有余歳なり。民の耳目を塗し、民の心志を移し、之れを仰ぐこと神明に超へ、之れを敬すること父母に過ぐ。上之れに依りて以て法と為し、下之れを守りて以て俗を成す。若し違かに之れを去らば、……倫常未だ修らず、茲伏先菴し、教法未だ立たず、儻盜並び起き、決河の堤の汪汪乎として之れを能く防ぐことなきがごとく……泛濫崩壊して何の底止する所ぞ。此れ又当に深慮すべき所なり。

（同）

仏教の日本流布はすでに長い歴史的過程を持つ。その間、支配者の統治はこれに立脚し、一般庶民はこれによって習俗を形成した。仏教の存在は社会的現実であり、これを禁

止するならば、現在実現されている社会的秩序は崩壊せざるをえないであろう。だから、「其の去るべき、去らざるべき」（同）を原則論的に考えるだけでなく、かならず「既に去りての後、害有ると否とを」（同）熟慮しなければならぬ。たとえ教そのものは排撃すべき内容を持っていても、社会的に定着して習俗となっている以上、当為的批判にとどまらず、現実の社会的秩序に与える影響を看案する必要があるからであろう。

至高は仁を害す、故に聖人は高を言はず。至公は義を害す、故に聖人は公を言はず。（『同志会筆記』一四条）

朱子は「公ならば則ち仁」といい、私的判断の排除と客観的原理への完全な一致とを道德実現の要件とした。これに反して仁齋は、道德的理念のみの追求と道德の純粹客観的認識を、ともに有害であると断定した。道德の本質はその実現過程において、具体的現実において認識すべきだからである。

常道は即ち是れ至道なり。豈に天地の間、常道を外にして、別に謂はゆる至道なる者有らんや。（同二六条）

その常道―至道とは、「子臣弟友日用常行の間に過ぎず」

(同)、より具体的には、「子に求むる所、以て父に事ふること未だ能はざるなり。臣に求むる所、以て君に事ふること未だ能はざるなり。庸徳の行、庸言の謹、是れ至道なり」と臣子への当為的要求と君父への道德の実現とを、主体的実践において統一することに見出される。すなわち、自己の直面する具体的現実の外ならぬ。道德の理念と道德の実現とを、道德的実践の過程において統一すること——この仁齋道德論の命題は、同時に、現実の社会秩序肯定の命題でもあった。

① 「不知命無以為君子説」は、「此の篇天理に循ふを説く。亦定見に非ず。然れども其の受用を説く処、固に早晚の異無きなり」と東涯の附記にあるが、朱子学的思维の形式によりながらも、それからの離脱をうかがわせる寛文年間の思维様式を示すものである。「説家礼」は、「朱文公」と敬称し、「文公の学は翫実詳明、道を衛することは勤め、礼を守ること是れ勤む。愚が素より敬事する所なり」と多大の敬意を払いながらも、その「家礼」に対して、天命論にもとづいて反駁を加えており、同じく寛文年間の著作と考えられる。

## 七 仁齋学形成の歴史的意義

思维の特質——同一の原理の拡張 朱子学修学時代にすでに発生していた反朱子学的思维は、古義学形成時代におい

て、独自の構造を示すようになる。理の認識が目的とされず、人間主体の定立が重視されること。心が理の内在のゆえにではなく、自然的素質のままにその意義を認識されること。意思の原理として、自然原理から自由原理が分立すること。道德の本質が道德的実践の過程として把握されること。經書内部・經書間の矛盾と天・地・人の対立とが認識されること。善・悪が相対化されること。

このような思维の諸傾向の意義はつぎのようにとらえることができる。実体概念による同一性の基礎が崩壊し、主体と客体が対立する。客体は矛盾・対立する多様性・差別性においてとらえられ、これに接近する主体のうちに自律的統制の機能が確立される。道德的実践と道德の実現とは、道德的実践の過程において統一される。価値の基準は変化する社会的現実におかれる。

ここにおいて、朱子学的思维の特質である同一の原理は克服され、仁齋の思维は弁証法的思维の構造を持つにいったかのように見える。しかし、すでに考察したように、自然的素質の発展『道德的実践の過程は、外在規範の受容の過程に外ならず、自由原理は自然原理へと還元されて、人

間主体はそれ自身のうちから道徳実践の基準を導き出すことができない。対立は認識されても、対立物の間に相互否定の関係が設定されず、対立する一方の原理が直接無媒介に他方の原理として拡張され、対立の存在は事実上、否認されてしまう。すなわち、対立は揚棄されず、捨象されるのである。そして、主体定立の弱さと対立の捨象は、実現され維持されている社会的秩序自体に価値の基準を置くにいたり、仁斎の思惟は社会的現実の肯定の理論へと帰結する。

弁証法的モメントは、……有限な諸規定の自己揚棄であり、反対の諸規定への移行である。……すべて有限なものとは自身自身を揚棄するものである。したがって弁証法的なものは学的進展を内から動かす魂であり、それによってのみ内在的な連関と必然性とは学問の内容にはいり、またそのうちにのみ有限なものからの外面的でない真の超出が含まれている原理である。

（ヘーゲル『小論理学』第八一節・松村一人訳）

弁証法の基本的規定は、対立物間の相互否定による高次の統一——揚棄に求められねばならない。闘争こそ対立の本質に外ならぬのだから。そして揚棄の概念を成立させるものは、「ほんとうは現実的であるところの存在であるの

は唯、それが自己自身を定立する運動であるかぎりにおいてのみ」（ヘーゲル『精神現象学』序言・真下信一訳）という強烈な主体定立の意識であった。自己否定は、自己定立の後にのみ可能となる。仁斎の思惟構造は、弁証法的傾斜を示しつつも、主体定立の弱さにもとづく基本的規定の欠除によって、対立の捨象・統一の絶対化——同一の原理としての機能を果たすのである。

もともと近代弁証法成立の背景には、長いヨーロッパ思想の歴史がある。「同一の原理の拡張」は、「同一の原理」から「弁証法」への展開過程において、その媒介項を形成し、主として封建的危機——絶対主義時代の思惟を担った<sup>①</sup>。神と人との間に無限の断絶をもうけ、人の救いと滅びをまわった神の恣意にゆだねたカルヴァン。思惟と延長・精神と物体の対立を、思惟上の要請によって設定された神のうちに直接無媒介に統一しようとしたデカルト。神学と理性を分離しつつも、すべての事物を神の形態としてとらえたスピノザ。

激動期である封建的危機の時代に生きたカルヴァンは、人間社会に「神に選ばれたもの」と「見放されたもの」の

対立を認め、信仰の唯一の典拠である「聖書はそれ（神の啓示をさす）を、ただ選ばれたもののためにしか、確保しない」（カルヴァン『キリスト教綱要』第三篇第二章二節、渡辺信夫訳）という確信から、現実社会秩序に対する改革の原理を導き出した。封建制再編成期である絶対主義の時代を生きたデカルトは、「国の法律および慣習に服従」（デカルト『方法序説』第三部、落合太郎訳）することを道徳実践の原理としつつも、認識の確実性の根拠を思惟に求め、認識主観を確立した。

スピノザは、「或る作用を起すよう決定されている事物は、必然的に、神からそう決定されたのである。また、神からそう決定されていない事物は、自らを作用するように決定することはできない。」（スピノザ『エチカ第一部分定理二六・高桑純夫訳』）と予定論を唱えながらも、現実における最高権力の統一性に対して、思惟と表現の自由を主張した。このように同一の原理の拡張が現実肯定に帰結しようとも、やがてそれを否定すべき人間主体の自律統制がちゃくちゃくと思惟の歴史の中に歩を進めていたのである。

だから、カントの二律背反——物自体と現象とにおける総合の否定を経て、揚棄の概念が成立すると、それは——

ゲルの主観的意図をこえて発展する。ヘーゲル自身は、市民社会の対立の揚棄をプロイセン絶対王制に求め、現実社会秩序の肯定に帰結したが、絶対王制をも発展の過程においてとらえるとき、「ヘーゲル哲学の弁証法は、与えられたものを破壊するあらゆる否定の原型とみなされた。なぜなら、その弁証法においては、すべての直接に与えられた形態が、その対立物に移行し、そして、そうすることによってはじめて、その真の内容を獲得するからである。」（マルクーゼ『理性と革命』第二章一節・樹田・中島・向來訳）と現実否定の原理に帰結する。「ヘーゲルの体系においては、すべての範疇が現存する秩序に帰着しているが、マルクスの体系においては、範疇がこの秩序の否定を指示している」（同第二章一節）のはこのためである。

仁斎学の論理構造は、現実批判の原理をそのうちから導き出しえないであろう。

思惟の社会的基礎　伊藤氏の出自はかならずしも明らかでないが、祖父・了慶の代から京都堀河に住みつき、商業に従事したことだけは確実である（東涯『家系略草』古）。仁斎の父は了室、母は里村那倍、妻は緒方（尾形）嘉那、寛文八・

九年（一六六八・九）四二・三歳前後で結婚したと推定される。里村家は角倉家と、尾形家は本阿弥家と姻族関係にあることから推して、伊藤氏はいわゆる上層町衆の一員であつたらしい。寛永—寛文期の仁齋は、一九歳のとき、父に従つて琵琶湖に遊んだのみで（『行状』）、その生活は京都市中で終始した。この時期における京都の経済的位置と町衆の社会的基礎と、仁齋学の形成過程を限定する客観的条件は、この二点に集約できよう。

応仁の乱後、町衆の都市共同体的結合は、いちぢるしく進展した。<sup>⑥</sup>「座」的結合のみでは、戦乱や領主制支配に対抗できないため、より広い都市共同体的地縁結合を、再生産の基礎として要請せざるをえないのであろう。天文元年（一五三二）の法華一揆は、一向一揆の基盤である農村を焼き打ちし、ついで洛中地子銭不払闘争を通じて、京都の支配権を獲得した。天文五年（一五三六）延暦寺・近江六角氏の攻撃によって敗退した後は、町の組織化が促進され、同時に豪商層が指導権を掌握するようになった。<sup>⑦</sup>この一揆の過程のうちには、町衆の組織が農村共同体から独立でありえたこと、その結合の原理が現世肯定的な法華宗に求めら

れたこと、町衆の志向が都市共同体的自治行政の推進にあること、都市貴族による寡頭政治への推移がうかがわれること——京都の自由都市的發展の諸相が示されている。平均二〇軒前後で武装自衛する「町」、町の連合体「組町」、全京都の組織「上京中」・「下京中」——一六世紀の後半には、強力・系統的な共同組織が全市域をおおっていたのである。

その背後には当然、京都の経済的發展がある。一六世紀前半、畿内ではすでに小商品生産にもとづく都市と農村の分業関係が成立していたといわれ、幕藩制成立期には、中央市場である畿内と地方市場である各領国の二重構造の上に、全国市場が形成され、京都は、米の流通において、大坂とならぶ拠点、商品生産においては、畿内の他地域を圧倒する中心地点であつた。<sup>⑧</sup>だから、畿内には領国支配が貫徹できず、小領主は裁判権を上級移譲して、単なる地代收取者に転化する傾向を有し、幕府は京都所司代において、この地帯の直接把握につとめた。いわゆる非領国である。<sup>⑨</sup>とくに町衆の豪商層は、商品専売・流通路独占・高利貸・海外貿易などを通じて、無視しえない経済力を持っていたた

め、これを掌握することが、重要な課題であった。事実、幕府初期の経済政策——都市の統制、軍資金・軍需品の調達・輸送、河川の開発、貨幣制度・度量衡の統一などは、角倉・茶屋・後藤・津田・橋本など豪商層との提携を不可欠の条件とした。<sup>⑬</sup>だが同時に、封建領主制を基礎とする幕藩制は、京都の都市共同体的自立を容認しえなかったのである。<sup>⑭</sup>

中央市場を背景にした京都町衆の処遇は、とくに幕府の配慮を要する点であった。慶長六年（一六〇一）——承応三年（一六五四）の間、京都所司代をあいっいで勤めた板倉勝重・重宗父子は、いわゆる板倉式目の第三条で、武士奉公人同志の喧嘩には関与しないが、「若為武士奉公人対町人、喧嘩打擲刃傷に候者、其主人相届、如法式可相究」（『板倉公父子公事抜条々』、『徳川禁令考』前集第六・三四五三）と規定した。事実、「藤方平九郎某。小川左太郎某は其家僕等京の商人を縊殺し」（『徳川実紀』慶長十四年十月十六日条）たため改易され、大番頭水野忠胤の切腹には「隊下の番士等京中を横行」（同）したことが罪名の一つとして数えあげられていた。さらに、第一条では訴訟人の取り扱いについて、「奉公

人町人にてても、其身為仁体衆をへ、遠侍所或広間へ可呼入、凡下之者士民等へ庭上ニ可差置候」（『板倉公父子公事抜条々』）と規定し、町人のうちでも「仁体衆」には、「凡下之者士民」と異なる殊遇を与えた。これは、天正一五年（一五八七）豊臣政権が命令下達のために、京都の各町に定期的会合を命じた法令の第三条で、「於御寄合等仁其町之内にて可然御仁体御催したるへき事」（『相定拾四町与御汁之事』上京文書<sup>⑮</sup>）とこの条にのみ敬語を使用して、「仁体」衆に会合の主権を命じたのと軌を一にするとと思われる。仁体衆とは都市共同体の指導層——豪商層・上層町衆をさすのではないだろうか。

このような町衆の地位尊重の条とともに、町衆の都市共同体的結合の否定あるいは転化強制の法令も数多く発布された。都市共同体の基礎である同職共同体——座は、「私之法を立、多勢をくみし、起証文を書、不可諸商売」（元和八年「京都町中可令触知条々」、『徳川禁令考』同三四四七）とその結成が禁ぜられた。かつて一揆の中心とさえなりえた寺院は、「近年為私称寺号院号事、自由之至也、向後者嚴制之……若相違背、新寺建立之儀有之者、早ク奉行所江可申

来「事」（同）と新規建立を禁止され、「京中末々之町いつれ之所ニても、鉄炮放事、堅令停止畢、自然盜賊入候共、不可放鉄炮「事」（元和八年「京都町中触状」同三四四八）・「町人大脇さし差候儀、此以前より無用之由申付候……大脇差さし候町人於捕へ、盜同前に可申付「事」（寛永六年「寛」同三四四九）と町の武装自衛は解除を迫られた。慶長八年（一六〇三）の十人組設定を前提に、町は「武士之浪人」・「伴天連」・「盗人」の比隣検察の場に転化させられ、「他所より申出におゐてへ、後日たりといふ共、宿主之儀ハ不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>申、其町中曲事ニ可<sub>レ</sub>申付「事」（「京都町中触状」）と連坐を強制された。

承応三年（一六五四）―寛文八年（一六六八）の間在任した牧野親成は、「毎月二日、宿屋町中共々無懈怠寄合、諸事可<sub>レ</sub>致吟味」（明暦元年「条々」同三四五〇）きことを命じ、町の把握のため、「町々年寄」の決定をうながし、「御書付之外自余之沙汰をまじへず、任法令之趣、吟味可仕候、若違背之輩於有之へ、言上仕事」（明暦二年「京都町中年寄可相定触状・御請状」同三四五二）という請状を提出させた。「所定置之書出」・「町儀之定例」といわれる町の掟は、もはや

幕府法制の補完物でしかない。

一方、豪商層は、幕府の財政機構に深くくいこみ、利権を専断していた。たとえば、朱印船貿易では最高の派船率を保ち、統制が強化されて奉書船貿易になると、ほとんど全貿易を独占した。糸割符制によつては、輸入生糸の購入・販売権を占拠し、銀座の開設に当つては、銀座役人となつて利益を専取した。権力構造との結びつきによつていた豪商層の経済的特権は、おそらくおびただしい利益をもたらしたにちがいない。

しかし、寛永―寛文期には、豪商の経済活動を抑圧する幕府政策がつぎつぎに出現する。寛永一二年（一六三五）の鎖国令は、豪商の海外資本を喪失させ、かつ動産の富の形成を阻止した。明暦元年（一六五五）には糸割符制度が廃止され、国内物価を左右する特権的基盤が奪われた。さらに、寛文三・四年（一六六三・四）には銀座座人が肅清され、銀座は幕府の造幣機構としての性格を強めた。これよりさき、元和八年（一六二二）の「京中糸之売買ニ付……糸を請取すして手形買代銀取引仕候へ、申来次第、可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>曲事「事」（「京都町中触状」という糸価操作の制限措置は、糸割符

廃止の前提をなすものであり、同じく奉公人との契約履行についての「一季之内奉公相勤罷出候時分、約束給分違乱申主人有<sup>レ</sup>之へ、ろくしやく可<sup>レ</sup>申来、主人江急度可<sup>レ</sup>申付候、其外町人之奉公人同前事」(同)という法令は、一季奉公人と雇主の対立を前提としつつも、けっして単なる奉公人保護規定にとどまらず、豪商層に対する牽制の意味があったのではないかと推定される。<sup>④</sup>座の禁止とともに、仁体衆に対する殊遇のうちには、その経済活動抑圧の意図がすでに内包されていたのである。豪商層の没落状況は「町人考見録」などで著名であり、詳述する必要はないであろう。もともと都市共同体は、村落共同体にくらべて、その結合の契機がいちぢるしく主体的人為的である。村落共同体が、共有地の存在や河水・森林・原野の共同利用を共同体的結合の物質的基礎とするに對し、都市共同体では、全都市的な生産手段の共有——共同体的結合の物質的基礎の存在を明確には認めることができない。<sup>⑤</sup>その結合は、「独自の共同体の領域内に平和と秩序を樹立」(ブラーニッツ『中世都市成立論』第二章一節一項・鮎田豊之訳)するといふ、すぐれて政治的な意図に立つ。同職共同体のみでは再生産に必

要な「平和と秩序」が期待できないために、都市共同体の存在が要請されるのである。だから、社会的変革期に自由都市の確立を求めて、高度の政治的行動をとることがあっても、いったん封建領主制の強力な再編成に屈伏させられてしまうと、都市共同体的自立の志向は、挫折しやすい傾向性を持つ。幕藩制下の京都は、まさにこれであった。

では、豪商層の没落はなにもとづくのか。寛永二〇年(一六四三)の田畑永代売買の禁令は、農民の土地保有権売買の現実を前提としているが、小領主の土地保有権もまた売買の危機にさらされていた。寛永五年(一六二八)秋田藩士小野岡義従が死去したとき、その知行「四百石之内三百四十石売、六拾石外不残」(『梅津政景日記』寛永五年三月八日条)ありさまであり、「其上銀拾貫目余ノ借銀」(同)があったという。承応三年(一六五四)岡山藩では、借銀がかさみ財政難におちいった藩士に対して、「手前行塞り何共可仕様無之ものは、兎角の儀なく在郷望可申候……屋敷知行共指上其作廻に任可申候」(「十月六日老中・組頭・物頭御城へ被召、直々被仰付条々」『藩法集(岡山藩上)」と屋敷知行を収公し、「随分かんなん仕借銀相済、一二年之物成たまりて知行屋敷返しあ

たふへき」（「光政公被仰出覺」同）ことを指示した。同藩の地方知行制から俸禄制への転換には、領有権の上級集中による封建的土地所有制の防衛が、意図されていたと思われる。熊本藩でも、藩主による大坂上米と家臣によるそれとを統一しようとしたことが、俸禄制移行への前提であって、その背後に上方商業資本の影響が想定されるといわれる。知行制消滅の要因として、土地商品化の危機の存在をいしゅうぶん認めることができるであろう。さらに、土地商品化の危機は、豪商の致富——海外貿易・商品独占および中央市場と領国市場との二重構造の利用による隔地取り引きなどにもつづいた動産的富の形成が、誘因となったものと思われる。がんらい絶対主義の時代には、土地商品化を前提とする政治権力と土地所有の分裂、前者における領主の支配権否定と国家的集中、後者における地主—小作関係の形成が一般的に認められるという。<sup>②④</sup> 商業資本家は、土地を集積して新領主となるか、あるいはもっぱら動産的致富を志向するか、いずれかの方法によって権力構造にくいこみ、旧封建領主層との間に対抗関係を持つにいたるのである。<sup>②⑤</sup> しかし、兵農分離から領国・俸禄制にいたる一連の政策によつ

て、領主化への道と動産的致富への道はともにとざされた。かくて、一七世紀中葉を画期とする農民的商品生産の展開において、農民の流通をその商業機構のうちに組み入れることができず、没落するものが続出する。豪商から幕府代官に転じた例はあるけれども微禄であり、幕府が動産的富と封建的土地所有との結合を恐れたことは、大久保長安死後の処分<sup>②⑦</sup>のうちにもうかがいうるであろう。これに対して、農民的商品生産の過程を把握した新興町人層——たとえば鴻池家は、寛文—延宝期に資産を二・七一倍するほどの発展をとげ、初期特権豪商との間にいちぢるしい対照を示すにいたる。絶対主義的傾斜をあらわにしつつも、絶対主義段階に到達しなかった幕藩制の特質は、その権力機構が封建領主のみによって構成され、商業資本家の上昇がこばまれた事実にも認めることができる。

仁齋学形成の意義 仁齋の修学が猛反対にさらされていたことは、すでに記した。「我れを愛すること愈深き者は、我れを攻むること愈力む。」（「差片岡宗純還御川序」）というほどの家族親類の意向に抵抗して仁齋を支えたのは、

吾れ吾が好む所に従はんと欲して、父兄我れに従はずば、則

ち吾が好む所を奈何せん。此にして変ぜざるは、則ち実に天性に出づる者に非ずば能はざるなり。(同)

という決意・確信であった。仁斎にとって生活の原理は、客観的な家族親類の意向のうちにはなく、自己の主観のうちにのみ求めらるべきであり、その実現には、家族親類の猛反対に抵抗する主体的実践が不可欠だったのである。こうして仁斎は家棄てて隠居し、学問一途の態度を貫いた。

ここで思い出されるのは、仁斎より二世代ほど前の京都上層町衆・本阿弥光悦(永禄元―寛永一四、一五五八―一六三七)の生活態度である。光悦は、

当時関東御憐愍、われ／＼が親類共残らず蒙り奉るといへども、いつまでも王城に住居して、御用向の節は出府仕るべく、決して江戸御表へ引越の儀ゆめ／＼有べからず。足利御代より禁裏様の御剣を清め、惣て御用を勤め来り候事、なに程か難有ことにて候。関東の憐愍も厚く、御恩は海山よりも深しといへども、権現様当代にて漸く二代なり。ゆめ／＼禁裏の御用を粗末に思ふべからず。『本阿弥行状記』八〇段<sup>29</sup>

と称して洛北鷹峰に隠棲し、法華信仰の理想を貫こうと

した。「大江広元天下万民の為には甚だ拔群の功ある人にして、禁裏へ対して奉りては不忠の人也。」(同二〇三段)といい、「頼朝公わづか三代にて亡び給ふも、偏に御罰の当りしと被存候。……義朝公、時政、義時も残忍のひとりなり。是につづき信長公も大に残忍、秀吉公も日本は神代より禁裏様の物と申事を忘れて皆御代短し。神国の妙といふべし。」(同八二段)ということばのうちには、禁裏の語に象徴される京都の伝統的な文化形成に対する激しい自負がうかがわれる。

しかし徳川幕府は「短命」でなく、現実として仁斎の前に立ちはだかる。倒産する豪商はいつぎ、仁斎も強いられたのは家業をつぐことではなく、医学を修めることであった(『送片岡宗純還柳川序』)。京都の町に発布された触書も、寛永年間では、八通のうち五通までが切支丹禁制の内容であるに対して、明暦―寛文年間では、三〇通のうち切支丹・不受不施など宗門関係はわずかに三通、残りの多くは「酒造減石の儀」・「田葉粉作りの儀」・「秤改の儀」・「絹袖丈尺の儀」・「長崎表異国物商売代金銀とも不撰候様」・「買置、賣の儀」など経済統制を内容とするものであって(『親町要用

龜鑑錄三〇、町衆の上に幕府権力の重圧が加わるのを感じさせる。鷹峰の地も、延宝七年（一六七九）には本阿弥家の手を離れて、幕府に収公されるのである。幕藩権力のもとにおける京都町衆の敗北——それは仁斎の目に明らかだったにちがいない。

寛文二年の「歴代聖賢道統図賛」は、この間の仁斎の心理をあざやかにうつし出す。宋代末期、中国に許魯齋・劉静修という、高名な二人の儒者がいた。宋が滅んで後、前者は元に出仕し、後者は生涯これを拒否する。明代には、劉静修の声望が高かったけれども、仁斎が道統の正系として、「歴代聖賢道統図」に書き入れたのは、許魯齋だったのである。仁斎はいう、「許衡元に仕へて、幸に後世を開く」と。帰宅——開塾を支えた論理は、まさにこれであつたろう。

八年におよぶ隠居生活の後、仁斎の学的形成は開始された。朱子学修学時代から、無自覚的には仁斎の思惟は、同一の原理にもとづき客観的原理の認識を契機として主観的原理が定立されるという朱子学的思惟とは異なつて、主観性・実践性が強く、ひたすら主観的原理の追求の後に、それ

は、主体と客体の対立を主体的実践によつて総合しようとする構造をとるようになる。だが、仁斎における実践は意思の自律から導き出されるのでなく、外在規範の受容に帰結される。対立は意識されても、それは同一の原理の拡張によつて、強制的な捨象に終るのである。

同一の原理を指標とする朱子学的思惟は、内的確信の優位によつて、現実批判の原理として機能した。これに對して同一の原理の拡張を指標とする仁斎の思惟は、論理構成としては、はるかに進歩した形態でありながらも、現実秩序肯定の原理として機能するにとどまった。これは、仁斎の生きた社会が、朱子のそれよりも世界的に高度な封建制再編成期の社会であつたことと、仁斎の社会的対決が、朱子のそれよりも主体的性格の稀薄な現実妥協的態度で行われたことを物語る。だから「始めて門戸を開き、生徒を接延する」（「行狀」）や、「疑ふ者は以て陸王の余説と爲」（同）したというものの、陽明学の持つ激しい主体性・実践性も、ましてや李卓吾の反秩序性も、論理様式的にはそれらをこえていたにもかかわらず、仁斎の思惟とは無縁だったのである。

幕藩権力は、領主化と致富の道をとざすことによって、豪商の権力機構への進出を拒絶し、また、京都の直領化によって、その都市共同体的自立をはばもうとした。上層町衆にはこの事態に対処すべきいくつかの道——可能性があらえたであろう。隠居から開塾へ、さらに古義学の形成へ、仁斎の選り取ったのは、外在規範の受容の道であった。カルヴァンの聖書絶対化は、「神の選り」の確信を媒介として人間主体を確立させ、現実秩序に対する批判的原理を形成した。だが、仁斎における論語の絶対化が帰結したのは、意思の自律的統制の排除と現実秩序の肯定に外ならぬ。そこに、封建反動の巨大な圧力と京都町衆の屈伏という事実を読み取ることは、もとより可能である。しかし、それと同時に、幕藩制に対する仁斎の対決の姿勢の表現であることを、記憶せねばならないであろう。

- ① 参照、伊達四郎『Kritik から Dialektik へ』『大阪大学文学部創立十周年記念論叢』所収。
- ② 石田一良・人物叢書『伊藤仁斎』第一章一節。
- ③ 材木商説が有力であるが、確証がないことを石田氏が明らかにした。
- ④ 参照、石田・前掲書付録第一。
- ⑤ 石田・前掲書第二章二節。
- ⑥ 上層町衆という用語については、参照、林屋辰三郎「上層町衆の系譜」『中世文化の基調』所収。
- ⑦ 秋山國三『公同治革史』上・第三章一節一項。

- ⑦ 林屋辰三郎「町衆の成立」『中世文化の基調』所収・同「町衆」第六章。
- ⑧ 秋山・前掲書第三章一節、林屋「町衆の成立」、村山修一「都市生活の源流」第八・二〇章、原田伴彦「中世都市の自治的共同組織について」・「領主権力と町民武装」『日本封建都市研究』所収。
- ⑨ 高尾一彦「京都・堺・博多」岩波講座『日本歴史』9 所収。
- ⑩ 脇田修「近世封建社会の経済構造」第一・二章。
- ⑪ 安岡重明「日本封建経済政策史論」第四章六節・同「非領国について」『同志社商学』一五・一二。
- ⑫ 豊田武「増訂中世日本商業史の研究」第四章三節二項。
- ⑬ 林屋「上層町衆の系譜」・「角倉了以とその子」、豊田・前掲書同、北島正元「江戸幕府の権力構造」第二部三章一節三項、田谷博吉「近世銀座の研究」第一章二節、岩生成「朱印船貿易史の研究」第二・一三章、中田易直「鎖国の成立と糸割符」『史学研究』昭和三年二月。
- ⑭ 北島・前掲書同。
- ⑮ 村山・前掲書三二頁より引用。
- ⑯ 「日本財政経済史料」第四輯一一六九頁。
- ⑰ 岩生・前掲書同。
- ⑱ 山脇佛二郎「近世日中貿易史の研究」第五章。
- ⑲ 田口・前掲書第一章第三節。
- ⑳ 田口・同。
- ㉑ 給料未払に関する奉公人の出訴は、受け付けないのが例であった。
- ㉒ 中井信彦「幕藩社会と商品流通」八七頁参照。
- ㉓ 会田雄次「都市共同体とイタリア都市の特質」『封建社会と共同体』所収。
- ㉔ 朝尾直弘「上方からみた元和・寛永期の細川藩」『幕藩体制確立期の諸問題』所収。
- ㉕ 中木康夫「フランス絶対王制の構造」序論。
- ㉖ 同第二章三項。
- ㉗ たとえば、京都提奉行の角倉家は二〇〇俵であった。安藤博「徳川幕府県治要略」吏員・代官の項参照。
- ㉘ 「徳川実紀」慶長一八年五月六・一七日、七月九日条。
- ㉙ 安岡重明「前期的資本の蓄積過程」『同志社商学』一一一五。
- ㉚ 正木篤三「本阿弥行状記と光悦」による。

## The Formation of the *Jinsai* 仁齋 Theory

—“Principle of Identity” and “Dialectic Thinking”—

by

Masahiko Miyake

The peculiarity of thingg in the *Chu-tzu* 朱子 theory can be understood through the characteristic of “principle of identity” which intends united and homogeneous cognition of whole existence and exclusion of contradiction. In the 17th century *Jinsai Ito* 伊藤仁齋, a *Machishû* 町衆 in *Kyoto*, already expressed the strong subjectivity and practicality against the “principle of identity” in his study of *Chutzu's* 朱子 thought between *Keian* 慶安 and *Meireki* 明暦; and his work, *Rongokogi-Shohon* 論語古義初本 in the period of *Kanbun* 寛文, led to his own style of thinking with its special feature, which unites the opposition between the subject and object by predominance of practice, but that opposition loses its true means by absolutization of the given object, and after all, the establishment of subject and predominance of practice results, on the contrary, into a logic which affirms uncritically the realistic order, concluding the acception of outer criterion. Such a logic can be prescribed as “extension of the principle of identity” —the logic in the period of Absolutism—which stands on the transition stage from “principle of identity” to “dialectic thinking”. Though the European logic is based on the self-control of will, the thought of *Jinsai* consists in its exclusion on the contrary. This is consequent on the characteristics in the establishing period of Shogunate: the monopoly of the power structure by feudal lords and the elimination of the merchant capitalists from that power structure, though strengthening the trend to Absolutism, and at the same time *Jinsai's* attitude of social confrontation is clearly explained. The *Kanbun* 寛文 era was the period of the decisive frustration of merchant capitalists in *Kyoto*.