

伊藤仁斎の孔子回帰思想成立の背景：呉廷翰の影響 を中心として

金, 培懿
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18155>

出版情報：中国哲学論集. 21, pp. 54-69, 1995-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



伊藤仁斎の孔子回帰思想成立の背景

—— 吳廷翰の影響を中心として ——

はじめに

金 培 懿

一般に古学派を代表する者としては山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠が挙げられる。彼らの哲学思想は内容において大きく異なるが、儒教の古典に拠って新たに出發したという点では一致している。うち山鹿素行と伊藤仁斎はこの考への創始者であるといえる。一人は江戸、一人は京都にありながら、二人は寛文二年（1662）にほぼ時を同じくして復古返孔の主張を提出し、古学者としての立場を確立した。⁽¹⁾

素行、仁斎はともに古学を唱えたが、その求学心の発展の過程も極めて類似している。ただ、その理由や目的が反朱子学にあるとのみ、果たして言い切ってしまうてよいだろうか。ゆえに古学成立の主観、客観的要因をさらに進んで探求する必要がある。しかしながら枚数に限りがあるため、本論文では中国の儒学者、吳廷翰が伊藤仁斎の孔子回帰思想成立へ与えた影響に重点を置く。

本題に入る前に、「孔子回帰思想」という言葉について説明しておく必要がある。仁斎の古義学の最大の特徴はやはり復古にあり、「悉く語録註脚を廢し、直ちに之を語孟二書に求む」（『周志会筆記』第27条）を強調したことであった。こういった原典回帰の主張はいずれも仁斎の著書に見える。⁽²⁾ 彼は特に孔子を尊び、「論語」をすべてに勝る最高の規範とし、『孟子』は『論語』の注釈であるとして、『論語』『孟子』の二書を六經より高く位置つけた。⁽⁴⁾ ひとり朱子学のみが尊ばれていた江戸時代前期にあって、仁斎は『論語』『孟子』の原典へ帰って聖人の意を理解せよと

提唱した。朱子こそが孔子の代弁者であり、ほとんどの儒者たちが朱子の『四書集註』を聖人の意を理解するための根拠であると見なしていた江戸儒学界という環境の中で、このような行動をしたということこそは「孔子回帰」の有力な証明である。

よって、本論文では、彼の学説の最大の特徴は復古にあり、孔子をすべての判断基準とすることにあったという視点から、問題の焦点を「孔子への回帰」と言うことにしほり、それに中国の儒学者呉廷翰がいかなる影響を与えたかについて論じていこうと思う。

一、従来の学説に対する再検討

仁斎は『論語古義』の総論で「愚、天の靈に頼り、千載不傳の学を語孟二書に發明するを得たり。」と述べているが、仁斎が自認している「發明」に対しては、学者たちの意見は所説紛々としており、一致した見解を得ることはむずかしい。

江戸時代の儒学者は多くは古義学が仁斎の創造であるということを確認していない。太宰春台の『聖学問答』下巻には「明末、呉廷翰、吉斎漫録、甕記、檀記等の書を著し、程朱の道を闡くる豪傑なり。日本の伊藤仁斎は呉廷翰の書を読みて悟りを開くと聞く。」とあり、尾藤二洲『正学指掌』には「古義学といふは、伊藤仁斎より起これり。……彼其意を得ずして、却て宋賢を誇りて、気の外に理を立てたりといふ。その疎謬甚しからずや、かかる説は、みな明人より興れるとなり。彼が説は呉蘇原によれりと聞く。今、吉斎漫録等の書を見るに、左もあるべし。」とあり、那波魯堂『学問源流』には「仁斎父子ノ学ハ、明ノ呉廷翰ノ見識ニ本ヅキ、却テ呉廷翰ノ学ヲ人ニハ不説。呉廷翰甕記アリ、檀記アリ、随筆アリ、思出タルコト、讀得タルコトヲ時時書シルシ、甕ニ盛集タルガ甕記、檀ニ盛集メタルガ檀記ナリト云意ノ標題ナリ、其自序ニ見ヘタリ、丹沿録、宛委餘編ノ富博ニモ非ズ、却テ更ニ吉斎漫録上下ノ卷アリ、全篇經義語録ニ就テ、識見ヲ發明ス、仁斎東涯ノ学ノ淵源ナリ。」とある。その他、大田錦城『九經談』巻一にも「我が邦、古学を唱うるは、伊藤仁斎先生を以て祖師と為す。……唯、其の学は半ば呉廷翰吉斎漫録より出ず。」と

ある。太宰春台、尾藤二洲、那波魯堂、大田錦城いずれも仁齋の学問は呉廷翰から出ていると指摘している。

三浦瓶山『瓶山先生原学篇』などは仁齋が呉廷翰の説を剽窃して用いたと疑っている。彼は言う、

近來、伊藤維楨、号は仁齋なる者有り、実に海内の英傑なり。而して、其の古に見る所有りて、盛んに居敬窮理の学を排す、壯と謂うべきなり。然れども、余、之を疑う。其れ、見を起すや、必ず呉氏より萌蘖す。

ひとり山県周南のみが衆議を排し、「是を以て仁齋を刺るは誣なり。」と考えている。⁽⁶⁾

山県周南のこういった説は江戸時代にあつてはいかにも孤軍奮闘の感を免れないが、現代では多くの学者が山県の説に賛成している。例えば竹内松治は著書『伊藤仁齋』の中で、また安井小太郎は『論語古義』解題の中で、井上哲次郎は著書『日本古学派の哲学』において、いずれも仁齋の思想は呉廷翰から出ているのではないと指摘している。⁽⁷⁾しかし仁齋の門人中江岷山は宝永六年、即ち仁齋の死の四年後に刊行した『理氣弁論』の中で、そっくりそのまま『吉齋漫録』の中の四つの話を引用しているのである。⁽⁸⁾この点について言えば、井上哲次郎も仁齋の「人物性行」から、他人の説を剽窃して自らの結論とするはずがない、としか説明できていない。⁽⁹⁾

井上哲次郎の説に対して、三宅正彦氏は文章を草してその不確実さを糾しているが、また一方では、彼は版本の問題から切り込んで、『吉齋漫録』の最初の刊行は享保九年（一七二四）であり、仁齋が没してから十九年後のことであること、また『吉齋漫録』が世に流布したのは、仁齋の死後五十年が経過した十八世紀後半であったことを挙げている。しかし『理氣弁論』は宝永六年（一七〇九）の刊行であり、仁齋の没後わずか四年しかたつておらず、よつて三宅正彦氏も仁齋が『吉齋漫録』を読んでいないとは断定できていない。

それでは、仁齋は結局のところ『吉齋漫録』を読んだことがあるのであろうか。これは恐らく確実な答えを得ることのできない問題であろう。ただ私は、仁齋の門人、中江岷山が『理氣弁論』の中に明らかに『吉齋漫録』の文を用いている以上、当時『吉齋漫録』は未刊行であり、日本へもたらされたのもわずか数部にすぎなかったとはいえず、『吉齋漫録』は間違いなく古学派の儒者の手に入っていたものと考ええる。『吉齋漫録』の冒頭には「萬曆丁亥、進士男呉國寅、刻す」と題してあり、これは一五八七年のこと、仁齋が古学を提唱する七十何年も前のことである。よつて仁齋が『吉齋漫録』を手にする機会は少なかったとは言いがたい。さらに仁齋の弁護をした山県周南ですらもこう言っ

てゐる。

さきに、東都に在り、或いは言う者あり、仁齋先生は学を倡うるに、もと本、帳中の書有り、諸弟子輩は与かり見ることを得ず。曰く吉齋漫録、曰く甕記、曰く櫛記。(先哲叢談、巻七)

当時すでに仁齋がこの書物を持つていたとの伝聞があつたことがわかる。また、貝原益軒は延宝八年(一六八〇)に京都を訪れた際、(10)朱子学の衰退を目撃し、当時の学风が古学に一変したことを感じ取つた。(11)

洛下の儒術、准、年を逐い衰廃す、未だ好学尊道の人有るを聞かず。間々、義理の学を談ずる者あり、之を惡むこと仇敵の如し……夫れ、京師の風俗澆漓すること、此の如し。勝けて歎くべけんや。(谷氏に答うる書、延宝八年)

益軒は九州に戻り、五年たつて『吉齋漫録』を入手し、(12)三読、四読して、思索すること十数年、元禄十三、四年頃の学問を批評した書物『童子問批語』を完成させた。このことから、『吉齋漫録』は享保九年の刊行を待たずとも入手は可能であつたことが知られる。ゆえに中国から数部しかもたらされなかつたにも拘わらず、刊行の前になかなかの程度流布していた。よつて仁齋も『吉齋漫録』を持つており、しかもある程度の影響をうけていたと考えるのが当然であろう。さもなくば江戸の諸儒がこぞつて呉廷翰の影響を受けていると言はずもないし、貝原益軒が古学が栄え朱子学が衰微していることを嘆いて『吉齋漫録』の研究に専心し、十数年後に文を成して仁齋を批評することはなかつたであろう。

これまでに挙げたことから見て、仁齋が『吉齋漫録』の影響を受けていないとは言ひ難い。

二、包括的検証

『吉齋漫録』の「一元氣」の宇宙観は伊藤仁齋に影響を与えたが、同書には宋儒に対する反省も見られ、また『櫛記』の中でも經典がその長い流伝の中で聖人の意に反するものとなつたのではないかという点について詳細な分析を

加えて根源追求の論証をしている。主気の哲学は古義学思想の最大の特徴であるが、復古尊孔もまたその重要な主張であるといえる。従つて呉廷翰の『吉齋漫録』『櫝記』『甕記』などの書物は、仁齋の孔子への回帰思想にとつてある啓示を与えたと言えると考へる。以下宇宙観・鬼神観・知行観・論述方法の観点からその影響関係について考察していく。⁽¹⁵⁾

《一》宇宙観

例えば、呉廷翰は「氣」が宇宙萬物の源であり、渾然として透き間のない「氣」の運動によつて宇宙の萬物が生まれるとした。

天地の初めは、一氣のみ。所謂道なる者有りて別に一物を為して、以て其の間に並出するに非ざるなり。氣の混淪は、天地万物の祖たり。……其の分かるるに及びてや、輕清なる者は敷施して発散し、重濁なる者は翕聚して凝結す。故に之を陰陽と謂う。陰陽既に分かれ、兩儀、四象、五行、四時、万化、万事皆此に由りて出づ。故に之を道と謂う。(吉齋漫録、卷上)

この点について仁齋もまた同様のことを言っている。

蓋し天地の間は、一元氣のみ。或いは陰と為り、或いは陽と為る。兩者は只管に兩間に盈虚消長、往来感応し、未だ嘗て止息せず。此れ即ち是れ天道の全体にして、自然の氣機なり。万化此れより出で、品彙此れに由りて生ず。

呉廷翰はさらに道を氣の中に括り、氣と道を二つに分けることを否定した。よつて彼は「所謂道なる者ありて、別に一物と為すに非ず。」(吉齋漫録、卷上)と言う。天道とは陰陽であり、一氣であり、即ち中庸に言う「詩に云う、『惟れ天の命、ああ穆として已まず』と。蓋し天の天為る所以を曰うなり。」である。

蓋し上天の事は、只だ是れ氣なり。理は即ち氣の條理、用は即ち氣の妙用。(吉齋漫録、卷上)
陰陽は即ち道なり。蓋し氣の其の理を得るを指して言う。運行發育は、皆是れ物なり。(同右)

天理は即ち天の道、天道は即ち元亨利貞、即ち陰陽なり。陰陽は即ち一氣、一氣は即ち所謂「ああ穆として已ま

ざる」者なり。……天の天たる所以の者は此に在り。天理に非ずや。(同右)

仁斎は天道を「流行」と「對待」とに分けた。

天道に流行有り、對待有り。易に曰く、一陰一陽之を道と謂う。此れ流行を以て言う。天の道を立つを陰と陽と曰う。此れ對待を以て言う。其の実は一なり。流行なる者は、一陰一陽往来して已まざるの謂なり。對待なる者は、天地日月山川水火より、以て昼夜の明闇・寒暑の往来に至るまで、皆對有らざる無し。是れ對待たり。然れども對待なる者は、自ら流行の中に在り、流行の外に又た對待有るに非ざるなり。(語孟字義、卷上)

流行とは一氣の運行を指し、對待とは事物には必ず相對するものがあるということを指す。この流行と對待がすなわち天道の全体である。だが、「然れども對待なる者は、自ら流行の中に在り、流行の外に又た對待有るに非ざるなり」。こういった説もまた吳廷翰と同じく、道を氣の中に括り、道が即ち氣であり、氣が道であるとするものである。また吳廷翰の言う「ああ穆として已まず」の意味は、停止のない流行であり、天が天たり得るための道理であるし、「對待」(相對) という觀念は『吉齋漫録』の中にも見える

夫れ陽の必ず陰有り、昼の必ず夜有り、暑の必ず寒有り、中国の必ず夷狄有り、君子の必ず小人有れば、則ち天理に必ず人欲有り、善に必ず悪有るも、亦た明なり。(吉齋漫録、卷上)

仁斎の言う流行もまた「ああ穆として已まず」という言葉で天道の天道たる所以を説明している。

維だ天の命、ああ穆として已まずとは、主宰を以て言う。流行は猶お人の動作威儀有るがごとし。主宰は猶お人の心思智慮有るがごとし。其の実は一理なり。然れども天道の天道たる所以を論ずれば、則ち専らに主宰を以てして言う。書經・易象・孔子の所謂天道なる者が是れなり。(語孟字義、卷上)

吳廷翰はまた「それ、道を論ずる書は、易を以て宗となして、孔子を以て準と為すと云う。」(吉齋漫録、卷上)と云う。『語孟字義』の中の天道を論じる章七条のうち四条が、易經の言葉を使って論じられている。

吳廷翰の氣一元論の宇宙觀は基本的には宋以来の理・心本体論の宇宙觀に反對するものである。仁斎もまた氣一元論を以て朱子学に反對した。しかしながら吳廷翰は王陽明の説に基づいて、朱子学に反駁する一方で逆に朱子の言葉を引用して、陽明心性説の不当であることを論じている。つまり、井上哲次郎が「朱子学派は其中に尚ほ幾多の分派

あるに拘らず洵に単調なり「ホモヂニオス」なり、朱子の学説を叙述若しくは敷衍するの外復たなす所なきなり、若し大胆に朱子の学説を批評し、若しくは其れ以外に自己の創見を開くが如き態度に出づとせば、最早朱子学派の人にあらざるなり」(『日本朱子学派之哲学』)といっているように、学問の基本的立場を変更しない限りは思想の飛躍的發展はほとんど不可能であったといえる。

また、仁斎はもともと朱子学から脱却するために朱子学を批判し、学問の立場を一転して、原典回帰を唱えたが、結局また朱子の学問と思想の立脚点である四書学の枠組から完全になることはできなかった。この点について言えば、両者はいずれも宋明理学の範圍の中で宋明理学に反対したことになり、仁斎の孔子回帰は徹底したものでなかったことがわかる。なぜなら『論語』は基本的に理氣の問題に言及していないからであり、またこれによって仁斎が呉廷翰の影響をうけているということが見て取れる。

《二》鬼神觀

また、鬼神卜筮についての論及では、呉廷翰はまず鬼神を一氣の中に包括した。

天の善に福し淫に禍し以て天理を為すは、蓋し氣の变化靈妙の以て之れを為す有りて、其の理を得るのみ。若し理、もと為す無しと謂えば、則ち焉くんぞ能く之れが禍福を為さんや。鬼神の説は正に此のごとし。一氣にして屈伸往来し、理に非ざる莫きなり。(吉齋漫錄、卷上)

『甕記』卷下「鬼神章」に於いて彼は「これを見れども見えず、これを聴けども聞こえざるは鬼神なり。」という定義を行なっている。呉廷翰は王子衡の言葉を引き、形がありそれが人間のそれとは異なる者は鬼神ではない、あまり見かけないために誤って鬼神とされるのだと明快に言っている。

之れを視れども見えず、之を聴けども聞こえざるは、鬼神なり。故に聞見する所有れば、必ず物に附いて著われ、即ち鬼神に非ざるなり。王子衡曰く、「山都木客、魑魅魍魎と猿狐の精とは、皆形体有り。人と差異あれば、世皆此れを以て鬼と為す。……人多見せずして、遂に以て鬼神と為すは、誤れり。」と。此の説甚だ明らかにして、以て世俗の惑を破るに足る。(甕記、卷下)

だが、呉廷翰は鬼神の存在を否定してはいない。では何を以て鬼神とするのか。彼は子産が晉侯に答えた言葉を用し、山川、日月、星辰は神格を持つが、雪霜、風雨、そして雷はいずれも陰陽自然の変化であり、自然の変化が甚だしい場合は災害となる、と述べる。

叔向問う、「晉侯、卜人は實沈臺駘を以て崇と為すと云う。」と。子産曰く「山川の神は、水旱癘疫の災あれば則ち此を崇め、日月星辰の神は、雪霜風雨の時ならざれば則ち此を崇む。君がごときは、則ち出入、飲食、哀楽の事なり。山川星辰の神何ぞ与からんや。」と。其の言是なり。（甕記、卷下）

さらに孔子の「迅雷風烈には必らず変ず」という言葉（論語・郷党）を引いてその証明とした（檀記、卷下、雷説）。これは天意でもなく、また人の意志で変えられるものでもない。人が変えることが出来ないのであれば、何故に雩祭卜筮の術が存在するのか、この点について呉廷翰はその理由を『甕記』卷下「雩章」の中で次のように説明している。「後世、此れに縁りて、之に付会すれば即ち祈禱の術の由りて起る所なり」また「學術明らかならざるに因りて、淫邪を事とする者有ること多し」。ゆえに孔子の時代に至って孔子は「怪力乱神を語らず」という態度を取った。卜筮については、呉廷翰は三代の聖人は皆「蓋し人事已に尽くして疑い有り。然る後断ずるに鬼神を以てす」（檀記、卷上、卜）であったと考えている。その理由は「疑い有れば、正に聖人敢えて、自ら至公無私と謂わずして、卜筮に決して、以てその疑いを定む」（同右）。また彼は時代を区分して、武王が洛に於いて都を占ったこと、周公が洛に營するを占ったことなど、いずれも三代の聖人が行ったことであり、孔子の時代には「卜法尚お行われて、又、洪範の衍有り」（同右）であるから、孔子は卜について語っていないのであるとした。

仁斎もまた鬼神を陰陽一気の中に包括し、さらに鬼神を次のように定義した。

鬼神なる者は、凡そ天地山川宗廟五祀の神、及び一切の神靈の能く人に禍福を為す者有れば、皆之れを鬼神と謂うなり。……然れども天地の間、陰陽を外にして所謂鬼神なる者有ること能わず。（語孟字義、卷下）

この「神」「神靈」という語から見て、仁斎は呉廷翰と同様、鬼神と「具体的」事物とを対照しながら立論し、それが形象を伴わないものであるとした。

三代の聖王の治世では何故に鬼神を崇め、卜筮を信じたのかについては、「蓋し三代の聖王の天下を治むるや、民

の好む所を好み、民の信ずる所を信じ、以て天下の心を以て心と為して、未だ嘗て聡明を以て天下に先んぜず。故に民の鬼神を崇むれば、則ち之れを崇め、民の卜筮を信ずれば、則ち之れを信ず。」（語孟字義、卷下）であつたからであるとし、この論調は呉廷翰と何ら変わるところはない。仁斎は同時に孔子が卜筮について語っていないことも指摘し、孔子以前になぜ語られたかについては「学問、未だ闡かれず」（語孟字義、卷下）であつたからだとした。この説も呉廷翰のそれと何ら異なるものではない。

卜筮の説、世俗の多く悦ぶところにして、甚だ義理に害あり。故に語孟の二書、いまだかつて卜筮を言う者有らず。……故に愚かつて謂えらく、三代の時は、教法いまだ立たず、学問いまだ闡けず、直だ孔子に至つて、初めて斬新開闢す。……故に三代以前の書は、當に三代以前の説を以て之を求むべし。而して孔孟の書は、當に孔孟の旨を以て之を解すべし。（語孟字義、卷下）

孔子の古を好みて敏究するを以て、豈に知らずして其の法を易に存せざること有らんや。蓋し其の時、卜法尚お行わる、而るに又た洪範の衍有り。故に孔子言わず。（檀記、卷上）

さらに仁斎は孔子がなぜ卜筮について語らなかつたかという理由についても指摘しており、

按ずるに、夫子鬼神を論ずるの説、魯論に載せる者、才かに教章のみ。此れ皆聖人の深く人の力を人道に務めずして、或いは鬼神の知るべからざるに惑えるを恐れて之れを言うを見るなり。（語孟字義、卷下）

このことから孔子の地位を三代の聖人よりも上に置いている。

《三》知行観

仁斎の「大学は孔氏の遺書に非ざるの弁」はある程度呉廷翰の影響を受けているといふべきであろう。認識論に於いて呉廷翰は最も基本的な認知の対象は、客観的に存在する外界の事物から得られるべきであると主張している。

夫れ物の理は心に在り、物は猶お外に在り。物の理は則ち心の理、心の物は則ち物の物なり。

万物皆我に備わりて、天下に性外の物無し。故に物の理を求むれば、即ち其の心の理あり。心の物を求むるは、豈に物の物に出づる有らんや。（吉斎漫録、卷下）

つまり、知識の獲得は物に知を求め、理を求めてこそ真知となるのであり、さもなければ空知に流れてしまう。

格物は只だ是れ物に至るなり。蓋し吾の知、若し物に至らざれば、則ち是れ空知なり。人に個の甚を知るを教ふるや。正に是れ一個の知有り、須らく個の物有るべし。(吉齋漫録、巻下)

しかも物を理解して知を求めてこそ、人々はどこから手をつけたらいいのかが分かるのである。

但だ理の字は虚、物の字は実なり。物と言わずして理と言えば、則ち致知工夫に猶お着落無し。此の『大学』の教えは、人をして実より手を下さしむる所以の処なり。故に特地に此の二字を立てて、以て致知の則と為すなり。

(吉齋漫録、巻下)

呉廷翰によればもし王陽明の言うように「物の理は心に在り、當に外に求むべからず」であるのなら、とりつくしまがないし、まして理は一つでも、物はそれぞれに異なっており、格物が知識として理を求めるということだけでありとしたり、千變万化の変化を察知することはできなくなる。

夫れ格物もし一理を求むれば、豈に簡易ならざらんや。然れども萬殊なれば、一理の変動も亦察せざるべからざるなり。(吉齋漫録、巻下)

よって『大学』には八条目があり、かつ格物を第一としてしている。これは具体的な方法をつかんでから徐々に前進するという意味に他ならない。

ゆえに呉廷翰は、「格物」の「格」の字を「至」と解釈し、王陽明が「正」の意であるとしたことに反対した。その理由は、もし陽明の言うとおりであれば、矛盾もあるし、『大学』八条目の順序にも符合しないというのである。

今の学、格物を物を正すと為すは是れ舛説なり。夫れ人、学を為すの始めに方りては、知尚お未だ致らず、何に従りて物の正と不正とを知らんや。意尚お未だ誠ならずして、其の物を正すと為すは乃ち妄為ること無からんや。心尚お未だ正しからずして、正しからざるの心を以て、物を正さんと欲せんか。……「大学」の教、格物は乃ち功を用うるの始めなり。以て次いで致知、誠意、正心、修身、に及ぶ其の工夫は都て後に在り。物を正すの説の如きは即ち必ず須く致知、誠意、正心、修身の一切を將て都て格物の前に在るべし。然る後、乃ち通すべきなり。

(吉齋漫録、巻下)

吳廷翰はついで經書流伝の弊害を指摘した。即ち、『古本大学』の間違ひをもつて王陽明の誤りを説明したのである。蓋し、先儒格物の訓に従わず、徒だ良知を致すを以て説と爲し、『古本大学』の錯簡有るを知らずして、一切穿鑿して以て其の胸臆の私を行い、其の牙頰の弁を呈す、其の虚妄たること甚し。(吉斎漫録、卷下)

最終的な結論は、王陽明の致良知の説は仏教や道教と同じであるということであつた。

異教の心を説く、豈に玄妙ならずや。但だ一切を心に求め、其の天下の物に於ける、皆以て粗跡煩細と爲し、遂に爾れ屏絶厭棄す……故に只だ懸空に一個の虚妄の道理を想出し、反て以て真となす。今日、良知を致すの説、何を以て此に異ならんや。(吉斎漫録、卷下)

また、王陽明の「知行合一」の説について吳廷翰は、知が先で行は後であり、知と行とは等しくはない、また知の後に必ず行があるわけではないとし、「知行合一」の説は王学派の学者が知りながら行わない過ちを隠すために提唱したものである、と考えた。

知行は常に一處に在りて、自ら先後有り。……知を致すを以て力行と爲すの説を取らざる所の者は、謂へらく其の一分を知り得ば便ち以て一分を行い得と爲し、二分を知り得ば便ち以て二分を行い得と爲す。其の始めは、行を以て知と爲し、其の流るるや知を以て行と爲さば、即ち今日の講ずる所は全て一字も着落する無く、其れ終に只だ一個の虚偽を成就す。若し「吾の知己に此に到れば即ち行已に此に到る」と曰はば是れ知行合一の説、適に以て其の知りて行わざるの過ちを掩うに足り、講説論弁を以て聖賢と爲さんと欲するなり。(吉斎漫録、卷下)

最後に吳廷翰は聖人の学は経緯縦横し錯綜複雑しており、至らないところはないと主張した。よつて『大学』と『中庸』を結合させてこそ聖人の学に対して全体的な認識が得られるのであり、『中庸』を以て『大学』を疑つてはならないとした。

大学、格物より以て修身に至るは乃ち自然の序なり。順にして之を施すは経なり。横ざまにして之を貫くは緯なり。豈に中庸の是に因りて大学の非を疑う可けんや。(吉斎漫録、卷上)

知行について、仁斎は『語孟字義』の中で孟子・盡心篇の「孩提の童もその親を愛するを知らざるは無し。その長ずるに及ぶや、その兄を敬するを知らざるは無し」の文を引き、良知と良能とを區別した。愛や敬の心は「その親を

愛する」「その兄を敬する」から発する一種の行動であるから、仁齋の良知と良能の区別は、実は知と行の区別であった。仁齋は陽明をこう批判した。「専ら良知を致すを務めるのみにして、良能を盡すを遺る」「知、愛の二字を連ねて良知と為す……豈に、知の一端を失するに非ざるや」（語孟字義、卷上）こういった批判は呉廷翰が陽明を、知のみで行がなく、本来知行合一を求めていたのに結局は聖人の学を二つにしてしまい、完璧を欠く、と批判したのと同じである。また仁齋は最後に王氏の学は仏教から来ているとも評している。

王氏の学、蓋し淨智妙圓の宗旨より来る。故に此の一端の教えを為す。（語孟字義、卷上）

仁齋の朱子学反対の最も大胆な主張と言える『大学非孔氏之遺書弁』の中にも呉廷翰の影響を見ることが出来る。例えば、仁齋は八条目が順序立ったものであるという見方に反対し、道とは即ち人道であり、簡単に手に入れることができると考えたが、人道とは日常用いている事物であるという主張は認識や学問の対象を具体化し、人々に取り付く場所を与えるものではないか。『大学』について、仁齋は孔氏の書物ではないとしてきたが、それが「聖人の行う所を記し、聖人の徳を美す」の書物であることは否定していない。よって仁齋は十の証明を挙げて『大学』が孔氏の遺書ではないことを明らかにし、最後にこの書物の流伝の過程について立証せねばならなくなった。

仁齋の十の証明の中には彼自身の独自の見解が含まれているが、呉廷翰が『吉斎漫録』の中でしばしば八条目を以て陽明の誤りを指摘し、かつ『大学古本』の信憑性を疑い、さらに『中庸』を以て『大学』を疑ってはならないという見解を明らかにしていることも、仁齋に、『大学』には確かに疑わしいところがあるという観念を植えたのではないかと考える。これは推測の域を出ないものではあるが、全くありえないことでもない。

とは言え、呉廷翰は『大学』八条目の権威性に疑いを抱き、「格物致知」の真の概念を明確にしたにすぎない。ところが仁齋の方は「格物致知」は聖人の言葉ではないと断定し、さらに進んで「誠意正心」の使用を否定し、最終的に『大学』は孔門の書物ではないという結論を出している。

《四》論述方法

以上に挙げた宇宙観、鬼神観、知行観などの例を見ても、仁齋が呉廷翰の影響を受けていないと言うのは難しい。

また『吉齋漫録』『櫝記』『甕記』と『語孟字義』を比較すれば、仁齋が呉廷翰の書物を先蹤とし、その著述形式や体裁に倣って『語孟字義』を著したものであること明瞭であり、例えば呉廷翰は結論を下す際に必ず孔子、孟子の言葉を以て結論としている。さもなくば必ず経書の源流にまで溯って、刊行に誤謬がないか確認している。さらに宋の儒者たちが経書を聖人の意であると誤解したのは儒者の誤伝と附会から生じたものである、といった観点はいずれも仁齋の書物にも見える。

古義学がすべて呉廷翰より出ていると考えるわけにはいかないが、仁齋が呉廷翰の説を基本として、宋儒、明儒を疑う際に、『論語』『孟子』の原文に照らして是非の判断を下し、さらに自ら聖人の「意味血脈」を追求する古義学を發展させたことについては、かなりの程度呉廷翰の影響を受けていると言わざるをえないであろう。

おわりに

以上仁齋古義学に与えた呉廷翰の影響を見てきたが、東涯はその著『讀詩要領』の中で仁齋の「詩は活物なり」という考えが明の儒者、田汝成（嘉靖の進士）や鍾惺（1574～1624）の影響を受けるものと指摘している。⁽¹⁶⁾ 田汝成は古文に秀で、竟陵派の鍾惺は、明末期の反擬古主義、反伝統精神の代表的人物で、鍾惺の思想は古人を知らんとする欲求に他ならなかった。⁽¹⁷⁾ さらに呉廷翰の『櫝記』という書物は、秦から明に至るまでの經典の長い流伝の中で、孔門の真義が保たれているかどうかを検証するために、易経、書経、詩経、周礼、春秋、孝経などの書物が聖人の意にかなっているかどうか究明したものである。⁽¹⁸⁾ 『吉齋漫録』に至っては、明らかに宋儒に対する反駁があった。

つまり、呉廷翰、田汝成、鍾惺はいずれも明代の正徳、嘉靖年間以降の学者であるが、中国ではその時期以降、儒者の中には朱子学と王学の流弊に対して、様々な修正を試みたり、更には理学や心学そのものに対する批判を行うものも現われてきた。その際、原典に回帰すべきであるとの認識を持ち、専ら心性の学に伴う弊害を改めんとした。⁽¹⁹⁾ もし仁齋が受け入れたのが、すでに修正された宋明理学や文学であったとするならば、彼は中国の儒者たちの影響を受けて、原典に回帰し古の聖人の学に戻るよう説いたと言えるであろう。

〔注〕

(1) 「仁齋略年譜」(『伊藤仁齋』子安宣邦著 東京大学出版会 一九八二年) 寛文二年の條に、「この頃『論語古義』『孟子古義』を起稿する」とある。

「山鹿素行略年譜」(『山鹿素行全集思想篇』卷一 廣瀬豊編纂 岩波書店 昭和17年) 寛文二年八月十九日四十一歳の條に、「近思録を讀む、此より宋学を疑ふ、古学に入るの兆なり」とある。

(2) 仲尼は吾が師なり。凡そ学者は須く皆聖人を以て自ら期待せんことを要むべし。後世の儒者の脚板を以て馳騁すべからず。饒い区々たる議論をして是當と道い得しむるも、終に事を濟さざらん。(仁齋日札)

学者は聖人の言語上に一字も増すべからず。又一字も減すべからず。語孟二書のごときは実に天下古今の道理包括し尽せり。謂わゆる徹上徹下なる者は是れなり。(同右)

孔孟の学を為さんと欲する者は孔孟の書を読まざるべからず。……苟も孔孟の書を読み、孔孟の血脉を識らば天下何れの書か読むべからざらん。(大学非孔氏之遺書弁)

夫れ孔子の聖は舜より賢なる遠きこと甚し。而して生民有りてより以来、未だ其の盛に比する者有らざるなり。而して孟子は孔子を学ばんことを願いて、其の学を得る者なり。若し孔孟をして復た今世に生ぜしむれば其の説く所、行う所、語孟二書に過ぐべからず。即ち語孟二書を舍きて其れ何を以て之を能くせん。(同右)

孔孟の直指、論、孟二書に見ゆる者、炳として丹青の如く、天下の理を包含して欠くることなく、百家の典を会萃して遺さず。此より出ずれば即ち旁徑なり。他岐なり、子、子の意を識らんと欲さば則ち語孟二書を見れば足る。(童子問、卷上)

天下の理は、語孟二書に到つて尽く。復た加うべき無し。疑うことなかれ。(同右)

(3) 先生に学問の家法を問う、曰く「吾に家法なし。論語、孟子の正文に就きて理会す、是れ吾が家法のみ。」と。(童子問、卷下)

生民より以来、未だ孔子より盛んなるもの有らざるなり。蓋し諸子嘗て夫子に親炙するを得て、其の実に群聖人に度越するを知りて、後、詞を措くこと此くの如し。愚、断じて、論語を以て最上至極宇宙第一の書と為す。此れが為の故なり。(論語古義、総論)

論語の道におけるは乃ち食中の嘉穀なり、之を四海に施して准あり、之を万世に伝えて弊無し。患うる所は人の知らざるに在るのみ。(童子問、卷上)

孟子の書は論語に亜ぎて、孔子の旨を發明する者なり。其の言に曰く「堯舜の道は孝悌のみ」と。又、其の知り難く、行い難く、高遠にして及ぶべからざるの語を斥けて以て邪説と為し、暴行となし、痛く之を拒絶して専ら仁義の旨を唱う。蓋し、論語

の義疏なり。(同右)

学者、孟子を熟読せざれば必ず論語の義に達する能わず。蓋し論語の津筏なり。……故に孟子、学者の爲めに諄諄然として、其の義を剖析し、其の理を闡明すること叮嚀詳悉にして、復た余蘊なし。故に七篇の義に通じて後、論語の理始めて明らかなるべし。(同右)

(4) 論語の若きは其の語は平淡にして、意味深長なり。故に漢人と雖も亦、其の理到り、道到り、廣大周遍にして高きこと六経の上に出づるを知らざるなり。(童子問、卷上)

故に語、孟二書に通じて後、以て六経を読むべし。否らざれば即ち六経を読むと雖も、茫として津涯無し。瑣瑣たる訓詁は以て六経を発明するに足らざるなり。(語孟字義、卷下)

(5) 吳廷翰の思想については岡田武彦氏の論考(『王陽明と明末の儒学』第八章・第四節 明德出版社 一九七〇年)及び荒木見悟氏「吳蘇原の思想——容肇祖論文の批判によせて」(『中国思想史の諸相』中国書店 一九八九年)を参考にした。

(6) 『先哲叢談』卷七、山泉周南、第四条。

(7) 竹内松治『伊藤仁斎』(偉人史叢第三卷) 裳華房 明治二九年。安井小太郎「論語古義解題」(日本名家四書註釋全書 論語部 壹收録) 東洋圖書刊行會 昭和三年六月三〇日。井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房 大正一五年五月一日。

(8) 『日本儒林叢書』第四卷、中江岷山「理氣弁論」卷上、頁八、頁一五～一六参照。

(9) 『日本歴史』第二二二号、頁六十一～七十八「伊藤仁斎と宋、元、明の儒学——古義学形成の契機とその特質」を参照。

(10) 『益軒全集』卷一「益軒先生年譜」頁二十一を参照。

(11) 当時古学が流行したことは、例えば土佐の鈴木貞斎も仁斎学から学問を始めたことからわかる。『日本道学淵源録』卷三、鈴木貞斎「弁察附説」を参照。

(12) 『益軒全集』卷一「益軒先生年譜」頁二十一を参照。

(13) 同右、頁二十四を参照。

(14) 貝原益軒『玩古目録』(井上忠氏「貝原益軒の『童子問批語』について」)『九州儒学思想の研究』頁一二七收録より引用

(15) 吳廷翰の『吉斎漫録』『横記』『甕記』のテキストは『吳廷翰集』(中華書局 一九八四年)を使用した。

(16) 『日本儒林叢書』第五卷、伊藤東涯「讀詩要領」頁十二～十三を参照。

(17) 鍾惺『詩歸』序を参照。

(18) 吳嵩伯、吉斎漫録を著し宋学を指斥す。横記・甕記も亦た経史を論ずる者にして、皆卓然の識なり。今、二記を取りて海内に

梓行するも、善本の校すべき無きを憾むなり。唯だ君子の刊繆するを俟つ有りと云う。(吳廷翰『蘊記』崇高堂主人伴篤識、跋)

(19)

これは高攀龍、錢謙益、顧炎武、李顥、湛甘泉らの言葉によって理解できる。

高攀龍「六經皆聖人伝心、明經乃所以明心、明心乃所以明經、明經不明心者俗学也、明心不明經者異端也」(經義考・卷二九七)

錢謙益「漢儒謂之講經、而今儒謂之講道。聖人之經、即聖人之道也。離經而講道、則賢者高自標目、務勝前人、而不肖者汪洋自

恣、莫可窮詰」(初学集・卷二八・一三經注疏序)

顧炎武「理学之伝、自是君家弓治、然愚獨以為理学之名、自宋人始有之、古之所謂理学、經学也、非數十年不能通也」(亭林文集・卷三・与施愚山)

李顥「道学即儒学、非於儒学之外、別有所謂道学也」(二曲全集・卷十四・屋答問)

湛甘泉「聖人之治本於一心、聖人之心、見於六經、故学六經者、所以因聖言以感吾心而達於政治者也」(經義考・卷二九七)