

倫理の展開：仁斎四端説の視点からのスケッチ

西田，耕三

<https://doi.org/10.15017/4742090>

出版情報：雅俗．19，pp.32-47，2020-07-15．雅俗の会
バージョン：
権利関係：



倫理の展開

— 仁斎四端説の視点からのスケッチ

西田 耕三

— 仁斎四端の説とその評価

伊藤仁斎は、『孟子』公孫丑上の四端の説の、たとえば「惻隱の心は仁の端なり」の「端」を従来のように仁へいたるいとぐちと解釈せず、「本」と解した。つまり、惻隱の心こそが「仁」なのだと説いた。同様に、羞惡の心は義へいたるいとぐちなどではなく、羞惡の心そのものが「義」なのと言った。辞讓の心も是非の心も、そのまま「礼」「智」なのと言った。これらの説は『孟子古義』『語孟字義』『童子問』などに詳しいのだが、ここでは息子伊藤東涯の『訓幼字義』から引いておこう。

四端といふことは、はしめて孟子にあらはる、人々に具りたる善心、惻隱、羞惡、辞讓、是非の四の心をいふ、即仁義礼智の根本なり、惻隱といふは、物を不便におもふこゝろ、羞惡といふは、わかあしき事をはち、人のあしき事をにくむ心、辞讓といふは、わか取ましき物は、辞退しゆつる心、是非といふは、物ことのよしあしを、わきまふる心、此四のこゝろは、凡、人たるもの、生れつかすといふことなし、故に孟子に曰、人之有「斯四端」也、猶「其有」四体」也、又曰、惻隱之心、仁之端也、羞惡之心、義の

端也、辞讓の心、礼之端也、是非之心、智之端也と、これを端といふは、端は根本といふこゝろなり、此の四のこゝろををしひろむるときは、仁義礼智の徳を成すといふ意にて、これを四端といふ、後世端を訓して緒とするは非なり、宋朝已来、仁義礼智を人の性に具りたる未発の理と立られたるゆへに、四端の端を端緒と訓するは孟子の意にあらず、(享保二年自序、宝暦九年刊『訓幼字義』卷七「四端之心」)

この仁斎の四端説は、諸橋『大漢和辞典』も「四端説」の項目の中で紹介し、『孟子古義』から該当本文を引いている。よく知られていた説だった。しかし、この四端説が画期的だったのは、徳と性の関係を根本的に逆転させたところにある。

仁斎は『孟子古義』卷二で、惻隱、羞惡、辞讓、是非の心は、それぞれ、仁、義、礼、智の本であり、この心をよく拡充すれば、仁義礼智の徳を成すと言う。「先儒、仁義礼智をもって性となす。故に端を解して緒と為し、もって仁義礼智の端緒の外に見わるとなすは、誤りなり」と明言する。先儒は、仁義礼智を性(本)とし、その性が外に現れたのが惻隱、羞惡、辞讓、是非の心だとするが、それは逆だ。この四端の心は、四体をその身に具えていることと同様、自己に固有のも

のである。先儒は、「四端の心が我に在る」という『孟子』の言葉を、随処に四端の心を発見してその「本然の量を充滿する」(仁義礼智の性を満たしていく)と解しているが、それは違う。四端の心の発現は、目があれば見、耳があれば聴くように、ごく自然なことである。どうして発見を待って拡充するということがあるか。惻隱の心が単に仁のいとぐちにすぎないのなら、仁が倫理の本体であり、惻隱の心はその表れにすぎなくなる。その場合、仁は性であり、惻隱の心は徳である。あくまでも人間の本性にしみこんだ「性」は「仁」であり、「惻隱」はその表出された「徳」にすぎなくなる。現実を見わたした仁斎はこの考えに我慢ならなかった。惻隱こそが「性」なのではないか。

『語孟字義』「仁義礼智」第三条はこのことをこう述べている。

仁義礼智の四者は、みな道德の名にして、性の名にあらず。道德とは、偏く天下に達するをもつて言う。一人の有するところにあらず。性とは、もつばらおのれに有するをもつてして言う。天下の該ぬるところにあらず。これ性と道德との弁なり。(略)漢唐の諸儒より、宋の濂溪先生に至るまで、みな仁義礼智をもつて徳として、いまだかつて異議有らず。伊川に至って、始めて仁義礼智をもつて性の名として、性をもつて理とす。これよりして学者みな仁義礼智をもつて理とし性として、徒らにその義を理會し、復た力を仁義礼智の徳に用いず、その功夫受用に至っては、すなわち別に持敬・主静・良知を致す等の条目を立てて、復た孔子の法に徇わず。(日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』。清水茂校注、岩波書店、一九七一年)

伊藤東涯の『弁疑録』巻一は、少し観点を広げてわかりやすく次の

ように言う。「仁義礼智は人事にして、心性の名に非ず。専ら人に接するの方として、一己を守るの法に非ず」(宝永五年自序、享保十九年刊。原漢文)。

宋学による人性理解は、人間の生に関する仁斎の実感とはあまりにも遠く距たっていた(しかし、これはある意味で当然のことである。宋学は人生を抽象化して「哲学」を作りあげようとしていたからである)。仁斎は、人間の生を活物と見ていた。その人間の活動が何かの(仁義礼智という性の)証明として位置づけられることを肯定することができなかった。人間の生はそれ自体として価値を持つはずだ。仁斎は、『孟子古義』のこの章の最後に付された総論の中で、「拡充とは学問の事なり」と言う。

徳と性のこの逆転は『孟子』の言う四端の「拡充」の意にそったものであり、仁斎学の中核をなすものであるが①、大胆な説であったがゆえに批判も多かった。それは単に徳と性を取り替えただけの言葉の問題にすぎないと言った徂徠をはじめ、山内退斎、並河天民なども仁斎の拡充の考えを理解できなかったか、小さい問題として退けた②。

また、陽明学の木山楓谿(一七八八—一八六五)は『語孟字義弁』(天保二年著)次のように批判する(『日本儒林叢書』第六冊解説部第二。原漢文)。

韓退之原性篇に曰く、其の性たる所以の者五つ、曰く仁、曰く礼、曰く信、曰く義、曰く智。是れ唐の時既に仁義礼智を以て性と為す者有り。

韓退之「原性篇」は次のように論じていた。

性なる者は生と俱に生ずるなり。(韓愈「原性」)。『唐宋八家文読本』

卷一、星川清孝訓読、明治書院「新釈漢文大系」七〇。五五頁)

其の性^{せい}爲^たる所以^{ゆゑん}の者五あり。曰く仁、曰く礼、曰く信、曰く義、曰く智と。(同上)

大坂懷徳堂の五井蘭洲(一六九七—一七六二)の『非伊篇』は文字通り伊藤仁斎批判の書だが、その序文は次のように始まる(原漢文。大阪府立中之島図書館蔵写本)。

余、少時、洛に伊仁斎という有り。復古の学を唱え、以て学者を誘い、四方より従遊の士衆し、と聞く。然れども未だ曾て其の著わす所の書を閲^みせず。今や、余病屏を以て多暇に居る。童子問、語孟字義等を友人に借りて読む。而して後知る、仁斎の学、恃み拠るところは、孟子の仁義拡充の一端、以て言を立て、遂に寡欲^{おしえ}の訓を遺すなり。

ここで蘭洲は『論語』「憲問」篇の、孟公綽の「無欲」、「公冶長」篇の申^{しん}根は欲があるから剛者ではない、「顔淵」篇の、孔子が李康子に言った「不欲」(あなたが不欲なら、盗みはなくなります)をあげ、さらに、『孟子』の「心を養うには寡欲より善きは莫し」(「尽心」下)をあげて、続ける。

仁斎、孔孟を待みて其の訓えに違ふ。是を以て直内方外の説は取らざる所在り。

「直内方外の説」は『周易』「坤」に「直はそれ正なり、方はそれ義なり。君子は敬もつて内を直^{なお}くし、義をもつて外を方にす。敬義立てば徳孤ならず」(岩波文庫)。しかし、これは多くの人々にとって窮屈な生き方である。だから蘭洲は

人情大抵は放肆を好み、檢束律已を惡む。(同上)

と言う。人は縛られることを好まないのだ。また、仁斎が仁を性とする非を述べた『語孟字義』の説を引き、反駁する。

(仁斎の言—引用者注) 宋儒 仁をもつて性とす。予深くもつて道に害^{がい}ありとする者は、もし宋儒の旨^{むね}に従つてこれを論ずるときは、すなわち性は未^み発^{はつ}たり、情は已^い発^{はつ}たり。仁の未^み発^{はつ}の中に存すること、なお水の地中に在るがごとし。仁の手を下すことあたわざること、なお水 地中に在るときは、すなわち、澄治^{ちやうち}の功を施すべからざるがごとし。その功夫を用うることに、わずかに発用^{はつよう}の上^うに在つて、その本体においては、すなわちこれを奈何^{いかん}ともすること無し。故に別に守敬・主静^{しゅせい}の説を立て、もつてこれを補う。

○(蘭洲の説—引用者注) 按ずるに、是れ仁斎中庸を知らざるなり。戒慎恐懼は睹^みず聞かず、是れ澄治の功なり。これ此れを性を養うと謂うなり。宋儒これを約して敬と言うのみ。別に守敬を立てるに非ず。戒慎恐懼は亦子思に肇^{はじ}まるに非ず。詩に云う、「爾の室に相在りて、庶幾^{しよき}するは屋漏を愧じず」と。戒慎恐懼、これを謂うなり。仁は性中に在りて水の地中に在る如く、固^{まこと}に手を下すべからず、(という仁斎の)此の譬は当ると為さず。仁は則ち性なり。発見せざる処莫し。孟子のいわゆる怵惕^{しよくてき}惻隱、是なり。仁斎、蓋し性を画して四区と為し、仁義礼智各其の一区に寓するなり。是れ学究の見なり。孟子、性を曰いて養と曰う。養は、花木これを培し、これを沃するに譬うなり。何すれぞ手を下して工夫無からん。宋儒の守敬主静等の説、則ち是れ培沃の謂なり。其のこれ発見拡充に及んでは、是れ即ちいわゆる澄治の功と謂うなり。

「子思」は『中庸』。「詩」は『詩經』「大雅・抑^{よく}」。部屋にいるとき、隅

で恥ずかしいことをしないように、の意。「屋漏」は部屋の西北の隅。

ここで蘭洲は二つのことを述べている。一つは「仁斎の学が『孟子』の仁義拡充の説に依拠していること、一つは「人情大抵は放肆を好み、檢束律己を惡む」ということである。蘭洲は正確に仁斎の学の根本を捉え、かつその流行の因を世間の人情のあり方から突きとめている。蘭洲は、いわゆる「鶴学問」から始まった懷徳堂の学問を朱子学に転回させた人であるが、仁斎の説が世の人情に広く迎え入れられるところになった理由を察知している。しかし、蘭洲は何が言いたかったのか。『孟子』の仁義拡充の説に依拠する仁斎の何を批判しようとしているのか。従来の仁斎批判とどこが違うのか、必ずしも分明ではない。

「人情大抵は放肆を好み、檢束律己を惡む」という觀察と同様のことを、一般論としてであるが、懷徳堂に学んだ山片蟠桃は次のように言う。

俚俗ノモテハヤス歌ニ、「ニクマレテ世ニスム甲斐ハナケレドモカワユガラレテ死ヌヨリハマシ」ト。コノ歌、大キニ不仁ヲ人ニ教ユル種トナル。必シモ口ニ誦スベカラズ。庶人ノ愚ナル、コレヲヨシトシテ、惡マレテモ死スルヨリハマシト云テ、苟モ免レントスルニ至ルベシ。ユヘニ余コノ歌ヲ直シテ云、「ニクマレテ世ニスム甲斐ハナキモノゾカワユガラレテシヌルノガマシ」。サテコノ歌ニ合ヒタルハ、富天（ノ）句ニ「ニクマレテ永ラフル人冬ノ蠅」。ヨク云タリ。ア、コノ蠅ノ多サヨ。（『夢ノ代』『雜論』。日本

思想大系『富永仲基・山片蟠桃』）

富天（一七〇一―一七六七）は、松木淡々門、大阪の人。

佐藤一斎（一七七二―一八五九）もまた仁斎四端説の行き過ぎや危うさを指摘している。直接、仁斎の四端説と明示はしていないが、そ

れをさすことはあきらかだろう。

惻隱の心偏すれば、民或は愛に溺れて身を殞す者あり。羞惡の心偏すれば、民或は自ら溝洫に經るる者あり。辭讓の心偏すれば、民或は奔亡し風狂する者あり。是非の心偏すれば、民或は兄弟牆に闘ぎ父子相訟ふる者あり。凡そ情の偏は、四端といへども遂に不善に陷る。故に學びて以て中和を致し、過不及なきに帰す、これを復性の學と謂ふ。（佐藤一斎『言志録』一三一あるいは二二五。日本思想大系『佐藤一斎 大塩中斎』）

しかし、徳や性の理解を受け入れた人たちも多い。三浦梅園はこう言う。

仁智は好惡思弁の美、礼義は擇修措置の方。亦道德の散名、性の名に非ず。道と徳は相離れず。故に、孔門仁を説いて、慈愛忠恕に非れば志行礼樂なり。（『贅語』善惡帙上「性習」。『梅園全集』上巻、五九〇頁）

仁義礼智は「道德の散名」であり、決して「性」の名ではない。

大田錦城（一七六五―一八二五）は『疑問録』下「放心」で全面的に仁斎の説を受け入れ、説明している（3）。

漠然とした次元での話であるが、本居宣長もまた、仁斎の「ムマレツキ」の説を評価している（子安宣邦『伊藤仁斎』第三章「人性と道德」。東京大学出版会、一九八二年、一二五頁に指摘がある）。あらためて宣長の文章を引いておこう。

〔七二八〕○伊藤氏ノ、性ハムマレツキト云事也トイヘル、甚々面白キ事、性ノ義、此ノ上ハアルマシキ事也、欧陽氏ノ、聖人ノ教ハ性ヲ先トセズト云ル、又面白シ、性ヲアマリ精微ニ云ヒナスハ、返テ聖人ノ意ニアラジ、釈氏ノ真如仏性ハ、格別ノ見識ア

リテ言フ事ナレハ、一般ニハ論シカタシ、是ニナラフテ、宋儒ノ性理ノ事ヲムツカシク言フハ、心得ヌ事也、性ハ相近シ、習相ヒ遠シト云ニ至テ、窮スルユヘニ、本然ノ性、氣質ノ性トワケタルモオカシ、宋儒ヲ禪儒トイヘルワルクチモ宜也、明ノ王氏ハ大禪儒也、サレト、無善無惡ハ性ノ体ナトイヘル、面白シ、性ノ字ハタムマレツキト訓セタル一言、則至当ノ言也、区々タル唐人ノ論ノ及フ所ニアラズ、性ハ善惡混スト、楊雄ニモ似ヌ鄙劣ノ言也、性ノ善惡ハ聖人ノ言ザル所ト、荻生氏ノ説面白シ、トカク性ハ、善ヲ言フヘキ物ニアラズ、唯ムマレツキ也、(舜庵隨筆)「本居宣長全集」第十三卷所収。筑摩書房、五九八頁)

宣長は無垢の価値を言いたいのである。そのために、宋儒のこちたき性論を排し、仁斎の「ムマレツキ」を見出し、さらに、王陽明の「無善無惡、性ノ体」や徂徠の「性ノ善惡ハ聖人ノ言ザル所」という考えを「面白シ」と言っている。

伊藤東涯に学んだこともある真言宗の僧、正法律の祖慈雲飲光(一七一八—一八〇四)も「拡充」の考えを書きつけ、万物一体の倫理を強調している。次は、慈雲の『人となる道 略語』を逐語的に注解した高弟諦濡の「十善略法語隨行記」の一節である。

拡て是を充す。一草一木も小天地なり。蠅飛蠅動も一天地なり。

(『略語』—引用者注)

拡て充とは孟子の語なり。万物の靈たる人より見れば。虫の類は微劣なれども。品物形をしくの理を拡て云へば。同じく天地の生理を具すれば小天地なり。此を殺すも天地の生理をそこなふ。小殺生の罪あると云り。一草一木も理を究むれば小天地な

れば。無益に損ずれば天地の生理に戻るなり。周子(周敦頤)が。窓前の草を鋤しめざりしと云フも。此理をみる歟。蠅飛はとび行ク虫なり。蠅動ははひうごめく小虫なり。人は小天地と云フは古語にて。宋朝に専らひひしこと也。本は前漢の京房が易伝にありと云へり。(木南卓一編『人となる道』所収、三密堂書店、昭和五五年。三六七—三六八頁。振り仮名、カッコ内引用者)

ここには儒学の経学に仏学を融合させた道徳が表明され展開されている。「品物形をしく」は『易経』「乾」の「雲行雨施、品物流形」(雲行き雨施し、品物形を流く)。「形を流く」は形をととのえる意。

二 道と徳

では、「性」と立場を入れ替えた「道徳」とは何なのか。あらためて見ておこう。まず、道と徳の区別について包括的な韓愈の『原道篇』の論を引いておこう。

博く愛する之を仁と謂ふ。行うて之を宜しうする、之を義と謂ふ。是に由つて之く、之を道と謂ふ。己に足りて、外に待つこと無き、之を徳と謂ふ。仁と義とは定名たり。道と徳とは虚位たり。故に道に君子有り、小人有り。而して徳に凶有り吉有り。(韓愈『原道篇』『唐宋八大家文読本』新釈漢文大系、三七頁)

では、先に引いたように「仁義礼智の四者は、みな道徳の名にして、性の名にあらず。道徳とは、徧く天下に達するをもつて言う。一人の有するところにあらず」(『語孟字義』)というふう、「性」と区別し

た「道徳」を、仁斎はどう理解していたのか。

道・徳の二字、亦甚だ相近し。道は流行をもつて言う。徳は存するところをもつて言う。道はおのずから導くところ有り。徳は物を済す（物を成り立たせるー引用者注）ところ有り。中庸 君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の交わりをもつて達道とし、知・仁・勇をもつて達徳とす。是れなり。もし推してこれを言うときは、すなわち一陰一陽は、天の道なり。覆うて外無きは、天の徳なり。剛柔相済すは、地の道なり。物を生じて測られざるは、地の徳なり。（宝永二年（一七〇五）刊『語孟字義』「徳」。日本思想大系

『伊藤仁斎 伊藤東涯』三六一三七頁）

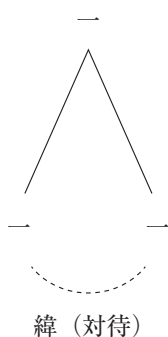
仁斎は「道は流行」「徳は存するところ」と言う。これが、三浦梅園の理論にしたがうと次のようになる。

一は二を有す。故に芒芴の間（コウコツの間）元氣いまだ分かれずの意、喪ふが如し、而して能く淳淳として（盛んなさま）万開を有する者は、徳なり。二は一を開く。故に鬱淳（びちびち活発なさま）の中、得る有り、而して能く歴歴として一有を開く者は、道なり。故に、徳は天なり。一の有なり。貌跡自ら成る。道は神なり。二の開なり。機状（動静、はたらきのさま）を為さしむ。一を剖ち二を対す、経の態なり。一分れ一合す、緯の態なり。徳に非ざれば、万開を混有して、罅縫（ぬいめ）を没すること能はず。道に非ざれば、一有を繁開して、条理を見はすこと能はず。故に、徳は万緯の得て宅を為す所、道は万経の由りて路と為る所なり。（三浦梅園『玄語』天冊・活部天神「道徳」「梅園全集」上巻、四四頁。三枝博音『三浦梅園の哲学』二八五頁の読み下しに

よる。カッコ内は引用者）

仁斎とはまた異なる原理によって展開されていることが了解できよう。次の図を参考にしてさらに説明すれば、徳は「万開を有する者」「一の有」である。「二」が開いて「二」となる。その「一有を開く者は、道」である。

経（剖析）



右の図を説明すると次のようになる。一は二となるが（一即一）、この動きを剖析と言ひ、二は一と一となつて对待する。对待する一と一はそれぞれまた剖析の運動を繰り返す。これが梅園の考える物の世界の基本構造である。剖析の運動をタテ（経）、对待の関係をヨコ（緯）とする。この構造を道と徳に当てはめれば、「経」（一↓一一）が道。「緯」（二即一一の一一）が徳となる、というわけである。

以下、仁斎説よりも活発になったこの梅園の道と徳の考えを右の図を参考に理解しておこう（4）。

道は経に通ず、此に走らざる能はず。宅は緯に塞がる、此に容れざる能はず。故に往けば則ち来る者に当り、来れば則ち往く者に遇ふ。彼の天徳を觀て、此の天命を甘んず。

徳とは、其の有する所、道とは其の行する所なり。天徳、自然にして、而して其の道や成る。神徳然らしめて、而して其の道や為す。故に馬は、遠きに行くを有し、牛は重きを負ふを有す。馬は、遠きを行くを行し、牛は、重きを負ふを行す。乃ち牛馬の道徳なり。（『玄語』天冊「活部天神」「道徳 徳」。『全集』四六頁。

三枝訓読二八九頁

この文章が言っていることを徳と道に系列化して（徳と道を対比して）示せば次のようになる。

「徳」―有―緯―塞―容

「道」―行―経―通―走

梅園は次のように言う。

是を以て、一の立する所、物其の宅に居り、二の活する所、事其の路に上る。路上に就きて之を分てば、地以て此に宅し、天以て此に路す。氣象天に行き、氣質地に居る。天行けば則ち地は必ず居り、地居れば則ち天必ず行く。故に、鳥、水に潜まず。魚、天に翔らず。之を人造に移して言はんに、舟は推す可らず、車は浮ぶ可らず。是を以て、天地は一全物。室閉ち戸開き、路通じ宅容る。（梅園『玄語』天冊「活部天神」の「天神」。『梅園全集』上巻、五八一五九頁。三枝訓読三〇五頁）

「故に、鳥、水に潜まず。魚、天に翔らず。」の「故に」は一見わかりにくい。それは前段の「天行けば則ち地は必ず居り、地居れば則ち天必ず行く。」との関係が通常の関係とは先後が逆になっているからである。つまり、結論が先にあつて、その場から具体を見ているからである。「鳥、水に潜まず。魚、天に翔らず」、それはなぜか。十歳にも

ならない時から、「天のはてをどこをかぎり、地のそこをどこをかぎり、かぎりをおけば其外出来、一向つまらぬよふになり、さてこふ思ふ心もどふして出来たとも、どふして消ゆるとも、雲がどうして出来るとも、目がなに故見ゆるやら、耳がなに故きこゆるやら、思へば思ふ程がてんゆかずなり、小共心に心ばそくなりていこふ心苦しか」つた三浦晋少年の疑問（三浦梅園「洞仙先生口授」（岩波文庫『三浦梅園自然哲学論集』三〇九頁）は、長い探求の果てに「天行けば則ち地は必ず居り、地居れば則ち天必ず行く」にたどり着いた。その地点から少年時の疑問に即座に答えた感じの文章になっているのである。それがわかりにくさの正体であり、梅園の記述は基本的にそういう構造になっている。

もう一つの梅園の構造は、原理が転移していくことである。この箇所では、「宅」と「路」という原理が次々に異なる領域に転移してはたらく。この構造も基本的なものとして、梅園の思考と記述を支配している。

ここで視点を変えて、道家における道と徳の関係について、館野正美に面白い表現があるので紹介しておこう（『老子・道・市中の隠者——道家思想の身心論的コンテキスト——』「思想」八六四号、一九九六年）。

要するに、老子において、みずから〈道〉を体現した我々ひとりひとりが、とりも直さず、現実存在する〈道〉なのであり、その〈道〉たるゝわたし自身のみずからの〈徳〉を修めて、〈天下〉になって〈天下〉を体認するに至る、というのである。つまり、存在としての〈道〉とは、いまそしてここにみずからを深め、真

の自己に開眼して〈道〉として実在する「わたし」自身——〈道〉——なのであり、その「存在」としての意味内容——たとえば「技」あるいは「力」等——が、いわゆる〈徳〉なのであった。「道」を「わたし」、「徳」を「もちまえ」と解して道家の世界に分けいく論であり、視点は拡大する。

三道——日用

ここであらためて仁斎の道の内容について見ておこう。道とは往來のことであると随所できり返した仁斎は次のように言う。

道とは、人倫日用じんりんにちようまさ当あたに行くべきの路、教えを待つて後のち有るにあらざ、亦矯揉きやうじゆうして能く然るにあらざ。みな自然しぜんにして然り。(伊藤

仁斎『語孟字義』「道」第二条)

この「人倫日用」の「日用」について議論があった。まず、浅見綱斎(一六五二—一七二一)の批判である。浅見は仁斎の日用を「嫗嫗ノ挨拶」(浅見『笥録』)程度の日用と批判し、それに対抗するために「本然日用」を提唱する(李芝映「元禄期における「日用」言説の浮上——浅見綱斎の伊藤仁斎批判——」(『日本思想史学』第四三号、二〇一一年)。しかし、これは仁斎に対しては無効であった。仁斎は躊躇なく「本然日用」より「嫗嫗ノ挨拶」を選ぶだろう。

仁斎が四端の心と仁義礼智を「性」と「徳」に入れ替えたのは、徂徠の言うように言葉の問題にすぎなかったのではない。ここには、「超越者」の思考(ここでは現象の背後にそれを超越する不変不動の実在を想定する思考という意味)の打破が意図されている(もちろん仁斎

はそんな言葉は使っていないが)。四端の心という日用的なものを「性」にして「性」を現象化し、返す刀で、仁義礼智を「徳」にすることで仁義礼智を日用化したのである。「日用」に「本然」がくつつく限り、仁斎の日用には対抗できない。「本然」という、根拠、意味付けそのものから離脱した所にしか仁斎の日用はないからだ。もちろん仁斎も「本然」という言葉は使う。「良知良能りようちりようのうとは、本然ほんぜんの善を謂う。即ち四端の心なり」というふうには『語孟字義』「良知良能」一条目)。しかし、「本然ほんぜんの善」と「四端の心」を同定した時、すでに「超越者」の思考は廃棄されているのである。

次に貝原益軒(一六三〇—一七一四)である。仁斎は「理」についてこういう認識を持っていた。

理の字は之を事物じぶつに施すときは則ちか可なり。之を天地に用るときは則ち不可なり。孟子の所謂條理いはいりうを始め、條理を終ふ、及び理義りぎの我心わがこころを悦よろこばしむる等の語、皆事各其の條理じごとおののちうりを得るを以て言。

(『童子問』中卷六十六章。日本古典文学大系『近世思想家文集』一四〇頁)

これに対して益軒は『童子問批語』でこう言う。

道の名有るは、天地人に通じて言う。その理は乃ち一なり。然るに天に在ると人に在ると、その事自ら殊なり。混じてこれを同ずべからず。蓋し一陰一陽は天に在るの道なり。此れ人性の先に在り、性の本と為す。人倫事物当然の理の如きは、所謂、性に循うこれを道と謂うものは(『中庸』の説「引用者注」、此れ人の道、五性に出でて性の後に在り、性の末と為す。仁義は是れ性の名にして、人道茲に因りて立つ。故に又これを人道と謂う。仁斎、道

の名に泥み、人に在り天に在りの別を弁せず。親義別序信の道、性に因りて出づると、強いてこれと一にす。此の徒、理有るを知りて、分殊あるを知らず。(井上忠「貝原益軒の『童子問批語』について」『九州儒学思想の研究』(昭和三十二年、一二八頁による。井上はこの論文の中に『童子問批語』を収載している)

この益軒の言は、朱子学を基盤におけば自然な批判であろう。しかし、これもやはり仁斎批判には届かない。仁斎はあえて事物と人倫の原理を分け、人倫を考察の急務にしていたからである。李芝映「元禄期における「日用」言説の展開——貝原益軒の伊藤仁斎批判」(『京都市大学大学院教育学研究科紀要』第五八号、二〇一二年)も、益軒が、仁斎の人倫日用の道が「人事」の領域に限定されていることを批判し、「事天地」、つまり天地万物の世界を排斥したと指摘する。ただ、益軒も天地万物の世界を分析することはなかった。この益軒の「事天地」の理論的な研究は、私の知る限り、三浦梅園を待つほかなかった。

四 仁義礼智の分解

『孟子』は「君子の性とする所は、仁義礼智にして心に根ざす」(「尽心章句上」(岩波文庫『孟子』下、三四二頁)と云う一方で、たとえば「告子章句上」では「仁は人の心なり、義は人の路なり」(同上二五三頁)と云うように、四徳もそれぞれの意味をになっているから、四徳というまとまりに疑問が生ずることは自然の事柄であろう。仁斎も「仁・義の二つの者は、実に道徳の大端、万善の総脳。智・礼の二つの者は、みなこれよりして出づ」と述べている(『語孟字義』「仁義礼智」

第五条)

徂徠は広い歴史的な視点から論じて言う。

仁義並び称するは、先王・孔子言はざる所、六経・論語無き所也。亦吾が道を以て異を百家の言に標つ。書に曰く、「礼以て心を制し、義以て事を制す」と。古の教、詩書礼楽、略して之れを言ふ。君子の道、唯礼義以て之れを挙ぐるに足る。而して孔門の教、仁に依る。故に仁と礼義との三者は、孟子と雖も亦屢ば之れを並べ言ふ。孔氏の旧爾りと為す。仁義並べ言ふに至つては、則ち多く戴記に見ゆ。亦七十子の徒、礼を賛むるの言なり。亦仁義礼並び言ふの旧なり。(略)故に易伝或いは知礼を以て之れを言ひ、或いは仁智を以て之れを言ふ。其の言を恒とせざる者、以て見る可きのみ。(『孟子識』。河出書房版『荻生徂徠全集』第二卷、四六六頁)「礼以て心を制し、義以て事を制す」は『書経』「仲虺の誥」(新釈漢文大系『書経』下三九八頁)。「易伝或いは知礼を以て之れを言ひ、或いは仁智を以て之れを言ふ」という箇所は、たとえば、『易経』「繫辞上伝」の「夫れ易は、聖人の徳を崇くし業を広むる所以なり。知は崇く礼は卑し(卑謙を目指す)」(岩波文庫『易経』下二二四頁)や、「一陰一陽これを道と謂う。(略)仁者はこれを見てこれを仁と謂い、知者は是を見て知と謂い」(同上二二〇頁)を指すのであろう。「仁智」の併称は『論語』に多い。徂徠は、道は先王の制作したものという強い確信のもと、基準を持たずにさまざまに道を規定している思考を批判している。

太宰春台『聖学問答』からも抜粋しておこう(日本思想大系『徂徠学派』による)春台は具体的に論じている。

孟子仁義礼智ハ心ヨリ出ル者トイフコトヲ明サントテ、四端ヲ説ク。「惻隱ノ心ハ仁義ノ端ナリ」トイフハ、誠ニ然ナリ。孺子ノ井ニ入ントスルヲ見テ、怵惕惻隱ノ心起ルハ、仁ノ端ナルコト疑ナシ。四端ノ説ノ中ニテ、只此一ツ理ニ当レリ。(七七頁)

「羞惡ノ心ハ義ノ端ナリ」トイフハ無理ナリ。人ノ心ニ本来羞惡アルニ非ズ。聖人ノ礼義ノ教アリテヨリ、其教ヲ聞タル上ニテ、羞惡スルコトヲ知ルナリ。天地ノ中ニ生レ出タルマ、ニテハ、禽獸ト異ナルコト無シ。(七八頁)

「辞讓ノ心ハ礼ノ之端也」トイヘルモ、孟子ノ謬ナリ。人ノ心ニ本来辞讓ノ心アルコト無シ。是モ羞惡ト同ク、聖人ノ礼義ノ教ヲ受テ、後ニ出来レル心ナリ。(七九頁)

「是非ノ心、智ノ之端也」トイヘルハ、無理ナラズ。物ヲ是トシ非トスルコトハ、君子モ小人モ、智者モ愚者モ、此心ナキコトハ有ラズ。此ノ是非ノ心ハ、聖人ノ教ヲ待タズシテ、人人自然ニ有ルコトナレバ、「人皆有レ之」トイヘル、謬ニ非ズ。但シ是非ニ定マレル是非ナシ。君子ノ是非ト、小人ノ是非ト同カラズ。賢者ノ是非ト、不肖者ノ是非ト同カラズ。吾ガ聖人ノ是非ト、老莊等ノ諸子ノ是非ト又異ナリ。凡是非ニ定体ナキコトハ、莊子齊物論ニコレヲ論ジテ、其理至極セリ。是非ニ定体ナケレバ、何レノ是非ヲ智者ノ是非トセンヤ。然レバ是非スルヲ智トハイヒガタシ。純(春台一引用者注)ガ愚意ニオモフニハ、是非ノ心トイフヲ改テ、取捨ノ心トイハ、可ナラン。己ガ身ニ損害アル事ヲ捨テ、利益アル事ヲ取ルハ、人人ノ情ニテ、君子小人、皆此ノ心アリ。趨避去就(ヒキシユウ)ヘヲモムク・サクル・サル・ツク、皆此類ナリ。利ニ趨キ

害ヲ避ケ、苦ヲ去リ楽ニ就ク、皆是取捨ノ心ナリ。是スナハチ自己ノ便利ヲ求ル心ナレバ、賢キ心ニテ、智ノ端ナリ。(八一頁)

春台は、是非の心を取捨の心と言い直すなど、倫理を現実根ざしたものにすることを先駆けをなしていると言っているといだらう。

塚田大峯の『孟子断』も同様の論である(寛政十年刊、卷上31オー31ウ)。

四端、仁智ハ固ヨリ有レテ端ニ於我ニ而礼義ハ則非ニ我之固有ニ焉、先王制レ之ヲ、以尊ニ其仁智之端ニ者也、若夫ノ士君子ノ之人ハ苟モ少ニ長スレハ於礼義ノ中ニ則幼ニシテ而知ニ辞讓ニヲ、亦知ニ羞惡ニ、今鄙人役夫之徒、生レテ不ハ有ニ父兄之教ニ、則無ニ羞惡之心ニ、亦無ニ辞讓之心ニ、又安ッ有ニ礼義之端ニ焉、故ニ礼義ノ之為レ物也、非下与ニ仁智ニ同ク有ニスル於我ニ者也、其仁義礼智並ハ言者、聖經之所ニ曾テ無ニキ焉、弁如シニ総論ニ所レノ言フ

「礼義ハ則非ニ我之固有ニ焉、先王制レ之ヲ」は『聖学問答』に「然れば是礼義は性に非ず、先王の道なること明なり」(七七頁)と同意である。

三浦梅園はもつと徹底している。壺井秀生のまとめたところを引いておこう。梅園は、「人の天地に在るは、情慾意智のみ。修して之を用うれば爰に仁義礼楽有り。仁義礼楽の情慾意智に於けるは、猶お精粲の粟糲に於けるがごとし。粟糲は未だ始より美ならず、修理して後美なり。美と雖も粟糲よりして美なり。」(治乱。六二〇頁、下九行)と述べて、「情欲」と「仁義礼楽」との関係を、もみ米と白米との関係にたとえたうえで、「もし利害欲惡を除いて別に仁義を求むるは、まさに粗糲を棄てて精粲を求めんとする」(六二二頁、上一〇行)ものである

と見なしている。「粗糲」(くろごめ)を棄てて「精粢」(せいさい)(美しい米)のみを求めている代表的事例として、梅園は五倫五常を挙げているのである。すなわち、「仁義礼智信の如きは、亦た先聖の定目に非ず。畢竟五行家の末造のみ」(仁義。六二三頁、下三行)というわけである。梅園によれば、「仁義礼智信」の五つの徳目は、中国戦国末期の儒家たちが五行に配当して造り出したものに過ぎないものであり、全人類に共通する普遍性を有するものは、「情慾・意智」のみであり、「人に成るの道德」としての「学・礼」や「仁・義」は、どこまでも特殊性の立場に止まるべきものであった。(壺井秀生「三浦梅園の天人論」「梅園学会報」一〇号、一九八五年。数字は『梅園全集』上巻の頁―引用者注)

本節のまとめの意味で伊藤東涯の言葉を示しておこう。

故に語孟の中に、仁一つを挙ての玉ふ所あり、君子仁ヲ去て惡ンカ名ヲ成シの章のときは是なり、義一つを挙ての玉ふ所あり、義之与ニ比フ章のときは是なり、又は仁義と云、仁礼と云、仁智と云て、二事並挙ての玉ふ所あり、又は智仁勇と云、礼義信と云、仁智敬と云て、三事兼挙ての玉ふ所あり、又は仁義礼智と云、孝弟忠信と云、文行忠信と云て、四事兼合ての玉ふ所あり、これより以外、一一あくるにいとまあらず、(伊藤東涯『学問関鍵』。日本の思想『伊藤仁斎集』所収、三四九頁。筑摩書房、一九七〇年)

五 規範の揺らぎ

絶対的とも思えた仁義礼智信という徳目が時勢に対処するための便

宜的なものにすぎなかったという認識は、規範の感受においても変化をもたらしたはずである。五倫を例にとってみよう。

五倫とは「君臣・父子・夫婦・長幼・朋友」である(『孟子』滕文公上。『中庸』第二十章)である⁽⁵⁾。仁斎も同様に考える。

問う、「何をか人の外に道無しと謂う」。曰く、「人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在つては之を義と謂い、父子には之を親と謂い、夫婦には之を別と謂い、昆弟には之を叙と謂い、朋友には之を信と謂う。皆人に由つて顕わる。人無きときは則ち以て道を見ること無し。(伊藤仁斎『童子問』巻上第九章、岩波文庫)

江戸時代の「五倫」は人倫の基本である。しかし、現在から見ると、これは狭い枠と考えざるを得ない。なにゆえに社会一般ではなく、五倫なのか。人倫を考えようとするとき、五倫は束縛条件でしかなくなる。五倫という、ある意味では自然の関係をなぜあえて理由づけ、特出するのか。そこに倒錯が生じる。私たちは五倫の肥大による種々の倒錯した悲劇をたくさん知っている。それは権力(権威)を生み、強制をもたらす場でもあったのだ。

しかし、三浦梅園は五倫を分析して五倫に合と交があると言う。以下、『贅語』「死生峽下」の「倫理」から大意を示しておこう(『梅園全集』上巻)。

人の倫に、合と交がある。父子兄弟は天合(天を以て合する)、君臣夫婦は人合(人を以て合する)。夫婦の合より、異戚が相交わり、君臣の合より、同僚が相交わる。父子兄弟の合より、叔姪宗族が相交わる。父子兄弟は天合だから、合して絶えることはない。

君臣夫婦は人合だから、合したり、離れたりする。昔から、忠臣は二君に仕えず、烈女は二夫にまみえずと言う。それは、臣や婦は、義をもつて離るべくして離れ、合すべくして合する関係にあるからである。(五五六頁)

(略)

人は、関係がずっと続くことを願わない者はいない。しかし天命によって、願いは思い通りにはいかない。婦人は、賢くても、舅姑と合わなければ家を出され、その所歎を失すれば家を出される。人情は、家を出された婦人に再び家が有らんことを願う。他人のみではない、その父母兄弟も、さらに舅姑夫婦もまたそう願う。常人だけではない。君子もそう思う。しかし、礼は天から降るのでもなく。地から出るのでもない。人情から出るものなのだ。だから、婦人が家を出、臣下が主家を去るのはふたごころとは異なるのだ。去就には道があるからだ。(五五六―五五七頁)

梅園の五倫観は分析した分だけ自由である。こういう考えを始まりとして、規範として君臨した五倫も揺れ出すだろう。明治になって五倫ははつきりと呪縛となった(私たちは、人情本や滑稽本といった江戸期の文芸によってその過程を垣間見ることができる)。多くの思想家や文学者がそのことを指摘した。

国木田独歩も『牛肉と馬鈴薯』(明治三四年)や『酒中日記』(明治三五年)、『岡本の手帳』(明治三九年)などで、くり返し前代の五倫をはじめとする倫理に疑問を呈している。『独歩遺文』(日高有倫堂、明治四四年)「感想篇」の「社会と人」の中では、「曲亭馬琴が教へし処は「人」にあらず。仁、義、礼、智、忠、信、孝、悌なり」と書き、

また、「道徳を明かにし、仁義を軽んず。之れインデビディアリチーにあらざる乎」と書いている。江戸から近代へのスローガンと言ってもよいように明確な断定である。ここで「道徳」は内面であり、「仁義」は社会的強制である。つまり、独歩にとって「人」や「インデビディアリチー」は、「世間」や「仁義」といった社会的強制を排除したところに存在した。そういう場に現れてくるものだった。

振り返ってみると、日常卑近なところから思考を始める伊藤仁斎にしても、次のように外在する規範に依拠せざるを得なかった。

人倫の外道無く、仁義の外学無し。人の当に力を務むるところの者は人倫のみ。人の当に力を竭くすべきところの者は仁義のみ。

(『語孟字義』巻下「堯舜すでに没し邪説暴行又作るを論ず」)

仁斎もその道の根拠を問うことはなかった。仏者もまた、疑問は感じても、その根拠に至ることはなかった。しかし、人類普遍の道と見えていた五倫五常の人倫の道が、近代になって、そのまま道徳になることはできなかった。人倫そのものが吟味され出したのである。そしてやがて制約の多い五倫の枠を抜け出したところに倫理が求められるようになる。福沢諭吉の『学問のすゝめ』第十三編「怨望の人間に害あるを論ず」(明治七年)から、その一節を引いてみよう(岩波文庫)。ここには、倫理が現実に向かって開かれていくこうとしている様子が如実に見える。

凡そ人間に不徳の箇条多しと雖ども、その交際に害あるものは怨望より大なるはなし。(略)

或人云く、詐欺虚言の悪事も其実質に於て悪なるものなれば、之を怨望に比して孰か軽重の別ある可からずと。答て云く、誠に

然るが如しと雖ども、事の源因と事の結果とを区別すれば、自から軽重の別なしと云ふ可らず。詐欺虚言は固より大悪事たりと雖ども、必しも怨望を生ずるの源因に非ずして、多くは怨望に由て生じたる結果なり。怨望は恰も衆惡の母の如く、人間の惡事これに由て生ず可らざるものなし。疑猜、嫉妬、恐怖、卑怯の類は、皆怨望より生ずるものにて、其内形に見はる、所は、私語、密話、内談、秘計、外形に破裂する所は、徒党、暗殺、一揆、内乱、秋毫も国に益することなくして、禍の全国に波及するに至ては主客共に免かるること得ず。所謂公利の費を以て私を逞ふする者と云ふ可し。(岩波文庫)

ここにはすでに名教の踏襲、言い換えはなく、具体的な倫理の分析と批評が始まっている。福沢の理論も、現在から見ると特に際立ったものではないが、前代からの倫理の展開のなかにおくと、その切実さがより新鮮なものに映る。

しかしその一方で、新たな明治の人倫の社会も、その渦の中は漱石にはこう映っていた。

ことによると社会はみんな氣狂の寄り合かも知れない。氣狂が集合して鎬しのぎを削つてつかみ合ひ、いがみ合ひ、罵り合ひ、奪ひ合つて、其全体が団体として細胞の様に崩れたり、持ち上つたり、持ち上つたり、崩れたりして暮して行くのを社会と云ふのではない。其中で多少理窟がわかつて、分別のある奴は却つて邪魔になるから、癡癡院ふうふんえんといふものを作つて、こゝへ押し込めて出られない様にするのではないかしらん。すると癡癡院に幽閉されて居るものは普通の人で、院外にあばれて居るものはかえつて氣

狂である。氣狂も孤立して居る間はどこ迄も氣狂にされて仕舞ふが、団体となつて勢力が出ると、健全の人間になつて仕舞ふのかもしれない。(漱石『吾輩は猫である』九。明治三十九年。『漱石全集』第一巻、三三三頁。岩波書店、昭和四十九年第二刷)

ここには、もうすでに桎梏となりつつある社会のうごめきが皮肉をこめて描き出されている。

六 名教からの離脱

一方、中国ではこの問題はどうなっていたのだろうか。私の知見は乏しいので、ここでは、周群の「世界文明史から見る啓蒙 啓蒙に対する一種の広義解釈」(伊藤涼訳。『学際化する中国学』(第十回日中学者中国古代史論壇論文集)所収、汲古書院、二〇一九年)を紹介するにとどめよう。この論文は啓蒙運動を概観したものだが、中国明末では、「人文主義を中心とする「新伝統」を開始・形成したが、その発展の速度は結局のところ緩やかであった」と述べ、注の形で、以下のような高翔の文章を引いている。

新伝統は市場経済の迅速な発展という新たな歴史条件に根ざしており、新興の市民階層はその重要な大衆的基盤である。新伝統が主張したのは人間性の自由と個性の発展であり、追求したのは物の享受と生活の楽しさであり、問い詰め批判したのは儒家の三綱五常・礼義道德である。一言でいえば、人文主義の色彩を帯びる価値観は、新伝統の実質であり神髄なのである。明末から一九世紀中頃まで、中国社会で存続してきた新伝統は、根本的なところ

から旧来の伝統の正統的な地位を変えることはできなかったが、社会文化の様相を変えながら、当時の生活スタイルに深刻な影響を与え、観念の変遷という角度から、中国社会が少しずつ三綱五常・礼義道德の束縛から抜け出すために精神力と知的支援を提供した。(高翔・『新傳統的興起——晚明観念變遷與生活方式』(新伝統の興隆——明末における観念の変遷とスタイル)、《吉林大學學報》二〇〇八年第五期)

ここでいう「新伝統が主張したのは人間性の自由と個性の発展であり、追求したのは物の享受と生活の楽しさであり、問い詰め批判したのは儒家の三綱五常・礼義道德である」を押し出す根本の思考を、たとえば次の李卓吾(一五二七—一六〇二)の『藏書』「世紀列伝総目目前論」(後藤基巳訳)の「是非の論」に見ておこう。

さて前三代(夏・殷・周)については、わたしも論じまい。後の三代とは漢・唐・宋のことであるが、その間の千百年にまったく是非の論が見られないのは、まさか人それぞれに是非の論がなかったわけではあるまい。ただたれもがみな孔子の是非をもつて是非としたがために、まったく是非がないのとおなじになったのである。だからこそわたしはどうしても人を是非することをやめるわけにはゆかぬのだ。そもそも是非の争いは四季の循環とおなじで、昼夜にうつりかわり、ひとつところにはとどまらない。昨日の是が今日は非であり、今日の非が後日またはとされる。かりに孔夫子を今日に生きかえらせたとしても、やはりどのような是非をたてるかは知れたものではないのだ。それなのにいきなりこれが定本だとして賞罰をくだすことができようか。(中国古典文

学大系「明末清初政治評論集」所収、五頁。平凡社、昭和四六年)また、時代がくだつて、清末の譚嗣同(二八六五—一八九八)も、エーテルをすべての根源におく過激な思想ではあるが、広い意味で新伝統の運動になった思想家と言つていいだろう⁶⁾。その『仁学』から引いてみよう(西順蔵・坂元ひろ子訳、岩波文庫。カッコ内は訳者注)。

名は人がこしらえるものであるが、それを上のものがつかつて統御すると下のものは従うほかない。そのために数千年このかた、三綱(君は臣の、夫は子の、夫は婦の元締め)、五倫(君子、父子、夫婦、兄弟、朋友の間の不動のきまり)のきびしく残酷な害毒が起つていたのである。君は名によつて臣に足かせし、官は名によつて民に首なわをかけ、父は名によつて子を抑えつけ、夫は名によつて妻をしかりつけ、そして兄弟、朋友はそれぞれの名をかかげて相手と対抗した。このときなお、仁のかけらでも残つていたろうか。(三六頁)

孔子が教えを立てたその当初は、古来の学を棄てて当今の制を考え、君統をやめて民主をと考えた。不平等を平等にしようと、努力を重ねたのである。それを、荀学者たちは、真意はすておいて皮相にのみ拘泥し、逆に、君主に最上最大の権を与えて、孔子教をたてにつかつて天下を制圧できるようにしたのだ。荀学というやつは、孔子教の精髓を倫常の二字(五倫＝父子・君臣・夫婦・兄弟・朋友、五常＝仁義礼智信。儒教の上下道德)にすりかえた。ところがこれは捩乱の世の法なのだ。それに、捩乱の世のことだとしても、倫常だけで、その上に天があることを言わないのは、片手落ちであるうえに、つもりつもつてどれほどの害悪が起るか

わからないことだった。(一三九—一四〇頁)

人生において、五倫のうち朋友こそが、最も無害有益、苦はすこしもなく、水のごとく淡淡たる楽しさがある。ただ交友はえらばなければならぬ。さてそのわけは、一には平等、二には自由、三には、制限するも発展させるも意のままであること。まとめて言えば、自主の権を保持できることなのだ。兄弟の道は朋友に近く、二番目といえよう。その他はどれも三綱の綱がかぶさった地獄である。(一七二頁)

譚嗣同は引用文の最後(一七二頁)で五倫の束縛に差を見ている⁽⁷⁾。

譚嗣同は自国の倫理を新しい視点から見て批判しているのだが、渡辺崋山は西洋が見た日本の倫理を次のように観察している。

歐邏巴夷人ノ性忍ハ、其性ニ可レ有ニ御座一候。仁ハ姑息ニ可レ有レ之、智ハ點ニ可レ有レ之、義ハ利ニ可レ有レ之、依レ之、信ズレバ牢絡ヲ受ケ、礼アレバ阿諛ヲ容レ、其為ス所真偽百出、人ヲシテ眩惑致サセ候モノ、皆性忍之性、其基本ニ可レ有レ之候。(『外国事情書』日本思想大系五五、二七頁)。

日本思想大系の佐藤昌介の注によれば、「性忍」は「ねばりづよいこと」と、さらに「西洋人の理解にしたがえば、仁とは一時のがれの口実であり、智とはわかるがしこいことを意味し、義とは利の同義語にすぎない」ということになる。崋山もとまといながらも、何とか理解しようとしているように見える。なお、仁義と利の食い違いは、『孟子』冒頭の梁の恵王と孟子の問答にも見えている。

倫理が倫理の名目に縛られて、現実と齟齬をきたし、さらには桎梏

となつて展開していく様相は、さまざまな時代、地域、局面で見られることである。本稿は先人の説を多く引くことによって、その時々当事者たちのなまの感受と思考を中心に構成したが、示し得たのはほんのわずかである。その齟齬、桎梏はおそらく私たちの知らない所に隠されて存在しており、現在も潜行しているに違いない。そしてこの事情は倫理の世界に限らないであろう。

注

(1) このことについて、子安宣邦『伊藤仁斎の世界』が縷々述べているが、子安は一方で、「しかし仁斎が仁義礼智の道德と人性とを分離し、それぞれをレベルを異にする概念として定立することをふまえて考えるとき、「苟も括めて之を充大にするときは、則ち能く仁義礼智の徳を成す」といつていることの意味は、それが伝える情緒的雰囲気以上には必ずしも私に明らかではない」とも述べている(『伊藤仁斎の世界』第一部「伊藤仁斎論」第四章「人性と道德との間」一二四頁、ベリカン社、二〇〇四年)。子安は、仁斎が、人性と道德をレベルの異なるものと考えていると理解しているが、そう考える理由はどこにもない。両者は、個(人性)と社会(道德)というふうにはたらく局面が異なるだけなのだ。

(2) 拙稿「仁斎の転回」『啓蒙の江戸』所収(ベリカン社、二〇一七年)

(3) 拙稿「倫理が羽ばたく」『梅園学会報』四四号、二〇一九年。

(4) その他、本稿で参考にしたのは、岩見輝彦『三浦梅園の聲主の学』三一七—三三〇頁、壺井秀生の一連の発言(『梅園学会報』一〇号、一一号、一四、一五号、小川晴久『玄語』天冊活部天神の思想)(『梅園学会報』四〇号、二〇一五年)、壺井秀生『三浦梅園の思想体系——自然と道德』(一九九三年、名倉正博「儒医三浦梅園における「道・徳」——生化する時空の論理——」(『東洋文化』復刊第百十二号、二〇一五年)など。名倉は次のように

まとめている(二一頁)。「天・命」という「天・人」の相反する関係が想定され、人の道徳もまた「玄」なる「二」、即ち「天・徳」と、それに基づく「人・道」という「二」に剖析されたのである。

- (5) 『五倫談』という五巻五冊の本が、寛政四年に京都の遵古堂蔵版で出されている。巻首に「榛間 源勤著」とある。赤穂藩儒村上中所である。岩垣維光の序によれば、遵古堂を創設した岩垣龍溪の高足の弟子で、遵古堂で教えていたが、寛政十一年に教師職を岡田南涯に譲り、故郷赤穂の儒臣となった、「姓は源、名は勤、字は子慎、中所は其号なりといふ。『五倫談』は、明の『五倫書』(宣宗、朱瞻基の撰。英宗の正統十二年(一四四七) 上梓。寛文八年には和刻本が出ている)に基づき、童蒙教科書用に国字で書いたものと言う。『五倫談』という題箋の下に、巻一から順に「仁・義・礼・智・信」と刷られているように、内容は五常が中心。「五常の性にしたがひて五倫の道を行ふ」(貝原益軒『五常訓』巻一「総論」)という共通認識があったのであろう。

- (6) 譚嗣同と『仁学』については、坂元ひろ子「中国近代思想の一断面——譚嗣同の以太(エーテル)論——」に詳しい(『思想』七〇六号、一九八三年四月)。譚嗣同の輪郭についてだけここで引いておこう。

そうした活動(新政推進運動、引用者注)中に光緒帝の命を受けて入京、わずかな期間であったが康有為らのいわゆる戊戌維新(一八九八年)に参加し、西太后による政変に遭って刑死した。三十三年という短い生涯であったが、「万丈の光茫をはい一瞬にして飛び去った彗星」(梁啓超)のとき衝撃を当時の社会に与え、以後の中国近現代における革命家に及ぼした思想・行動面での影響も多大な人である。その政治思想には君主専制・名教への激しい批判、以降の革命の一勢力となった会党へのシンパシー(実際、哥老会と接触をもった)、また辛亥革命(一九一一年)期の革命思想を鼓舞することになった反滿思想すらみられ、変法派の中の急進派、左派であり、変法から革命への過渡的な政治思想を表現した、という評価が一般的である。

- (7) 五倫のうち「朋友」を重要視したのは明末陽明学泰州学派の何心隱(一

五一七—一五七九)である。そう指摘した森紀子は、清末変法派の雄譚嗣同の思想の中により明確な形の「朋友」の主張を見ている(『転換期における中国儒教運動』第四章、一四五—一五一頁。京都大学学術出版会、二〇〇五年)。日本でも例えば荒井堯民の『梧坡教論』(文政七、八年序)巻上「性は以て強て合すべからず」には次のように記される。

孟子の友に匡章と云あり。斉国の賢人なれども、不孝の聞へあり。是は父子の間善をせむるに因て也。善を責るは其相歎(なかのよき)左訓(ぶ)に至ては骨肉よりも親しきあれば、其の密契(むつまじき)の処よりして、善をせむべきの理あり。朋友五倫の一にして互に相切磋す。(二〇ウ)

これは『孟子』離婁篇下の話を引いただけのように見えるが、その実、「父子」に対比して「朋友」の特異性を述べたものである。行為から五倫の意味を探ろうとする萌芽が見える。荒井堯民(一七六五—一八二五)は大田錦城の弟子。

付記 本稿は第四回梅園学会(二〇一九年一〇月二七日、東京大学(本郷)山上会館)で「伊藤仁斎の逆転の発想と三浦梅園」と題して報告した内容を含んでいる。