

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——

逆井孝仁

- 一 問題の所在
- 二 仁齋学の内容（以上本号）
- 三 仁齋学の基盤
- 四 仁齋学の歴史的品格

一 問題の所在

近世思想史の歩みのなかに近代的思惟への胎動をさぐるうとする人々は、いわゆる「古学派」に高い評価を与えるのが通例である。すなわち「古学派は、近世封建社会の正統イデオロギーである朱子学にたいする最初の批判者として登場する。古学派の進歩性は、なによりもまず彼らが人情や人欲の解放を主張した点、すなわち朱子学においては道徳的規範のなかへ押しこめられていた自然的な人間性の解放を主張した点にもとめられている。この人間性の自然の肯定は、換言すれば人間の個性の承認と解放を意味するし、個性の解放はまた聖人の道がそうした個人的な領域へ

およぶべきではない、という考えに導く。」⁽¹⁾というのである。

ところでこのような古学派、とりわけ徂来学への積極的評価は、日本における近代的思惟の発生を朱子学的自然法の解体から直ちに導き出そうとされた丸山真男氏の業績によって学問的に確定されたといつてよいであろう。⁽²⁾ というのは丸山氏はその研究において、近代的思惟の成長をなによりも朱子学的世界観の自己分解過程を通じて、しかもその際とくに内面的な思惟様式の微妙な変容のうちに追求するという新たな分析方法を具体的に展開されることによつて朱子学的自然法における規範と自然との連続的構成の分解による「人欲」⁽³⁾ Ⅱ 人情の容認、肯定とその対極における道Ⅱ規範の客観化Ⅱ外面化をもたらしめた古学派とくに徂来学を、それまでの「自然」の論理に対抗して「作為」の論理の展開を可能ならしめたものとして近代的思惟発生史の上できわめて高く評価されたからである。

しかしこうした古学派への評価は現在もなお充分妥当するものといつてよいだろうか。つまり古学派にみられる人間の「情欲」の容認、肯定はたしかに封建的リゴリズム解体の所産ではありうるが、しかしそれがそのまゝ「情欲」の自然権としての承認へ、つまり近代的思惟の成長の方向へ連なるものとして扱えられてよいのであろうか。その後の研究史の歩みのなかで明かにされた次のような諸事実がかゝる疑問を必然的によびおこすのである。すなわち第一に伊藤仁齋が、たしかに「苟も礼儀の以て之を裁く有れば、情は即ち是れ道、欲は即ち是れ義、何の悪しきことか之有らん」(『童子問巻之中』)といった人間の「情欲」に対する寛容を示しつつも、他方で「蓋し性は己に^{おの}有するを以て言ふ。道とは人有ると人無きとを待たず。本来自有の物にして天地に満ち、人倫に徹し、時として然らざること無く処として在らざること無し。豈に人物各々其の性の自然に^{したが}循ひて、而る後之れ有りと言ふを容れんや」と説いて、人性と道徳とを峻別し、結局人性を教化以前の存在としてそれを倫理化することなく、したがつてついにその理想郷を人々の日常の現実的

営みの彼方に「仁愛」の世界として確立するに終ったこと⁽⁴⁾。また第二に荻生徂来が人間は「活物」であるから「繩などにて縛りからげたる如く」人情や人欲を抑えてはいけなく主張し、道とはこうした人情や人欲の肯定、発展をその重要な内容とするものであるといふながら、結局は道¹¹規範を超越的人格たる聖人（¹¹先王）の制作になるものと限定し、それ故「礼楽」によって「耳目口腹の欲を節する」（¹¹弁名）ことに最大の関心をそ¹¹ぎ、社会有機体¹¹封建支配体制にとって有用な範囲内に人欲や個性を制限せんとしたこと⁽⁵⁾。さらに第三に、徂来にみられた「私的¹¹内面的生活」の「一切のリゴリズム」よりの解放の主張と密切な関連をもつ「国学」（とくに本居宜長）における人間の自然的性情の解放が、結局は内面的心情の世界での人間解放であり、そこで解放された人間は対象的世界との現実的かわりあいになるべく避けた非実践的なものであつたことなどの諸事実をこの場合見過すわけにはゆかないのである⁽⁶⁾。だからこうみてくると古学派にみられた人間の「情欲」の容認、肯定といつた事態は、実は人情や人欲それ自体の倫理化（¹¹価値化）を最後まで追求するものではなく、むしろそれらを倫理以前のものとして単に倫理外に追放したにすぎなかつたといつてよいのではないだろうか。とするならばそこにみられた人間把握（¹¹人性論）はとうていそのままでは近代的思想体系を支える一支柱たりえぬものであつたといふことは明かであろう。

もともと近代的思想の成長が結論されるためにはその人間観において、何よりも人間性の肯定がどこどこまでも主張されること、つまり人情や人欲がそれ自体、人間主体の本来的な自然権として把握され積極的に倫理化されることが不可欠の条件であるといつてよい。しかもこの場合、人情や人欲が倫理化されうるためには、まずなによりも人情や欲望がそれ自身でもかくも一つの秩序を構成していなければならぬ。すなわち「情欲」そのもの、したがつてその主体たる人間が自らの力で新しい秩序を打ち立てうる条件をもつてゐること、つまり現実には彼らが旧社会のなかでも

かくも新しい秩序を支えうる新たな労働 \parallel 生産の諸条件を実際に形成していなければならぬということである。⁽⁷⁾それ故「情欲」の倫理化を内容とする人間性の解放は、基本的には近世封建社会にあつては新たなブルジョアの生産諸関係の形成期までは本格的に展開せず、それまではむしろ一方で都市商人資本の繁栄のなかで部分的、不具的に追求され、ついに開花することなく、また他方では直接的には直接生産者（小経営）による地域的な生産的、政治的共同組織としての「村落共同体」を基盤に、むしろ禁欲的な「生産者の倫理」のなかに追求され展開してゆくものなのである。だから仁齋が「情欲」の倫理化を結局は放棄し、人々の日常的な営みから全くはなれた地点に倫理的世界をきすうと考えたこと、また徂来が人間の欲望には限りがないと考え、もし限りなく欲望の発現をゆるすならば「強は弱を脅かし、衆は寡を暴し、知は愚を詐り、勇は怯を苦しめ、」⁽⁸⁾ ついには「大乱」に及ぶと結論したことなどは、いずれも人々の情欲の世界をどうしても倫理化することのできないアナキーな斗争状態にあるものとしてしか把握しえなかつた寄生者的、消費者的立場からの人間認識をついに抜け出していないものであることを示すものといつてよいだろう。

さらにこの場合、忘れてならないことは人情や欲望が真に倫理的に肯定され価値化されることによつて道学的自然法の世界から解放されるためには、何よりも人々の感情、とりわけ欲望の実現を可能にする条件、すなわち人間の肉体そのものとそれを支える人々の現実の労働 \parallel 生産諸条件がたんに形成されるだけでなく、すゝんで旧秩序から解放されるということが決定的な重要さをもつことである。何故なら情欲というものは人間が自らもてる諸能力をもつて実際に対象的世界に働きかける過程において発生し、そしてそこで実現されてゆくものであり、したがつて実現の条件を欠いた情欲は真に情欲たりえないからである。つまり情欲はそれ自身がつねに対象的世界への働きかけを要求するといふきわめて実践的な性格をもつていたのである。この意味で封建社会のもとにおいては労働 \parallel 生産諸条件に

対する個人的所有の前進こそがまさに人格的自立の基礎であり、「情欲」実現の本来的基盤であるといえよう。この基盤を欠く時、人間の「情欲」は現実をはなれた観念の世界でのみはたらき、人間の現実への積極的なはたらきかけと全く無縁になる。だから前述した如き社会的次元での傍観的、受動的な態度に裏うちされた宜長の自然的な人間性解放の主張が、結局は主情主義に他ならなかつたと結論されることは当然といつてよい。かくてこゝでも人情や人欲の肯定、人間性の眞の解放はやはり直接生産者（小経営）の個人的所有への前進の基調の上に本来的に求められねばならず、結局「生産者の倫理」としてそれはもともと主張されねばならぬものであつたのである。

ところでこうみてくると、これまで一応確定されていた近代思想成立史における古学派への高い評価はともかくも改めて再検討されなければなるまい。しかもその再検討はこの場合必然的にかゝる評価をもたらし丸山氏の分析方法そのものの再検討と実は固く結びついているのである。つまりすでに明かな如く、古学派への高い評価は、封建社会における正統的な世界像がどのように内面的に崩壊していったかという課題にとりくみ、近代意識の成長をとくに内面的な思惟様式の変容のなかにさぐるという観点で主として儒数（とくに朱子学的思惟）の自己分解過程にのみそれを求めるといつた丸山氏の方法そのものがむしろ必然的にもたらしめたものなのであつた。だから丸山氏自身が自らの方法について、「正統的なイデオロギーの解体過程を裏返せば、そのまゝ近代的イデオロギーの成熟になるという機械的な偏向に陥ってしまった。」として「封建的イデオロギーを内部から解体させる思想的契機を以て直ちに近代意識の表徴とは看做し難い。それはむしろ本来の近代意識の成熟を準備する前提条件とでもいうべきものである。」と自己批判されているのは前述の問題点に多少とも気づかれてのことであつたと思われる。⁹⁾しかし問題はたまたま丸山氏の方法が陥ち入った単なる偏向にのみひそんでいたのであろうか。むしろ氏の方法そのものが実はかゝる偏向を必

然的に生み落すものであつたのではないだろうか。したがってそうした意味で、丸山氏が実は「前近代とは内容的実質的価値を政治権力が担う社会であり、近代とは内容的実質的価値を個人が担い、国家や社会はこうして自立した絶対的主体としての個人の利益実現の手段や形式となる社会だ。だから個人、の成立こそが近代そのものなのだ。」という立場をとりつゝ、それ故にその方法が結局は主体的自我 \parallel 近代的個人の成立史を明らかにするという形で近代思想成立史を展開されたのだとして、問題はだからかゝる丸山氏の方法そのものの克服にあると提唱されている安丸良夫氏の見解にこの際吾々は注目しなければならないのである。⁽¹⁰⁾

勿論、近代社会の形成は、私的利益の自由な追求という社会的原理にしたがつた資本主義の形成として把握される。したがって私的利益の追求欲、つまり「私欲」こそが社会発展の主体的原動力となる以上、自然的な人間性である欲望を原理として社会を構成しなければならぬという考えや、そのような欲望の主体であるところに人間の人間らしさをみようとする考えへの展開として近代思想の成立史を把握することはそれ自身ならあやまりとはいえない。だからこの場合、安丸氏が問題とされたのは、このように近代思想の成立史を主体的自我 \parallel 近代的個人の成立史として把握するとしても、その際それが何よりも「外的世界に働きかけ、何ものかを作りあげてゆく能動的な生産者としての個人」の成立史でなければならず、けつして「自己の内的心情の世界にとじこもる力弱い自我」の成立史であつてはならぬといふことであつた。つまり思想史の内部の問題として述べれば、「私欲」がなによりも「生産者の倫理」のなかで追求されること、したがつてそこでの人間観がその展開の途上で自然観や社会観の近代的発展と決して対立、矛盾するものであつてはいけないということなのである。だから安丸氏は前述の如き丸山氏の方法を克服する試みとしてその点に留意されて、とくに「生産力の発展」という観点を思想史研究に導入することによって、近代的社会観の形成

には、生産力、民主主義、近代的自我の發展といった三つの要素が不可欠なことを強調され、「こうした三つの要素の対立や衝突を含みながらも他方で必然的に結びつきあい補いあいながら展開するダイナミックな過程として近代思想史をとらえたい。」と主張されたのはその意図からいってきわめて適切であった。

しかしそれにしてもこの場合安丸氏がせつかく検出された近代思想の三つの要素の担い手をただちにわが国近世后期の思想的状況のなかに把えられそれをそれぞれ「第一に生産力の發展という問題は本多利明、海保青陵、佐藤信淵らの重商主義者によって、第二に近代的自我の問題は代表的には本居宣長によって、第三に革命的民主主義は安藤昌益によってやゝ孤独に提起された。」と規定されたのはたして充分に適切であったといえるだろうか。というのは安丸氏自身も云われるようにわが国においては「なるほど三つの要素は成立することは成立したが生産力發展の主張は個人主義と民主主義を拒否したきわめて専制的な社会体制の主張と結合するところに成立し、近代的自我は自我の社会性を切りすてゝ、内面的世界にとじこもることによって成立し、革命的民主主義は生産力の發展と個人主義を欲望の所産であるという理由によって拒否するところに成立した」のであり、結局三つの要素は「それぞれ他の要素を排除することを通じてのみ成立していた」と考えられる以上、成立したがしかしけつして結合することのなかったこれらの三つの要素がはたしてそのまま近代的社会観の構成要素たりうるのであろうかという疑問がそこに生じてくるのである。なぜならこれらの三つの要素はたしかに一方で近代的社会観それ自体の内包する構造的矛盾によってやがては必然的に相互にはげしい対立、分裂を経験せざるをえなくなるであらう。しかしにも拘らず他方その成立の当初においては、とりわけ「民富」の形成過程にみられる如く、これら三つの要素はたしかに生産力の發展を中核として幸福な結合、(あるいは深刻な対立、分裂の廻避)を一時的、經過的になしとげていたのであり、事実西欧においては

この幸福な結合はあまり大きな変容をうけずに十八世紀のブルジョア思想のなかにまでうけつがれていったのである。安丸氏も云われるごとくまさに「近代社会の形成期には、民主主義と近代的自我はそれ自身近代的生産力の主体的根拠であった。」のである。したがってやはり近代社会観の形成は基本的には、やがて全面的に開花しそれ故に必然的に相互に分裂しあう三つの要素の幸福な結合からひとまず出発するものなのであった。したがってこうした起点を欠如しそれ故にその当初から「三つの要素が成立することはしたがそれぞれ他の要素を排除することを通じてのみ成立した」といわれるのが近代社会における三つの要素はあくまでそのままではただちに近代的社会観の構成要素たりえないものであったことは明白ではないだろうか。

要するに安丸氏はせっかく思想史研究のなかに「生産力の発展」という観点を導入して主体的自我 \parallel 近代的個人の成立史といった従来の方法を克服されるための秀れた着想を提示されつゝも、結局は近世后期の思想的状況のなかに近代的社会観の三要素を個別的に指摘されたに止まり、それらの諸要素を近代的社会観に統一的に構成してゆく基準を結局は提出していかないといわざるをえない。そうしてこの原因は実は次の点にあるのである。

すなわち安丸氏が「生産力の発展」という観点を思想史研究に導入することによって近代思想史を再構成しようとしながらも、実はこの場合これまでのいわゆる「人民史観」的立場の不充分さを指摘するのあまりに、この歴史的時期における生産力発展の主体であり担い手である直接生産者（農民）を「民衆即ち一般農民は、まさに滅びゆく階級であるから、私たちの当面の課題において滅びゆく階級の立場に立つのがもっとも進歩的である」というのは、ある意味ではまったくの背理である。」としてその分析視角の外部に追いやってしまったという点である。なるほど近代社会の形成期にはどこにおいても農民層はたしかに両極に分解しつゝ階級として自らを否定してゆく。この意味で

彼らはまさに「滅びゆく階級」であることに間違いはない。しかしこの場合次の点を見落してはならない。すなはち封建的諸關係が末解体の限り農民はその内部に不斷の分解傾向を内包しつゝも依然として旧権力に対抗する一つの階級として結合していたし、まさにその限りで「農民」としてその時期における生産力展開の中核的推進者に他ならなかったということである。實際封建制のもとにおける近代社会形成へのすべて胎動はつねに農村、したがって「農民」を母胎として出発していることは周知のとおりである。かの「民富」の形成も、それにひきつゞくブルジョアの諸關係の發生もまさに農村の只中で「農民」によつて担われていたのであった。近代社会の形成期はまさに「滅びゆく階級」＝農民層が実はかえつてすべての進歩を代表するといった特別の時期であつた。社会發展史におけるかゝる複雑さを吾々は充分に理解すべきであらう。かくて封建制から近代社会への移行期における「生産力の發展」はつねに直接生産者＝農民たちの主体的成長と全く切りはなすことは出来ないのである。封建制のもとの生産力發展のかゝる性格を安丸氏は見逃してしまつたわけである。したがつて氏にあっては「生産力の發展」という貴重な観点は、当然のことながら思想的には労働＝生産過程への考察を欠如した「富国」を核心としたいわゆる「重商主義」のうちに追求されるに止まつたのである。こゝでは生産力の發展、増大はその社会的性格を何ら問う所のない単なる「富」のより多くの獲得（したがつて流通過程でのそれ）という問題に局限され、封建制のもとでは生産力の増大はむしろ何よりもまず直接生産者のもとにおける「民富」の形成として追求されるべきであるという重要な観点が完全に脱落してしまつた。したがつて「生産力の發展」にかゝらわらしめてはじめて切実に理解される近代的自我の成立も、また革命的民主主義の主張もついに正当な場所て追求されることなく、さらには「民富」の形成過程におけるそれらの統一、のもつ重要な意義も評価されることがないまゝに終つた。だから安丸氏の指摘された宜長にみられた近代

的自我の追求が生産的基礎からの遊離の故に現実にのこりわりあいをさせた非実践的な「内面的心情の世界で人間解放」にすぎなかったものであったのはむしろ当然であるといつてよい。

これを要するにもし近世思想史研究において「生産力の発展」という観点を導入して近代社会の形成を把握しようとするならば、わが国においても「民富」の形成を熱望した直接生産者（小経営）のもとにおいて独特な仕方でも三つの構成要素の結合（それはついに意識されざる結合＝未分化の状態を克服できなかったといえる。）がやはり経過的、一時的にみられたこと、（安藤昌益はまさにかゝる時点の思想家として評価されるべきであり、彼にあってはその革命的民主主義の要求は他の構成要素となかば意識的に固く結合していたのであった。）こゝからやはり分析を出発させるべきであろう。つまり「民主主義と近代的自我はそれ自身近代的生産力の主体的根拠であった」といわれる地点から近世期の思想状況が改めて展望、評価されるべきではなからうか。そうしてかゝる基本的立場の確認の上に、三つの構成要素の展開がやがて必然的にもたらす対立、分裂の事態が思想的に確定されてゆかなければならないのである。こうしてはじめて近代思想の成立史をたんに近代的自我の成立史として把握する立場を完全に克服することができるのである。

したがって以下本稿で意図する古学派の再検討は当然以上のような思想史の方法についての再検討と密接に結びついている。すなはちこゝでは人情、人欲の容認、肯定を主たる内容とする古学派における人間性の「解放」が結局はそこにおける自然観、社会観の順調な展開をもたらさず、むしろかえってそれらの展開がそこでの人間観と矛盾し、対立さえするに至る意味をさぐることによって、改めて古学派思想の歴史的性格を具体的に明かにし、さらに近世思想史上におけるその位置を確定しなおすことが主要な課題であるといえよう。それにしてもこうした古学派の再検討を

まず「仁齋学」の分析から出発させるのは次の理由によるのである。

すなわち朱子学にたいする批判者としての古学派の内部においてこれまでに仁齋学はだいたい徂来学の前駆的役割をはたしたものと位置づけられてきた。つまり朱子学的思惟様式の解体といった点に着目すればそこで決定的な役割をはたしたのはあくまで徂来学であり、仁齋学はむしろそれへの一階梯にすぎなかったとされたわけである。たしかに思惟様式の転回を促がすという点で仁齋学は徂来学に一步譲らざるをえない。しかし思惟の様式の点ではなくその内容の点に注目するならば仁齋学は朱子学批判においてたしかに独自の役割をはたしている。すなわち仁齋は朱子学の為政者論的性格にはげしい攻撃を加え、その「徳治主義」を理論的に論破することによって武士支配の道德的優位性を否定したのである。それは現実の封建支配秩序に対する最初のしかもやゝ間接的ではあるが徹底的な攻撃であった。この意味で為政者論的性格を朱子学から継承し、新たな論理で現実の封建支配を維持せんとした徂来学が、他の誰にもまして仁齋に対して攻撃を加えつゝその理論を展開させたことは決して偶然ではない。¹³⁾この点では仁齋学は徂来学と鋭く対立する。したがってまたこの点で仁齋学が古学派のいわゆる「進歩性」をたしかに担う代表者であったと云える。だから古学派の本来の一面をまさに仁齋学のなかに見出すことができるという意味で「仁齋学」の分析はこの場合重要な意義をもっているのである。

(1) 安丸良夫「近代社会観の形成」(日本史研究第五三号所収)

なお古学派へのかゝる高い評価は、早くは井上哲次郎氏によってその著「日本古学派之啓学」(明治三十五年富山房発行)で展開され、後述の丸山真男氏の業績のなかで確定されたといってもよい。

(2) 丸山真男「日本政治思想史研究」(東大出版会)

(3) 同右

丸山氏が、その研究において「封建社会における正統的な世界像がどのように内面的に崩壊して行ったかという課題」の解明を通じて「広くは日本社会の、狭くは日本思想の近代化の型」^{パター}、それが一方西欧に対し、他方アジア諸国に対しても「特質」を究明しようとする意図された点からその独自の秀れた思想史分析の方法論を評価することをこの際忘れてはならない。まったく『克超』や『否定』が声高く叫ばれたなかで、明治維新の近代の側面、ひいては徳川社会における近代的要素の成熟に着目することは私だけでなく、およそフアツズムの歴史学に対する強い抵抗感を意識した人々にとっていわば心死の拠点であった。私が徳川思想史と取り組んだ一つのいわば超学問的働機もここにあった」と氏は本書の「あとがき」のなかで述懐しているのである。(前掲書「あとがき」参照)

だから、「近代意識を内面的な思维方法の中に探」ることによって日本における近代的なるものの一面たるその「後進性」を導き出し、また他方で「近代的意識を主として儒教の自己分解過程にのみ跡づけたこと」によってその「發展性」^{II}「非停滞性」を導き出した氏の方法はその課題と固く結びついていたのである。(前掲書、第一章「むすび」参照)

(4) 石田一良氏の諸著作。「伊藤仁齋」(吉川弘文館)「町人文化」(至文堂)および「伊藤仁齋」(「日本文化研究第五卷」所収—新潮社)を参照

(5) 安丸良夫「近世思想史における道徳と政治と経済」(日本史研究第四九号所収)および、田原嗣郎「荻生徂来における朱子学の理解と批判」(史学雑誌第六十八編第十一号所収)参照

(6) 松本三之介「国学政治思想の研究」(有斐閣)および丸山前掲書参照

(7) 水田洋「近代人の形成」(東大出版会)とくに第二章参照

(8) 河音能平「農奴制についてのおぼえがき」(日本史研究第四九号所収)

「村落共同体」は、農奴制の克服過程で、小経営生産様式の、地域的な統一をもった生産共同組織として、しかも封建的土地所有に対する直接生産者の共同防衛組織として、新しく今迄バラバラであった生産共同組織を地域的に統一、再編成して形成されるのである。それ故それは封建的土地所有に対決して、うばわれた「所有」をとりもどそうとするところの、農奴制を克服した小経営生産様式のいわば政治的共同組織なのであり、さらには「民富」の形成を可能にするための階級的、政治的組織という歴史的産物としての性格がひそんでいるのである。

(9) 丸山前掲書「あとがき」参照

(10) 以下については安丸氏前掲論文（日本史研究第四九号および第五三号）を参照

(11) 安丸氏はその論文「近代社会観の形成」のなかでこれまで近代思想史研究において多少とも意識的に採用されてきた方法を四つあげ、それらをいづれも不十分なものとして批判されている、すなわちそれは第一が唯物論と觀念論の対立（唯物論が必ず進歩的という図式）第二が民衆の立場により近いものが進歩的と考える視角、第三が近代的自我意識の成立史、第四がいわゆる「経済決定論」である。だが吾々は氏の批判の貴重なことを認めつつも、しかし過去の研究成果の批判に当っては、慎重な考慮が必要であることを主張せすにはいられない。すなわち過去の研究成果の不充分さを指摘する場合には、その不充分さが基本的には正しい方法によりつゞも、その展開の未熟さから出ている場合と、方法そのものの誤りから出ている場合を十分に區別する必要がある。私見によれば氏のあげた四つのうち第一と第二は前者であり、第三と第四は後者であり、したがってその両者ははっきりと區別する必要があると考える、基本的には正しい方法を継承しつつそれが思想史の方法論として十分に展開されていない欠陥をこそ克服することによって眞に新しい方法が確立されるのではないだろうか。安丸氏のすぐれた方法論についての提言も実はそうした作業のための一つの成果であるとむしろ考えられるのである。

(12) 拙稿「安藤昌益の封建制批判とその背景(一)、(二)」(同志社大学経済学論叢第六卷、三号および四号所収)を参照
安藤昌益は自らの理想社会Ⅱ「自然世」において「直耕」すなわち農業生産を唯一の生産的労働と看做し、それをひたすら直接生産者Ⅱ農民の人格的自由と平等の基礎と捉えていた。つまり彼は「農業問題を基本的には何よりも人格Ⅱ生産力の視点から農民問題として解決しようとしていた」のであった。まさに「労働者が自分自身の生産手段を私有することは小経営の基礎であり、小経営は、社会的生産の発展のための、および労働者自身の自由な個性の発展のための一つの必要条件である。」(マルクス) また「自営農民の自由な土地所有」は「この場合、それは人格的自立の発展にとっての基礎をなしており、農業そのものの発展にとっての必要な通過点である。」(マルクス) のであった。以上のような昌益の独自の生産力把握を簡単に見逃してはいけない。

(13) 相良亭「近世日本儒教運動の系譜」(弘文堂)とくに第三章を参照
なおこの点については次節以下を参照されたい。

(14) 田原嗣郎「荻生徂来における仁齋学の批判」(北大史学第六号所収)参照

二 仁齋学の内容

近世思想界における古学派の抬頭は、朱子学や陽明学の対立から来る後世儒学への疑惑が、直接に儒教の古典から出発しようとする気運を生んだという事情のなかに、そのイデオロギー的原因を持っていた。⁽¹⁾したがって京都の町家に生まれついに市井に一生を過した儒者であった伊藤仁齋（一六二七——一七〇五）が、幕藩制自然秩序の基礎をほりくずしつゝ急速に成長してきた庶民の生活体験を背後に、朱子学の静的⁽²⁾観照的性格と為政者論的性格⁽³⁾「徳治主義」を批判しつゝ、それが現実⁽⁴⁾に武士以外の階級をもふくむ普遍的な身分制原理たることを拒否せんとして自らの独自の思想体系⁽⁵⁾「仁齋学」を構成しようとした時、彼はやはりその学問的作業を文献批判——すなわち朱子が自らの聖学を構成する基礎とした「四書」の權威にたいする批判——からまず出発させたのであつた。⁽⁶⁾

すなはち仁齋は、「論語を以て最上となし孟子を以て之れに次ぐとなし」⁽⁷⁾まず論語を「最上至極宇宙第一」の書とし次の如く論ずる。⁽⁸⁾

「論語の一書は萬世道学の規矩準則なり、其言至正至当、徹上徹下、一字を増すときは餘りあり、一字を減ずるときは足らず、道此に至りて尽き、学此に至りて極まる、猶ほ天地の窮まりなく、人其中にありて其大なるを知らざるがごとし、萬世に通じて変ぜず、四海に準じて違はず、あゝ大なるかな。」（「論語古義」）

「夫子以前教法略々備はると雖も、然れども学問末だ開けず、道徳末だ明かならず、直に夫子に至りて、然して後、

道德學問、初めて發揮し得て尽くし、萬世の學者をして、専ら仁義に由りて行くことを知らしむ、而して種々の鬼神卜筮の説、皆義理を以て之れを断じて、道德と相混せず、故に學問夫子より始まりて、斬新開闢すと謂ふて可なり、」(同上)

また彼は孟子の學を以て「孔門之大宗嫡派」といふ次の如く述べている。

「孟子の書は、萬世の爲に孔門の関鑰を啓くものなり、孔子の言は平正明白、淺きに似て實は深く、易きに似て實は難く、渾々淪々、天に蟠り地に根ざし、其底極する所を知るなし、孟子に至りて諄々然として其嚮方を指し、其標的を示し、學者をして源委の窮まる所を知らしむ、故に性命道德、仁義礼智等の説、皆當に孟子の言を以て之れが註脚となして其義を解すべし、切に論語の字面に従つて其意趣を求むべからず。」(「孟子古義」)

つまり真に學ばんとすれば論孟の二書に通じて「而る後に六經を読むべし」(六經とは詩・書・易・禮・樂・春秋と主張し、六經の内容のうち「論語」「孟子」に矛盾するものは斥け、特に「禮記」中の一篇だった「大学」——朱子が論、孟二書および「中庸」と共に「四書」として篤く信奉した「大学」——を孔子の遺書にあらず偽書なりとして排撃した。(「大学非孔子遺書弁」)またさらに彼は「中庸」をも批判し、その喜怒哀樂の章、鬼神の章以下を異本よりの挿入と断じた。(「中庸發揮」)

つまり仁齋はこゝで論孟二書を規準として「四書」を批判し、朱子とその思想的な一貫性を何よりも信じ主張した「四書」が実はそれぞれ異質的なものであることを證明したのである。かくて一貫性を認めることの出来ない「四書」から一つの体系ある思想をとり出すことは許されない。こうして朱子學の基盤は根抵からくつがえることになるのであった。それにしては仁齋がこゝで行つた四書批判、その異質性の指摘はたしかに朱子學の權威を否定する方法としては有

効であったが、しかしそれに代わる論孟二書を規準とした自己の新たな学問体系を權威づけるには不充分であったといわなくてはならない。そこで吾々は彼の文献批判を通して形成されてきたその積極的な主張——「仁齋学」の内容に目を向けて行かなくてはならない。

はじめ朱子学を信奉しつゝも万治元年（一六五八年）の「仁説」発表以来次第にこれを克服しついに独自の古学を提唱するに至った仁齋が自ら述べる如く彼の朱子学への疑問は、それが結局は「世儒（中略）徒らに心の不動を以て存すと爲し、其の物に動かざることを欲す、故に其流遂に坐禪入定の学と爲る」「卑者は把握矜持の学となる」（「古学先生文集」）といった個人の心の不動⁽¹⁰⁾「清淨無欲」と現実離脱をもたらす靜的、觀照的品格をもつている点に向けられた。したがって一切の後儒の脚註を排して直接に孔・孟の二書に就いた仁齋は「蓋し聖人は天地を以て活物となす、故に易に日く、復は其れ天地の心を見るかと、老氏は虚無を以て道となし、天地を視ること死物の如く然り、故に聖人は天道といひ、老子は天理といふ言各々当るところあり、此れ吾道の老仏と自ら異にして混じて之れを一にすべからざる所以なり」（「語孟字義卷之上」）として老仏等異端の道を以て靜止的と難し、積極的に動態的な世界觀をまず展開する。すなわち「蓋し天地の間は、一元氣のみ、或は陰と爲り、或は陽となる。兩者は只管^{ひたすら}両間に盈虚消長、往来、感応し、未だ嘗て止息せず。此れ即ち是の天道の全体にして、自然の氣機なり。萬化此より出で、品彙此に由つて生ず」（「語孟字義卷之上」）また「蓋し天の活動たる所以のものは、其一元の氣あるを以てなり、一元の氣は猶ほ人の元陽あるがごとし、……唯々天地は一大活物、物を生じて、物に生ぜられず、悠久窮りなく、人物の生死あるに比せざるなり、夫れ太虚なきときは則ち已む、太虚あるときは、則ち斯氣なきこと能はず、斯氣や既に生ず

る所もなく、亦生ぜざる所もなし、萬古独り立ちて擲撲破れず、豈に虚無を以て之れを目くべけんや」(「童子門」卷之中)と。したがって朱子学の如く大極・大虚を「理」とせず「所謂大極といふものも、亦此の一元気を斥して云ふのみ」(同上)と主張し、その自然把握に當っては彼が靜止的とみる「理」を以て天地の根源とすることを固く否定して、これに代つて「一元の氣」の活動から一切の現象を説明せんとしたのである。したがつて彼は「理ありて而して後斯氣を生ずるにあらず、所謂理とは、反りて是れ氣中の条理のみ、……太凡そ宋儒の所謂理ありて而して後、氣あり、及び末だ天地あらざるの先き、畢竟先づ此理あり等の説は、皆臆度の見にして、蛇を画いて足を添へ、頭上に頭を安す、実に見得るものにあらざるなり、」(「語孟字義」卷之上)とか、「理は本と死字、物にありて物を宰ること能はず、生物にありては、生物の理あり、死物には死物の理あり、人には人の理あり、物には物の理あり、然れども一元の氣、之れが本となりて理は、氣の後あり、故に理は以て萬化の枢紐となすに足らざるなり」(「童子問」卷之中)と規定することによつて「末だ天地あらざるの先き、畢竟是れ先づ此理あり、」「此理あり、便ち此天地あり、若し此理なければ、便ち亦天地なく、人なく物なく、都て該載なく了はる、理あり、便ち氣あり、流行して萬物を発育す、」(朱子「語類」卷二)という「理」を根本範疇とする朱子学のいわゆる「理先氣後説」と鋭く対立したのである。すなわち「萬物は五行に本づき、五行は陰陽に本づく、」しかし「再び推して陰陽の然る所以に至るときは、則ち之れを理に帰せざること能はず、既に理に帰するときは、則ち自ら虚無に陥らざること能はず」(「童子問」卷之中)「理を以て主となすときは、必ず禪莊に帰す、蓋し道は行ふ所を以て言ふ、活字なり、理は存する所を以て言ふ、死字なり、聖人は道を見るや実、故に其理を説くや活、老氏は道を見るや虚、故に其理を説くや死、」(「語孟字義」卷之上)であり天地は「一大活物」であるのに「理」の哲学は敢えて「再び推して」天地の然る所以の理に本質を求め

ることによつてついにこれを静止、死の状態において捉え、結局「天地」を「死物」と断じてしまふと批難する。つまり朱子学における「理」の「氣」に対する論理的優位がついには価値的優位にまで結果し、生々發展する天地（したがって人倫）の形而上学的把握に終り聖人の意と齟齬するに至ることを批判したのであった。⁽¹¹⁾

こうして仁齋は「天地の化、生生として窮り無し。有れば則ち愈々有り、無ければ則ち愈々無し。其の有の盛なるに当りては、則ち愈々相倍蕪す。天下の巧を極むと雖も等しきこと能はず。儼し無の極に至れば則ち滅し而して又滅す。泯然として漸尽す。跡の尋ぬべきなし、これ天地の妙なり。」（「語孟字義」卷之上）とか「易に曰く、『天地之大徳曰レ生』と言ふは、生々して已まざるは、即ち天地の道なり、故に天地の道は生ありて死なく、聚ありて散なし、死は即ち生の終り、散は即ち聚の尽くるなり、天地の道生に一なるの故なり、父祖身没すと雖も其精神は之れを子孫に伝へ、子孫又之れを其子孫に伝へ生々断えず無窮に至るときは、則ち之れを死せずと謂ふて可なり、萬物皆然り、豈に天地の道生ありて死なきにあらずや、故に生ずるものは必ず死し、聚まるものは必ず散ずと謂ふときは可なり、生あれば必ず死あり、聚あれば必ず散ありと謂ふときは不可なり、生と死と相對するが故なり、」（「語孟字義」卷之上）といつた弁証法的とも思える動態的な世界觀を展開しつゝ、「静とは動の止、悪とは善の變」にすぎず「天地」は不断の運動において把えられるべく、運動をはなれては实体は存在しないという半ば唯物論的な有機體論的理解を示すに至つた。⁽¹²⁾ したがつて彼はこゝから当然に「既に天地始終開闢有り」と謂ふ可からざれば、則ち固より始終開闢無しと謂ふ可からず。然れども其の窮際に於ては、則ち聖人と雖も之を知る能はず、況んや学者をや。故に存して之を議せざるを妙となす」（「語孟字義」卷之上）とか「宋儒以為らく、一理の字は以て天下の事を尽すべしと。殊に知らず、天下理外の物無しと雖も、然れども一理の字を以て天下の事を断ずべからざるを」（「童子問」卷之中）といつた結局

は個人の主観的認識に帰着する「窮理」のもつ限界を指摘しつつ、「若し先づ窮理を以て主と為せば、則ち唯理を是れ求め、心を高遠に翫もてあそび、力を精微に弾じ」（「童子問」巻之上）また人事において「専ら理に依つて断決すれば、則ち残忍刻薄の心勝ちて、寛裕仁厚の心寡し」（同上、巻之中）といった一見反合理主義的な不可知論的認識論を展開している。かくして仁齋にあっては「聖人天道を曰ひ人道を曰ふも末だ嘗て理の字を以て之に命ぜず。易に曰く、理を窮め性を尽し以て命に至ると。蓋し理を窮むとは物を以て言ひ、性を尽すとは人を以て言ひ、命に至るとは天を以て言ふ。物自よりして人と天と、其の詞を措くに自ら次第あり。見るべし、理の字を以て之を事物に属して之を天と人とにに係いけざるを」（「語孟字義」巻之上）といふごとく「氣中の条理」としての理がたとえ主張される場合にも、理は明白に天と人への連鎖を絶たれて「物理」に限定されたのである。

要するに仁齋の展開した「一元の氣」を中核とした発展的、動態的な自然観は「理」の「物理」への限定、しかも自然認識における不可知論的立場、さらには天道と人道の区別（したがって「道」||理||性の否定）といった諸結果を必然的にもたらした。そうしてこれらの結果はそのすべてが直ちに「道」||「理」||「性」といった把握を基礎に道徳規範と自然法則との連続的構成をとっていた朱子学の根本的立場への攻撃を意味したのであった。

まさしく仁齋による動態的自然観の主張は朱子学の静的||観照的自然把握への「理」の限定と不可知論の展開は宋学合理主義への、また天道と人道の区別の主唱はその規範と自然との連続的構成への深刻な批判をそれぞれ内包していた。いまや朱子学体系の基柢は彼の手によってくずされはじめたといつてよい。しかもこのことはまた当然に朱子学体系を理念的支柱として形成されていた現実の身分制的自然秩序と「徳治主義」へのひそかな破壊作業をも意味していた。かくて「仁齋学」の提起したその独自の自然理解はたんに朱子学の理論的基礎を奪うのみならず、その現

実的役割をも否定する結果をうみ出すに至るのである。

ところでなんとといっても仁齋が最も重視し、最も詳細に展開したのは道德論——つまり天道から区別された意味での「人道」論であつた。⁽¹⁴⁾ もちろんこの場合彼の自然観において示された天地の活物性の認識はただちに人倫の活物性の理解としてうけつがれている。にもかゝらず結局は仁齋がその道德把握、人間理解においてきわめて慎重であり、「凡そ聖人の所謂道とは皆人道を以て之を言ふ。天道に至りては夫子の牢まに言ふ所にして、子貢の得て聞く可からずとなす所以なり、」（「語孟字義」卷之上）といつて天道と人道を区別し、道を主として人道に限定したのは、規範と自然との連続的構成を有する朱子学合「理」主義が結局は現実的人間を「非自然」¹¹ 悪と見做す見地（故に理想的人間¹¹「自然」とする）から自然と次元を異にする人間の独自の存在形式を否定し、したがつて、天道の外に人道がなく究局において虚無をもつて人道をもみざるをえなくなつたからであり彼はかゝる立場を克服しようとしたためであつた。かくてその活物性において天地と人倫の共通性を認めつゝも、しかも仁齋は人倫において、したがつてその「人道」論においてはそこに独自の法則がたらぬことを明かにしようとしたのである。

人は活物である。それ故仁齋はその人間理解において性を人間に賦与された「天理」と考え「性」「情」をかんとんに善悪と区別する朱子学の立場を否定し、「性は生なり。人の其の生るゝ所にして、加損すること無き」もので、且つ「氣質を離れて之れを言ふものに非ず」、従つて性は「人々固有する所」で「天下の該かぬる所に非ず」、故に「人の生質は……万同じからざる有り。……猶ほ梅子の性は酸すく、柿子の性は甜あまく、某菓の性は温く、某菓の性は寒きがごとし」（「中康發揮」）と説く。つまり性とは何よりも人の「生質」であり、したがつて人は一方で水が源から尽きること

なく流れ出るように惻隱、羞惡、辭讓、是非の心をもって生れついでいるが、また同時に内からあふれ出るさまざまな情欲をもって生れついでている。だから人にあるは「目の美色を視んと欲し、耳の好音を聴かんと欲し、口の美味を食わんと欲し、四肢の安堵を得んと欲する」しまた「父必ず其の子の善を欲し、子必ず其の父の寿考を欲する」(「語孟字義」)のでありこれらはすべて人が生れつきもついでいる自然の情である。と述べて「氣質の性」したがって「情欲」をそれ自身と観する朱子学人性論と対立しつつ、「情欲」は自然の欲望を「生質」に固有のものとして無視せず「苟も礼儀の以て之を裁く有れば、情は是れ道、欲は是れ義、何の悪しきことか之有らん」(「童子問」巻之中)といった寛容さを示したのであった。たゞ仁齋はこゝで一步進んで人々の「生質」したがってそれに必然的に内包された「情欲」は自然の欲望をそのまま倫理化し、それらの交錯の中から新しい社会規範の原理を構成することは一まず控えたのである。⁽¹⁵⁾すなわち、人々の性質の多様性を認識し、その自然的欲望を固有のものとして容認しつつも結局はそれらをあくまで人間個々人の生得の自然的素質と捉え、したがって「教化以前の存在」と見做したのであった。⁽¹⁶⁾それにしては仁齋がこゝで示した人間理解は「性」「情」二別の立場から、物に接してこれに依じて動く以前の末発の心は「性」を善とし、物に接してこれに依じて動く已発の心は「情」を悪として修養の工夫をもちばら末発の心に注ぎ、「本然の性」を確立せんとした朱子学が、結局は現実を遊離した場で心の内面性の確立を目指すに止まりかえって日用事物応接の場を無視する抽象的な人間把握に終らざるをえないことを攻撃する基盤をきざすものであった。すなわちその修養が「力を勞して人を養」ついでいる庶民に対してよりも、まず「心を勞して人を治める」武士階級に対して説かるべきであるという朱子学の為政者論的性格がやがて克服されることになるわけである。

ところでさきに天連道との続性を否定し、いままた人々の「生質」との連続を一まず否定された「人道」は道徳は

「仁齋学」にあってどのように把握されているのであろうか。

仁齋によれば人は相互に往来し交る活物である。人の本質はこの人が、「以て往来する所」に求められなければならない。道は猶ほ路の如し」であり人道は人の往来、交りがよって以てなりたつところのもの、人の往来をなりたしめるものでなければならぬ。人の往来、交りのなかに働くものでなければならぬ。したがって「道徳は、徧く天下に達するを以て言ひ、一人の有する所に非ざるなり。性は専ら己に有するを以て言ひ、天下の該する所に非ざるなり。此れ性と道徳との弁なり」（「語孟字義」卷之上）といわれ人道は「一人の有する所」、個人に内在するものではない。「道は人あると人なきとを待たず、本来自有の物、天地に満ち、人倫に徹し、時として然らざるなく、処として在らざるなし、豈に人物各々其性の自然に循うを待ちてしかる後に之有りと謂うべけんや」（「童子問」卷之上）である。かくて道は「本来自有の物」であり天下の達道である。したがって道はあくまでも天下の上を実現されなければならず徒らに一身上の実現のみが目指されてはならない。「天下を離れて独り其の身を善くするを欲し」、「天下の従否を顧」（「童子問」卷之上）ないものは異端である。道を天下に実現するということは「人と己とを合して之を一とす」ることである。己を修め徳を立つるも將に以て天下の人を安んぜんとす」（同上）ためである。

このように彼は「人道」は道徳が「天下の達道」であり個々人の「性」から相対的に独立した客観的規範であることを主張した。しかもこの際、「道徳の二字、亦甚だ相近し、道は流行を以て言ひ、徳は存する所を以て言ふ、道は自ら導く所あり、徳は物に濟る所あり」（「語孟字義」卷之上）というごとく徳は内容の資質であり道は発動する作用として把えられている。それ故道と徳とは切りはなして考えられず徳もまた結局は人性から相対的に独立したものと考

えられたのである。かくてこゝから彼の周知の主張、『仁義礼智の四者は皆道德の名にして性の名に非ず』（「語孟字義」卷之上）が正しく理解出来る。すなわち仁齋は朱子学が「性」の本質を「理」とし、仁義礼智をかゝるものとしての「性」に備われるもの、つまり、「理」の条目であるとした点を批判し、「道德」はもともと「性」と異つて超主観的、客観的なものであると述べたのである。つまり仁義礼智は彼においては、「本然の性として人間に本来与へられたものではなく、人間がまさに実現すべく課せられたイデー的な性格を帯びてゐる」のであつた。⁽¹⁸⁾ かくて仁齋にあつて道德規範は一方で「人の外に道なく道の外に人なし」というごとく自然界から分離され、さらに他方で上述のごとく人性より超越させられたのである。

だがそれにしてもまさに「人の外に道なく道の外に人なし」であり道德とは人倫の道に外ならないから結局それは人性に対して全く無関係な外部的なものとなりきることは出来ない。だから仁齋は「道は性より出ずるといふに非ず」とみながらもやはり「性を離れて独立するに非ず」「若し性に循うと否とを論ぜざれば則ち以て道の邪正を見るなし」（「童子問」卷之上）といふつゝ、人々が彼らにとつて超越的な道德にしたがい、徳を行ひうるのは、元來人性の外にある徳を身に得ることが出来る可能性がその「生質」のなかにそなわっているからであると述べる。すなわち孟子の性善説を継承しつゝ徳、（すなわち仁義禮智）の「四端」（こゝでは「端」は朱子学の如くたんなる「端緒」ではなく「端本」なりと解釈している。）たる惻隱の心・羞惡の心・辭讓の心・是非の心が情欲と共に本来ひとしくそなわっていると云う。つまり「四端は人間が——それ自身は客観的||自立的存在たる——道を実現すべき素地^{シヤケ}として人性に与えられているのである」⁽¹⁹⁾ だから「蓋し人の性善ならざれば、仁義禮智の徳を為さんと欲するも得ず。唯其れ善なり、故に能くに仁義禮智の徳を成すを得」（「語孟字義」卷之上）るのである。人々はかくてその

「生質」にしたがいつゝ、「四端」を道徳によつて拡充してゆくべきである⁽²⁰⁾。それにしてもこの場合にも「情欲」を不当に抑圧してはならない。何故ならそれは「生質」に本来固有のものであるからであり、また道というも「道は猶ほ路の如きなり、人の往来する所以なり」といわれるように各自の平生行為する所にあるからである。こうして朱子学実践倫理のリゴリズムは破壊される。「常道は是れ至道、豈に天地の間、常道を外にして、而して別に所謂至道なるものあらんや、常道即ち至道なるを知らば、是れ聖学、常道の外別に所謂至道ありといふは、是れ異端、何んとなれば天地の道、至親、至切、帰宿する所の処を論ずること、子臣弟友、日用常行の間に過ぎずして、而して若し夫れ至言妙道と称し、渺茫恍惚、高きを極め速きを窮むるものは、都て空言に帰す、何んとなれば口言ふべくして身行ふこと能はず、心思ふべくして之れを物に施すことを得ず、高うして本なく、文にして実なくんば、何の至言妙道か之れあらん」(「同志会筆記」といふまた「一毫の人欲の私無きも亦形骸を具え人情を有するもの能く為す所に非ず、聖人は此を以て自ら治めず、亦此を以て人に強はず、」「愛を断ち欲を滅さんと欲すれば則ち是れ柱を矯め直に過ぎ譎然たる至情は一斉に絶滅し將に形骸を亡い耳目を塞ぎて後止まんとす、此れ人人の能く為す所に非して通天下の道に非ず」(「童子問」卷之上)と述べる所以である。

こうして仁齋はその人間理解、ひいては「人道」に道徳論を展開しつゝ、道徳規範を自然界から、またさらに一まず「人性」から相対的に独立な客観的存在であると主張することによつて規範と自然との連続的構成の上に立つ朱子学体系の解体を促進すると共に、他方で人々の「生質」に固有のものとしての「情欲」を容認し、しかも「愈々卑近なれば則ち愈々光明なり」(「童子問」卷之上)として道徳の平易性、卑近性を強調し、道がなによりも実は人倫日用常行の道であることを主張した。こうして仁齋はまさに為政者論的性格の朱子学がそのまゝではもはやとうてい普遍

的な身分制原理たりえないこと、したがってそれに代るべきものはようやく幕藩体制のなかで抬頭してきた庶民がともかくも自ら主体的、自覺的に支えうる道德体系、つまり彼らが自らの生活における日常の実践のなかでひとしく道を求めることが出来る可能性を指し示す新しい道德でなければならぬことをその学問体系のなかで実は述べたのであった。それにしても仁齋の主要な関心はあくまで「人道」論に、つまり実践倫理におかれていたといつてよい。だから彼は個人道德と政治との連続性を批判し、実践倫理からその「政治性」を排除した限りでこれまでの朱子学の為政者論的性格、その「徳治主義」を直接にとりあげたにすぎなかった。「仁齋学」にまつわるこうした政治性の希薄さは記憶されてよい。⁽²²⁾ 実際それ以外に政治論の方面で彼に多くを期待することは出来なかつた。⁽²³⁾

仁齋は天道・(人)道・天命・理・仁義礼智・性というような諸範疇を明確に弁別し、儒教の実践倫理的性格を強調することによってそれにまつわる一切の「政治性」を排除した。したがってまた当然に彼は政治と権力の全く存在しない所に自らの道德的世界の理想を求めるに至つたのである。⁽²⁴⁾

仁齋は「道とは何ぞ、仁義是れなり。」(「童子問」卷之上)「人道の仁義あるは、猶ほ天道の陰陽あるがごとし、仁義を外にして、豈に復た道あらんや、而して仁の義を包ぬるは、猶ほ陽の陰を統ぶるがごとし、故に孔門仁を以て宗となして、義を以て輔となす。」(「同上」卷之中)と説きつゝ、「然れども仁、其義に勝つときは、則ち猶ほ徳たるを害せず。義、其仁に勝つときは、則ち薄からざる所無し。是の故に聖人の道は仁を為すより大なるはなし」(同上)と述べて朱子学の根本義である「敬」「義」⁽²⁵⁾を結局しりぞけて「以て行を制するに足るも、以て徳を成すに足らず」と断じている。かくて仁齋は「聖門第一の字は是れ仁なり」「仁、は道德の大本、学問の極致にして天下の善、此

れに過ぐる莫し」(「童子門」巻之中)と説き、仁をもつて彼の学説を覆い、自ら「仁齋」と号したのであつた。こうして仁齋は「仁」を中心として人々の理想社会が現出せんことを願つたのである。

「仁」とは仁齋によれば「仁の徳たる大なり、然れども一言以て之れを蔽へば曰く愛のみ」「夢寐に通じ瞬息に存し、心、愛を離れず、愛、心に全く、打して一片を成す。正に是れ仁なり」「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」「蓋し温和慈愛含弘容物、之れを仁と謂ふ」(「童子門」巻之上)などと云われる。つまり仁とは即ち愛であり、人々がその存在の異同をそのまゝ、それを越えて互に融和して一体となり、自他不二の心境を現成する情意的な心の働きであるといえよう。かくて聖人とは仁齋にとつてはその人類性(仁)をもつて「万有の中心」となり「民の極」となつて彼の創造的愛を天下に満たす人となる。

ところで朱子学がその根本義たる「義」と「敬」に不平等者間の結合原理たる「分」を關係させ身分制支配秩序を合理化したとすれば、仁齋は自らの「仁」と「愛」の世界には平等者間の結合原理としての「讓」を關係させその「共同体」を理想化したのである。要するに仁齋は「若し志を立てゝ回らさず、学を力めて倦まざれば、即ち以て聖たる可し」というごとく学ぶことによつて人々がその四端の心を拡充し道徳を実現するに至れば、誰もが聖人、君子を指導の中心とした平等な仁愛と謙讓の美德で覆われた世界を形成することが出来ると考えた。「和すれば則ち物を失わず、同ぜざれば則ち己を失わず。此れ以て仁の成徳を見るべし」といつた慈愛と自由の理想社会は、仁齋によつて現実の権力と服従の社会秩序の上に高々とかゝげられたのであつた。すべて人間がこうした理想世界の一員たること、こゝに仁齋は実は「孔孟の本旨」を見ていたのである。

それにしても仁齋の構想した理想社会はたしかに仁愛を掲げて権力に反対したが、それに止まりついに現実の政治

権力や制度の否定には赴かなかつた。彼の愛の世界克服的な力は、現実の政治的、社会的制度に対しては全く無関係であつたのである。仁齋の愛は社会体制における人々の地位・機能・責任などの生活状態、作用形式よりもむしろ個々人の心そのものに直ちに向うものであり、したがつてそれは何等の現実的な政治的組織原理ではなく、かえつて現実の社会の階級制度をそのままに、その上を超えて流れて行くものであつたのである。

ともあれ「仁齋学」がその自然観、人間理解および道德把握を通じて見事に發揮した支配秩序のイデオロギーたる朱子学への実り豊かな批判と、その社会認識の分野における現実の支配秩序への政治的批判の希薄さと貧困さの極端な対比はやはり注目してよいであろう。そうしてかゝる「仁齋学」の示す独特な性格こそ、実はその基盤を提供した寛文——元禄期における都市町人の複雑な社会的性格に究極において根ざしていたのである。「仁齋学」の歴史的性格の確定は、したがつてその基盤に対する検討の後に明かにされよう。(未完)

(1) 永田広志「日本哲学思想史」(三笠書房)第二章第三節。および相良 享「近世日本儒教運動の系譜」(弘文堂)第三章を参照

(2) 丸山真男「日本政治思想史」第一章。二節参照。
朱子学における根本範疇たる「太極 \parallel 理」したがつて人間における「本然の性」の徹底した静的性格が教学体系における「動に對する靜の優位、行動性に対する觀照性の優位」を規定している。

(3) 松本三之介「国学政治思想の展開」第一章の参照

朱子学は道德性の優位のもとに、道德と政治の無媒介的な連続が説かれているので、「朱子学の倫理規範はその道德性を保持しつつ、現実にあつては、その場を主として為政者に見出すことにより政治と関連せしめられる。」(二頁)かくてついに「政治は為政者の私的倫理に解消され、被治者の服従に対するオペティミズムに支えられて、徳治主義、すなわち政治における政治性の疎外という結果を招くのである。」(一四頁)

- (4) この点については、相良、丸山の前掲書および井上哲次郎「日本古学之派哲学」、石田一良「伊藤仁齋」を参照
- (5) 井上前掲書 一八七頁以下
- (6) 同右
- (7) 相良および井上前掲書参照
- (8) 同右
- (9) 石田一良「伊藤仁齋」(吉川弘文館)参照
- 「彼は当時なお体用、性情の範疇をもつて思考する宋学の立場を離れていないが、人間を超世間的な理想——性↓理↓天(太極)——によつては最早測らない。『仁説』の中において我々は初めて、宋学の超感性的な理の立場を越えて、人間の感性的な愛に對する新しい感情の調べを発見するのである。」(同書三八—三九頁)またこのころ彼は齋名を「敬齋」より「仁齋」に改めている。
- (10) 相良および前田掲書参照
- (11) 丸山前掲書、第一章第二節参照
- 「仁齋は屢々誤解されている様に、宋儒の理氣論批判において理の氣に對する論理的先行を時間的先行と無雜作に混同したわけではない。むしろ朱子学の理優位論が、論理的優位にとどまらずして価値的優位をも結果することを懼れたのである。」(五三—五四頁)
- (12) 永田前掲書、第二章第三節参照
- (13) 丸山前掲書、第一章第二節(五四頁以下)参照
- 丸山氏はそこで「仁齋学」にまつわる不可知論的色彩の「論理的光源」は仁齋が天道とも人性とも區別した「天命」論に在ると指摘され、徂来学がこの仁齋学の一角に現われた天命論の全面的發展によつて朱子学の地盤をほりくずしたとのべている。「仁齋の天命論はまたこの意味において朱子学合理主義の外濠を埋める役を果したのである。」(同書)
- (14) この点は丸山氏はじめ多くの「仁齋」研究者の共通に指摘する所である。
- (15) この点については後述、とくに第四節を参照せられたい。
- (16) 朱子学においては、人間の性は本然と氣質とから成る。そして「自然」にあつては、完全な善が實現されるわけであつて、

人性は道 \parallel 理と一致するのであるから「人生之初」にあっては、人は聖人とことなることがないのである。それ故「非自然」 \parallel 現実的人間から「自然」 \parallel 理想的人間 \parallel 聖人への過程は人欲を消去し、「氣質を変化する」ことのみである。そこには本質的變化はない。かくして「聖人」は人間との連続関係にたつのである。こうした朱子学人性論における自然主義的な樂觀主義とそれと表裏をなす克己的な嚴格主義がこうした仁齋の人間理解によって批判される。

(17) 相良前掲書、第三章、一〇三頁以下参照

(18) 丸山前掲書、六一頁参照

この場合、仁義礼智を実現するといった完徳に至るべき端初 \parallel 可能性が生来存し、これを人間的努力を通じて拡充することにより、徳を成すことができると云うのと、元来、先天的に「自然」に本然の性として完全な道徳的狀態が存在し、それに対して第二次的な氣質の性が人欲によって細されこれが本然の性を蔽っているのが一般人間の現実であると考え、この「非自然」なる現実から、全ての人欲を追放することによって氣質の混濁を除去すれば、「自然」にして善なる状態に復帰するというのでは、即ち善が将来実現さるべき目標であると考えられるのと、それが本来人間に内在していると考えるのでは、実践上決定的な差異を含むと考えなければならない。

この相異は両者における理想的人間像である聖人の姿をみれば明かである。仁齋学における聖人はたんに「凡俗なる一般人間」の法則的典型にすぎず、まさに徂来が指摘するごとく仁齋学の聖人とは「徒らに名利を以て其の心を動かさざるを言ふのみ。嗚呼、名利を以て其の心を動かさず、豈以て聖人を尽すに足らんや。」（「弁道」）という程度のものであり、これにたいして朱子学の聖人は「謂ゆる渾然たる天理、一毫の人欲の私無し。」（同上）といわれ、仁齋学の場合に比較してまことに超現実的な、むしろ空想的な苛烈な概念であった。両者の差異の大なることは明かであろう。（この点については、田原嗣郎「荻生徂来における仁齋学の批判」——北大史学第六号参照）

(19) 丸山前掲書、五六頁参照

(20) 仁齋にあって「四端」を道徳によって「拡充」してゆく不可欠の方法は学問であるとされている。彼は孔子が平凡性を偉大な人類性にまで高め得た所以は「好学」に在る。学問こそが人間が「自己の凡俗性」をそのまま「人類の模範性」にまで高める道であると考えた、故に「若し志を立て、回らさず、学を力めて倦まざれば則ち以て聖たる可し」と云う。かくて人々生来の特異性は「氣質の偏」として四端拡充の経過（学問）において超克されてゆく。「苟しくも学問に従事すれば高き者は俯し、

卑ひきは企くち、軒かる者は低たれ軽かき者は昂かがる。皆みな其そのの平へいを得えて而しかる後のちに止とむ。豈いかに空くう虚きょに驚おどせ意い好こうに任ませ其そのの独どく智ちを恣しにする者ものの能よく及およぶ所ところならんや。」まさに学問によって調和的人間——「平常人」——が成立するといふのである。このように「仁齋学」における「学問論」はその人間理解⇨人性論と道德論を媒介する役割を果しているのである。

なおこの点は石田一良「伊藤仁齋」（新潮社刊）第六節（四九頁以下）を参照

(21) 丸山氏の前掲書ではこうした意味で、もっぱら「仁齋学」は「徂来学」を準備したものであるといふ規定が与えられているのである。ただししかし周知の如く道德規範を結局は孟子の「性善説」に立脚しつゝ人性論に接続させている点で、「仁齋学」のこの点での役割は不充分であり、やがて「徂来学」よりの批判をあびることとなつたのである。

(22) この点は后述、とりわけ第四節参照

(23) 丸山前掲書、第一章、第二節参照

仁齋の政治論についての発言は、わずかに君主の任務が個人道德に非ずして「民と好悪を同じうする」といふ公的な行為にあるべきであるといふ点に限られているようである。

(24) 以下この点については石田前掲書、第六節、五十頁以下に依る。

(25) 「義」とは朱子によれば「事の宜しきに協ふ」意であつた。それは社会生活においては人間を身分、階級に差別し、各身分、階級がそれぞれの社会的位置と機能を異にしつゝしかも機能的に相關し協同しその相關の協同の上に一の共同体を現実形成する際に、それらの関係を正しく調整し維持する働きであるといえよう。また「敬」は朱子によれば、「尊崇捧持の謂」であつて、その中心的権威を尊崇し、その命令を捧持し、中心的権威へ帰向する心である。敬・義はまさに領主の権威の高揚と階級的身分的秩序の維持と強化を念願した我が近世封建社会のもつべき觀念であつた。（石田前掲書五三頁参照）

（未完）

（昭和三十七年十月二十日）