

## 道——仁齋と徂徠の間

### 一、道の二つの定義

道はなお路のごとし。人の往来通行する所以なり。（『語孟字義』「天道」）

それ道は、先王の道なり。……先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。（『弁道』）

この二つの「道」の定義は、それぞれ伊藤仁齋（1627-1705）と荻生徂徠（1666-1728）のもので、両者の立場の違いを的確に表している。どちらも、道を超越的な根拠のように捉える朱子学的な見方に対する批判として提起されたものである。朱子学以前の儒学本来のものを見方を再発見するという姿勢でそれぞれの思想を確立した両者は、後世、古学派としてまとめられ

志野 好伸

る。西田幾多郎（1870-1945）は、「古義堂を訪ふ記」において、「大体において宋儒の学を基として考えていた」時代にあつて、「仁齋という人は学問に一種独得の見識を出した人ということができる」と評価し、次のように述べる。

私は由来日本精神には理よりも事へといふ特徴があると考へる。（中略）仁齋の古学と云ふのにも、かかる趣があるのではなからうか。宋儒的な理論を排して、孔孟の根本的事実に復帰したのである。私がかかる学問的方法そのものに、日本的なものがあると思ふのである。（西田 1950: 219）

「理より事へ」という方向性は、仁齋に限ったことではなく、徂徠にもあてはまり、また、親鸞（1173-1262）の浄土真宗にも通じるものと指摘している。冒頭に掲げた「道」についての二人の定義は、西田の言う「日本精神」「日本的なもの」、「理よ

り事へ」という方向性を示したものだと言える。丸山真男（1914-1996）も、荻生徂徠の思想を敷衍して、「いきなり、「道」を立てようとする」のではなく、「なにより大事なのは道の奥にある「ことば」とことばを通じて表現されてゐる「こと」である」と述べている（丸山 1983:78）。

しかし他者との動的な関係性——往来通行——そのものに道を見いだそうとする仁斎の立場と、先王の定めた制度こそ道であるとするとする徂徠の立場は大きく異なっており、子安宣邦（1933-）はこの二人の関係を「双曲線」と形容している。

徂徠は仁斎古学と双曲線を描くようにして己れの新たな古学を形成するのである。仁斎の「語孟二書」に対して徂徠は「六経」を重視し、仁斎の立つ対人的な自他関係に対して人間総体への視線を徂徠は確保しようとする。（子安 2010:182）

子安の説明に依拠するなら、仁斎が『論語』と『孟子』——とりわけ前者——を重視するのは、聖人ならぬ一般の人びとにとって、道そのものを体現した六経よりも、道に近づくための方法を記した「論孟」の方が適しているからであり、徂徠が「六経」を重視するのは、そこに先王の道が宿っているからである。また、町人階層出身の仁斎が「対人的な自他関係」に立脚するのに対し、武士階層出身の徂徠は、為政者の立場から、

「人間総体」に目を向ける。

## 二、近代の徂徠評価

この両者の根本的な違いは、明治初期の啓蒙を担った人びとも明確に意識されていたと考えられる。彼らが評価したのは仁斎よりも徂徠であった。「哲学」という訳語の考案者として知られる西周（1829-1897）は、最初に学んだ朱子学に不満を覚えて徂徠学に傾倒し、その延長で西洋の学術を輸入した。『百一新論』では、徂徠の言葉を用いつつ、「仁義道德の説はともかくも、すべて歴代の典章・文物・制度・律令を講明してその利害得失を知」ることが必要だと主張し、後儒がこうした礼の学びを「功利の学と罵りて性命道德を講ずるを正道と立てて、『論語』などに尋常説話の心得書のような言を孔子の学と取り違え」ていることを批判する（西 1960:242）<sup>(1)</sup>。

加藤弘之（1836-1916）も、徂徠の言う「礼楽刑政」を、今日で言う「国家の制度法律」であるとした上で、「徂徠が孔子之道なるものを以て、先王が安天下の為に制作せる礼楽刑政及び孝悌仁義にありとして、決して唐宋儒家者流の唱道せる、天地自然のものにあらざると認めしは、大に道理あること」と評価する（加藤 1899:6-7）。孝悌仁義を礼楽刑政と併称している点は、西周と異なるが、加藤もまた徂徠の思想について、孝悌仁義ではなく「礼楽刑政を以て最も重要としたるもの」（加藤 1899:3）

と評価している。子安宣邦は、加藤弘之がホッブズへの関心とともに徂徠に着目していることを指摘し、加藤による「絶対的な作為主体」としての先王「聖人像」ともにされる徂徠像は、「はるかに丸山真男のそれにまでおよぶ」と論評している（子安 2010: 193）。西周や加藤弘之の徂徠への関心は、まさに近代国家としての日本をどう形成するかという問題意識と直結していたと言えよう。

子安の指摘どおり、丸山真男もまた、西や加藤と同様、徂徠に対して高い評価を与えており、仁斎はその前史に位置づけられる。丸山の見解は例えば以下のとおりである。

聖人の道乃至先王の道の本質はなによりも治国平天下といふ政治性に在る。かうして治国平天下が道の核心に置かれたことが、やがて個人道徳と政治との連続的思惟に対する痛烈な否認となつて徂徠学に現はれたとしても、素行一仁斎と、朱子学の分解過程を辿つて来たわれわれにとつては決して唐突ではないであらう。（丸山 1983: 82）

加藤と異なり、丸山も西と同じく、個人道徳と政治の峻別に着目する。丸山の用語に従えば、それは「自然」と「作為」の対立であり、この軸に沿って仁斎から徂徠へという「発展」が語られる。

仁斎の道は宋学における自然法則（天道）との連続性が否定され人倫性が強調された点では非自然的なものであるが、経験的人間行為に対してアプリアリな自足的存在であるといふ意味ではむしろ自然的なものと考へられてゐる。（丸山 1983: 95-96）

一方、徂徠については、仁斎の考えを「イデアリスム」として拒否し、唐虞三代の制度文物それ自体にもアプリアリな自足的価値を認めないために、「道の背後に道を創造した絶対的人格を置き、この人格的実在に道の一切の価値性を依拠せしめたのだ」と解説する（丸山 1983: 96）。

そもそも丸山真男が『日本政治思想史研究』を執筆するにあたって、批判的に参考にした日本思想史研究は、井上哲次郎（1856-1944）に代表される国民道徳を主張する一派、和辻哲郎（1889-1960）、村岡典嗣（1884-1946）、津田左右吉（1873-1961）に代表される文化主義的アプローチをとる一派、そして永田広志（1904-1947）や羽仁五郎（1901-1983）らに代表されるマルクス主義の立場から研究する一派であった（「英語版への著者の序文」）。このうち井上哲次郎をとりあげると、丸山は「彼の『国民道徳』についての数多い著作や論文は、鼓吹の調子が強いだけ、それだけ学問的価値は低い」が、「彼がヨーロッパで学んだ西欧哲学の諸カテゴリーを駆使して徳川儒学を研究した三部作は、近代日本における徳川思想史の画期的なマイルスト

ーンである」と高く評価している。とはいえ、国民道徳論を基礎とする日本思想研究は、畢竟道徳の問題を重視するものであり、実際、井上哲次郎の仁齋評価、徂徠評価を拾い上げてみると、道徳を規準にした評価がはつきりと看取される。たとえば、井上は次のように述べている。

仁齋、古文辞に力を用ひざりしが故に、經義に於ては往々徂徠に及ばざるものありと雖も、又専ら思ひを修徳の上に凝らし、聖人の人格を以て実行の理想とせしが故に徳化の功に於ては、迥に徂徠の上にある。 (井上 1902: 517-518)

徂徠は儒教の本領は政治にありとするものにて、宋儒及び仁齋等が個人的修徳の工夫に全力を尽くすとは大に徑庭あり。 (井上 1902: 589)

とはいえ近代人たる井上は、道徳ですべてが解決するとは考えていない。井上は仁齋の「同志会筆記」の「夫れ政は徳を以て本となし、職を以て補となす」という文言をとらえて、「プラトン・アリストテレス等の如き希臘の哲学者と同じく、道徳政治の一致を期するものなり」と述べ、「唯々道徳さへあれば、政治は容易になし得べしとするは、謬見の甚しきもの」と批判している (井上 1902: 262)。<sup>20</sup>これは、「道徳(教え)」と政治を峻別する西周や丸山真男の立場と軌を一にするものである。以

上のような徂徠に対する評価は、封建的伝統をうち捨てて近代的な体制を確立するために、道徳と政治の区別、自然と作為の区別を重視する立場からなされたものである。いわば、近代の立場からする徂徠評価である。<sup>3</sup>

### 三、ポストモダンの仁齋評価

近代の立場からすれば、仁齋は、徂徠を導くための前段階としてのみ評価される。それに対し、徂徠への展開の相においてではなく、仁齋の思想をそれ自体として独自に評価する立場がある<sup>4</sup>。その一人として、仁齋と徂徠の関係を「双曲線」に喩えた子安宣邦がいる。子安は、最初に一書にまとめた仁齋論において、「人の外に道無く、道の外に人無し」という『童子問』上巻第八章の文言をめぐる言説の変遷を稿本に従ってたどったのち、仁齋にとって道とは、朱子学のように「道||理として人間存在を貫徹するもの」ではなく、「人倫的諸関係において行為的に存在する、その人間のあり方を措いて他に道があるわけではない」と述べていた(子安 2004: 209)。子安がここで、「人倫」という用語を使うのは、もちろん仁齋自身の言葉だからだが、それとともに和辻哲郎の倫理学が念頭にあったことだろう。一九七五年に発表した論稿で、子安は、仁齋の思想を和辻哲郎の思想になぞらえている。

仁齋こそ和辻にはるかに先立って、儒教的伝統を問い直し、人間認識の新たな地平をひらいた思想家である。しかも仁齋のとらえる人間存在は基本的に和辻のとらえるそれに重なり合うものである<sup>5)</sup>。(子安 2004: 7-8)

人と人の間柄を重視する和辻の思想は、西洋近代の個人主義的な哲学を批判するものとして評価されるが、仁齋はまさに近代形而上学批判の文脈によって、再評価されるのである。これを、ポストモダンの立場からする仁齋評価と呼ぶことにする。

酒井直樹(1946-)の研究は、その顕著な一例である。『過去の声』において酒井は、仁齋『童子問』の「夫れ人と我と、体を異にし氣を殊にす」(巻上、第二十一章)などを引用しながら、「伊藤の考えは、倫理的行為の倫理性を理解する際に(大文字の)他者を排除する宋理学の考えとまったく対立しているのである」と述べる(酒井 2002: 137-138)。また、仁齋の説く「徳」の概念について、「徳は存するところをもって言う<sup>6)</sup>」などに依拠し、次のように述べる。

伊藤による「徳」の字の理解は、……これは社会性があらかじめ他者の参与を含蓄した概念であることを示すだけでなく、他者が参与することによって、いかなる「心」も予測できない余剰、偶発性が作り出されることを示している。(酒井 2002: 147-148)

本稿の冒頭に引いた「道」の定義については、酒井は次のように述べている。

伊藤はこれらの「徳」の全体性としての道は、路のようなものだと主張した。すなわち、人びとがともにある一つの方向に歩くとき、路ができる。道には超越的な基盤などない。道は路があるから存在する。(酒井 2002: 160)

以上のような酒井や子安の解釈に代表されるように、ポストモダンの立場からは、超越的な基盤を排除し、他者性を顧慮することこそが仁齋の思想の特徴だとされる<sup>7)</sup>。

柄谷行人による「伊藤仁齋論」も、まさにこのポストモダンの立場に棹さすものである。一九八六年に「注釈学的世界」という題名で『文藝』に発表された論文は、「当初は、荻生徂徠・本居宣長についても論じるつもりでいたが、以後中断したままになつてゐる」。その理由は、「仁齋の認識は根本的に徂徠や宣長と異質であつて、後者によつて乗り越えられていくといったものではない」ためであり、「すでに仁齋についてここまでいつてしまえば、この先徂徠や宣長を論ずるのはたんに退屈にしか思えなかつたからである」(柄谷 1999: 232)。柄谷が着目するのは、朱子学では前提されていた「性」と「道」との連関を、仁齋が「教」によつて分離したことで、「孔子の「教」は、仁齋に

とつて、対関係としての他者に対する実践のうちには普遍的な「道」はありえないということの意味したのである」と述べている(柄谷 1999: 280)。柄谷は、仁齋の立場を説明するのに、「われわれは他人に、傷みを認めるがゆえに、同情するのではなく、逆にわれわれは他人に、同情するがゆえに、傷みを認めるのである」というクリプキの言葉を引用しているが、これは子安の「人倫的諸関係において行為的に存在する、その人間のある方を描いて他に道があるわけではない」という説明と呼応している。

以上に見たポストモダンの立場からする仁齋評価は、西田幾多郎が示した「理より事へ」という方向性の一つの展開だと言えよう。

#### 四、「自然」の解釈

仁齋の再評価を行った子安宣邦は、丸山真男が打ち立てた徂徠像に反対し、徂徠の思想について新しい読解を提唱する。

「道とは先王の道である」という徂徠の言説の特質、あるいはその事件性をめぐる私の考察は、徂徠のいう「先王の道」とは道徳に優先する政治の道であるといったとらえ方とは全くすれちがう。あるいはそうしたとらえ方が目をつむっているそのことに向けられている。(子安 1990: 294)

以上のように述べる子安は、「孔子の道は、先王の道なり」という言葉を次のように解釈している。「孔子の道は、先王の道なり」という言葉は、「言説における道という限定性、一面性を批判的に超える志向をもつていわれている」のであり、「道の概念規定的な言辞、あるいは道をめぐる言説は「道」の己の見解への狭小化なのだという、道の異質的变化に注がれた徂徠の視線が重要」(子安 1990: 292, 291)なのである。道のさまざまな「概念規定的な言辞」は、言わば「理」をめぐる複数の言説であり、その概念規定を超えて聖人による命名の場面にさかのぼることで、子安もまた「事」の次元を重視しているのだと言えよう。

しかしここでの子安の丸山真男批判は、丸山とは「すれちがう」徂徠の定義の別の側面を顕わにしたものであって、正面からの否定とはなっていない。子安は、自然と作為の対立という丸山のテーゼは虚構——本稿の立場を加えるなら近代性に依拠した虚構——だとするが、徂徠の聖人観を丸山が見誤っているといった論点を積み重ねているだけで、テーゼそれ自体の誤りを指摘するには至っていない。

『江戸思想史講義』には、自然／作為という構図に対する子安による正面からの意義申し立てが示されている。子安は「徂徠〈礼楽論〉にあつて「制作」とは、〈自然〉への対抗としての〈作為〉をいうものではない。「制作」とは、〈自然〉を欠くこ

とのできない前提としてもらった、あるいは不可欠の契機として包み込んだ立場である」(子安 2010: 207) と述べる。ただし、ここで子安が言う「(自然)」は、括弧が示すように、「天賦の所与性」や「身体性」と置き換えられる語であり、「人間的な自然」とも言われる(子安 2010: 205)。それに対して、丸山の考えている制作と対立する「自然」とは、朱子学の想定する「自然」、すなわち「性」に否定される非人間的な「自然」であるから、子安の批判は筋違いであるようにも思える。

しかし、本稿で既に引いたように、丸山はそもそも、仁斎の道について、「宋学における自然法則(天道)」ではないが、「経験的人間行為に対してアプリオリな自足的存在」であるという意味では「自然的」だととして、「二つの「自然」を区別していた。この二つの自然について、丸山は「人の外に道なく道の外に人なし」という子安が検討した『童子問』の一節(巻上第八章)と、「道は人有ると人無きとを待たず、本来自ら有るの物」という別の『童子問』の一節(巻上、第十四章)は矛盾しないと述べている。前者は、道が自然界から、「宋学における自然法則」(第一の意味での自然)から分離され、人とともにあることを意味し、後者は、「道の人性よりの超越性」を意味し、道が人に対して「アプリオリな自足的存在」(第二の意味での自然)であることを意味する、とされるのである。そして徂徠はこのアプリオリ性をも否認した、とされる(丸山 1983: 56, 96)。したがって、徂徠は第二の意味での自然を否定していないという子安

の批判は成立している。とはいえ、丸山と子安でやはり「自然」の意味の理解が違っており、したがって子安の丸山批判は依然として筋違いである、という解釈も成り立つが、ここではこれ以上追究しない。

## 五、天の道、人の道

ではなぜ、丸山真男と子安宣邦の所説を検討したのかと言え、両者によって(とりわけ後者にとって)軽視されている側面、そしてこれまで見てきた近代の立場からもポストモダンの立場からも(とりわけ後者の立場から)軽視されている側面に光を当てようとするからである。丸山が問題にした箇所を、その続きも含めてあらためてとりあげよう。

道とは人有ると人無きとを待たず、本来自ら有るの物、天地に満ち、人倫に徹し、時として然らずということ無く、処として在らずということ無し。(『童子問』巻上、第十四章)

同様の内容は『語孟字義』でも説かれている。

道とは、人倫日用当に行くべきの路、教えを待って後有るにあらず、亦矯揉して能く然るにあらず。みな自然にして

然り。四方八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠢たるに至るまで、おのずから君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫有らずということなく、亦親・義・別・叙・信の道有らずということなし。万世の上もかくのごとく、万世の下も亦かくのごとし<sup>8</sup>。

道は、「自ら」「自然に」存在しているが、それは人倫から離れて存在しているわけではない。ただし、それはいつの時代のどんな場所でも成立する普遍性をそなえたものであり、人間の行為によってダイナミックに変動するようなものではない。逆説的だが、仁齋によれば、人倫は、人がいなくても理念的に存在するのである。柄谷の「教」の強調も、ある文脈においては成立するが<sup>9</sup>、ここで道が「教」以前に存在すると述べられていることの意味は、柄谷の解釈からは説明できない。

『語孟字義』の引用箇所について、子安は、「おのずからということは、何ゆえにとり根拠への問いにかかわらない、有りの自明性をいうのであろう」と述べ（子安 2004: 191）、根拠づけへの批判を導き出しているが、普遍的な道に寄せる仁齋への信頼については言及がない。そして、丸山真男も、仁齋による朱子学批判を強調するあまり、「人がいなくても成立する人倫の道」の意味を捉えそこなっている。丸山はそれを、「宋学における自然法則（天道）」ではないが、「経験的人間行為に対してアプリアリな自的存在」であると述べていたが、言わばそれは「自然法則（天道）」でもあり「アプリアリな自的存在」で

もあるのだ。確かに、仁齋は天の運動（流行）する根拠を求めるとは否定したが、流行そのものが道であり、それが人間にとつて規範となることは否定していない。

仁齋と朱子学との違いは、天理の存在を認めるかどうかの違いにあるのではなく、天理の存在の仕方、および天理に至るための方法論の違いにある。朱子学では人間の性や事物の性すべてに理が宿っているとし、修養および格物によって、理を追及していこうとする。それに対し、仁齋は本来の性を否定し、卑近な日常の世界での実践を通して道を追及しようとする。しかしそこには天道への信頼が、確固として存在している。

ここからは、仁齋のよき祖述者であるとされる長子、伊藤東涯（1670-1736）の言説に依拠しながら、仁齋学派の説を検討していこう。

東涯『訓幼字義』は、道のアプリアリな普遍性について、「自然」や「おのずから」という語を用いて、中国の「聖人の道」は「日本の俗」にも適応されるとし、次のように説いている。

道といふものは、本聖人の心思智慧を以て、こしらへ設られたるものにあらず、天地自然の道なり。（中略）四方の国々、文字言語の相通ぜざるところも、たればじむるともなしに、おのづから此道あらずといふことなし<sup>10</sup>。

道が「天地自然」であることは「たればじむるともなしに、お

のづから「道が存在するということである」<sup>(11)</sup>。こうした道に對して、人が積極的に関わることはできない。東涯はまた、「すへて天を以て人に対していふときは、自然なるを天といふ、作意にでたるを人といふこと多し」(『訓幼字義』卷之一、「天道」と述べ、「自然」と(「作為」ならぬ)「作意」を区別しているが、それは「自然にして作意なき」聖人の徳と、「学問修為していたる」賢人の徳との区別と言い換えられる(同上、卷之四、「誠」)。しかし、聖人ならぬ一般人には賢人のあり方を模倣するほかになく<sup>(12)</sup>、人がなまじうすることは次のようにまとめられる。

ただ何となしにおそるべき道あるをしりて、常々に身をつつしみ法を守りて、天命にたがわざるようにする、是を天を畏るといふ、これを天を敬すといふ。(同上、卷之一、「天道」)

丸山や子安らの仁齋評価において軽視されてきたのは、「天を畏る」「天を敬す」という側面である。東涯が天道に主宰と流行の二面があるが、「天道の天道たるゆるむは、もつはら主宰の上にあつて、流行は其中にあり、主宰の外また流行の天道あるにあらず<sup>(13)</sup>」といった一節も、形而上学批判者としての仁齋像を強調する文脈からは見落とされがちな点であろう。

丸山真男は仁齋の天命論に注意を払ってはいるものの、強調

されるのは天道と人の道との切り分けであつて、人が天を敬うという側面については議論していない(丸山 1983: 54)。子安宣邦についても同様のことが言える。子安もまた仁齋における「天の主宰性」に言及していないわけではない。たとえば子安は、『伊藤仁斎の世界』において、『童子問』下第十章を引用しつつ、「天の必然の理と人の自取の道とは相互的な連関のうちにとらえられている。自取の道をとる人において、天は必然の理を有するものとしてあるのである。みずから道を尽すものが、天の命を信じ、究極的にみずからをそれに委ねるのである」と述べている(子安 2004: 238)。この読解には、まったく賛同する。しかし、子安は人が天に「委ねる」ことの意味を仁齋思想の全体像に位置づけることはしていない。また『江戸思想史講義』では、子安は、あくまで朱子学批判の文脈で仁齋を読むとし、「天との内在的な関係から離れ」、天と「向き合う」人という関係を導いており(子安 2010: 14)、やはり、人が天にみずからを委ねるといふ側面には注意が払われていない。

天地自然なるものと人間の行為との関係について、東涯『訓幼字義』から、もう一節引用しよう。

音律の十二調子は、天地自然の音なり、竹肉の声を出すは、人の声なり。人の声清濁高下さだまらざるによりて、修練稽古して、律にかなふやうにするを楽章といふ。然れば楽といふものは、人の声のあらはれたるものなれとも、其調

子は天地自然に備りてあり、人々の声、かならず調子にかなふにあらず、仁と心とも亦かくのごとし。(同上、卷之三、「仁」)

十二調子は、天地自然によつて定まつている。人為がなしかることは、その調子に沿つて楽器や声で音楽を奏でることではない。つまり、道を実践することは、いわば天地自然の音階に沿うように訓練することである。誰かが新たな道を切り開き、それに追隨することで道ができるといったことではない。

人為とは、あらかじめ定められた自然の十二調子に従つて、人間が楽器や声で音楽を奏でることであつて、道を実践することは、いわば天地自然の音階に沿うように訓練することである。誰かが新たな道を切り開き、それに追隨することで道ができるといったことではない。

以上、東涯の言説によつて天と人との関係を見てきた。それは東涯が、仁齋以上に天と人との関係を巧みに説明しているからであつて、仁齋自身にこのような考えがないということではない。仁齋は、天を敬いながらの人間の行為を、「財成輔相」という『易』に基づく言葉で説明している<sup>14</sup>。

夫れ人と我と、体を異にし氣を殊にす。その疾痛痲痺、皆相干渉せず。況んや人の物と類を異にし形を殊にす、奚ぞ相干渉せん。天地の道を財成輔相して、各おの其の性を遂

げしむと謂うときは、則ち可なり。之を我の性を尽くすと謂うときは、則ち不可なり。(『童子問』卷上、第二十一章)

酒井直樹が仁齋における他者の尊重を説くのに利用していた一節である。確かに、我と人との直接的な連続性は断たれており、自分の性を尽くしたところで他人の性を尽くすことにはならないとされる。しかし天地の道を尊重し、それを補うように行為することで、人も我もそれぞれの性(生まれつき)を發揮することができるという確信は、はっきりと述べられている。

「道はなお路のごとし。人の往来通行する所以なり」という定義は、決して人間に対して超越的な天道を排除するものではない。天道の存在を信じながらも、それが(聖人以外には)不可知であるがために、仁齋は、人間の往来通行によつて実現される人倫として人の道を実現し、それによつて人の道と相即的な天道を顕在化することを目指しているのである。天と人を含んだ全体の調和が成立しうることとは前提されている。自然に宿る道を信じ、天地の歩みに歩調を合わせて歩いて道を作ることが求められているのである。それはやみくもに道を切り開いて進むことは異なる。そして、仁齋のように、天の道を信じて人の道を歩むことと、徂徠のように、聖人の立てた道を信じて人の道を歩むことは、それほど大きな隔たりはない。そして、徂徠もまた天を敬うことをよしとしていた(丸山 1983: 81

(15) 仁齋以上に歴史を重んじ、制度の沿革を論じた東涯の業績は、二人の間を埋めるものとして貴重な示唆に富んでいる。

※ 本稿は JSPS 科研費（課題番号 19K00109 代表：ラム・ウインカン）による研究成果の一部である。

注

(1) 西田幾多郎も、「西洋は学、東洋は教、学よりも教という人には、往々仁齋、徂徠の学の如きを軽視する傾がある」ことを批判している（西田 1950: 218）。

(2) 井上は後段でも「同志会筆記」の同文を引いて、「古風な思想」と断じている（井上 1902: 628）。

(3) 井上哲次郎は、徂徠よりも仁齋を高く評価しながら、その評価のポイントを、他者性の重視ではなく自己修養の道徳性に置く。井上の言説は、個人の内面をも支配下に置こうとする、丸山らとは異なる別のモダンの立場にあると言えよう。

(4) つとに吉本隆明は、丸山真男の思想史理解について、「徂徠は、丸山の問題意識の線におおきく浮びあがり、仁齋や素行は、いわば儒学を、観念的な内向性にむかわせたものとして、その対極に、徂徠の前座役としてあらわれる」と指摘し、思想それ自体としては、仁齋はもつと「きわめて大きな姿であられるはずであった」と述べている（吉本 2001: 285）。

(5) 子安 2004: 148 以下にも、仁齋と和辻の類似性についての指摘がある。

(6) 『語孟字義』卷上「徳」。引用箇所の前後は以下のとおり。「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。徳は物を済すところ有り。」

(7) 高山大毅は、「接人」という仁齋も徂徠も用いる術語に着目し、現象学などの「他者論」と区別して、「接人」の領域という言葉で彼らの思想の特徴を描き出している（高山 2016: 15）。

(8) 『語孟字義』卷上「道」。吉川幸次郎は、「蛮貊」云々というのは、西洋の存在へのおぼろな意識である」という興味深い指摘を行っている（吉川 1975: 31）。

(9) 柄谷が取り上げているのは、『中庸』第一章「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」に対する仁齋の解釈であり、「性」「道」「教」の何を重視するかという文脈では柄谷の主張は妥当である。

(10) 伊藤東涯『訓幼字義』卷之二、「道」。この後、「今時西夷南蛮遠き海外の人とも」と続いており、先に引いた仁齋『語孟字義』の「蛮貊の蠹」といった表現と呼応している。吉川幸次郎が「西洋の存在へのおぼろな意識」があったと述べていたのはおそらく正しい。

(11) この点は、徂徠の道の定義、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」と表現上は真つ向から対立する。

(12) 仁齋も『語孟字義』卷上「天命」で、「蓋し天とは専ら自然に

出て、人力の能くする所に非ざるなり」と述べている。

(13) 『訓幼字義』巻之一、「天道」。仁齋『語孟字義』巻上「天道」にも、「天道の天道為る所以を論ずるときは、すなわちもつぱら主宰を以て言ふ」とある。

(14) 『易』泰卦、象伝、「天地交、泰、后以財成天地之道、輔相天地之宜、以左右民」。仁齋は「裁成輔相」として、『童子問』下第九章、第五十章にも使用している。「財成輔相」に着目した研究の一例として、高島元洋の論文が挙げられる。高島は、仁齋における天と人との関係について、「人が天地と一体となるというような漠然とした感覚」に拠らず、「人は天地の間にある人としてのみ「天地の道」を「財成輔相」する」と説明している(高島1981:75)。

(15) 徂徠の天概念については、陳2015を参照。

#### 参考文献

- 伊藤仁齋、1970『童子問』、清水茂校注、岩波文庫  
 伊藤仁齋、1971『語孟字義』、吉川幸次郎・清水茂『日本思想大系33 伊藤仁齋・伊藤東涯』、岩波書店  
 伊藤東涯、1901『訓幼字義』、井上哲次郎・蟹江義丸共編『日本倫理彙編 古学派の部(中)』、育成会  
 井上哲次郎、1902『日本古学派之哲学』、富山房  
 荻生徂徠、1973『弁道』、吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也『日本思想大系36 荻生徂徠』、岩波書店

加藤弘之、1899『孔子之道と徂徠学』、『加藤弘之講演集』第三冊、敬業社

柄谷行人、1999『ヒューモアとしての唯物論』、講談社学術文庫

子安宣邦、1990『事件』としての徂徠学』、青土社

——、2004『伊藤仁齋の世界』、ぺりかん社

——、2010『江戸思想史講義』、岩波書店

西周、1960『西周全集』第一巻、宗高書房

酒井直樹、2002『過去の声——一八世紀日本の言説における言語の地位』、川田潤等訳、以文社

高島元洋、1981『伊藤仁齋の生々観をめぐって——生々とその自覚』、『季刊日本思想史』一七

高山大毅、2016『近世日本の「礼楽」と「修辞」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』、東京大学出版会

陳曉傑、2015『荻生徂徠の「天」——「天に法る」をめぐって——』、『東北アジア研究』一九

西田幾多郎、1950『古義堂を訪ふ記』、『西田幾多郎全集』第十二巻、岩波書店

丸山真男、1983『日本政治思想史研究』新装版、東京大学出版会

吉川幸次郎、1975『仁齋、徂徠、宣長』、岩波書店

吉本隆明、2001『柳田国男論・丸山真男論』、ちくま学芸文庫