

伊藤仁齋と陽明学 — 羅近溪との關係を中心に —

阿部 光麿

問題の所在

中国明代の王陽明（王守仁。一四七二〜一五二八）が打ち出した儒学解釈であり、門人たちがそれぞれに継承した所謂「陽明学」は、江戸時代前期の日本において独自の思想体系を構築した伊藤仁齋（一六二七〜一七〇五）にとって如何なる意味をもつものであったのか。

仁齋自身は次のように振り返る。この回想に拠れば、朱子学に違和感を懐いた若き日の仁齋が、自ら主体的に接近したのが陽明学であった。朱子学に没頭し、更に自身の学を深める中で、それに飽き足りなかった仁齋の思索は陽明学へと向かった。そして、そこで葛藤を経た先に、語孟二書に立脚する思想体系の構築があったのである。

二十七歳の時 太極論を著し、二十八九歳 性善論を著し、後に又た心学原論を著す。備さに危微精一の旨を言ひ、自ら以為へらく深く其の底蘊を得て、宋儒の未だ発せざる所を発す、と。

然れども心竊かに安んぜず、又た之を陽明近溪等の書に求む。心に合すること有りと雖も、益ます安んずること能はず、或いは合し或いは離れ、或いは従ひ或いは違ひ、其の幾回なるかを知らず。是に於いて悉く語録註脚を廢し、直ちに之を語孟二書に求め、寤寐以て求め、跬歩以て思ひ、従容体験、以て自づから定まること有りて醇如たり。是に於いて知る、余の前に著す所の諸論、皆孔孟と背馳して、反つて仏老と相ひ隣するを。

（『誠脩筆記』⁽¹⁾）

仁齋は過去の自らの著述を「仏老と相ひ隣す」とも評するが、朱子学を離れ、陽明学の書物にした彼は「心に合すること有り」と雖も、益ます安んずること能はず、或いは合し或いは離れ、或いは従ひ或いは違ひ、其の幾回なるかを知らず」なのであった。仁齋は何に惹かれ、何に違和感を懐いたのか。

従来の仁齋研究の大半においては、禅学の白骨觀を経験したことが仁齋の思想的転機となったという前提の下に、陽明学はその前に經由したものと位置づけられるのみであった。仁齋論が重ねられる一方で、当の陽明らの文献を用いた検討はほとんど為されていない

のである。⁽¹⁾だが、右の回想において仁齋が挙げる王陽明と羅近溪（羅汝芳。一五一五〜一五八八）の書を真摯に繙けば、後年の仁齋も大いに共有すると思われる問題意識が見受けられる。本稿の関心はここにあり、思想形成の過程における陽明学への接近のもつ意味に迫りたい。

なお、本稿では試みとして特に羅近溪の存在に注目する。

当時、南宋の陸象山（陸九淵）と王陽明の学とを同一系統に捉えることは珍しくなく、仁齋が早期に象山年譜を取めた『陸象山先生集要』を目にしていることも察せられるのだが、仁齋は「陸王」ではなく「陽明近溪等の書」と振り返る⁽²⁾。そして「近溪等」と称した仁齋だが、実は彼が著作において陽明後学に言及することはほとんど無い。王竜溪の書との接点についての指摘もあるが、彼が自ら陽明とともに名を挙げたのは、羅近溪なのであった。ただし近溪への言及もこの一箇所を過ぎず、具体的に手にした文献も不明であるため、資料的制約も小さくない。だが、それは承知の上で、本稿では『吁江羅近溪先生全集』（万曆四十六年＝一六一八年刊本、国立国会図書館所蔵。以下『羅近溪全集』と称す）を用いて、仁齋との対比を試みる。

第一節では、まず仁齋の展開する陽明学批判の性格について論じる。そして第二節、第三節では、仁齋後年の思想と陽明、近溪の文献とを照らし合わせることで、修養をめぐる問題意識の共有と、両者の相違とを指摘したい。問題意識の比較を通じて、仁齋が懐いた共感と違和感の所在、思想形成過程において得たものを検討する。単なる否定的媒介として一蹴するのではなく、仁齋が主体的に接近し、向き合った対象としての陽明学の位置を考察するものである。

第一節 批判の手法とその狙い

一、朱王の別なき包括的批判

後年の仁齋が展開する陽明学批判、その矛先は那邊に向けられているのか。まずは、その批判の性質、手法について検討したい。

仁齋による陽明学批判は二種類に大別できる。一つは陽明学を朱子学と一括りにして一掃する手法であり、もう一つは、陽明学の学説に対する個別の批判である。そして予め指摘しておきたいのは、それらは必ずしも対象の文脈を考慮したものではなく、体系的な批判を期したものとは言い難いということであり、且つそうした手法は仁齋の朱子学批判とも共通するということである。こうした批判からは、仁齋の理解した陽明学像そのものというよりも、その批判によって際立つ彼の問題意識こそが窺える⁽³⁾。

朱王の別なく一掃する例としては、次の一節がその典型的なものである。

後世の学問は聖賢の書を講議せざるには非ず。然れども其の自ら学を為す所以に至りては、則ち別に一般の名目を立て、以て学問の宗旨と為す。持敬、無欲主静、良知を致すの説のごとき、是れのみ。
（『童子問』下・23）⁽⁴⁾

仁齋は「致良知」に陽明学の修養論を代表させ、持敬や無欲主静とともに一掃する。朱子学と一括りにするこうした批判は「宋明の儒先、皆性を尽くすを以て極則と為して、学問の功の益ます大なる

ことを知らず」(『童子問』上・21)、或いは「性の善 持むべからずして、学問の功 最も廃すべからず」(『語孟字義』下・学2)といった彼の持論とともに理解すべきものであり、その狙いは具有する性善の發揮を図る修養法を斥けることによって、自らの説く「学問」、すなわち着実な徳行の必要性を際立たせることにある。本稿第三節にて改めて論じるが、これは後年の仁齋が「性学の非」の看破と称して、とりわけ強い自負を示す見解である(『童子問』中・73)。

なお、この点において陽明学は朱子学との区別なく批判され、更には「宋明の諸儒多く禅を以て儒に附す」(『中庸發揮』綱領)のように禅学とも結びつけられるのだが、それ故に朱子の学も禅学同然と理解していたと捉えるのは早計である。本節末尾にて論じる。

二、陽明学批判における争点

陽明学の学説に対する個別の批判については、主要なものとして次の二つの例を挙げておきたい。前者は陽明が示した精金の譬喩(『伝習録』上・101)に対する批判であり、堯舜と孔子の位置づけを論点とする。後者は修養論をめぐる「致良知」批判であり、陽明の「致良知」は『孟子』が「良知」と並称した筈の「良能」(尽心篇)を欠くと見做している。

孟子特だ堯舜に賢ると曰ひて、其の堯舜に賢る所以の者如何と曰はざるときは、則ち未だ必ずしも定めて事功を以て之を言ふと為すべからず。王陽明 万鎰金を以て堯舜に譬へ、九千鎰金を以て孔子に譬ふるは、尤も非なり。以て道を知る者の大嘘に

供すべし。(『童子問』下・49)

近世陽明王氏専ら良知を致すの旨を講ず。然り而して徒らに良知を致すを知りて、之を仁義に本づくるを知らず。亦た孟子の指に齧る。而して専ら良知を致すを務めて、良能を尽くすを遺る。蓋し知愛の二字を連ねて良知と為して、両知字は良知を指し、愛敬の両者は良能を指すを知らざるを以てして、之を一遍に失すと謂ふべし。(『語孟字義』上・良知良能2)

この二つの陽明学批判には、実はもう一つの共通点がある。いずれも既に陽明学側の反論があるのである。精金の譬喩については、陽明門人が仁齋の批判に類する疑問、すなわち堯舜を孔子の上位に位置づける点に疑義を呈しており、それに対する陽明の答弁も『伝習録』に見える(上・109)。そして良能の欠如を衝く「致良知」批判については、仁齋が名を挙げる羅近溪によって既に弁明が為されているのである。そうした記述がありながら、それらを踏まえずに批判を加えるのであるから、それでは承服できない仁齋の主張が示されていると言えよう。本稿では後者の「致良知」批判について、近溪の弁明を参照しながら第三節にて論じることとする。

三、陽明評価と陽明学に認める位置

既述の通り、禅学とも結びつけて陽明学を批判する仁齋だが、この手法は朱子学批判においても同様であり、「禅荘の理、宋儒理性の学」、「仏者の説および後世儒者の説く処の高妙なる理」、「頓悟豁然の説」等々まさしく枚挙に遑がない^(七)。しかし朱子(朱熹。一一三〇〜一二〇〇)と朱子学に対する仁齋の評価は決して低いもので

はなく、それは陽明と陽明学についても同様なのである。

「古義」を標榜する仁斎だが、それは文献学的復古や古代儒教への回帰を主張するものでは全くない。「聖人」を万人が目指せる存在として位置づけ、自己向上の学として儒学を捉える点において、仁斎は次の通り、自覚的に宋代以降の儒学に賛同する。そして自身の思想を確立した後年に至っても、彼は朱子の註釈を排除せず、陽明学には朱子学と対になる位置を認めているのである（『童子問』下・2）。

伊川先生曰はく、聖人と為らんと欲するの心有りて後に与に共に学ぶべし、と。確言と謂ふべし。固に漢唐諸儒の及ばざる所なり。（『語孟字義』下・君子小人^(一七)）

陽明その人に対する評価も同様であり、時に厳しい評価も加えるが、次の通り、孔子を筆頭に程伊川や朱子らと並称することに躊躇はない。歴史上の禅僧に対する評価が常に否定的であることは明確に異なり、人物、思想ともに決して批判の額面通り禅僧同然、禅学同然と捉えている訳ではないのである。^(一八)

其の道愈いよ大なれば、之を譏る者愈いよ衆く、其の徳愈いよ邵ければ、之を寇する者愈いよ深し。憂心悄悄たり、群小に慍らる。孔子猶ほ然り、況んや其の他をや。韓文公、程伊川、朱晦翁、王新建の当時に在るや、擯斥排逐、余力を遺さず。然り而して後世に至りて、其の美名芳躅、弥いよ遠く弥いよ宏く、日月と光を争ふに至る。公論の天下に在るや、掩ふべからざること此くのごとし。（『童子問』中^(一四)・54）

第二節 共有する問題意識

一、仁斎と羅近溪

周知の通り、仁斎は朱子学と向き合い対決することで自身の思想を構築した。それは徹底した朱子学批判を通じて思想を表現したという点であり、対決するに足る価値を朱子学に見出したということでもある。仁斎の『古義』を朱子の『集注』と読み比べれば瞭然たるように、『集注』を厳しく批判する一方で、朱説に異論のない場合には、そのまま『集注』を踏襲することが少なくない。それ故に『集注』と記述の異なる箇所こそ、仁斎自身の主張は見出される。

ここで『孟子』離婁篇「仁の実」章の一節と、朱子『孟子集注』、仁斎『孟子古義』の各該当箇所を引いてみたい。

孟子曰はく、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。（『孟子』離婁上^(二五)）

仁は愛を主とす、而して愛は親に事ふるよりも切なるは莫し。義は敬を主とす、而して敬は兄に従ふよりも先なるは莫し。故に仁義の道は其の用至広なるも、其の実は親に事へ兄に従ふの間を越えず。蓋し良心の発するや、最も切近にして精実なる者と為る。有子 孝弟を以て仁を為すの本と為す、其の意も亦た猶ほ此くのごとし。（『孟子集注』離婁上^(二五)）

仁義の徳は大なり。然れども人に在りては則ち親に事へ兄に従ふの間を出でず。故に仁義の名は虚にして、孝弟の徳は実な

り。有子 孝弟は仁の本たるかと曰ふも、亦た此の意なり。

(『孟子古義』離婁上)^(三七)

仁義と孝弟の關係を論じる本章を、朱子と仁齋はいずれも『論語』学而篇の有子語「孝弟也者、其為仁之本与」と接続する。そして、その有子語の訓読、すなわち解釈を朱子の「仁を為すの本か」から「仁の本たるか」へと修正する仁齋の狙いは、人に内在する「仁」(『孟子』に所謂「仁義」)の作用として「孝弟」が行われるという關係を改め、自覚的な実践、着実な徳行としての「孝弟」の重要性を押し出すことにあるのだが、その為に仁齋は「仁義の名は虚にして、孝弟の徳は実なり」とまで言い切る。当然『集注』には見られないこの発言は、彼の強烈な主張が直截的に表れた「仁齋の実声」とも評されてきた。^(三九)筆者もここに仁齋の主張を見出すことに異論はないのだが、ここで羅近溪による次の発言、『孟子』同章をめぐる一節を参照すると、如何であろうか。そこには後年の仁齋も首肯するであろう問題意識が大いに見受けられるのである。

仁の實の一章を問ふ。羅子曰はく、……蓋し天下最大の道理は、只だ是れ仁義なり。殊に知らず、仁義は是れ個の虚名にして、孝弟は乃ち是れ其の名の實なり。今看よ、人母胎の中より來たるとも、百に一も有ること無く、止だ個の母親を愛するを曉り得て、幾時を過ぎて、止だ個の哥を愛するを曉り得。聖賢は此個の親に事ふるの心に即きて、他を叫びて仁と做し、此個の兄に従ふの心に即きて、他を叫びて義と做す。仁義は是れ孝弟に替はりて個の名を安んずるのみ。三代以後、名盛んにして実衰へ、学者往往にして仁義の美を慕ふを知りて、其の根源の在る所を忘る。

(『羅近溪全集』一)^(四〇)

所謂王学左派、良知現成派に括られる羅近溪だが、彼の思想はあらゆる徳行を「孝弟」に集約する点に特徴がある。^(四一)近溪は右の例に限らず、人が自ずと親を愛し兄を敬う事実を指摘する『孟子』尽心篇の良知良能の章を好んで用いる。誰もが学ばずして実践でき、且つ差等を踏まえた徳行である孝弟に着目すること自体は、もとより王陽明や他の陽明後学、或いは南宋の陸象山とも共通するところであるが、近溪は「三代以後、名盛んにして実衰へ、学者往往にして仁義の美を慕ふを知りて、其の根源の在る所を忘る」と説き、仁義の美名が盛んに論じられる一方で、着実な徳行である孝弟が軽んじられていいる事態を歴史に見出す。それ故に「仁義は是れ個の虚名にして、孝弟は乃ち是れ其の名の實なり」と言い切ることで、強く警鐘を打ち鳴らすのである。

既述の通り「仁義の名は虚にして、孝弟の徳は実なり」と言い切る仁齋も、聖人亡き後の歴史に一貫する傾向を見出している。

古者は道徳盛んにして議論平らかなり。故に惟だ孝弟忠信を言ひて足れり。聖人既に没して道徳初めて衰へ、道徳初めて衰へて議論初めて高し。其の愈いよ衰ふるに及びてや、則ち議論愈いよ高く、道徳を去ること愈いよ益ます甚だし。人皆議論の高きを悦ぶを知りて、其の實道徳を去ること益ます遠きを知らず。仏老の説、後儒の学、是れのみ。(『論語古義』学而)^(四二)人々は高尚、深遠そうなものを好むが故に、議論はとかく高遠に馳せる。その一方で、必ず卑近で着実な徳行が疎かになる。「仁義」を高遠に論じ、そこに着実な実践である「孝弟」が伴わない。かかる事態を個別性を超えた普遍的傾向として捉え、その修正を期すればこそ、仁齋は「仁義の名は虚にして、孝弟の徳は実なり」と

まで言わねばならなかったのである。

『孟子』は「孝弟」を「実」の字で語ったが、その対義語である「虚」を「仁義」の側に当てる発想は『集注』に無い。『集注』には無いが、近溪にはある。道徳と議論の反比例を歴史に見出す視点も、近溪に見受けられる。主張するに際して仁齋が近溪に言及することはなく、仁齋が手にした近溪の文献も不明であるが、両者に通底する問題意識としての指摘はできよう。

二、孝弟への着目と『大学』評価

『孟子』の説く孝弟に始まる実践と、『大学』の孝弟慈に基づく齊家、治国、平天下。この両者を近溪は次のように接続するが、この点にも仁齋は大いに首肯したのではなからうか。

羅子曰はく、学は以て其の人を成す者なり。故に聖門の宗旨は、的に仁を求むるに在り。而して曰はく、仁は人なり、親に親しむを大と為す、と。夫れ人生まるるの初めは、則ち孩提、是れのみ。孩提の知る所は、則ち其の親を愛し、其の長を敬する、是れのみ。愛敬其の初めを失はざれば、則ち此れを挙げて彼れに加へ、自づから之を人人に達し、家国天下に聯属し、以て其の身を成すべし。
(『羅近溪全集』^(三))

仁齋が『大学』を「孔氏の遺書に非ず」（「大学非孔氏之遺書弁」、『語孟字義』附）と断じたことは周知に属するが、実際の検証姿勢は、あくまで語孟二書の血脉、すなわち自らが見出した両書に一貫する思想を基準とする是々非々の態度であった。彼は孝弟慈の位置づけを説く『大学』の一節を一言「至言」と評しており、そ

こから齊家、治国、平天下へと展開する点には、次の通り『孟子』の王道論と一致するとの評価を与えているのである。

大学の書を按ずるに、蓋し戦国の間、齊魯の諸儒、詩書二経に熟して未だ嘗て孔門の宗旨を窺はざる者の作す所なり。故に其の学問を説く処、固に孔孟に詭ふ無きこと能はず。然り而して齊家、治国、平天下に至りては、則ち津津として味有り。蓋し詩書二経より来たる。然れども之を孟子の王道を論ずるに視ぶるに、横説堅説、一仁字より紬繹し来たる。（『大学定本』^(五)）
そして『大学』に対する右の評価は、仁齋の「拡充」解釈とも一体のものであった。

『孟子』の説く「拡充」について、朱子は「拡は推広の意。充は満なり。……推し広げて其の本然の量を充滿す」（『孟子集注』公孫丑上）、すなわち自己の内的向上として解釈しており、それを仁齋は「推広充大の勢、遏め止むべからざるを謂ふ。本然の量を満たすの謂ひに非ず」（『童子問』上・21）と正す。豁然貫通に当たるとして捉え直しているものであり、その上で、彼は徳行の範囲の拡大として「孝弟」に始まる同心円状の拡大を次のように描く。家族を対象とする「孝弟」を起点とし、そこからの拡大として描くこのイメージも、羅近溪のそれと大いに重なるものと言えよう。

慈愛の心、内より外に及び、邇きより遠きに至り、充実通徹して、達せざる所莫き、即ち是れ仁なり。故に孟子曰はく、人皆忍びざる所有り。之を其の忍ぶ所に達すれば、仁なり。即ち有子孝弟を以て仁の本と為すの意なり。蓋し孝弟は性なり。仁義は徳なり。性は己に有るを以てして言ひ、徳は天下に達する

を以てして言ふ。孟子 孝弟を以て其の良知良能と為すときは、則ち孝弟豈に人の性に非ずや。 (『論語古義』学而)

三、儒学の実効性をめぐって

また「聖人可学」を掲げ、自己向上の学として儒学を捉える彼らにとつて、取り組む儒学、自身の捉えた儒学の妥当性、それが、本来の儒学“であるか否かの指標の一つは、実際にその者が至る人格にあつた。それこそが、自己向上の学としての実効性、その学問の力にほかならないからである。それ故に、彼らは実際にもたらされる人格を問題とする。この観点から朱子学を批判し、自身の新たな主張によつて軌道修正を図っている点も、共有する問題意識の一つとして挙げておきたい。

実効性をめぐる仁齋の朱子学批判については既に別稿^(二七)に論じたが、次に引く一節のように、朱子学者の至る人柄という観点から朱子学、特に「持敬」の弊害を指摘する批判は、彼の著述に多く見られる。

専ら敬を持する者は、特に矜持を事として、外面斉整なり。故に之を見るときは則ち儼然たる儒者なり。然れども其の内を察するときは、則ち誠意或いは給せず、己を守ること甚だ堅く、人を責むること甚だ深し。種々病痛故に在り。其の蔽勝げて言ふべからざる者有り。 (『童子問』上・36)

そして羅近溪も、学んだ者たちの姿から、その儒学が抱える問題を指摘する。次に引く通り、彼は「敬」を掲げる朱子学者のみならず、同門である陽明後学についても取り上げているが、彼に危機

感を懐かせ、かかる批判をさせているのは、やはり自己向上の実効性を第一とする儒学観であろう。

前輩の諸儒、其の主敬を論ずるや、工夫其の厳密を極むるも、性体平常の処未だ先づ提掇せず、中に似て庸を欠く。故に之を学びて往往にして拘迫に至る。近時の同志、其の良知を論ずるや、学脈果たして的確たるも、天命を畏敬する処未だ緊切を加へず、庸に似て未だ中ならず。故に之を学びて往往にして持循する所無し。 (『羅近溪全集』一)

また、もたらされる人格、学ぶ者の実際のあり方を第一とすればこそ、羅近溪のみならず、王陽明も次のように教導を図るのである。この陽明と仁齋の教導方法の共有についても言及しておきたい。

某嘗て知は是れ行の主意、行は是れ知の功夫と説く。……今人却つて就ち知行を将て分ちて両件と作して去き做し、以為へらく必ず先づ知り了はりて然る後に能く行はん。我如今且らく去きて講習討論して知の工夫を做し、知り得て真となり了はるを待ちて、方めて去きて行の工夫を做さん、と。故に遂に身を終ふるまで行はず、亦た遂に身を終ふるまで知らず。此れは是れ小病痛ならず、其の来たること已に一日に非ず。某今個の知行合一を説くは、正に是れ病に対するの薬なり。又た是れ某の鑿空杜撰ならず、知行の本体は原より是れ此のごとし。

(『伝習録』上・5)

日孚曰はく、先儒謂へらく一草一木も亦た皆理有り、察せざるべからず、と。如何。先生曰はく、夫れ我は則ち暇あらず。公且らく先づ去きて自己の性情を理会せよ。能く人の性を尽くす

を須ちて、然る後に能く物の性を尽くさん。

（『伝習録』上・119）

前者は陽明が「知行合一」を説く著名な一節だが、それを敢えて口にした狙いは、真に理解できた上でのみ実践も可能となるとの考えに陥った者に対する教導にあった。彼が問題視しているのは、現実として実践が二の次となっている事態であり、その打開を図ったのである。後者は朱子学をめぐる問答だが、朱子『大学或問』の「一草一木」の一文を持ち出す門人に対して、陽明は「暇あらず」と一蹴する。その関心は朱子学理解の妥当性、門人の窮理理解の修正ではなく、彼をあるべき姿に導くことにあるのである。

これらに対して、次に引くのは仁斎の朱子学批判の一例である。彼が懸念するのは、やはり結果的に徳行が二の次となる事態なのであり、その打開の為に対比的に為すべき実践の必要性を強調する。その際に窮理の対象として「一草一木」を持ち出す仁斎に、批判対象である朱子学本来の文脈に対する配慮は無い。こうした批判の妥当性については疑義を呈し得るであろうが、両者の朱子学批判と教導の手法には、共通性が認められると言えよう。

後世は格物窮理を以て最初入門の功夫と為して、天文地理、律曆兵刑、農圃医卜より、以て一草一木の微に至るまで、其の理を鑽研講磨せざること莫し。……尙し一一其の理を通曉貫穿せんと欲するときは、則ち惟れ日も足らず。己を修め人を治むるの術に至りては、自づから之を度外に置かざること能はず。近世の諸大儒も、亦た多く此を以て許多の歳月を糜爛す。惜しむべし。

（『童子問』下・23）

なお、右に指摘したのは教導手法の共通性であって、具体的に両

者が示した修養論は異なる。知覚と行為とが本来一体であることを説き、その「知行の本体」の恢復を求める陽明に対して、自覚的な実践の必要性を説く仁斎。この相違こそが両者の思想的相違であり、仁斎が陽明学に懐いた違和感の所在を示唆するのだが、それについては次節にて論じた。

四、陽明学に得た刺戟

仁義の美名を論じる一方で着実な徳行が疎かになり、二の次となる現実。こうした事態を問題視し、打開策を提出する際に王陽明、羅近溪が着目したのは孝弟であった。『孟子』尽心篇、良知良能の章に説かれる、学ぶことを待たずして判断、実践可能な孝弟。これを典拠とすることで、人倫上における着実な実践が不可欠なものとして強調される。朱子学に対して言えば、具有する性善をまず發揮できる、適切に実践できることを説くことで、それが実践されるように導いたのである。こうした問題意識を共有すればこそ、陽明後学の中でも特に孝弟に集約する思想を示した羅近溪の名を、仁斎は陽明とともに挙げたのではなからうか。

とはいえ「心に合すること有り」と雖も、益ます安んずること能はず。そう回想する仁斎は、陽明学に満足した訳ではない。大いに不満も懐いたのだが、陽明や近溪が向き合った問題、修養をめぐる問題意識には、後年の仁斎と小さからぬ共通性が認められる。これを踏まえれば、思想形成過程における陽明学への接近は仁斎に対して、もとより禅学の類ではなく、自身の思想の摸索へと向わせる積極的な刺戟を与えるものであったと捉えるべきであろう。

第三節 違和感の所在

一、自覚的実践の有無

仁齋が陽明学に懐いた不満は、何に対するものであったのか。着実な徳行が疎かになることに対する陽明や近溪の問題意識を知りながら、仁齋は「致良知」は良能を欠く、すなわち実践を欠くと見做して陽明学を批判する。既述の通り、一連の陽明学批判の主旨は自説の強調にあるのだが、ならば陽明学では何が欠けていると捉えたのであろうか。

着目すべきは、学ぶ者が何を自覚的に実践するのかという問題である。陽明が説き、近溪も継承する陽明学の修養論最大の特徴は、修養の自己推進とも言うべき本体即功夫論にある。その一例を挙げたい。

父に事ふるの一事のごとき、其の間温清定省の類、許多の節目有り、亦た講求を須ひざるや否や。先生曰はく、如何ぞ講求せざらん。只だ是れ個の頭腦有り、只だ是れ此の心 人欲を去り天理を存するの上に就きて講求す。……此の心 若し人欲無く純に是れ天理ならば、是れ個の親に孝なるに誠の心にして、冬時には自然に父母の寒きを思量して、便ち自づから去きて個の温の道理を求めんことを要む。夏時には自然に父母の熱きを思量して、便ち自づから去きて個の清の道理を求めんことを要む。これ都て是れ那の孝に誠なるの心の発し出だし来たるの条

件なり。却つて是れ這の孝に誠なるの心有るを須ちて、然る後に這の条件の発し出で来たる有り。 (『伝習録』上・3)

右においては孝が例示されるが、自覚的に行うべきことは、具体的な孝の手順の習得ではない。孝に「誠」であることよって、人は自ずと父母の暑さ寒さを思いやり、自ずと具体的な手順を習得して、自ずとそれを実践するのである。そして、そこに意志的緊張は介在しない。この「誠」であれば、或いは「良知を致」せば、「知行の本体」を恢復すれば、人は自ずと実践するとの主張、人の有する心の本体に絶対的な信頼を寄せる思想に、仁齋は安住し得なかつたのではなからうか。ここで、本稿第一節に引用した「致良知」批判、「致良知」は「良能」を欠くと見做す仁齋の批判に改めて注目したい。

既述の通り、「良能」の欠如を衝く批判に対しては、その答弁に当たる議論が羅近溪の発言に見える。具体的には次の通り、近溪は「良知を致」す以上、その作用として自ずと行われる「良能」は言うに及ばないと主張する。

問ふ、孟子は慮らずして知り、学ばずして能くすと説く。原より良知良能既に並べ言ひ、後に却つて只だ知を言ふ者は、何ぞや。羅子曰はく、知は、吾が心の体。……能は、心知の用。……知は能を該ぬるに足り、知を言へば則ち能自づから其の中に在り。下文のごとく孩提は其の親を愛するを知り、其の兄を敬するを知る。既に親を愛するを知り兄を敬するを知ることを読けば、則ち能く親を愛し能く兄を敬するは言を待たず。

(『羅近溪全集』四)

仁齋がこれを読んでいるならば、この弁明では納得しなかつたか

らこそ、改めて「良能」の欠如を批判したと言えよう。そして仁齋が、この批判を展開する為に独自の『孟子』解釈を用意しているとするならば、彼の積極的な主張を十分に認めることができよう。次の『孟子』尽心篇、良知良能の章のうち、原文のまま引用する傍線部に仁齋独自の解釈は示される。

孟子曰はく、人の学はずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所の者は、其の良知なり。孩提の童も無不知愛其親也。其の長ずるに及びてや無不知敬其兄也。

(『孟子』尽心上)^(三九)

右の傍線部に、仁齋は「親を知り兄を知るは、良知なり。親を愛し兄を敬するは、良能なり」(『孟子古義』)との註を付すことによつて、本文の訓読、すなわち解釈を従来の「其の親を愛することを知らざるは無し」から、独自の「其の親を知り愛せざるは無し」へと改める。これは、当該箇所「親を愛し長を敬するは、所謂良知良能なる者なり」と註する朱子『孟子集注』を主たる対象とした主張ではない。本稿第一節に引いた通り、陽明学を「蓋し知愛の二字を連ねて良知と為して、両知字は良知を指し、愛敬の両者は良能を指すを知らざるを以てして、之を一遍に失す」と断じる際に、仁齋は右の解釈を論拠とする。「良知」の力を持つ「致良知」説が不備ある『孟子』解釈となるように、そして「親を愛す」、「兄を敬す」という具体的な行為自体に「良能」を割り当てることによつて、その必要性が際立つように、仁齋の『孟子』解釈は構築されているのである。朱子学ではなく陽明学に対する主張として構築された解釈の存在は、仁齋の懐いた不満の所在を十分に示すものと言えよう。心の本体ではなく、自覚的な実践にこそ、仁齋は信頼を寄

せているのである。

二、打開策としての徳の外在化

「仁義礼智の四者は、皆道徳の名にして、性の名に非ず」(『語孟字義』上・仁義礼智3)。

仁齋は自身の思想を形成していく中で新たな人性論を開陳し、既存の性と徳の関係を改める。性を個人に属するもの、徳は天下にゆきわたるものと規定することで、四徳を性とする朱子学に対して言えば徳を外在化する。この点は仁齋の思想的特徴として、たびたび注目を浴びてきたが、この解釈変更は、朱子学、陽明学が提示した既存の修養論に対して確乎たる機能を有する点においてこそ、大きな意味をもつのである。

徳の外在化とは、要するに恃むに足る聖性、すなわち發揮、或いは恢復する対象としての完全性を性から排除しているのであり、これによつて、仁齋が朱子の別なく列挙した「致良知」や「持敬」、「無欲主静」といった修養論、すなわち具有する性善の力に委ねる修養論は、構造上の基盤を喪失する。その結果、次のように「性の善恃むべからずして、学問の功最も廃すべからず」と主張することで、仁齋は自身の説く「学問」、すなわち無窮の自覚的実践の必要性を前面に押し出すことが可能となる。仁齋が示す人性論、性と徳との定義は、かかる機能を有するように構築されているのである。これは朱子学、陽明学の修養論を選ぶ者たちの軌道修正を^(四)図った、仁齋としての打開策と捉えるべきものであろう。

所謂充、所謂養、即ち学問を以てして言ふ。人の性は善なりと

雖も、然れども之を充たさざれば以て父母に事ふるに足らざるときは、則ち性の善 恃むべからずして、学問の功 最も廢すべからず。吾故に曰はく、人の性は限り有りて、天下の徳は窮まり無し。限り有るの性を以て窮まり無きの徳を尽くさんと欲するに、学問に由るに非ずんば、其れ之を能くせんや、と。然れども性の善に非ざるときは、則ち学問の功と雖も、亦た施す所無し。故に性の善貴ぶべく、学問の功大なり。

(『語孟字義』下・学^(四二))

結 語

自ら陽明学に接近した仁斎は、朱子学に対する問題意識、そして着実な実践としての孝弟を基点に据える点に共感を懐いたものと推察される。一方、そこに安住し得ぬ違和感も懐いたからこそ、彼は葛藤の中で「悉く語録註脚を廢し、直ちに之を語孟二書に求め」(『誠脩筆記』前掲)、自身の学を切り拓いていくのだが、その争点が孝弟を起点とした修養、実践のあり方、すなわち眼前の社会における具体的な生き方にあるならば、陽明学への接近と、その後の思想形成とは、連続したものとして捉えるべきであろう。朱子学を離れ、問題意識を共有する陽明学に接近し、それに対する違和感を乗り越えていったのであって、そこに禅学へ至つての反転を用意する余地は無い。

そして全てを「孝弟」に集約した羅近溪に対して言えば、「惟だ孝弟忠信を言ひて足れり」と言い切る仁斎は、性善を象徴する「孝

弟」と、自覚的实践を象徴する「忠信」との二本柱より成る修養論を構築するに至つた^(四三)。仁斎は性善に修養の一翼を担わせつつ、人性論の修正、徳の外在化によつて恃むべき聖性としての性格を改める。性善の位置を恃むべからざるものへと修正することで、自覚的实践の必要性を確保した点は、或いは陽明学から得たものを自家薬籠中の物としたとも言い得ようか^(四四)。ともあれ、性善あればこそ「孝弟」に対して、拡充を象徴する「忠信」を加えることで、両者を左右の両輪とする構造へと至るのである。

仁斎は、宋明儒学を否定しなかつた。

このように言つては支障があるうか。確かに宋明理学としての面に重きを置けば適當を欠くようにも見えようが、理学と呼称されたとしても、その肝腎は宇宙論、構造論にある訳ではない^(四五)。「聖人可学」を標榜した宋代以来の近世儒学の肝腎たる修養論、仁斎はその追究を自らの課題として継承し、それを着実な実践をまさしく自覚的に実践し続ける構造へと改めた。そのように人が生きるように教導する構造へと改めたのである。この仁斎の学は、北宋以来の近世儒学が行き着いた一つのかたちとして捉えられよう。行き着くところまで行き着いたからこそ、次の世代には「古者は学んで聖人と為るの説無し」(『弁道』)と「聖人可学」自体を否定する儒学者、荻生徂徠(一六六六―一七二八)が登場する。自身の実践を五倫の実現に欠かせぬ第一歩と位置づける仁斎から、制度設計者の視点に立つ徂徠へと、儒学者としての問題意識における決定的な転換が、見られることとなるのである。

《注》

【使用テキスト】

仁齋の著述資料のうち『童子問』、『語孟字義』、『論語古義』、『孟子古義』、『大学定本』は、断りのない限り天理大学附属天理図書館古義堂文庫所蔵稿本の（林本）、『中庸發揮』は同（元禄七年校本）を用い、『論語古義』（第二本）、『大学定本』（改修本）、『誠脩筆記』、『古学先生文稿』も同文庫所蔵稿本を使用した。各稿本の書き入れは『論語古義』（林本）を除き採用しており、稿本の名称、書き入れの扱い等は『古義堂文庫目録』（天理図書館叢書二一、天理大学出版部、一九五六）所収の「仁齋書誌略」に拠った。「送防州太守水野公序」は架蔵本（仁齋自筆本。注（二）所掲の拙稿「伊藤仁齋「送防州太守水野公序」について」に全文の翻刻を掲載）を使用し、『古学先生文集』は三宅正彦編『古学先生詩文集』（ペリかん社、一九八五）所収の（東涯東所書入本）を用いた。

資料の引用に際しては巻数を漢数字で示し、算用数字で条数を示した。漢文資料は今日通行の手法によって書き下し、紙幅の許す範囲で注に原文を掲載した。和文資料には句読点と濁点を補った。なお「敬齋」、「誠脩」と号した時期についても全て「仁齋」の呼称を用いたほか、宋明諸儒の呼称にも号等を用いたが、いずれも便宜上のことである。

(一) 二十七歳時著太極論、二十八九歳著性善論、後又著心学原論。備言危微精一之旨、自以為深得其底蘊、而免宋儒之所未免。然心苟不安、又求之於陽明近溪等書。雖有合于心、益不能安、或合或離、或從或違、不知其幾回。於是悉廢語錄註脚、直求之於語孟二書、寤寐以求、跬步以思、從容體驗、有以自定醇如也。於是知余前所著諸論、皆与孔

孟背馳、而反与仏老相隣。

(二) 仁齋と陽明学の問題を取り上げた数少ない研究においては、具体的に次のような成果が提出されている。まず友枝龍太郎氏は、成立年未詳の仁齋「立誠持敬說」（『古学先生文集』三。以下「文集」と称す）について「立誠」の内容上の典拠を王陽明に見出している（『続仁齋初年の思想—その朱子学脱却の過程について—』、『宇野哲人先生白寿祝賀記念 東洋学論叢』宇野哲人先生白寿祝賀記念会、一九七四）。片岡龍氏は「智」に対する仁齋の警戒の強さに注目し、彼の陽明学批判の要点を「仏教と同根」、「実体を伴わない「智」を本質としている」、「学を惑わせる危険性が非常に高い」との三点にまとめる（『伊藤仁齋の異端批判の形成』、『東洋の思想と宗教』一七、二〇〇〇）。そして田尻祐一郎氏は、仁齋三十六歳時の『孟子』講義（『文集』四）を横断的に分析し、その関心が人間的向上における学問の実効性にあることを明らかにする。その中で仁齋が王竜溪（王畿）の解釈に倣った箇所が存在を指摘するとともに、「なぜ王竜溪の「良知」説を仁齋が採らなかつたのか」との問題を提起している（『寛文二年の伊藤仁齋』、『哲学資源としての中国思想—吉田公平教授退休記念論集—』研文出版、二〇一三）。吉田公平氏の『日本における陽明学』（ペリかん社、一九九九）は、仁齋については『学部通弁』に刺戟されて王学批判をしているふしがある」との所見を示すにとどまる（第五章、一三五頁）。

一方、総論的仁齋研究においては、陽明学についての検討がほとんど見られない。

三宅正彦氏は隠棲時の仁齋を「ノイローゼにおちいり」と断定した上で「主観のうちに没入して、孝悌忠信という儒教の客観的規範を否定し、さらには、白骨観法を修めて客観世界の存在自体をも否定するにいたる。しかし、儒教を否定しつつくした隠居中の生活のなかで、やがて儒教再帰の道をみずから開いていく」と総括する（三宅『京都町

衆伊藤仁斎の思想形成』思文閣出版、一九八七、第五章、一四八〜一五〇頁）。相良亨氏は「朱子学を究め得たと思った時、またその、狭隘な矜持をこととする、酷薄な世界に止まり得ぬものを感じ、より自由闊達な生気ある心を求め、これを陸氏・陽明に求めた。陸王への関心はさらに禅の白骨観法にまで及んだ。しかし、その人倫の軽視はしよせん彼の認めうるところではなかった」と経緯をまとめる（相良『伊藤仁斎』ペリかん社、一九九八、第一章、一五頁）。相良氏の仁斎論を厳しく批判する子安宣邦氏も「心学的傾向をもってする仁斎の宋学への傾倒は、その当然の成りゆきとして王陽明、羅近溪の書を求めるにいたらしめる」、「白骨観の法を仁斎が修したということは、心法の世界にとつた彼の追求が、行きつくところまでいたつたことを思わせる」というように、陽明学への接近と白骨観体験とを連続して捉えている点に相違はない（子安『伊藤仁斎の世界』ペリかん社、二〇〇四、第一部第一章、四三、四四頁）。

だが、右の三氏の研究において当の陽明学の文献が検討の俎上に載ることはないのである。三氏は白骨観を仁斎の思想的転機と捉える点においても一致するが、これも資料的根拠に乏しく、仁斎の朱子学者時代から一貫する思想的方向性にもそぐわないように思われる。拙稿「伊藤仁斎の思想形成とその方向性」（『東洋の思想と宗教』二六、二〇〇九）、「伊藤仁斎『送防州太守水野公序』について」（『汲古』六七、二〇一五）も参照されたい。

(三) 陸王の並称について、仁斎自身は三十六歳時の「歴代聖賢道統図」『文集』三二)において象山と陽明とを直接結びつけるものの、後年は陸王各個に批判を加えており、両者の学を一括することに積極的ではないように見受けられる。なお、陸象山の文献については仁斎三十年代前半の著述と思われる「鵝湖異同弁」（『文集』三）に象山年譜の引用が見える。

(四) わずかに『大学定本』に「明の王心齋先生 格物論を著す。暗に鄙見と合す」と王心齋（王良）の名が見えるが、彼についてもこれ以上の言及は無い。三十六歳時の「歴代聖賢道統図」（『文集』三二）は王陽明、陳白沙（陳獻章）、胡敬齋（胡居仁）、薛敬軒（薛瑄）の並列で終えており、ここで陽明後学を挙げない点も認識の表明であるだけに、回想時に羅近溪を挙げる点が際立つと言えよう。既述の通り、三十六歳の時点で王竜溪の文献にも接触している可能性が指摘されているが、当時も後年も、仁斎が竜溪に言及することはないのである。

なお、仁斎が具体的に手にした羅近溪の書は定かではないが、右の通り仁斎が言及した王心齋についても、その書は東涯が改めて入手しており（注（二）所掲の片岡論文）、蔵書には少なからぬ出入りがあったことが窺われる。現在の古義堂文庫における有無だけでは彼らの読書範囲は把握し難いのである。同種の問題として、東涯の手にした書と同文庫所蔵書との齟齬については、拙稿「伊藤東涯と朝鮮——その著作にみる関心の所在」（『アジア遊学』一九八、二〇一六）において具体的に指摘した。

一方、国内の陽明学については、四十一歳時の「私擬策問（問近世王氏之学）」（『文集』五）に「延きて吾が国に及び、諸侯牧守、賢士大夫、枉を斂めて嚮かはざるは莫し」との言があるほか、『古学先生文稿』と称される草稿群の中には、次の通り中江藤樹（一六〇八〜一六四八）とその門下についての言及が見える。「大藩に仕ふるを得て」とは熊沢蕃山（一六一九〜一六九一）の活躍を指すのであろうが、同時に活動していた筈の藤樹門人たちについては「致良知」一辺倒の点を指摘し、退潮との認識を示す。なお、藤樹本人は竜溪、陽明の順で陽明学文献と接したが、仁斎は『伝習録』によって語っている。藤樹学の独自性に踏み込む発言は見られないので、ひとまず「良知を致す」と訓読した。

初め予州郡守に遊事し、病を謝して家に帰り、読書を務む。一日京に入り、書肆に於いて一たび伝習録を閲し、大いに驚歎して曰はく、学は当に此のごとくなるべし。……此れより専ら王氏の学を講ず。其の学大いに時に行はれ、其の門人も亦た大藩に仕ふるを得て、其の学ぶ所を行ふを得る者有り。然れども門人に及び、漸く淪みて其の学を謝し、遂に泯然たり。専ら良知を致すを務めて、学に基本無きが故なり。

初遊事予州郡守、謝病帰家、務読書。一日入京、於書肆一閱伝習録、大驚歎曰、学当若此。……從此專講王氏之学。其学大行于時、其門人亦有得仕于大藩、得行其所学者也。然及于門人、漸淪謝其学、遂泯然矣。専務致良知、学無基本故也。

(五) 仁齋の朱子学批判の手法については、拙稿「伊藤仁齋における性の位置と人性論の役割」(『東洋の思想と宗教』二四、二〇〇七)において論じた。批判上に描かれる朱子学を全体としての整合性はなく、それは理解の齟齬や誤解に起因するというよりも、自説の強調が狙いとしてあるが故なのである。

(六) 後世学問非不講議聖賢之書。然至其所以自為学、則別立一般名目、以為学問之宗旨。若持敬、無欲主静、致良知之說、是已。

(七) 孟子特曰賢於堯舜、而不曰其所以賢於堯舜者如何、則未必可定為以事功言之。王陽明以万鎰金譬堯舜、以九千鎰金譬孔子、尤非也。可以供知道者之大噓。

(八) 近世陽明王氏專講致良知之旨。然而徒知致良知、而不知本之於仁義。亦蓋乎孟子之指。而専務致良知、而遺尽良能。蓋以連知愛二字為良知、而不知兩知字指良知、愛敬兩者指良能也、而可謂失之一偏。

(九) 引用順に『童子問』上・27、「送防州太守水野公序」、「童子問」中・62。

(一〇) 仁齋は自身の思想を構築した後も初学者はまず『集注』を用いて読むように説く(『童子問』上・2)。仁齋の朱子学評価と朱子評については、拙稿「江戸時代前期における「聖人可学」の一展開―伊藤仁齋による「古義」の標榜について―」(『日本思想史学』四四、二〇一二)を参照されたい。なお、自ら聖人を目指すことを掲げる伊川語を仁齋は「確言」と評するが、こうした程伊川(程頤)の言葉を引き、その学問観に賛同するのは陽明も同様である(示弟立志説)。

(一一) 伊川先生曰、有欲為聖人之心而後可与共学。可謂確言。固漢唐諸儒之所不及。

(一二) 陽明は聡明であるが故に、却って彼の学問は「磨励の功甚だ少なし」であったとする批判(『童子問』下・22)は、仁齋の顔回評価と対蹠的であるという点においても興味深い。仁齋の顔回評、彼が至聖たり得た所以を那辺に捉えているかについては、拙稿「伊藤仁齋の「天道」論」(『日本中国学会報』六〇、二〇〇八)を参照されたい。

(一三) 仁齋はしばしば達磨、慧能らを例に挙げ、人倫を脱する点のみならず、眼前の日常にあっても裨益するところ無く、政務にも資することが無い点を挙げて否定的な評価を下す(『童子問』中・9、下・18)。

同時代の道香に対する好意的な評価については「送浮屠道香師序」(『文集』一)の「天地より之を見れば、本儒無く仏無く、唯だ其れ一道のみ」の一文が目立つものの、評価基準が全て仁齋側、儒教側のものである点に留意する必要がある。冒頭に「それ道は一つのみ」と掲げる「送防州太守水野公序」に、「若仏をも捨て孔子にもかまはず、自天地自然の真理を建立してみれば、聖人の道を外にして又道有べからず」と説くのと同じ主旨であり、儒仏一致を意味するものではない。

(一四) 其道愈大、譏之者愈衆、其徳愈邵、寇之者愈深。憂心怏々、愠于群小。孔子猶然、況其他乎。韓文公、程伊川、朱晦翁、王新建之在當時也、擯斥排逐、不遺余力。然而至于後世、其美名芳躅、弥遠弥宏、至

与日月争光。公論之在天下、不可掩如此。

(二五) 孟子曰、仁之実、事親、是也。義之実、從兄、是也。

(二六) 仁主於愛、而愛莫切於事親。義主於敬、而敬莫先於從兄。故仁義之道其用至広、而其実不越於事親從兄之間。蓋良心之發、最為切近而精実者。有子以孝弟為仁之本、其意亦猶此也。

(二七) 仁義之徳大矣。然在人則不出於事親從兄之間。故仁義之名虚、而孝弟之徳実也。有子曰孝弟為仁之本与、亦此意也。

(二八) 有子語をめぐる主張は、『論語古義』の現存最古稿本である(第二本)において既に「孔孟仁義を以て性と為す者は、是れ仁義を以て性を名づく。性の名に非ず」(学而)とあり、これが三十六歳時の「策問(問有子曰)」(『文集』五)で提起した問題に対する思索の延長上に形成されたであろうことも想像に難くない。「策問(問有子曰)」では、

「孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か」との解釈が拠る程子語「仁は是れ性なり。孝弟は是れ用なり」に疑義を呈する。「孝弟」自体ではない修養を行うことで、鏡が外物を写すが如く自ずと「孝弟」に相当する行動が取れるようになる。仁齋はこの構造に不満があるのである。徳の外在化については第三節において改めて論及する。

(二九) 子安氏はこの一文と「惟だ孝弟忠信を言ひて足れり」(『論語古義』学而)等について、特に「仁齋の実声」(注(二)所掲の子安著書、九三、二六四頁)と評している。

(三〇) 問仁之実一章。羅子曰、……蓋天下最大的道理、只是仁義。殊不知、仁義是個虚名、而孝弟乃是其名之実也。今看、人從母胎中来、百無一有、止曉得愛個母親、過幾時、止曉得愛個哥。聖賢即此個事親的心、叫他做仁、即此個從兄的心、叫他做義。仁義是替孝弟安個名而已。三代以後、名盛実衰、学者往往知慕仁義之美、而忘其根源所在。

(三一) 近溪における孝弟への集約が陽明後学の中でも群を抜いている点については、岡田武彦氏の指摘(岡田『王陽明と明末の儒学』明德出版

社、一九七〇、第四章第二節、二〇三頁)のほか、荒木見悟「羅近溪の思想」(荒木『明代思想研究』創文社、一九七二、第五章)、上田弘毅「羅近溪の孝弟について」(『山形大学紀要(人文科学)』一三・一、一九九四)を参照されたい。

(三二) 古者道徳盛而議論平。故惟言孝弟忠信足矣。聖人既没道徳初衰、道徳初衰而議論初高。及乎其愈衰也、則議論愈高、去道徳愈益甚。人皆知悦議論之高、而不知其実去道徳益遠矣。仏老之説、後儒之学、是已。

(三三) 羅子曰、学以成乎其人者也。故聖門宗旨、的在求仁。而曰、仁者人也、親親為大。夫人生之初、則孩提、是已。孩提所知、則愛其親、敬其長焉、是已。愛敬不失其初、則舉此加彼、自可達之人人、聯屬家國天下、以成其身。

(三四) 『大学定本』の最古稿本である(改修本)においても同様である。

(三五) 按大学之書、蓋戦国之間、齊魯諸儒、熟詩書二経而未嘗窺孔門之宗旨者所作也。故其説学問処、固不能無詭于孔孟。然而至齊家治國平天下、則津津有味。蓋從詩書二経来也。然視之於孟子之論王道、横説豎説、自一仁字紬繹来。

(三六) 慈愛之心、自内及外、自邇至遠、充矣通徹、莫所不達、即是仁也。

故孟子曰、人皆有所不忍。達之於其所忍、仁也。即有子以孝弟為仁之本之意。蓋孝弟性也。仁義徳也。性者以有於己而言、徳者以達於天下而言。孟子以孝弟為其良知良能、則孝弟豈非人之性乎。

(三七) 注(一〇)所掲の拙稿。

(三八) 專持敬者、特事矜持、外面齊整。故見之則儼然儒者矣。然察於其内、則誠意或不給、守己甚堅、責人甚深。種々病痛故在、其蔽有不可勝言者焉。

(三九) 前輩諸儒、其論主敬、工夫極其嚴密、而性体平常處未先提撥、似中而欠庸。故学之往往至於拘迫。近時同志、其論良知、学脈果為的確、

而畏敬天命尅未加緊切、似庸而未中。故学之往往無所持循。

(三〇) 某嘗說知是行的主意、行是知的功夫。……今人却就将知行分作兩件去做、以為必先知了然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫、待知得真了、方去做行的工夫。故遂終身不行、亦遂終身不知。此不是小病痛、其來已非一日矣。某今說個知行合一、正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰、知行本體原是如此。

(三一) 日孚曰、先儒謂一草一木亦皆有理、不可不察。如何。先生曰、夫我則不暇。公且先去理會自己性情。須能盡人之性、然後能盡物之性。

(三二) 一草一木亦皆有理、不可不察。『大学或問』

(三三) 『大学或問』の「一草一木」の一節は、陽明や仁齋に限らず、朱子学批判においてたびたび取り沙汰される箇所であるが、この点を衝く批判の妥当性には疑問も残る。それ故に朱子学を奉じる浅見綱齋（一六五二〜一七一）が「日用ヲ捨テ一草一木ノ吟味セヨト云コトニテ無ハ、或問九ヶ条ニ遺ル処無ニ、近年異説ヲ唱ル者トクト紙半枚モ熟セヌザマデ一草一木ノ条斗リヲミテ、左様ナ妄言ヲ云モ浅猿キコトハ云ニ及ネ共、学者ガ暗キ故、其説ニ涎ヲ流スコト、去トテハ世ノ学ノ卑キ段笑止千万ナルコト也」(『筭録』)との見解を示すのも尤もものだが、批判する側にも狙いがあったのことに捉えるべきであろう。

(三四) 後世以格物窮理為最初入門之功夫、自天文地理、律曆兵刑、農圃医卜、以至於一草一木之微、莫不鑽研講磨其理。……倘欲一一通曉貫穿其理、則惟日不足。至於修己治人之術、自不能不置之度外也。近世諸大儒、亦多以此糜爛許多歲月。可惜。

(三五) 陽明の所謂「知行合一」とは、彼が『大学』の「悪臭を悪むがごとく、好色を好むがごとく」を引きながら説く点に明らかなように、知覚と行為とが本来一体であることを示す世界説明の論であって、知識と行動とを一致させることを求める実践論ではない。大場一央『心即理——王陽明前期思想の研究』(汲古書院、二〇一七)第二章も参照さ

れたい。

(三六) 如事父一事、其間温清定省之類、有許多節目、不亦須講求否。先生曰、如何不講求。只是有個頭腦、只是就此心去人欲存天理上講求。……此心若無人欲純是天理、是個誠於孝親的心、冬時自然思量父母的寒、便自要去求個温的道理。夏時自然思量父母的熱、便自要去求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。却是須有這誠孝的心、然後有這條件發出來。

(三七) 陽明の修養論においては「善を好むこと好色を好むがごとくし、悪を悪むこと悪臭を悪むがごとくす」ることが聖人として描かれ、目指される(『伝習録』下・29)。安田二郎氏の「善なるが故に善を行ひ悪なるが故に悪を去らんとする意志的緊張さへ、私意としてとらへられてゐる」との指摘も参照されたい(『陽明学の性格』、『東方学報(京都)』一四・一、一九四三、四二頁)

(三八) 問、孟子說不慮而知、不学而能。原良知良能既並言、後却只言知者、何也。羅子曰、知者、吾心之体。……能者、心知之用。……知足該能、言知則能自在其中。如下文孩提知愛其親、知敬其兄。既說知愛親知敬兄、則能愛親能敬兄不待言矣。

(三九) 孟子曰、人之所不学而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童無不知愛其親也、及其長也無不知敬其兄也。

(四〇) 仁齋の規定する性と徳との関係は、かつては「思想の混乱」とも評され(井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房、一九〇二、二四二頁)、思想的関心からは「朱子学における規範と自然との連続的構成の分解過程」とも位置づけられてきた(丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二、第一章第二節、五二頁)。また、本来の性の否定を個々人の間に通底する「理」の否定として捉え、その人間観に注目する研究にも積み重ねがある(田尻祐一郎「四端」と「孝悌」——仁齋試論、『日本漢文学研究』一、二〇〇六、など)

(四) 山本正身氏は、この人性論によって対比的に学問の必要性、有効性が際立つ点に着目し、仁齋の意図として「人々に学を勧めるための思想戦略」を見出している（山本『仁齋学の教育思想史的研究―近世教育思想の思维構造とその思想的展開―』慶應義塾大学出版会、二〇一〇、三九四頁）。思想体系において果たす機能に着目する重要な指摘であり、これが朱王の修養論を一掃する機能を有しているからこそ、仁齋の主張する「学」の必要性が際立つのである。

(四三) 所謂充、所謂養、即以学問而言。人性雖善、然不充之不足以事父母、則性之善不可恃焉、而学問之功最不可廢焉。吾故曰、人之性有限、而天下之徳無窮。欲以有限之性尽無窮之徳、非由学問、其能之乎。然非性之善、則雖学問之功、亦無所施。故性之善可貴焉、学問之功大矣。

(四二) 仁齋の所謂「孝弟忠信」において、孝弟が性善、忠信が拡充を象徴する関係にある点については、注(五)所掲の拙稿において論じた。

(四一) 仁齋自身が「新建の学に従ふ者」、すなわち陽明学者と評された経験があることも、意を留めるに足ろう（「答安東省菴書」一、『文集』一）。具体的な批判では、浅見綱齋が「皆物ニ因テ其眞実ノ理ヲ吟味セザル故、象山陽明ナドガ書ト同コト」（『筈録』）と理に拠る基準を欠く点を指摘した上で、仁齋を陸王と一括りにする例がある。朱子学者からすれば、そう捉え得る要素があったということである。

(四五) 朱子の思想体系における構造論の位置、修養論との関係については、土田健次郎氏が「朱子学の場合、宇宙の生成論は構造論の補助であり、構造論は修養論の前提なのである。……世界観は、理と気を意識した修養の方式の確立に奉仕しているのである。朱子学の目的は学問修養によって聖人に到達することである」（『南北朝時代における『太極図説』の受容』、『大倉山論集』四三、一九九九、二〇頁）と指摘する通りである。そして陽明の問題意識については、「心外之物」が

話題となる『伝習録』の一節（下・75）をめぐって「陽明としては格物の解釈が大切なのであって、外的な物に係はる存在論的思弁などは関心の中心になかった」（注(三七)所掲の安田論文、五二頁）と喝破した安田氏の指摘が明晰である。

