

仁齋古義学の革命性

―有鬼と無鬼の系譜―

宮川 康 子

〔要旨〕 伊藤仁齋は東アジアの思想基盤であった朱子学を真つ向から批判し、その形而上学的思考の枠組みを解体することで日本思想史に大きな画期をもたらした。しかし従来の研究史においては、仁愛にもとづく人倫世界の道徳を説くヒューマニストとしての側面が強調され、仁齋思想を一つの完結したものとして、その成立過程や思想の特質を論ずる研究が多かった。

本稿は仁齋思想を近世思想史の画期として位置づけ、そこから生まれた啓蒙的合理主義が、一方では一八世紀大坂の懐徳堂へと受け継がれ、また一方では仁齋思想の批判によって徂徠の制度的社会論が成立していく経緯を、主に徂徠学との対比のなかで明らかにした。私はここから無鬼論的社会論と有鬼論的社会論の二つの流れが生まれ、それが近代にまで流れ込んでいると考えている。近代思想史研究が、徂徠学の中に近代的社会統合論を見出しながら、それが仁齋の人倫社会の思想のアンチテーゼとして成立したものであることを見逃してきたのは、端的にいえば近代日本の国民国家の形成が徂徠を源とする有鬼論の系譜につながるものであるからだろう。仁齋思想の歴史的意味を今見直すことはその意味で重要であると考える。

一、はじめに

伊藤仁齋は一六二七（寛永四）年、京都堀川の東側に位置する裕福な商家の長男として生まれた。後に古義堂として知られるようになるこの場所は、現在にいたるまで伊藤家の子孫によって守られている。鶴屋と呼ばれたらしい仁齋の生家が何を商っていたかは明らかでないが、ここは御所をとりまく公家町にも近く、仁齋の交友の中には、公家や御所に入入りする高級商人、医師らが含まれていた。またその家系をみると、仁齋の生母里村那倍は、秀吉・秀次に仕えた連歌師里村紹巴の孫であり、仁齋の妻となった尾形嘉那は、有名な画家・陶芸家である尾形光琳、乾山兄弟の従弟であった。さらに伊藤家の方をみると、仁齋の祖父了慶は学問に志があつたらしく、父了室は『四書集注』や『近思録』、『性理大全』などを蔵していた。⁽¹⁾

仁齋はこのような芸術的、学問的教養の高い人々に囲まれて育つたのである。幼少期の仁齋に基本的な素読を教えたのが誰であつたかははっきりしないが、注目すべきは息子の東涯が著した『古学先生行状』の次の一節である。

甫め十一歳、師に就きて句讀を習う。初めて大学を授かり、治国平天下の章を読んで謂らく、今の世また許くの如き事を知る者有りやと。⁽²⁾

おそらくこの感動が仁齋の学問の出発点にあるといつてよいだろう。興味深いことに、仁齋より二十歳年長の中江藤樹にもほとんど同じ逸話がある。藤樹も十一歳の時、初めて大学の「天子より以て庶民に至るま

で^{いっし}是に皆な修身を以て本と為す」という句に感動して涙を流し、「聖賢を期待する志」が生じたという。⁽³⁾ 藤樹は武士の身分を自ら捨て、近江の小川村へ帰って村人に教授し、後年やはり朱子学の批判者となるのだが、その学問への志を開いたのが同じ『大学』の章句であったというのは偶然ではないだろう。すくなくとも始めから天下を論ずる資格のない町人の子であった仁齋と、自らの意思で支配階級から逸脱していくことになる藤樹の二人が、個人の修身を天下へと繋げていくこの言葉、天子から庶民にいたるまで共通する道があるというこの言葉に深く動かされたことは間違いない。

それにしても商人の子である仁齋が学問を志すということは、当時において極めて異例のことであったろう。徳川幕府は儒学を奨励したが、科擧の制度のない日本では、学問で身を立てることはきわめて難しかった。ましてや士農工商という身分制度の最下位に位置する商人にとってはなおさらである。学問を志す町人がとるべき道は、医者となつて学問を続けることぐらいしかなかった。仁齋の周囲にもそのような儒医とよばれる人たちは多かったが、仁齋は頑としてその道を拒否した。そのことで青年期の仁齋は家族や親族たちに随分責められたようである。だが仁齋は最後まで自分の意思を貫いた。門弟三千人と呼ばれる古義堂の主人となつても、彼はどの藩にも士官せず、市井の一儒者として生きたのである。

このことは逆に江戸時代前半の封建的身分制度の中でも、学問をする自由は基本的に認められていたという点、さらに町人の子が学問することを可能にする環境が仁齋の周辺にすであつたことを示している。そして前述のように『大学』の一節は、身分にかかわらず、一人一人の「修身」がやがて「平天下」につながるものであること、「修身」は「天子から庶民に至るまで」同じく学ぶべき道であることを教え、町人の子が学問を志すことに意味を与えてくれたのである。

その後熱心に朱子学を学んだ仁斎が、二十代の終わりに精神的苦境に陥り、朱子学の誤りを悟って古義学への道を歩み始めるまで、十年近くの歳月を要したことはよく知られている。その仁斎を救ったのは、『論語』と『孟子』の再発見であった。語孟二書の原典に帰ることによって、仁斎は徹底的に朱子学的思想体系を批判し、解体していったのである。これもまた政治的権力とは無縁の市井の一儒者であったからこそできたことであろう。そして一七世紀末の元禄の時代には、江戸社会の大きな変化を背景として、仁斎の古義学が成熟し、大きな社会的影響を与えていくのである。

本稿は、仁斎古義学の持つ革命的意義を一七世紀日本思想史の中で考察するとともに、それがどのように継承されていったのかを明らかにすることを目的とする。近代の日本思想史研究において、伊藤仁斎の評価は、朱子学の批判者として、そして人倫日用の道を説くヒューマニストとしての側面が強調されてきた。仁斎が『童子問』の中で繰り返し述べているように、「道とは知り易く行い易く、人倫日用に益のある」ものでなければならぬ。それゆえ「孝悌忠信を言いて足れり」という言葉に代表されるように、仁斎の説く道は、きわめてあたりまえの日常道徳を実践することであった。古義堂と対立する崎門派の学者たちは当時から、「仁斎が云える孝悌忠信は皆ただ殊勝に世間向きの最愛いとこがり結構うばかづくにて、嫗嫗うばかの挨拶云う様に柔和愛嬌をほけほけとすることをしあうまでなり」とか、「五十年書を読んでも俗知を離れず、ぐずぐずと律儀に孝悌忠信をつとむると思うているは、あさましきさまなり」とかいう批判を投げつけていたが、このような見方は近代になって完全に払拭されたとはいえないのではないか。「人は難解で高遠な議論こそ優れた学問だと思ふ傾向がある」とは仁斎が常々嘆いていたことであるが、明治維新後の近代日本においても、仁斎の思想がいかにラディカルにそれまでの思考の枠組みを転換させる革命的なものであったかを指摘する研究はほとんどなかった。⁷⁾

また仁齋古義学は徂徠の古文辞学とともに古学派の思想としてまとめられ、この二つの古学が実は、有鬼論と無鬼論という対照的な二つの流れを生み出したものであることが見逃されてきた。近代日本思想史研究に大きな影響を与えた丸山真男の『日本政治思想史研究』は、朱子学の解体と社会統合論への視点を近代につながる徂徠の業績として高く評価したが、仁齋古義学については全く触れられていない。

本稿では、(1)天道と人道、(2)王道論、(3)無鬼論という三つのテーマにそって、おもに荻生徂徠の古文辞学との対比を通じて、伊藤仁齋の思想の革命性を考えていく。結論からいってしまえば、仁齋の無鬼論にもとづく人倫の思想は、近代民主主義がめざした自由・平等・友愛にもとづく市民社会的理想の先駆けともいえるべきものである。やがて一八世紀に大阪の町人学問所懐徳堂⁸⁾によって引き継がれていくこのような啓蒙思想の流れは、しかし近代天皇制国家の建設過程で忘れ去られ、隠蔽されていった。そして徂徠古文辞学からはじまる有鬼論の系譜は、国学や水戸学に引き継がれ、近代国体論の核となっていく。仁齋思想の読み直しは、日本近代のさまざまな問題がどこに根ざしているのかを明らかにするために必要なものであると私は考える。近代日本は江戸の思想から何を受け取り、何を忘れ去ったのか。江戸の思想は近代日本を考えるための視座でもある。

二、天道と人道

仁齋は天道と人道をはっきりと区別した。仁齋は『語孟字義』「道」第一条で、『易』説卦伝の「天の道を立つ、曰く陰と陽と。地の道を立つ、曰く柔と剛と。人の道を立つ、仁と義と」を引きながら、天道・地道・人道の三つを混じて論じてはならないという。朱子の高弟陳北溪が著した『北溪字義』には「聖賢が人に道

を説く場合は、人間事象について説くことが多いが、『一陰一陽をこれ道と謂う』という一句だけは、孔子が易を解説して、その来歴根源について説いたのである」とあるが、これに対して仁斎は、仁義を天道ということができないように、陰陽を人道の来歴根源であるということとはできないというのである。⁽⁹⁾

朱子学において天道と人道は理によって一貫されるものであったが、仁斎にとって天道と人道はパラレルな関係にある。そして聖人が「道」と言う時はすべて「人道」を指しているのだと仁斎はいう。仁斎の『語孟字義』が「天道」、「天命」、「道」という一見不思議な順序で構成されているのはこのためである。「天道」、「天命」、「人道」ではなく、ただ「道」としたのは、『論語』、『孟子』の中の「道」という字は、「天道」ではなくすべて「人道」を指すことを強調しているのである。⁽¹⁰⁾

それゆえ仁斎の道の学問は「人道」の地平でのみ展開される。朱子学が「性即理」の大原則に基づき、格物窮理を通じて一旦豁然として天理を悟ることを目指すのと対照的に、仁斎の目はこの地上の人間世界のみ向けられているのである。では仁斎にとって天とは何であったのか、それはまた無鬼論についての章に譲るとして、ここではただ天は人によって仰ぎ見られる天であったということ、逆にいえば人によって見られることがなければ天地も存立しないと仁斎が考えていたことだけを指摘しておこう。

仁斎は、「天地の道は人に存す」という⁽¹¹⁾。さらに『童子問』には「夫れ人倫有るときは則ち天地立つ。人倫なきときは則ち天地立たず」とある。⁽¹²⁾『童子問』の最終稿本（林本）にはこの後に「日月も亦明らかならず。四時も亦行われず。人倫無き時は則ち有と雖も猶無きがごとし」という文言がある。⁽¹³⁾さすがに「日月も四季も無くなる」というのは言い過ぎだという配慮から刊本では削られたのだろうが、仁斎は敢えてこの逆説的な極論を選んだのである。そこには人間世界に人の道が行われなければ、たとえ天道があったとしてもそれは

無意味であるという仁齋の強い思いが込められている。人の道が存立してはじめて天地の道が立つというのは、人間が認識することによつてはじめて天道の存在が知られ、その意味が明らかになるということであろう。これは人道の来歴根原を天理に求める朱子学的形而上学を逆転させたものだといってよい。仁齋は天道と人道を区別しただけではない。明らかに天から人へという認識論的構造を、人から天へと逆転させたのである。これは仁齋による人間の発見だといつてもよいだろう。天道から人道へと視点を転回させたのではなく、仁齋は堯舜から孔子にいたるまでの全ての聖人を、今の世の我々と同じ人間だと考えていた。仁齋は「論語の一書、実に最上至極宇宙第一の書と為て、孔子の聖、世民以来未だ嘗て有らずして、堯舜に賢れること遠し⁽¹⁴⁾」というが、これは孔子を人知を超えた特別な存在として聖というのではない。「聖」とは、知行ともにその極に至った人を指すのだと仁齋はいう⁽¹⁵⁾。孔子が聖人と言われるのは、「知り易く行い易く万世不易の道を立てて」それを民に教えたからである。仁齋は、人類にとって最初にして最大の教師としての人間孔子を発見したのである。

元禄ルネッサンスという言葉があるように、この時代、徳川幕藩体制の身分制度は大きく揺らいでいた。天下泰平がもたらされ、大きく成長した徳川時代の経済は、はじめは支配階級である武士の消費に支えられ、権力と結びついた特権商人が莫大な富を築いた。ただそのような商人の一人である淀屋が幕府によつて取り潰されたことに象徴されるように、初期には武士階級はまだ商人達を統制する力を備えていた。しかし米本位制に基づく幕府の経済は、貨幣経済の発展と浸透によつて危機を迎える。荻生徂徠が『政談』で指摘したように、農村にまで貨幣経済が浸透した結果、なにかも金をで買う消費社会が出現する。武士は米で配給される俸給を金に換えなければならず、その結果大坂の金融商人たちが経済を左右することになった。そし

て封建的身分秩序の最下位に置かれた商人たちが、経済力を背景に文化的な教養を身につけ、町人文化が最盛期を迎える。その中で彼らは自分たちの社会的存在意義を主張し、新たな世界観・人間観によって商人倫理を確立しようとするのである。

井原西鶴は『武家義理物語』の序文に「それ人間の一心、万人ともに変われる事なし。長剣させば武士、烏帽子をかずけば神主、黒衣を着すれば出家、鎌を握れば百姓、手斧つかいて職人、十露盤おきて商人をあらわせり」と書いた⁽¹⁶⁾。士農工商という身分に縛られてはいても、その実、人は皆同じ人間であるというこのような人間観は、元禄時代までに広く庶民の間に共有されていたといっていだろう。井原西鶴や近松門左衛門の文学の中に描き出された町人たちの世界がそれを証明している。仁斎の人間としての孔子の発見と、人倫社会の思想は、このような社会的変動を背景として生まれた。それは新しい人間観を持つ庶民の共感を呼ぶものであった⁽¹⁷⁾だろう。

古代の聖王である堯舜に比べれば、孔子はただの匹夫にすぎない。しかしその教えが時を超え、世界中に広まっているのをみれば、孔子の徳は堯舜にはるかに賢る。それゆえ孔子は天地にも比すべき聖人なのである。仁斎は「孔子はなぜ堯舜より賢るのか」という問いを「古今未了の大公案」であると自負していた。⁽¹⁸⁾「孝悌忠信を言いて足れり」という日用当行の道は、闇斎学派がいうような「嫗嬪」の繰り言のような俗学では決しない。天道から人道への思想的転回を経て仁斎がたどりついた「古今未了の大公案」への答えなのである。それはまた同じように匹夫である仁斎が学問を志すことの意味を闡明するものでもあった。

三、王道とは何か

(1) 仁齋のいう「王道」とは

仁齋は『童子問』で王道について次のように書いている。「聖人の学は、宇宙を包該し、道德を統攝す。堯舜禹湯文武周公天下を治むるの大経大法にして、孔孟の之を祖述憲章する所の者なり。本名称もとの擬すべき無し。若し已むことを得ずして、強いて之を命ぜんと欲せば、當に王道を以て之を号すべし。或は直ちに儒学と称しても可なり」⁽¹⁹⁾。仁齋にとつて儒学とは即王道なのである。だが政治と関わることもない町人学者である仁齋が、王道を学ぶことにどんな意味があるのだろうか。さらに「孝悌忠信に極まる」といわれる人の道は王道とどう結びついていくのだろうか。

『童子問』卷之中には、王道についての仁齋の言葉が数章にわたって続いている。今その概要を論旨に沿って見ていこう。まず仁齋は孟子の言う王道とは即ち「仁義」に外ならないことを述べる(八章)。これは朱子の「天理の極を盡して、一毫人欲の私無し」という王道の定義へのアンチテーゼである(九章)。「天理の極を盡して、一毫人欲の私無し」などということは、人間としての身体を持ち、人情を有する者にできることではない。聖人は自らもこのような道に従って統治はしないし、また民にそれを強いたりしないと仁齋はいうのである。さらに仁齋は「義を以て事を制し、礼を以て心を制す」⁽²⁰⁾ならば、「情は即ち道であり、欲は即ち義である」とまでいう(十章)。そして儒者にとつて王道とは、軍師にとつての兵学や医者にとつての医学のように、専門の業であり、学問は王道を本とすると強調するのである(十一章)⁽²¹⁾。

これをみれば、仁齋の王道論が具体的な経世論を説くものではなく、道德を基礎付けるものとしてあるこ

とがわかるだろう。王道を学ぶとは「王道というものがあって、それを主として行うのではない。己を修め人を治むことから、あらゆる修養の工夫はみな王道から出るのである」と仁齋は言う（十一章）。王道とは決して統治者がいかにして民を統治するかという政策論ではない。仁義による王道の中に、すべての人倫道德の本源があるということである。

朱子学が天から人に付与された理、即ち性を道德の本源とするのに対し、仁齋は堯・舜・禹・文王・武王によって実現された王道の中に、仁義という道德の発現を見る。そしてそれは身体を持ち人情を持つありのままの人間に基づく道なのである。

しかしここで注意しなければならないのは、仁齋は決して王道を道德の中に解消してしまっているのではないということである。ここには人間社会の成立についての仁齋の独自の視点が現れている。それを検証するために、ここで仁齋とは対照的な荻生徂徠（一六六六・一七二八）の社会論と比較しながら見ていこう。

(2) 荻生徂徠の「先王の道」

仁齋が朱子学の徹底的批判を通じて自らの古義学を形成していったように、荻生徂徠は仁齋古義学を批判することによって自らの古文辞学を形成したといつてよい。仁齋が古代の「孔孟の道に帰れ」というのに対して、徂徠はさらに古い「先王の道へ帰れ」と提唱する。堯・舜・禹・文王・武王という先王たちは、礼楽という制度を制作することによって、太古の自然状態において禽獸と変わらぬ存在であった人間に、人間らしい文化的社会をもたらした。「聖なる者は作者の称」であり、「聡明英知の徳あり、天地の道に通じ、人物の性を尽す」者である。その功績は「神明に侔ひとしい」⁽²⁾。それに比べれば孔子はただの祖述者にすぎない。大切

なのは言葉によって道を説くことではない。先王の道は正しい社会制度を立て、礼楽によって民を導く。それが「民を安んずる先王の術」だと徂徠はいう。⁽²³⁾これが先述した「何故孔子は堯舜より賢るのか」という「古今未了の大公案」に対する仁齋の答えを転倒させたものであることは明らかだろう。仁齋は孔子の言葉の時空を超えた普遍性のうちに人倫社会の本質を見、徂徠は聖人によって制作された物としての制度のうちにそれを見る。仁齋のように、五常（君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友）という人間関係の網の目こそが社会の本質であると考えれば、その関係の中に生きるすべての人間が——天子より以て庶民に至るまで——孔子の教えを学ばなければならない。しかし徂徠によれば先王の道を学ぶのは、社会制度を立てる政治的地位にある支配階層の仕事であり、その他の民はただその制度の中で、自分に与えられたそれぞれの職分を全うするだけでよいということになるだろう。さらに徂徠は「心に形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり」といい、「我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者自からその狂を治むるがごとし」と、朱子学的な内面の心の修養を無意味とするのである。⁽²⁴⁾

徂徠のこのような議論は、近代において、初めて道を個人の内面の道徳から切り離し、外部的な社会統合論の視点から考えたものとして、また中世の自然法的社会観から、制作的な国家観への脱却として高く評価されてきた。⁽²⁵⁾だが見てきたようにそれは仁齋の人倫社会へのアンチテーゼとして生まれたものである。

(3) 社会への二つの視点

人間社会には、人間関係の網の目としての側面と、それを規制し保護する法や制度という側面がある。人

間の活動の中で、話すこと、行動することほど脆いものはない。それらは書き留められたり、映像に撮られたりしない限り、すぐに消え去ってしまう。しかし人間関係の網の目の中で生きている人間にとって、発言し、行動することこそが他者に向かって自らの存在を示し、社会の一員となることなのである。そしてどんなに脆いものであっても一度発せられた言葉や、為された行為は取り消すことができず、その波紋が最終的にどのような結果をもたらすかは予測することができない。まさに「駟も舌に及ばず」である。それゆえ仁義礼智の徳を備える修養が必要となるのである。それは人と人の間に実現される徳であり、目に見えぬ心の内面については仁斎は一切語らない。人間が共生するところであれば、そこには必ず君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友という五常の関係がある。その人間関係の網の目によって相互に結びつき果てしなく広がっている人間事象の世界、それが仁斎が見出した人倫社会であり、天下のあり方なのである。もちろん仁斎もこのような人倫社会を守るための外壁としての制度、礼楽刑政の必要を認めないわけではない。しかし仁斎は「王道とは法や制度の上にあるものではない」と言い切るのである。『童子問』に次のような問答がある。

問う、「後世恐らくは王道を行い難からん」。

曰く、「子、井田せず、封建せざるときは、則ち王道を行うべからずとするか。將た悉く後世の法を除いて、以て三代の旧に復せんとするか」。

曰く、「然り。非か」。

曰く、「非なり。王道あに法度の上に在らんや。所謂王道とは、人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行うのみ。……若し聖人をして今の世に生まれしめば、亦必ず今の俗に因り、今の法を用い、

而て君子は豹の如く変じ、小人は面を革めて、天下自ずから治らん⁽²⁷⁾。

ここで言われている「人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行う」とは、有名な四端の心を論じる『孟子』公孫丑上篇の言葉である。この「人に忍びざるの心」こそが、仁の本であり、仁政の基本である。制度や礼楽が時代によって異なるのと違い、人がこの「人に忍びざるの心」を有し、五常という人間関係の網の目の中に生まれてくるという事実は普遍的なものであるという確信がここに示されている。

もう一つ重要なことは、その人倫社会の普遍性に立脚するかぎり、仁齋が古代の井田制や封建制を理想化することはないということである。「今の俗に因り、今の法を用い」という言葉に明らかのように、仁齋の古義学は孔子・孟子の言葉に立ち返れと主張するが、それは孔孟の言葉の本来の意味を知り、その教えに帰れということであって、決して古代の制度を復元したり、古代の言語を絶対視する復古思想ではない。この点は徂徠の古文辞学とは対照的である。古義学と古文辞学という二つの古学はここに決定的な違いがあることを見逃してはならないだろう。

さらに仁齋は『孟子』冒頭の梁惠王篇こそが「王道の要を論じて本末を兼該し、巨細殫挙、聖門之要法、学問の本領と謂うべし⁽²⁸⁾」と述べ、その王道の要とは、楽しみを民と共にし、仁義によって政治を行うことであると指摘する。そして「孟子の所謂王とは、本徳を以て之を称す。必ずしも天子の位に居るを以て王と為さず⁽²⁹⁾」という。つまり徳を以て仁政を施す者は皆王たる資格があり、必ずしも王位についているかどうかとは関係がないというのである。これは文字通りの革命思想といってもよい驚くべき発言であろう。

一方、聖人の制作による礼楽制度に社会の本質を見る荻生徂徠は、朱子学的な内面化された超越的原理を

否定し、道の根柢を外在的な聖人による歴史的制作に置くこととする。「東海聖人を出さず、西海聖人を出さず。これただ詩書礼楽の教えたるなり」という言葉に象徴されるように、聖人は歴史の始原に中国にあらわれた特別な人間であり、人間世界を超越した創造神ではないが、二度と再び現れることのない存在である。そしてその制作は一回限りのもので、ただ詩書礼楽の中にしか遺っていない。その聖なる制作の跡を記す言葉はそれゆえ絶対的な基準となり、名と物の合致した先王の法言と呼ばれるのである。徂徠の古文辞学が古代の言語の意味語脈を学ぶだけでなく、擬古文の修練によって体認されるものとなるのはそのためである。

さらに制作された物は、言葉や行為のようにすぐに消え去るものではないといっても、やがては滅ぶ運命にある。聖人の制作といえども例外ではない。それゆえ制度の立て直しが必要となるのである。しかしその制作を担うのは、先王の道を学び、制度を立て直すことのできる支配者階級に限られるだろう。後の町人学問所懐徳堂の儒者たちが、激しい徂徠批判を展開していくのはこのためである。今はそれについて詳しく触れる余裕がないが、ただ制度論的社会論に偏った徂徠が見落としているのは、どんなに素晴らしい礼楽制度が作られても、人の心、さらにいえば人間の自由を物として制作することはできないということである。同時代の反徂徠の学者たちが感じた不快感は、社会を構成する個々人の主体的な学びを否定し、民を集合的な被治者の群れとしか見ない徂徠の外在的視線によるものだろう。彼らはそれを徂徠の傲慢さとして口々に批判するのである。

ところで制度の立て直しをいう徂徠が、現実の徳川幕藩体制の立て直し策として提出した『政談』は、貨幣経済の浸透を諸悪の根源とし、武士土着論を説くなど、やはり先王の道を基本とした復古的性格のもので、実行不可能なものが多い。徂徠のいう立て直しとは、現実に即した改革というよりは、古代の理想的制度の

復元であるというべきだろう。

一方仁齋には具体的政策論らしきものはほとんど見当たらないが、次の言葉は現代にも通じるものとして注目される。

治平の要、三大秘策有り。これを用うればすなわち治まり、これを捨つればすなわち乱る。百発百中、毫も差爽せず。一に曰く、「賢才を用う」。二に曰く、「言路を開く」。三に曰く、「鰥寡を憫れむ」。この三つの者、賢者能くこれを知り、直者能くこれを言う。しかれども古より以来、人主能くこれを用うる者鮮なし。惜しいかな。⁽³¹⁾

一は人材登用、二は言論の重要性、三は福祉の充実である。人材の登用については徂徠も『政談』の中で指摘しているが、注目すべきは「言路を開く」という言葉であろう。仁齋は人々が自由に発言することのできる公論の場を開くことを王道の条件とするのである。古義堂の同志会の学習法にもこの自由な討論が取り入れられている。作文においても発言においても、自分の考えを伝えることができるのは言葉において他にない。その言葉の路を塞がないことが人倫社会の基本的条件となるのは当然のことである。

これらの言葉をみても仁齋は決して王道を個人の修身道徳に回収してしまっただけではない。社会全体への視点、天下への視点を持ち、それを人倫社会の問題として捉えていったのである。ではこのような社会への視点はいかにして可能になったのか。また徂徠の社会像とどのように異なるのか。次にそれを有鬼と無鬼の系譜の中で考えてみよう。

四、無鬼論の系譜

結論から言ってしまうえば、私は仁齋の人倫社会への視点は儒家的な無鬼論の徹底によつてもたらされたものであり、徂徠の制作的社会像は有鬼論的構造に支えられていると考えているのである。

仁齋の無鬼論の性格を知るために、まず仁齋の宇宙論を見ておこう。仁齋は宇宙の始まりを説くような全ての議論を否定している。

蓋し天地の間、一元氣のみ。或は陰と為り或は陽と為り、両の者只管両間に盈虚消長、往来感應し、未だ嘗て止息せず。此れ即ち是れ天道の全体、自然の気機、万化此れ従りして出で、品彙此れに由りて生ず。聖人の天を論ずる所以の者、此に至りて極まる。知る可し。此れ自り以上更に道理無く、更に去処無き⁽³²⁾ことを。

仁齋が否定しているのは「陰陽二氣が往来してやまない」天道のあり方の根柢を問うような思惟であり、作用の本には必ずその「然る所以の理」があるとするような思考そのものなのである。そのように問を立てていけば、究極的には宇宙の根源に理というものを想定せずにはいられない。そのような思考の枠組み自体を仁齋は否定するのである。

仁齋にとつて理とは事物にそなわる条理であり、宇宙生成の根源ではない。「一陰一陽は天道の全体、仁義相行うは人道の全体、これを外にしていわゆる体も無く、亦いわゆる用もなし」と仁齋は説く⁽³³⁾。そこから導か

れる仁齋の宇宙観は、「四方上下を宇と曰い、古往今来を宙と曰う。六合の窮まり無きを知るときは、すなわち古今の窮まり無きを知る。今日の天地は、即ち万古の天地、万古の天地は、即ち今日の天地、何ぞ始終有らん、何ぞ開闢有らん」というものであった。⁽³⁴⁾ 天地開闢の時に生まれ、それを実際に見た人間がいて伝えたのではないならば、天地の始まりを説くものはすべて想像にすぎない。宇宙に始終開闢が有るとも、また無いとも証明できないのであれば、たとえ聖人であってもそれを知ることとはできない。ならば学者がそれを論じるべきではないと仁齋はいうのである。⁽³⁵⁾ 無限の空間、永遠の時間を前提として、一陰一陽する天道と、仁義が行われる人道の全体を見よ、というこの仁齋の世界観、人間観は、極めて近代的な合理性を備えていると言つてよいだろう。

宇宙開闢を論じてはならないという仁齋は、鬼神についても『論語』の孔子の言葉に従い、「敬して之を遠ざく」、「怪力乱神を語らず」の態度を貫く。仁齋の「鬼神」の定義は、「およそ天地・山川・宗廟・五祀の神、および一切神靈有つて能く人の禍福をなす者、みなこれを鬼神と謂うなり」というのであるが、これは正確に言えば「鬼神とは何か」を説明する言葉ではない。いままで鬼神という名によって人々が何を指してきたか述べる言葉である。そして朱子が、「鬼神という名は存在しても、実は鬼神とは陰陽二気であり、天地の間に陰陽を外にして別に鬼神というものは無い」と言ったことを、「固^{まじ}の儒者の論也」と称賛するのである。⁽³⁷⁾ 仁齋は孔子の鬼神に対する態度を踏襲して、決して鬼神の有無を論じることとはしなかった。しかし『中庸』テキストから鬼神に関する章をすべて削除し、『論語』以外の經典に載せる鬼神についての孔子の言葉をすべて後世の捏造と切り切る仁齋の立場は、鬼神の存在を論じることが禁じる言説、前章で述べた人倫社会の道徳から鬼神の存在を排除しようとする言説であるといえよう。その意味でこれは一八世紀懷徳堂に生まれた啓

蒙的無鬼論につながる無鬼の系譜の始まりに位置するといつてよい。

さらに重要なことは、儒家にとって重い意味を持つ祖先祭祀の問題について、三代の聖王たちと孔子の態度を比較して次のように述べていることである。「三代の聖王は民の心を心としていたので、民が鬼神を信じれば、之を信じて祖先祭祀の礼を立てた。しかしこれには弊害も生じたので、孔子は教法を立てて民が鬼神に惑わず人の道に力を尽くすよう教えた。だからこそ孟子は孔子を『堯舜に賢れること遠し』と称賛したのだ」⁽³⁸⁾と。

次節でみるように、徂徠は仁齋のこの鬼神論に猛烈に反発し、逆に「先王の道は鬼神に本づけざる者なし」という有鬼論を展開していくのだが、ここでは仁齋の人倫社会としての人道の全体は、天道から切り離されているだけでなく、このように鬼神を外部にくくり出し、人倫社会の外部にいかなる超越的自体をも認めないところに成立しているということを確認しておこう。

五、有鬼の系譜

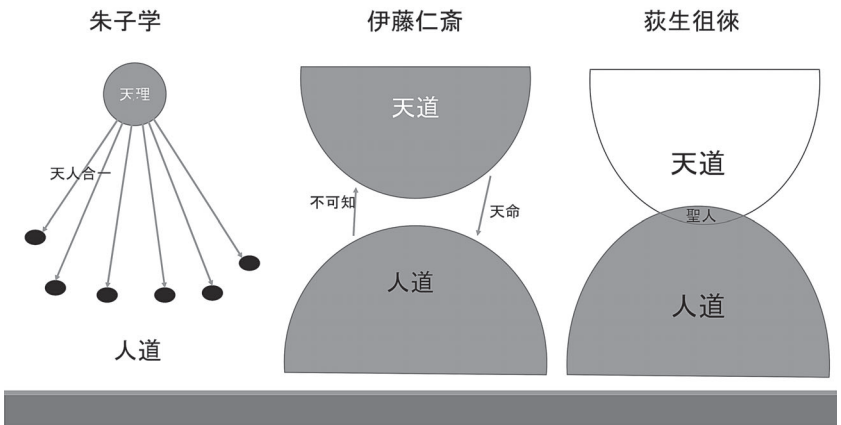
仁齋の無鬼的な人倫社会にまっこうから異を唱えるのが、荻生徂徠の先王の制作による社会である。その社会制作の中核となるのが鬼神祭祀であった。徂徠は、先の仁齋の言葉を引用し、次のように批判する。

これその臆度の見にして、道に整るの甚だしき者なり。何となればすなわち鬼神なるものは先王これを立つ。先王の道は、これを天に本づけ、天道を奉じて以てこれを行い、その祖考を祀り、これを天に合す。道の由りて出づる所なればなり。故に曰く、「鬼と神とを合するは、教えの至りなり」と。故に詩

書礼楽は、これを鬼神に本づけざる者あることなし。⁽³⁹⁾

これを見れば、「孔子は堯舜より賢る」という仁齋の主張を転倒させた徂徠の先王の道が、「祖考を祀り、これを天に合す」という鬼神の存在に基づいていることは明らかであろう。そして鬼神というものが聖人によって立てられたものであるかぎり、無鬼を主張する者は聖人を信じない者であると断ずるのである。⁽⁴⁰⁾

このような徂徠の有鬼論が、素朴に鬼神の存在を信じる有鬼論とは、異なる次元にあることは明らかである。鬼神は人知の及ぶところではなく、有鬼か無鬼かを論ずることは無意味であるという点では仁齋も徂徠も一致している。しかし『易』や『礼記』に記されているように、聖人は「死生の説を知り」、「鬼神の情状を知る」存在である。それゆえ聖人は鬼神という名を立て、鬼神祭祀の礼を制作して、天神と人鬼を合して人間社会の極となる教えを立てたと徂徠はいうのである。これが仁齋の無鬼的な人倫社会に対して、聖人を媒介とし、鬼神祭祀を通じて構成された有鬼論の共同体であることは明らかだろう。このような徂徠の有鬼論の特徴を朱子学および仁齋の無鬼論と比較しながら



ら図示すると、次のようになるだろう。これを参照しながら有鬼と無鬼の言論の違いを見ていきたい。

(1) 朱子学においては一人一人が性即理の原則によって天と繋がり、内なる性によって聖人となる可能性を持っていた。しかし仁斎は天道と人道を切り離し、人道を人倫社会の全体として定立する。仁義の徳は心の内面ではなく、人間関係の網の目の中に実現していくものであり、天理や鬼神といった人道を超越する絶対的根拠を仁斎は認めない。その後徠は天道と人道を媒介する者として、また人間社会の制作者として聖人を絶対化した。礼楽政刑の制作者である先王たちは、いわば天と人を繋ぐ接点に位置する。人はただ聖人を信ずることを通じて天と繋がる。聖人が天に本づき、鬼と神を合することによって人間社会を制作したと言ふことで、その社会制度の正統性が保証されるのである。さらに聖人の命名と制作という行為は始めから命令としての性格を持つ。そしてその命令的性格は、制度の建て替えを担う後世の聖人の代理人たちにも受け継がれる。聖人を信じるか信じないかは支配者と被支配者の間に決定的な線を引くものである。仁斎の王道論にみられたような、民が王道について語る言路を開き、それに関与する可能性は、ここでは全く否定される。聖人を媒介とする徠のこのような有鬼論を私は構造的有鬼論と呼びたい。その特徴はどこにあるのだろうか。

(2) 徠によれば聖人の制作は人類社会の始まりであり、歴史の起点である。このような始まりの神聖化は、共同体のアイデンティティ形成にとって重要な意味を持つ。さらにそれは政治制度だけではなく、言語や音楽などすべての文化にわたって、復古的な価値観を導入することになる。そこが仁斎の古義学と徠の古文

辞学との決定的な違いであった。仁齋は孔孟の言葉の古義に帰れとはいっても、古代の言葉と今の言葉の間に価値的な違いを見出していたわけではない。徂徠が擬古文を重視するのに対して、仁齋は現代中国語による作文力を重視していた。古義堂の作文教育は当時から定評があつたが、それはまさに「言路を開く」ものとして当時の社会に大きな影響を与えたのである。

(3) 徂徠の社会制作論は、制作の目的によつて制作の正当性を主張しようとする性格を持つている。徂徠が繰り返す「先王の道は天下を安んずるの道なり⁽⁴¹⁾」というテーゼがまさにそれを示しているだろう。また「先王の道は、その大なる者を立つれば、小なる者おのづから至る⁽⁴²⁾」といい、細部の道徳的な正しさに一々こだわるのではなく、大局を見ることが重要だと徂徠はいう。さらに徂徠は「先王の道、古はこれを道術と謂う⁽⁴³⁾」と言うように、それが政治的技術であることを強調する。ここには「天下を安んずる」という究極の目的がすべてに優先するという政治的思考が現れているといえよう。しかしそれが構造的有鬼論によつて政治神学に転化すると、恐ろしい支配原理になる可能性を秘めているのではないか。徂徠は朱子学の天人合一的な内在化された支配を否定しながら、外在する社会制度の中に鬼神を呼び戻してしまつたのである。

6 おわりに

これ以上徂徠の思想を詳しくみる余裕はないが、これらの三つの特徴は、そのまま後の本居宣長や幕末の水戸学に継承されていく。宣長は歴史の始原を中国から日本に移し、「鬼神の情状を知る」聖人の代わりに天孫としての天皇を置いた⁽⁴⁴⁾。そして水戸学は徂徠の鬼神論を皇祖アマテラスに結びつけ、国体論を形成していく

のである。これは近代における構造的有鬼論の継承といってもいいだろう。そして歴史の始まりの神話化は、明治以降の近代国民国家の建設過程に引き継がれていくのである。

本論で見たように、一七世紀に伊藤仁斎が、朱子学的形而上学の枠組みを解体したことは、その人道論、王道論、無鬼論において、まさに革命的な意味をもっていた。人間関係の網の目の中に徳を見だし、それを普遍化して王道の基礎とする。そして一切の超越的原理とともに鬼神をも人道の地平から排除する。仁斎は『孟子』を読み抜くことで、「民と共にする心」の中に市民的公共性の萌芽を見出していったといえるのではないか。さらに言えば仁斎の実証的学問方法、徹底的に人倫世界のリアティーの中で道を考える態度は（仁斎は「実」という言葉を多用する）、一八世紀、大阪の町人学問所懐徳堂に花開いた啓蒙的無鬼論と科学的精神に繋がるものである。

しかしこの一七世紀に仁斎によって開かれた無鬼の系譜は、明治以降の歴史の中でまったく忘れ去られてしまった。江戸時代にあった学問的自由、言論の自由に基づく市民社会の萌芽は、天皇制国家の成立とともに摘み取られ、今となつてはそのような思想が存在したことさえ人々は知らない。

しかし国民国家という制度が世界的にゆらぎはじめている現在、我々は伊藤仁斎の人倫社会の全体、人と人の関係性の中に存在する徳の普遍性について、もう一度考えてみる必要があるのではないだろうか。

注

(1) 仁斎の家系、伝記については石田一良『伊藤仁斎』（人物叢書、吉川弘文館、一九六〇年）を参照した。

(2) 伊藤東涯「先府君古学先生行状」「古学先生文集」巻の一。「甫十一歳、就師習句讀。初授大学、読治国平天下章、謂今世亦有知如許事者邪」。

- (3) 「藤樹先生行狀」「藤樹先生全集」五卷、岩波書店、五三頁。「自天子以至於庶民、耆是皆以修身為本」。
- (4) 伊藤仁齋『論語古義』（『四書注釈全書』論語部一、東洋図書刊行会、大正一一年、五頁）
- (5) 浅見綱齋『笥録』（『山崎闇齋学派』日本思想体系31、岩波書店、一九八〇年）三八六頁
- (6) 佐藤直方『学談雜録』（同上書）、四三五頁
- (7) 子安宣邦氏の仁齋研究は、はじめてこのような視点から仁齋思想を読み直し、急進的人間主義として仁齋思想を捉えている。子安宣邦『伊藤仁齋の世界』、『仁齋学講義』、『仁齋論語』上下（（りかん社）などを参照されたい。
- (8) 筆者の日本思想史研究は、懷徳堂思想の研究からはじまり、その淵源に遡るかたちで伊藤仁齋の思想に関心を持った。一八世紀大阪の懷徳堂思想については、宮川康子『富永伸基と懷徳堂』（（りかん社）、『自由学問都市大坂』（講談社メチエ）を参照。
- (9) 伊藤仁齋『語孟字義』上「道」第一条（『伊藤仁齋・伊藤東涯』日本思想史大系33、岩波書店、一九七一年）二七頁。「北溪曰、易說、一陰一陽之謂道。孔子此處是就造化根原上論。大凡聖賢與人說道、多是就人事上說。惟此一句、乃是贊易時、說來歷根原。愚謂不然。謂天人一道、則可也。為道字來歷根原、則不可。易語是說天道。如率性之謂道、及志於道、可與適道、道在邇等類、是說人道。說卦明說、立天之道、曰陰與陽。立地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義。不可混而一之。其不可以陰陽為入之道、猶不可以仁義為天之道也。倘以此道字為來歷根原、則是以陰陽為入之道也」。
- (10) 同上。「凡聖人所謂道者、皆以人道而言之」
- (11) 伊藤仁齋『論語古義』最終稿本（天理大学図書館古義堂文庫蔵）。「蓋天地之道存千人、入之道莫切於孝悌忠信。故足言孝悌忠信」
- (12) 伊藤仁齋『童子問』卷之下第五十章（『近世思想家文集』日本思想史大系97、岩波書店、一九六六年）一九三頁。「夫有人倫則天地立。無人倫則天地不立」。
- (13) 伊藤仁齋『童子問』卷之下第五十章（林本、天理大学図書館古義堂文庫蔵）。「日月亦不明。四時亦不行。無人倫則雖有猶無」
- (14) 伊藤仁齋『童子問』卷之上第五章（『近世思想家文集』日本思想史大系97、岩波書店、一九六六年）五八頁。「故論語一書、實為最上至極宇宙第一書、而孔子之聖、所以為生民以來未嘗有而賢於堯舜遠者、以此也」。
- (15) 伊藤仁齋『語孟字義』「聖賢」（『伊藤仁齋・伊藤東涯』日本思想史大系33、岩波書店、一九七一年）七九一八〇頁。

「窃以謂聖字或知或行、各造其極」

- (16) 井原西鶴『武家義理物語』序（岩波文庫、一九六六年）
- (17) 西鶴と仁齋が実際に会ったことがあったかどうかはわからないが、伊藤梅宇『見聞談叢』の「仁齋遺話」によると、仁齋は西鶴の『西鶴織留』の中の「芸者は人をそしりのたね」を自ら写し、「世上の事をよくとける」ものとして息子の東涯に示したという。さらに東涯がそれを梅宇に見せて「万事名の為、利の為にすることを西鶴すらしかれり」と言ったという。西鶴もまた『日本永代蔵』と『好色盛衰記』に伊藤仁齋を京都の代表的儒者として登場させている。いずれにしても両者が同じ価値観を共有していたことは確かだろう。杉本つとむ『井原西鶴と日本語の世界』（彩流社、二〇一二年）三〇―四四頁参照。
- (18) 伊藤仁齋『童子問』巻之下第五十章（『近世思想家文集』日本思想史大系97、岩波書店、一九六六年）。「然則孔子之所以賢於堯舜者、果何在。曰、此古今未了大公案。学者之於道、其知與不知、得與不得、総決於此。非一言之所能悉」。
- (19) 同上書、巻之中第六四章。「聖人之学、包該宇宙、統攝道德。堯舜禹湯文武周公治天下之大經大法而孔孟之所祖述憲章之者也。本無名稱之可擬。若不得已而強欲命之、當以王道号之。或直称儒字亦可」。
- (20) 『書経』仲虺之誥篇
- (21) 伊藤仁齋『童子問』巻之下第五十章（『近世思想家文集』日本思想史大系97、岩波書店、一九六六年）一〇二頁―一〇五頁。
- (22) 荻生徂徠『弁名』（『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）六三頁。「聖者作者之称也」、「有聰明叡智之徳。通天地之道、尽人物之性。有所制作。功俾神明」。
- (23) 同上書一八四頁。「後世学者雖口能言以德化之、然不知所以化之之術。是其過本在道為当然之理、而不知其為安民之術焉」。
- (24) 荻生徂徠『弁道』（『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）二七―二八頁。「心無形也。不可得而制之矣。故先王之道、以礼制心。外乎礼而語治心之道、皆私智妄作也。……以我心治我心、譬如狂者自治其狂」。
- (25) 丸山真男『日本政治思想史研究』（岩波書店、一九五二年）は徂徠を近代的政治的思维的先駆者として、また自然的社會觀から作為的社會觀への転換者として評価したが、これは今も基本的徂徠像として定着しているのではないだろうか。

- (26) 仁齋は『童子問』卷の上第九章（前掲書 六一頁）で、次のように言う。「設令宇宙之外、復有宇宙、苟有人生於其間、必有君臣父子夫婦之倫、而循仁義禮智之道」
- (27) 『童子問』卷の中第十九章。（前掲書、一一一頁）。「問、後世恐難行王道。曰、子為不井田、不封建、則不可行王道乎。將為悉除後世之法、以復三代之旧乎。曰、然。非邪。曰、非也。王道豈在法度上乎。所謂王者道者、以不忍之心、行不忍之政而已。……若使聖人生于今世、亦必因今之俗、用今之法、而君子豹變、小人革面、天下自治矣」。
- (28) 伊藤仁齋『孟子古義』（四書註釈全書第九卷、鳳出版、一九七三年）一頁。「此篇論王道之要、本末兼該、巨細殫舉、聖門之要法、可謂學問本領」。
- (29) 同上書、七—八頁。「孟子所謂王者、本以德稱之。而不必以居天子位為王也」。
- (30) 荻生徂徠『學則』（『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）一八八頁。「東海不出聖人。西海不出聖人。是唯詩書禮樂之為教也」。
- (31) 『古学先生文集』卷の五、同志会筆記（『伊藤仁齋・伊藤東涯』日本思想史大系33、岩波書店、一九七一年）二二—七頁。「治平之要、有三大秘策。用之則治、捨之則亂。百發百中、毫不差爽。一曰、「用賢才」。二曰、「開言路」。三曰、「憫鰥寡」。此三者、賢者能知之、直者能言之。然而自古以來、人主鮮能用之者。惜哉」。
- (32) 伊藤仁齋『語孟字義』「天道」第一条（『伊藤仁齋・伊藤東涯』日本思想史大系33、岩波書店、一九七一年）一五頁。「蓋天地間、一元氣而已。或為陰或為陽、兩者只管盈虛消長、往來感応於兩間、未嘗止息。此即是天道之全体、自然之気機、万化從此而出、品彙由此而生。聖人之所以論天者、至此而極。可知自此以上更無道理、更無去処」。
- (33) 『語孟字義』「理」第四条「伊藤仁齋・伊藤東涯」日本思想史大系33、岩波書店、一九七一年）、三三—三四頁。「一陰一陽、天道之全体、仁義相行、人道之全体、外此無所謂體、亦無所謂用」。
- (34) 『語孟字義』「天道」第五条（前掲書）一七頁。「四方上下曰宇、古往今來曰宙。知六合之無窮、則知古今之無窮。今日之天地、即万古之天地、万古之天地、即今日之天地、何有始終、何有開闢」。
- (35) 同上。「天地之始、誰見而誰伝之邪。……然而世無生於天地未開之前之人、……則大凡語言天地開闢說者、皆不經之甚也。……既不可謂天地有始終開闢、即固不可謂無始終開闢。然於其窮際、則雖聖人不能知之。況學者乎。故存而不議之為妙矣」。
- (36) 『語孟字義』「鬼神」第一条（前掲書）八三頁。「凡天地山川宗廟五祀之神、及一切有神靈能為人禍福者、皆謂鬼神也」。

- (37) 同上書。「朱子曰、鬼者陰之靈、神者陽之靈。其意蓋以謂雖有鬼神之名、然天地之間、不能外陰陽而有所謂鬼神者。可謂固儒者之論也」。
- (38) 同上書。八四頁。「蓋三代聖王治天下也、：以天下之心為心、：故民崇鬼神則崇之。：故其卒也、又不能無弊。及至于夫子、則專以教法為主。而明其道、曉其義、使民不惑于所從也。孟子所謂賢於堯舜遠矣」。
- (39) 荻生徂徠『弁名』「天命帝鬼神」一五條（「荻生徂徠」日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）一三三頁。「是其臆度之見、鑿道之甚者也。何則、鬼神者先王立焉。先王之道、本諸天、奉天道以行之、祀其祖考、合諸天。道之所由出也。故曰、合鬼与神、教之至也。故詩書礼楽、莫有不本諸鬼神者焉」。
- (40) 同上書、一二八頁。「夫鬼神者聖人所立焉。豈容疑乎。故謂無鬼者、不信聖人者也」。
- (41) 荻生徂徠『弁道』第二条『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）一二二頁。
- (42) 同上書、第一条、二二頁。「先王之道、立其大者而小者自至」。
- (43) 同上書、第二〇条、二八頁。「先王之道、古者謂之道術」。
- (44) 徂徠と宣長の関係については、つとに尾藤正英氏が指摘されている。尾藤正英『日本の国家主義』（岩波書店、二〇一三年）参照。