

國學院大學學術情報リポジトリ

「王道」と「人倫日用」の間： 伊藤仁斎における孟子思想受容の一側面

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 國學院大學大学院文学研究科 公開日: 2025-05-21 キーワード (Ja): 孟子思想, 伊藤仁斎, 王道, 人倫日用, 学問共同体 キーワード (En): Mencius' thoughts, Ito Jinsai , Kingly way, Daily human relations , Academic community 作成者: 董, 同罡 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002001639

「王道」と「人倫日用」の間

—伊藤仁斎における孟子思想受容の一側面—

Between “Kingly Way” and “Daily Human Relations”:
A Side of Ito Jinsai’s Reception of Mencius’ Thoughts

董 同 罡

キーワード：孟子思想 伊藤仁斎 王道 人倫日用 学問共同体

Key Words: Mencius’ thoughts Ito Jinsai Kingly way Daily human relations
Academic community

要旨

王道論は『孟子』における最も代表的な政治思想の一つとして知られている。伊藤仁斎は江戸時代の市井儒者として、政治に関与しなかったが、王道論を極めて重視し、経典解釈と社会実践の両方でそれを展開した。彼は堯舜という原型と『孟子』解釈の中で王道の内容、要点をまとめたうえで、王道主体の非限定性という特徴を唱えた。よって、彼の王道論は事実、古義学の根本的な概念「人倫日用の道」とは原理的な共通性があると認められる。さらに、現実の「人倫日用」、特に学問共同体の実践においても、仁斎は「実徳実才」と「儉」の倫理で王道論を展開させ、徳川社会と異質な「王道」の場を構築しようとした。仁斎の王道論解釈とその実践は、彼の孟子思想の受容のみならず、徳川社会における儒者という身分の意味とその生き方を考える際にも示唆的だと思われる。

Abstract

The concept of the “Kingly Way” is known as the most representative political thought in *Mencius*. Ito Jinsai, as a Chonin Confucian scholar during the Edo period, did not participate in politics but placed great emphasis on the Kingly Way, developing it in both classical interpretation and social practice. He summarized the content and key points of the Kingly Way in the interpretation of *Mencius* with the prototype of Yao and Shun, and emphasized the unrestricted feature of the Kingly Way’s subject. As a result, his theory of the Kingly Way is recognized as having a fundamental commonality with the basic concept of his Kogigaku Confucianism, “the way of daily human relations”. Furthermore, in the practical realm of “daily human relations,” especially in the academic community, Jinsai developed the Kingly Way with the ethics of “practical virtue and talent” and “frugality”, attempting to construct a “Kingly Way” space that was heterogeneous to the Tokugawa society. The interpretation and

practice of Jinsai's King's Way theory are considered to be suggestive not only for understanding his acceptance of Mencius' thoughts but also for considering the meaning of the identity of Confucian scholars and their way of life in Tokugawa society.

はじめに

伊藤仁斎(1627-1705)は江戸前期から中期にわたる碩儒であり、性理の説を中心とする朱子学に異論を唱え、『論語』『孟子』の精読と解釈を通して、孔孟の真意に復帰する「古義学」を作り上げた。その思想体系において、『孟子』は最上の經典『論語』を解説するための不可欠な「義疏」だと見なされ、『論語』に次ぐ第二の「本経」と位置づけられた。

周知のとおり、仁斎は政治活動への参加を拒否し、「市井儒者」として「古義堂」「同志会」をもって教育活動に従事し、その生涯を終えた。しかし、そのような「非政治的」⁽¹⁾な仁斎は案外、性善論の他、孟子思想で最も政治的な王道論に大きな興味を示している。彼は弟子に「学問の命名」を聞かれたとき、「聖人之学、包該宇宙、統撰道德、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。本無名称之、倘若不得已而強欲命之、当以王道号之。」⁽²⁾と答え、「王道」という言葉で儒学の本質を表そうとしている。

渡辺浩は仁斎の王道論について「天下、国家を家に同一視し、君王の『民』との人間関係と捉え、そこに先の具体的人間関係の在り方としての『道』観念をそのまま拡大適用したものである」と述べている⁽³⁾。川口浩は経済思想の角度から、仁斎の礼楽認識と「制民之産」を代表とする経済思想との関係を論じ、仁斎学には「経済状況が人間性や社会秩序のあり方を規定するという現実的な経済認識が内包され、経済活動に対する肯定的評価も見出される」⁽⁴⁾と指摘している。その他、張崑将は伊藤仁斎と荻生徂徠の比較を通して、古学派王道政治論の両面性を仁斎の「思想的な王道」と徂徠の「制度的な王道」にまとめている⁽⁵⁾。総じて言えば、先行研究は「王道」と「道」との連続性という重要な問題に言及し、経済思想及び他の儒者との比較などの角度からまとめているが、仁斎における王道論受容の具体

(1) 丸山眞男. 『日本政治思想史研究』. 東京大学出版会, 1952, 52.

(2) 伊藤仁斎. 『童子問(林景范写本)』. 古義堂, 1706, 86.

(3) 渡辺浩. 『近世日本社会と宋学』. 東京大学出版会, 1985, 238.

(4) 川口浩. 『伊藤仁斎の王道論』. 『史学雑誌』(93), 1984.

(5) 張崑将. 『日本徳川時代古学派の王道政治論』. 華東師範大学出版社, 2008, 93.

的な構造、「王道」と仁齋学の核心——「人倫日用の道」との具体的な関係、そして政治に従事しない仁齋がいかに関「人倫日用」における実践で王道論を展開したのかについては、依然として議論する余地があると思われる。

一、仁齋における王道論受容の内実

(一) 堯舜という「王道」の原型

仁齋の「王道」論は『孟子』から受容しており、その基本的な主張は「梁恵王上」に従っている。と同時に、彼は孔孟以前の「王道」最古の原型である「堯舜」も重視した。仁齋から見ると、孔孟であっても堯舜を「祖述」することによって自分の思想を成立させたのである。彼は「論堯舜既没邪説暴行又作」で堯舜の「王道」と黄老の「邪説」をこのように比較する。「(堯舜を除く三皇三帝の) 虚無恬澹、無為自化之説、而非堯舜孔子之所取。大凡害於人倫、遠於日用、無益乎天下国家之治焉者、皆謂之邪説、皆謂之暴行。惟堯舜在位焉、則天下一家、道德一而風俗同、君君臣臣、父父子子、夫夫婦婦、兄兄弟弟、忠信和睦之風隆、詭行異論之徒熄。蕩蕩平平、无偏无党。家自齊、国自治、天下自平矣。…是為中庸之至、為王道之極。」⁽⁶⁾ 堯舜は黄老の「無為自化」を取らなかったが、堯舜自体が特に何か努力をしたかと言えば、そうでもなかったということになる。彼らはただ自らの「在位」を通して「齐家、治国、平天下」という効果に達成できたのである。相良亨はこれを「自然而然」と指摘し、王道の自然性を主張した⁽⁷⁾。しかし、堯舜は「無為」ではなく、自覚的に「自然」である「天地」から受け継いだ責務を果たし、「民」の自然に従い、「財成輔相天地之道、使各遂其性」⁽⁸⁾という事業に努めた。実際、自然としての天地と民に直面した堯舜はこのような、「自然」と「有為」という微妙な境目に自分を位置付けたと思われる。

しかし、原型としての堯舜の「王道」も完璧ではなかった。仁齋はその一例として、「鬼神」の問題を取り上げている。「蓋三代聖王之治天下也、好民之所好、信民之所信、以天下之心為心而未嘗以聰明先於天下、故民崇鬼神則崇之、民信卜筮而信之、惟取其直道而行焉已。故其卒也、又不能無弊、及至夫子、則專以教法

(6) 伊藤仁齋、『語孟字義(林景范写本)』、古義堂、1705、91。

(7) 相良亨、『伊藤仁齋』、ぺりかん社、1998、209。

(8) 伊藤仁齋、『童子問(林景范写本)』、古義堂、1706、18。

為主、而明其道、曉其義、使民不惑於所從也。」⁽⁹⁾ 堯舜は専ら「自然」の理想と「与民同好悪」の方針を考えたが、「自然」にも自らの脆弱性があったことに気づかなかった。故に、それを補い、導くためには、孔孟のような聖人、或いは孔子の血脈を継ぐ優秀な儒者を必要としたのである。この「完璧でない」君王と民の姿は、仁斎の『孟子』受容において一層明確になっていくのである。

(二) 『孟子』解釈で展開された「王道」

堯舜という原型にならい、孔子よりも「王道」の具体的内容とその現実化を説いたのは孟子であった。そして『孟子』の中で、仁斎は「梁惠王」章を最も重視し、「熟読孟子梁惠王一章、可以為帝王師」⁽¹⁰⁾とも語っている。「梁惠王」で「王道」を最も詳しく論じた「寡人之於国也」章で、孟子はこのように語る。「是故明君制民之産、必使仰足以事父母、俯足以畜妻子…五畝之宅、樹之以桑、五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜、無失其時、七十者可以食肉矣；百畝之田、勿奪其時、八口之家可以無飢矣；謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉、黎民不飢不寒、然而不王者、未之有也。」⁽¹¹⁾ このポイントは二つあった。一つ目は「制民之産」である。仁斎は「滕文公上」を引用し、「此論王道之要、夫民有恒産、即有恒心。故王道以制民之産為要」⁽¹²⁾と解釈した。そして二つ目は「謹庠序之教、申之以孝悌之義」という社会教化の役割であると指摘した。

仁斎は以上の二つを「王者の徳」と称して、それに基づき「王者」の概念を展開した。「孟子所謂王者本以德稱之、必不以居天子位為王也。」⁽¹³⁾このような「徳」を最終的基準として、「位」を追究しない主張は実際、仁斎の「道」への理解とかわり、「人倫日用」における「王道」の展開に大きな影響を与えたといえよう。

もう一つ注目すべきなのは、「与民同好悪」論の展開である。『孟子』の注釈において、仁斎はさらに「同好悪」の重要性を明らかにした。「梁惠王上」の「文王以民力為台為沼、而民歡樂之、謂其台曰靈台、謂其沼曰靈沼、樂其有麋鹿魚鼈。古之人与民偕樂、故能樂也」について、仁斎は「古之人与民偕樂、非惟一章之大指、乃王道之本原。蓋有天下則為天下之父母、有一国則為一国之父母。天之責任實在

(9) 伊藤仁斎. 『語孟字義 (林景范写本)』. 古義堂, 1705, 70.

(10) 伊藤仁斎. 『童子問 (林景范写本)』. 古義堂, 1706, 58.

(11) 伊藤仁斎. 『孟子古義 (元禄十年本)・卷之一』. 古義堂, 1697, 13

(12) 伊藤仁斎. 『孟子古義 (元禄十年本)・卷之一』. 古義堂, 1697, 13.

(13) 伊藤仁斎. 『孟子古義 (元禄十年本)・卷之一』. 古義堂, 1697, 45.

于茲…蓋与民偕樂則興、不与民偕樂則亡。興亡之機実決於此⁽¹⁴⁾と語る。仁斎は「自然而然」であった「同好悪」を「天の責任」として強調したうえに、これを「興亡之機」と見なし、その緊迫感を説く。これは仁斎が『童子問』で「王道」を「儒者の急務」と位置付けた理由でもあろう。

仁斎が堯舜の「自然」を「儒者の急務」と強調した理由として、ここで堯舜以降の一般君主に対する不信を挙げたい。「梁惠王下」の「寡人好貨・寡人好色」の問いについて、仁斎はこのように注を付けた。「王自以為好貨、故取民無制而不能行王政…王又以為好色、故心智蠱惑而不能行王政…樂民之樂、憂民之憂、王道之至要也。故孟子於宣王曰有好貨好色之疾、皆言与民同、於王何有。蓋宣王好貨好色乃一己之私、而孟子所謂好貨好色実天地之心也。」⁽¹⁵⁾ 賢士の説を積極的に取り入れる齊宣王だが、その自身でさえ「自以為不能行王政」というどうすればいいかわからない状態に陥り、孟子の教がなければ「一己之私」にとらわれてしまうものであった。こうみると、仁斎が堯舜以後の邪説暴行に影響されやすい君主に対してやや消極的な態度を取っていることがわかる。これは「宋寧宗召朱熹」論にも出てくるが、詳しくは後文に任せる。ここに至って仁斎の受容した「王道」論の内容(制民之産、謹庠序之教)、要点(与民同好悪)、特徴(「王道」主体の不限定と堯舜以後の君主への不信)が次第に明らかになってきた。

二、仁斎における「道」と「王道」の連続

(一) 仁斎学における「道」の特質

仁斎における「王道」と「道」の具体的な関係を把握するために、まず彼の主張する根本的な概念としての「道」の特質を捉える必要がある。仁斎の「道」に対する根本的な解釈は『語孟字義』から窺うことができる。第三章「道」の冒頭において、仁斎はこのように解釈する。「道猶路也、人之所以往来也。故陰陽交運謂之天道、剛柔相須謂之地道、仁義相行謂之人道、皆取往来之義也…(天道・地道・人道)不可混而一之。其不可以陰陽之道為入之道、猶不可以仁義為天之道也。」⁽¹⁶⁾ 仁斎がここで敢えて強調したのは「天道・地道・人道」の区分であった。形而上学

(14) 伊藤仁斎、『孟子古義(元禄十年本)・卷之一』、古義堂、1697、45。

(15) 伊藤仁斎、『孟子古義(元禄十年本)・卷之一』、古義堂、1697、37。

(16) 伊藤仁斎、『語孟字義(林景范写本)』、古義堂、1705、17。

的な説明も重視した仁斎は、『易』の「一陰一陽謂之道」に準拠して『語孟字義』の第一章で「天道」章を設けた。第三章で改めて「道」を提起するのは、形而上の「天道」と区別して、専ら「人倫日用」の「仁義」の道に焦点を当てようとするに理由があると思われる。

その証拠として、「道」の章における以下の一連の論を取り上げることができる。「道者、人倫日用当行之路、非待教而後有、亦非矯揉而能然。皆自然而然、至於四方八隅…上自王公大臣、下至於販夫馬卒跛瞽者、皆莫不由此而行。唯王公大臣得行、而匹夫匹婦不得行則非道。」⁽¹⁷⁾ 仁斎はここで、「道」という概念の根源と本質を実践の主体から論じている。「道」は「人倫日用」、すなわち人々の日常関係という自然的存在から生まれると同時に、人の地位を問わず、あらゆる人間に作用するのである。そしてその作用は他でもなく、まさに「君臣父子夫妻兄弟朋友」という人間関係に基づいた「場」である。子安宣邦はこれを「共同態」と称して、和辻哲郎の倫理学に類比している⁽¹⁸⁾。

もう一つ指摘すべきなのは、「道」に達成する手段としての「学」の役割である。仁斎は『語孟字義』「学」章でこのように強調する「由此⁽¹⁹⁾而為人、不由此則禽獸。故聖人立此四者以為人道之極、而教人由此焉而行之。欲以有限之性而尽无窮之徳、苟不由学問、則雖以天下之聡明而不能。」⁽²⁰⁾ 即ち、「学」という動作と「学者」という身分は「教」の実践で極めて重要であると主張している。これもまた、仁斎の「君」に対する不信及び彼自身の「王道」実践と緊密にかかわると思われる。「聖賢の学」を身につけることによって、「邪説暴行」に影響されやすい君と民を正しい方向に導くというのは、まさに仁斎から見る「儒者」の役割である。

(二) 「王道」と「人倫日用の道」の連続の様相

では、仁斎はいかに孟子の主張した「王道」論を、自分の学問の中心である「人倫日用の道」にまで繋いだのだろうか。この点についても仁斎の「王道」解釈の特徴から考える必要がある。まず明らかにしたいのは「王道」と「道」の間にある主体を超えた一致性である。前述のように、「王道」には主体の不限定という特徴が

(17) 伊藤仁斎. 『語孟字義 (林景范写本)』. 古義堂, 1705, 17.

(18) 子安宣邦. 『伊藤仁斎の世界』. ぺりかん社, 2004, 8.

(19) 「此」はここで「仁義礼智之徳」を指す——筆者注。

(20) 伊藤仁斎. 『語孟字義 (林景范写本)』. 古義堂, 1705, 62.

ある。ここでさらに『童子問』の内容を挙げて、道と王道の主体的共通性を分析する。「仁之為徳…王天下則及於天下、君一国則及於一国、主一家則及於一家…以此治身則身修、以此処事則事成。我能愛人、人能愛我、相親相愛、如父母之親、如兄弟之睦」⁽²¹⁾というように、国を治めることであっても、家を治めることであっても、共同体の範囲と関係なく、その理想としての「道」の原理は実は一貫性を有している。この一貫性に基づいて、仁斎は君主統制の理想像を「民之父母」と強調していて、これもまさに『孟子』「梁恵王下」から受容した主張である。こう見ると、仁斎学において、「家、国」ないし自分の「教」の共同体を治める場合、その原理は共通性が強いことがわかってくる。

「王道」の理想状態に関しても、仁斎はごく日常的な場面でそれを示している。渡辺浩の研究で『童子問』の以下の内容を引用した。「先王之世、家給財阜、民安俗醇、自晨至夕、自春至冬、民心和洽、猶正月之吉。被服具儀、拳觶上寿、各祝万歳、一家熙熙、頓忘窮歳之劳。」⁽²²⁾仁斎はここでやはり「王道」の理想状態を一家一家の地道な日常生活に還元している。ここからも「王道」と「人倫日用」との連続が見えてくる。ただし、筆者がここで敢えて強調したいのは、「王道」という主張は「道」の一種の具体的顕現として、特別な一面を持つことである。それは現実の政治状況と他人の生存状況への深い関心である。「仁」は一家一身に限るのではなく、「天下」にまで広がっていく傾向がある。特に学者・儒者の場合、これは彼らの学問の気質に影響する大きな要素であった。故に、これから仁斎の「教」と生活実践における「王道」の影響を分析する際も、この特質を念頭においておくべきである。

ただし、ここで付け加えて説明しておくべき一点もあるが、それは本稿で語られた仁斎の「王道」から「人倫日用の道」にわたる「連続」という特徴と、丸山眞男が指摘した朱子学における「連続的思惟」⁽²³⁾との根本的な相違である。丸山朱子学論における「連続性」は、「天理・本然の性」の間に存在し、言い換えれば、それは自然的真理と道徳基準との間の連続である。しかし一方、本稿で指摘した仁斎学の「王道・人倫日用の道」の連続は、朱子学の「理・性」の説を破棄、剥離した上で成立するものであり、その「連続」の主体はまた、「理・性」から剥離され

(21) 伊藤仁斎、『童子問（林景范写本）』、古義堂、1706、35。

(22) 伊藤仁斎、『童子問（林景范写本）』、古義堂、1706、67。

(23) 丸山眞男、『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952、28。

た究極的道德目標——「道」の内部各分野、各場面に限られるのである。それゆえ、本稿で語る仁齋学の「道」の各分野の連続性は、朱子学の「連続性」と類似するのではなく、むしろそのアンチテーゼの産物の一つと認めても差し支えなからう。

三、「人倫日用」における「王道」の場の構築

(一)「実徳実才」への強調

理想的な統治原理を極めて重視する伊藤仁齋であったが、徳川日本という中国の士大夫文人政治と無縁な環境に生きる彼には儒学の「王道」理想を現実政治に押し広めていく条件がなかった。しかし、このような中国と異質的な、「王道」の原型から遠ざかった環境にいる彼は「王道」をそのまま諦めるのではなく、自分の教育と実生活で発揮し、ある程度徳川社会と異質的な「王道」の場・共同体を身の回りで構築しようとしたと思われる。

まず、「王道」の特質（特に、一般の「人倫日用の道」と違う特質）を最も反映できる主張として、仁齋はあくまでも重視したのは「天下国家」に現実的関心を寄せる「実徳実才」である。一般的に、単純な経書解釈と異なる実際の政治、社会状況を取り扱う学問を「実学」と呼ぶ。近世実学研究の系譜で、現実政治に関与しない仁齋は取り上げられることが少なかった。しかし、「無益於天下国家之治者」を「邪説暴行」と批判した仁齋は事実、「実学」を重視した。これは前述した君主に対する不信からも窺える。学生に朱熹の宋寧宗への誠意正心の進言について聞かれた時、彼はこのように答える。「愚謂其説⁽²⁴⁾固善、然在学者則可、非所告於王者也。如学者固不可不以此自修、在王者則当以与民同好恶為其本。其徒知正心誠意而不能与民同好恶、於治道何益？…且寧宗之庸暗、豈能受誠意正心之説而得後事之義？」⁽²⁵⁾仁齋から見ると、朱熹の唱えた「誠意正心」は学者自身の徳的修業には役立つが、君主、特にすでに邪説暴行に影響された君主を正道まで導くような力を持っていなかった。こう考えると、仁齋が「王道」を「儒者の急務」と称した理由もわかってくる。儒者にとって最も重要なのは、君主をはじめとする人

(24) 「其説」はここで朱熹の「誠意正心」の説を指す——筆者注。

(25) 伊藤仁齋、『童子問（林景范写本）』。古義堂、1706、60。

を正しく導くことによって「王道」を実現することである。それを実現する直接的な条件が備わらなくても、目標自体を軽く捨てるのではなく、「教」に努めたのが、伊藤仁斎のような儒者であった。

仁斎の教育で「実徳実才」を正面から強調したのは、朝鮮版本の『魯齋心法』のために書いた「刻魯齋心法序」であった。彼は程明道、范文正、許魯齋を合わせて「三大賢」と称し、このように論じている。「後世之文愈熾、実愈晦、学与徳判、真与仮濟。…若三先生則不然。明道先生曰：一命之士、苟存志於愛物、於人必有所濟。文正公曰：先天下之憂而憂、後天下之樂而樂。魯齋先生嘗自謂学孔子、不陳伐宋之謀。…豈非有実学、有実徳、有実才者邪？」⁽²⁶⁾このように、仁斎は弟子のために、天下に実徳を果たす学者の理想像を立てた。それに彼は『童子問』において、このように弟子の読書について具体的に要求している。「大凡関學術政体者、皆当講究。其他知亦好、不知亦無害。礼楽兵刑、治天下之具、不可不講。」⁽²⁷⁾ 儒学における根本的な概念と原理への追究を主な仕事にした仁斎は、ここで依然として自分の弟子を「天下国家」に役立つ人に育てる直接的な意欲を持ったことが窺えよう。

(二)「儉」を守る共同体

孟子の「王道」論において極めて重視された「実学」の代表的な主張の一つは、経済面に反映された「制民之産」であった。梁恵王、斉宣王との議論で展開された「制民之産」は無論、元来「王者之徳」として存在していた。しかし、「人倫日用」と「王道」との連続で論じたように、仁斎学における「王道」の論理に実際、日常生活の規範と共通していく条件を備えていた。「制民之産」の原理に基づく日用の規範はまさに「儉」であった。

『童子問』において「儉」と「王道」の具体的な関係を論じたのは卷之中・第二十七章であった。「唐太宗言及礼楽」を分析した仁斎は「礼生於節儉、楽成於有余」という論断を下したが、「礼生於節儉」についてさらに詳しく論じていく。「節儉之余、必家富力給、故以文爲楽、此礼之所以興也。故論語曰：礼与其奢寧儉。…楽雖成於有余、然由節儉而致有余、則雖楽亦本於節儉。故欲行王道、則不得不

(26) 伊藤仁斎、『古学先生文集・卷之一』、古義堂、1717、18。

(27) 伊藤仁斎、『童子問(林景范写本)』、古義堂、1706、129。

儉。」⁽²⁸⁾ ここで、彼は節儉－有余－礼楽成という物的基礎と社会の道徳との繋がりをして説いている。「礼楽」という社会的視点と同じく、仁斎は「聖人深戒聚斂」の理由を分析したが、ここからやや違う思考が見えてくる。「所以取民之怨者、莫甚於聚斂。夫小人之事君者也、知為君而不知為民。殊不知為民者便所以為君之實也…夫儉則有余、有余則足以施人。奢則不足、不足則不能不聚斂。此聖人之所以尚儉而深戒聚斂也。」⁽²⁹⁾ 議論の中心は依然として君民関係にあったが、前文と異なるのは、「君子・小人」という個人的な道徳主体の顕現と「施人」という身分を問わない「儉」の目的であった。仁斎学における「儉」という徳行はここで「王道」と個人の間に入ったのである。

「施人」という目的を手がかりに、個人的な徳行としての「儉」を唱えたのは『童子問』巻之中の第三十三章と第五十章などである。仁斎は「儉約」と「吝嗇」という個人徳行への評価の区別についてこのように言う。「儉与嗇其跡相似、而其心実相反。儉、善之基、嗇、欲之従。儉而好施者、真儉也。儉而不知施者、亦嗇焉耳。古人務儉者、為其施也。」⁽³⁰⁾ 「儉」の性質を決められるのはその行為自体ではなく、行為と他人との関わりによって現れてくる目的であった。さらに、仁斎は「儉」の徳と「家」をはじめとする個人周辺の環境の発展にも繋いで、「儉」を「守身之法」と称している。「夫儉、万善之本、奢、衆悪之基。非惟其身成敗之所分、其家儉則福慶流於子孫、奢則凶禍伝於後嗣。可不慎乎？」⁽³¹⁾ そして、『同志会籍申約』において、仁斎は「儉」の倫理を家ではなく、直接に彼の教育現場にもたらしした。「奢不可以致遠、約可以持久。凡修会之初、務従節儉為是。若赴会於個人所、恐拘々俗習、而或至於奢。非耐久之道也。於是以弊廬定為会集之所、各齋一茗一菓為会日之具、不許設其余。」⁽³²⁾ このように、仁斎は「儉」という倫理を自らの「教」の過程において「王者の徳」から「君子小人の分」「守身(治家)の法」、そして学問共同体を維持、発展させる原理にまで展開していった。

なお、王道論の「人倫日用」における実践を研究する場合、仁斎本人がいかに徳川の政治状況——朝幕関係、天皇と将軍への忠誠や服従性を理解するのかが問われる。しかし、残念ながら、仁斎がそのような具体的政治観念を言及したり、

(28) 伊藤仁斎. 『童子問(林景范写本)』. 古義堂, 1706, 67.

(29) 伊藤仁斎. 『童子問(林景范写本)』. 古義堂, 1706, 65.

(30) 伊藤仁斎. 『童子問(林景范写本)』. 古義堂, 1706, 70.

(31) 伊藤仁斎. 『童子問(林景范写本)』. 古義堂, 1706, 79.

(32) 伊藤仁斎. 『古学先生文集・卷之六』. 古義堂, 1717, 1.

或いは直接に自らの意見を述べたりすることは稀であった。例えば、君臣関係でよく使われる「義」「忠」といった概念について、仁斎は政治からではなく、人間倫理の根本的角度から解釈しようとした。『語孟字義』で、「義」は「為其所当為、不為其所不当為」⁽³³⁾と解釈され、「忠」は程子の「尽己」の意味を取り、「忠恕・忠信」の形で使われた⁽³⁴⁾。いずれも広汎な対人関係に適用する概念で、君臣関係に限定することがなかった。彼の場合、君臣関係論の具体例として挙げられるのは専ら堯舜、齊宣王、宋寧宗など、中国の皇帝であった。

以上のように、伊藤仁斎は孟子の「王道」論を経書解釈の一部として受容すると同時に、自身の行う「教」の実践にもそれを展開させ、「王道」の精神に貫く共同体(場)を作り上げた。「謹庠序之教」という教化と社会・政治との緊密なかわりを説く孟子と同様に、仁斎は自ら政治に関与することがないものの、社会のために役立つ「実徳、実才」を持つ弟子を育てることに努めていた。政治・社会への関心は仁斎の「學術政体、礼樂兵刑」という学問の性質を形作った一方、「制民之産」は主に、彼の共同体(国、家、塾など)の精神への理解に影響を与えた。学問の性質、共同体の精神によって、仁斎は「教」を通して、自分の周りに「王道」という精神に満たされた場を作った。そして、筆者から見れば、この中国儒学、特に孟子思想の精神に基づいて構築された「王道」を目指す共同体は事実、「武」の重要性を唱える徳川社会とは異質な存在であると言える。渡辺浩がまとめた「愛の逆説」⁽³⁵⁾という特徴のように、仁斎自身もその徳川との異質性を強く意識しながら、自らの実践を展開したといっても差し支えなからう。それはまさに仁斎の現実への反省と非協力的な傾向を物語っていると思われる。

おわりに

本稿は伊藤仁斎における孟子思想の受容に着目し、彼の王道論受容の具体的な構造、「王道」と古義学の「人倫日用の道」との連続の様相、及び仁斎の「人倫日用」の実践における「王道」理念の展開について分析を試みた。仁斎の王道論は堯舜を根本的な原型として、黄老の説への批判の中で、自然と有為でバランスを取

(33) 伊藤仁斎、『語孟字義(林景范写本)』。古義堂、1705、31。

(34) 伊藤仁斎、『語孟字義(林景范写本)』。古義堂、1705、52。

(35) 渡辺浩、『日本政治思想史[十七~十九世紀]』。東京大学出版会、2010、152。

る王道像を築くと同時に、堯舜の脆弱性をも主張した。『孟子』解釈の中で、仁齋は「制民之産」と「謹庠序之教」を「王者の徳」とまとめ、「与民同好悪」を「興亡之機」として強調した。そして、その王道論における「位」に拘らない主体の不限定性と堯舜以降の現実君主への不信などの特徴も顕著である。

「人倫日用の道」(即ち「仁義」)は仁齋学における最も根本的概念であり、あらゆる人間の具体的な人倫関係から由来し、またそれに作用するものとされている。仁齋の王道論における主体的不限定性により、天下、一国、一家、一身を問わず、「王道」と「人倫日用」に原理的な共通性が付与された。「道」の一レベルとして、「王道」思想は現実の政治状況や他人の生存状況への関心に緊密に関わる。よって、仁齋は自身の「人倫日用」の実践でも「王道」の理念を貫いた。彼は弟子のために「実徳実才」の典範を立て、天下国家に関わる学問を重視した。それに「制民之産」に由来する「儉」を国の礼楽と個人の徳行を超え、身を修め、家を守り、学術共同体を維持する重要な倫理として使っていた。

以上のように、伊藤仁齋は京都の町家に生まれた市井儒者として、幕府と諸藩の政事に関与する条件が備わなかったゆえ、彼は自らの学問共同体の営みに専念し、教育者として生涯を終えたのである。しかし、そのような仁齋の学問共同体における実践の仕方、ないし彼の徳川社会に対する見方、その背後には実際、いずれも徳川社会と異質的な孟子の思想、特に王道の思想が働いている。このような仁齋は徳川時代の市井で活躍する「儒者」という身分の意味、及びその思想と生き方との関係を問い直すきっかけにもなるのではないかと考えられる。ただ、本稿は王道論に関わる他の思想、例えば仁齋の『春秋経伝通解』に現れた「礼・義」をめぐる『孟子』と『春秋』『左伝』との関連性などについては論及していないゆえ、将来の研究においてさらなる検討をしていきたいと考えている。

参考文献

- 丸山眞男. 『日本政治思想史研究』. 東京大学出版会, 1952。
伊藤仁齋. 『童子問 (林景范写本)』. 古義堂, 1706。
渡辺浩. 『近世日本社会と宋学』, 東京大学出版会, 1985。
川口浩. 「伊藤仁齋の王道論」. 『史学雑誌』(93), 1984。
張崑将. 『日本徳川時代古学派之王道政治論』. 華東師範大学出版社, 2008。
伊藤仁齋. 『語孟字義 (林景范写本)』. 古義堂, 1705。
相良亨. 『伊藤仁齋』. べりかん社, 1998。
伊藤仁齋. 『孟子古義 (元禄十年本)』. 古義堂, 1697。

子安宣邦. 『伊藤仁斎の世界』. ぺりかん社, 2004。

伊藤仁斎. 『古学先生文集』. 古義堂, 1717。

渡辺浩. 『日本政治思想史 [十七～十九世紀]』. 東京大学出版会, 2010。

