

Title	「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について : 学の根本としての「忠信」理解を中心に
Sub Title	A study on the differences between the thought of Ito Jinsai and that of Ito Togai about "leaning" : their thoughts about "loyalty and trustworthiness" as the foundation of learning
Author	山本, 正身(Yamamoto, Masami)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2002
Jtitle	哲學 No.108 (2002. 2) ,p.147- 176
JaLC DOI	
Abstract	Ito Jinsai's School had been succeeded by his descendants until Meiji period. And so far it was seemed that his eldest son Togai was a faithful successor to Jinsai's doctrines. But recently it has been definitely shown by the progress of the bibliographical study on Jinsai's writings, which analyzes the differences between the final version of Jinsai's manuscripts and the publications of Jinsai's writings edited by Togai, that Togai was not always a mere expounder of Jinsai's doctrines. On the basis of the results of this recent study the purpose of this paper was to analyze the differences between the thought of Ito Jinsai and that of Ito Togai about "Learning", and to search the significance of the differences in the history of Tokugawa educational thought. Approximately speaking, Jinsai's thought of "Learning" was basically composed of his three doctrines. The first is that Jinsai thought "Learning" involves both "Substance" (which consists of humaneness, Tightness, propriety, and wisdom) and "Cultivation" (which requires that we are loyal, trustworthy, serious, and empathetic toward others). The Second is Jinsai found the reality of "Learning" in "Cultivation" rather than in "Substance". The third is Jinsai considered "Loyalty and Trustworthiness" as the base of "Cultivation". However above Jinsai's theoretical composition was largely revised by Togai. Firstly for Togai "Cultivation" did not belong to "Learning". Secondary Togai found the reality of "Learning" in "Substance". Thirdly Togai regarded the position of "Loyalty and Trustworthiness" occupied in "Cultivation" as relative. After all Togai's thought of "Learning" was composed on the basis of man's outer social norm rather than man's inner nature or ability. It was in a marked contrast to Jinsai's thought that considered "Loyalty and Trustworthiness" (which are inherent in man's nature) as the foundation of "Learning". If we assumed that the main stream in the first period of Tokugawa intellectual history had proceeded from Chu Hsi philosophy (that emphasized "Principle" inherent in all things, therefore in man) to Ogyu Sorai's one (that emphasized "Rites and Music" created by the ancient Sages and were external for man), it could be said that the development of the thought from Jinsai to Togai supported the stream of the thought from Chu Hsi to Sorai as a result.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000108-0147

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

— 投稿論文 —

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との
思想異同について

—— 学の根本としての「忠信」理解を中心に ——

— 山 本 正 身* —

**A Study on the Differences between the Thought of
Ito Jinsai and that of Ito Togai about “Learning”
: Their Thoughts about “Loyalty and Trustworthiness”
as the Foundation of Learning**

Masami Yamamoto

Ito Jinsai's School had been succeeded by his descendants until Meiji period. And so far it was seemed that his eldest son Togai was a faithful successor to Jinsai's doctrines. But recently it has been definitely shown by the progress of the bibliographical study on Jinsai's writings, which analyzes the differences between the final version of Jinsai's manuscripts and the publications of Jinsai's writings edited by Togai, that Togai was not always a mere expounder of Jinsai's doctrines. On the basis of the results of this recent study the purpose of this paper was to analyze the differences between the thought of Ito Jinsai and that of Ito Togai about “Learning”, and to search the significance of the differences in the history of Tokugawa educational thought.

Approximately speaking, Jinsai's thought of “Learning” was basically composed of his three doctrines. The first is that Jinsai thought “Learning” involves both “Substance” (which consists of humaneness, rightness, propriety, and wisdom) and “Cultivation” (which requires that we are loyal, trustworthy, serious, and empathetic toward others). The Second is Jinsai found the

* 慶應義塾大学文学部教授（教育学）

reality of “Learning” in “Cultivation” rather than in “Substance”. The third is Jinsai considered “Loyalty and Trustworthiness” as the base of “Cultivation”.

However above Jinsai’s theoretical composition was largely revised by Togai. Firstly for Togai “Cultivation” did not belong to “Learning”. Secondary Togai found the reality of “Learning” in “Substance”. Thirdly Togai regarded the position of “Loyalty and Trustworthiness” occupied in “Cultivation” as relative. After all Togai’s thought of “Learning” was composed on the basis of man’s outer social norm rather than man’s inner nature or ability. It was in a marked contrast to Jinsai’s thought that considered “Loyalty and Trustworthiness” (which are inherent in man’s nature) as the foundation of “Learning”.

If we assumed that the main stream in the first period of Tokugawa intellectual history had proceeded from Chu Hsi philosophy (that emphasized “Principle” inherent in all things, therefore in man) to Ogyu Sorai’s one (that emphasized “Rites and Music” created by the ancient Sages and were external for man), it could be said that the development of the thought from Jinsai to Togai supported the stream of the thought from Chu Hsi to Sorai as a result.

1. はじめに

本稿の課題は、いわゆる仁斎学と東涯学との思想異同を、とくに両者の「学び」⁽¹⁾ 思想に焦点をあてて分析するとともに、その思想上の意味を近世教育思想史の文脈に探ることにある⁽²⁾。両者の思想異同の分析については、仁斎学が「忠信」をもって「學の根本」(字義下・忠信2)と位置づけていたことに論点の一つを据える。

周知のように、伊藤仁斎(1627～1705)は生前に著書を一冊も公刊せず、著作の稿本を作ってはそれに補筆訂正を加え、それに基づいてまた新しい稿本を作るという作業を繰り返した。彼の没後に仁斎の名前で出版された著作は、すべて嫡子東涯(1670～1736)が仁斎の門人たちと協力して校訂補正を行ったものである。しかし近年に至るまで、仁斎生前の最終稿本

(以下「稿本」と略す)と、仁斎の没後東涯らによって出版された刊本(以下「刊本」と略す)との内容上の異同に関心が向けられることはほとんどなく、仁斎学の内容を「刊本」を通して探ることが当たり前のように行われてきた。このため東涯の人物や思想も、仁斎学の忠実な継承者という文脈において評価されることが一般的であった⁽³⁾。

仁斎学と東涯学との思想異同に問題関心が向けられるようになったのは、「稿本」と「刊本」という二種類の仁斎学テキストの比較分析の進展による⁽⁴⁾。この作業は、東涯による仁斎学テキストの補正作業が単に字句や表現の修正に留まらず、仁斎学の内容の改作にまで踏み込むものであったことを明らかにした。また、その成果として、「両者の相違の基盤には、仁斎のより情動的な道徳論と東涯のより規範的な道徳論の対立がある」⁽⁵⁾という、古義学思想の内部展開を考察する上での重要な論点を示されることになった。

近年におけるこのような研究動向を踏まえての筆者の関心は、何よりも、近世教育思想史研究の視点から両者の思想異同のもつ意味——すなわち、上記指摘にいわれる仁斎の「情動的な道徳論」と東涯の「規範的な道徳論」の対立が両者における「学び」思想の論理構成にどのように反映されたのか、また、両者の思想異同から古義学教育思想の内部展開にどのような思想の流れを読み取ることができるのか——を把握することに向けられる。ただし、この関心に基づいて、仁斎学と東涯学との思想異同を構造的に把握するには、仁斎学テキスト(「稿本」と「刊本」)の比較分析だけではなく、東涯学のテキストを通して、仁斎学の主要概念や諸概念間の思想連関を東涯がどうとらえ直したかを吟味することが不可欠である⁽⁶⁾。そのため、本稿において筆者は、①仁斎学の「学び」思想の構造を「稿本」から把握する、②「刊本」の吟味を通して東涯によるそれへの補正内容を探る、③東涯の諸著作の吟味を通して東涯による「学び」思想のとらえ直しを明らかにする、という三つの論考手順を踏むことにする。

2. 仁斎学における「忠信」

まず本節では、仁斎が「学び」の営みをどのような思想構造においてとらえていたのか、そして、その思想構造の中に「忠信」がどのように位置づけられていたのか、の探究を試みる。

この問題に関する仁斎の基本認識は、次の二つの主張を通して、私たちに伝えられている。すなわち、その一つは、「學に本^{ほん}體有り、修^{しゆ}為^ゐ有り。本^{ほん}體とは仁義礼智、是なり。修^{しゆ}為^ゐとは忠信敬恕の類、是なり」(字義下・忠信5)という彼の主張である。これによれば、仁斎は、学の営みを「本体」と「修為」の二つの側面からとらえ、その上で、「忠信」を修為の学に包摂されるものと論じていた。

もう一つは、「忠信は學問の本。故に學は必ず忠信を以て主と為^す」(論古・学而8, 小註),あるいは「忠信は學の根本。始を成し終を成す, 皆此に在り」(字義下・忠信2)などの言葉である。つまり、「忠信」が修為の学に包摂されるといっても、それは前者が後者の一部をなすという意味合いに留まるのではなく、より積極的に、前者が後者の根本であることを意味するのであった。

だが、それでは、仁斎が学を「本体」と「修為」とに分け、さらに、「忠信」をもって修為の学の根本に位置づけたのはいかなる理由に基づくのか。以下、仁斎学における「学び」と「忠信」との思想連関を構造的に把握するために、この問題に焦点を絞って考察を加えていく。

(1) 本体と修為——修為の学としての「忠信」——

さて、仁斎が学びを「本体」と「修為」の二側面から論じたことにはどのような思想的意味があったのか。このことは、「学」の字義自体に対する彼の認識と深い関わりがある。

仁斎によれば、「学」の字義は「學は、倣^{かう}なり、覺^{かく}なり。諸を古訓に考

へ、之を見聞に^{こいろ}驗み、倣法する所有つて覺悟するなり」(論古・学而1, 小註)と説明される。例えば、書を学ぶ者は、手本から筆づかいや字画を「倣」い、それを自分で繰り返すうちに先人の筆づかいの巧みさを「覺」るようになるが、「学」とはそのような営みだというのである(字義下・学1, 参照)。ここでいわれる「倣」と「覺」とは、それぞれ「諸を古訓に考へ」と「之を見聞に^{こいろ}驗み」に対応すると見なされるが、こうして仁斎は、「学」の営みを二つの側面からとらえようとする。すなわち、その一つは、この営みに何らかの指標の存在を想定し、それに倣うという側面であり、もう一つは、その指標の内実を自らの体験を通して会得していくという側面である⁽⁷⁾。そして、仁斎が「学」の字義に見出した「倣」と「覺」の二側面は、彼の「学び」思想における「本体」論と「修為」論の構成基盤となる。

すなわち、まず、仁斎のいう「本体」の学びとは、何らかの指標に倣うことを意味した。彼にとってこの指標とは、具体的には「仁義礼智」を措いて他にはあり得なかった。それは、「學は、人の人^た為る所以の道を求むるのみ。人の人^た為る所以の道は、仁義のみ」(孟古・告子上11, 章註)と、学びの目的を仁義の追求に集中させる仁斎学において最も根本的な認識であった。彼は続けて、「夫子の堯舜を祖述するの祖述、此なり。文武を憲章するの憲章、此なり。孟子の學ばんことを願ひ、夫子も亦學ばんことを願ふ、此なり」(同上)と述べるのであるが、仁義(もしくは仁義礼智)をもって学びの指標とするこの認識は、まさに「孔孟の血脉」(附・大学)に依拠することだからである⁽⁸⁾。彼の、「聖人は是の四者(仁義礼智のこと、筆者註)を以て、道德の本^し體と為て、學者をして此れに由つて之を修めしむ」(字義上・仁義礼智1)という言葉は、「道德の本^し體」が仁義礼智であることを闡明にしたのも、また仁義礼智をもって学ぶ者がそれに由ることのできる規範としたのもすべて聖人の所為に基づく、という認識を最も端的に示している。

ところで、この仁義礼智とは、「天下古今の達徳」（字義上・仁義礼智 4）として、人倫世界を充実させ秩序づけることでその世界を全体的に成立せしめているような普遍的な徳であって、個別的な行為主体の実践努力の次元で語られ得るものではなかった。それは、いわば人倫世界の側から個々人の道德実践を意味づける理念なのであって、個々人の行為対象なのではなかった⁽⁹⁾。つまり、各人が仁義礼智に対してとり得る態度は、それに「由る」⁽¹⁰⁾ ことであって、それを行うことではなかった。だが、「由る」ことのできるものである限り、それは学ぶ者が関知し得るものとして万人に開かれていなければならない。仁斎が、「知り易く行ひ易く平正親切なる者は、便ち是れ堯舜の道にして、孔子立教の本原、論語の^{そうし}宗旨なり」（童上 5）と喝破したのもこのためである。こうして仁斎は、「道德の本髄」である仁義礼智の意味・内実を「孔孟の直指」（童下 45）を通して知るという学びの様態のことを、「本体」の学びというのである。

次に、「修為」の学びについてである。仁斎にとって、上記のように徳の本体に「由る」ためには、「専ら書冊に^よ靠り義理を講ずるを以て、學問と^す為る」（字義下・学 3）だけでは不十分であった。なぜなら、彼が「學問道德を以て本と^し為、見聞を以て用と^す為」（同上）と語るように、学びの指標が「本体」としての仁義礼智に求められるのはいうまでもないにせよ、学びが实际的営みとしての意味をもつのは各行為主体の実践を通してでしかあり得ないからである。仁斎が「学」の字義として、「古訓に考へ…倣法する」の他に「見聞に^{こころ}驗み…覺悟する」という側面を認めたのも、この点と緊密に関係している。このように、「^か夫の道德に至ることを求むる所以」（論古・爲政 2、論註）として、各人が仁義礼智へと至る経路を実際に切り開いていくための行為的努力のことを、仁斎は「修為」の学びというのである。

この「修為」の学びが「本体」の学びに対してもつ意味には、次の二点が指摘できる。その一つは、「修為」こそ学びの営みを「実」なるものに

する、ということである。この「実」という表現で仁斎がいおうとするものは、人倫的世界にあってその心身をもって活動する人間存在のありようであった⁽¹¹⁾。その意味で、「実」なるものは「皆^{みな}人に由つて顕はる」(童上9)のであり、それは、徳の「本体」が「人有ると人無きとを待たず、本来^{おのづ}から有るの物」(童上14)であるのとは対照的であった。そして、この文脈からは、「修為」が「実」であるのに対し、「本体」はそれだけでは「虚」と説かれる。例えば、仁斎は、「本体」としての「仁」について、「若し仁を言ふて人を言はざれば、則ち虚にして以て道を見ること無し」(孟古・盡心下16, 小註)と、もしそれが「人」との関係を離れるならば「虚」だとする。それに対し、「修為」としての「忠信」については、「夫れ孝弟は順徳、忠信は實心。人若し忠信ならざるときは、則ち名^な孝^すを為と雖も、實は孝に非ず、名^な忠^すを為と雖も、實は忠に非ず」(童上35)と、これを「実」なるものと論ずる。つまり、「本体」の学びとは、それだけでは「虚」に陥る可能性を孕むものであり、従って、学びの営みがその「実」を確保するには、「本体」とともに「修為」の学びが不可欠だったのである。

もう一つは、各行為主体が行うべきことが、まさに修為としての忠信敬恕に求められたということである。それは、「本体」としての仁義礼智が各人の行為対象ではなかったことと対比される。そのことを、仁斎は、「恕」について論ずることを通して説明する。すなわち、「仁は勉^{つと}めて為す可からず、恕は強^{つとめ}て之を能くす可し。仁は徳有る者に非ざれば能はず、恕は力^{つと}め行ふ者之を能くす。其の強^{つとめ}て之を能くする所の恕を為すときは、則ち自^{おのづ}から勉^{つと}めて為す可からざるの仁を得^う」(童上58)がそれである。ここで、仁斎によって意識されていることは、各行為主体という「己」と人倫世界という「天下」との間にある懸隔である。徳の本体としての仁は、「徧く天下に達する」(字義上・仁義礼智3)ものであり、個人が「勉^{つと}めて為す」ことのできるものではない。それに対し、修為としての「恕」は「己

を以て…人の心を體察する」(童上 59)のものであり、個人の「強^{つとめ}て之を能くす可」きものである。そして、「己」に可能な恕を行うことが、「天下」に達する仁に到る経路だというのである。彼の、「仁義^{まこと}は固に道の本^{もと}、忠恕の功と雖も、亦仁義を以て本と為^せざるに能はず。然れども人を待し物に接するに至^すつては、必ず忠恕を以て要と為^す」(字義下・忠恕 4)という言葉も、各人が「本体」に由りながら、しかも個々の人間関係において「修為」していくことに、学びの実質を認めたものである。

このように、仁斎が学びを「本体」と「修為」との両側面から論じたのは、彼の「学び」思想が、全体としての人倫世界を成立させている徳そのものに対する知と、個々人が現実の生活の中で他者と関わりその関係を充実させていく実践的努力との相互連関を、思想構造の基軸とするものだったことを物語っている。

(2) 学の根本としての「忠信」

ところで、仁斎学における「忠信」を理解する上でより重要なのは、前述のように、それが修為における単なる一工夫ではなく、まさに「學の根本」(字義下・忠信 2)と見なされていた、ということにある。ここでは、その理由を探らねばならない。

まず、仁斎による「忠信」の定義から検討しよう。彼はこれを「己を盡す之を忠と謂ふ。實を以てする之を信と謂ふ。皆人に接する上に就て言ふ」(字義下・忠信 1)と説明する。つまり、「人の事を^な做すこと己^{おの}が事を做すが如く、人の事を謀ること己が事を謀るが如く」(同上)自分を尽くすのが「忠」であり、他者と言葉を交わす上において「有れば便ち有りと言ひ、無ければ便ち無しと言ひ…一分も増減せざる」(同上)のが「信」だということである。要するに、他者志向的に己れの心を尽くし、そこに一切の偽飾をまじえないのが「忠信」だといえよう⁽¹²⁾。だが、これがなぜ「學の根本」と理解されるのか。

「修為」の学びに対する仁斎の基本認識の一つは、その方法が各行為主体の状況に応じて多種多様だということにある。すなわち、彼は「蓋し聖人の人を教ふる、其の條目^{まこと}固に一端に非ず。衆功兼ね擧げて、而る後能く徳を成すことを得。…事に因つて教を設け、人に對して方を示す。豈徒^{ただ}に一事を守つて徳を成すことを得べけんや」(童上37)と述べ、修為とは「徒^{ただ}に一事を守」るものではなく、「衆功兼ね擧げて」行ふべきものだと論ずる。修為について述べた孔子の発言が、「或は曰く、智仁勇、或は曰く、忠信篤敬、或は曰く、恭寛信敏惠、或は曰く、忠信を主として義に^{うつつ}従る」(同上)と、多岐にわたっているのもこのためである。

だがその一方で仁斎は、これら多様な工夫の中で各人が必ず保持すべきものがあるともいう。それが「忠信を主とする」⁽¹³⁾ということであった。すなわち彼は、「忠信を主とするは孔門學問の定法。苟も忠信を主とせざるときは、則ち外似て内實に偽り、言是^ぜにして心反して非なり。與に並びて仁を為し難き者有り」(論古・学而8, 論註)と述べ、各人が仁へと至る経路を切り開く上で、「忠信を主とする」ことが必須の要件だという。あるいはまた、「忠信以て地と^す為^な…^{をく}猶^を屋を造るの^{きし}基址有るがごとし。…夫の仁の徳を成す所以なり」(童上34)と、「忠信」とは仁徳を成すための土台だという。このように仁斎にとって、「忠信」が修為の工夫の中に占める位置は、「仁」が徳の中に占める位置に比されるべきものであった。彼の「道德を語るときは則ち仁を以て宗と^し為^す、脩為を論ずれば必ず忠信を以て要と^す為^す」(論古・爲政2, 論註)という言葉がそれを物語っている。

仁斎学において、「仁」が「人道の^{だいほん}大本、衆善の總要」(童上42)として、「聖門學問の第一字」(童上34)とされることは論を俟たない。なぜなら、「慈愛の心内^よ自り外に及び、^{ちか}邇^よき自り遠きに至る、充實通徹達せずといふ所無し、即ち是れ仁なり」(論古・学而2, 論註)と理解される「仁」とは、人々が住まう人倫世界の中を互いの良心で結ばれた人間関係のネットワークが張り巡らされていくことを意味した⁽¹⁴⁾。人倫世界の調和的発

展に「道」を見出した仁斎にとって、まさに「仁」こそそれを根本において支える徳だったからである。

だが、この「仁」は徳の本体として、人倫世界の側から論じられるものである。これを現実的に「人を待し物に接する」(字義下・忠恕4) 各行為主体の側からとらえ直したときに、いわれるものが「忠信」なのであった。つまり、人倫世界の徳の中では「仁」が根本であるように、各個人の修為の中では「忠信」が要点となるのである。仁義礼智の中で「仁」こそが「徳の長」(童上39) であるように、忠信敬恕などの中でまさに「忠信」こそが「仁を行ふの地」(童上35) と理解されるのである。それを仁斎は、「忠信以て地と為、篤敬以て之を守り、恕以て之を行ふ、皆夫の仁義を修むる所以なり」(童下21) と表現する。確かに、各行為主体が様々な人と接し、充実した人間関係を構築していくには、他者を篤く敬ったり、他者の心を忖度すること(すなわち恕)が必要である。だが、それら修為の努力も、「忠信」(すなわち、「他者志向的に己の心を尽くし、言に一切の偽飾なきこと」)が土台になれば、すべては名ばかりのものになってしまう。この意味において、「忠信」とは、あらゆる修為の営みを真に「実」なるものするための要点なのである。

こうして仁斎は、「盖し忠信に非ざるときは、則ち道以て明^{あきら}かなること無く、徳以て成ること無し。礼は忠信の推、敬は忠信の発。乃ち人道の以て立つ所にして萬事の以て成る所なり。凡そ學者は忠信を以て主と為ざる可からず」(論古・述而24, 論註)と、「忠信を主とする」ことの意義を高唱する。「忠信」とは、現実の人倫世界において営まれる人々の「実」なる実践的努力において、常に保有すべき心の工夫のことをいうのであり、またこの点にこそ「忠信」が「學の根本」といわれる理由が求められるのである⁽¹⁵⁾。

3. 東涯学における「忠信」

以上のように、仁斎学では、①学びを「本体」と「修為」の両側面からとらえる、②学びの「実」を「本体」よりもむしろ「修為」に求める、③「修為」の根本を「主忠信」に求める、の三点を「学び」思想の最も基本的な論理構成としていた。では、このような仁斎学における「学び」思想の基本構成は、東涯によってどのようにとらえ直されたのか、その概要を把握することが本節の課題である。

(1) 「刊本」での補正

この項では、仁斎学テキストにおける「稿本」と「刊本」との比較分析を通じて、東涯が仁斎の「学び」思想にどのような補正を加えていたのかを探ることとする。この問題に関して、先行研究が明らかにした最も基本的な事柄は、「刊本は仁斎の没年に近ければ近いほど最終稿本により忠実であり、没年から遠ざかれば遠ざかるほど最終稿本と異なるものになっていく」⁽¹⁶⁾ ということであった。

例えば、仁斎が学の営みを「本体」と「修為」の二側面から論じていたことに関して、仁斎が没してから八ヶ月後に刊行された『語孟字義』の「刊本」(宝永二〈1705〉年11月刊)では、「學に本體有り修爲有り、本體とは仁義禮智、是なり。修爲とは忠信敬恕の類、是なり」(字義下・忠信5)と、「稿本」と同じ文言となっている。それに対し、仁斎が没して七年後の正徳二(1712)年に出版された『論語古義』の爲政篇第三章・論註を見ると、

學問に道德有り脩為有り。仁義礼智は之を道德と謂ふ。本なり。忠信敬恕は之を脩為と謂ふ。夫の道德に至らんことを求むる所以なり。
〔稿本〕

仁義禮智は之を道德と謂ふ。人道の本なり。忠信敬恕は之を修爲と謂

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について

ふ。夫の道德に至らんことを求むる所以なり。〔刊本〕

と、「稿本」にあった「學問に道德有り脩為有り」という文言が削除されている。このことは仁斎と東涯の「学び」思想の異同を論ずる上で重要な意味をもつが、それについては後述する。

さて、上記のように東涯の補正作業は、「刊本」の出版年によってその様相を異にするが、以下では、東涯の補正方針やその内容を概括的にとらえたときに浮かび上がるいくつかの特徴を挙げてみる。

第一に指摘すべきことは、「刊本」では、学びの思想が構成される契機を、「修為」としての忠信敬恕（あるいは孝弟忠信）よりも、むしろ「本体」としての仁義礼智に求める姿勢が明確にされた、ということである。

例えば、『童子問』（「刊本」は宝永四（1707）年）の卷之上第九章を見ると、

設令宇宙の外、復た宇宙有りとも、苟も人有て其の間に生ぜば、必ず
當に君臣父子夫婦の^{りん}倫有て、孝弟忠信の道に循ふべし。〔稿本〕

設令宇宙の外、復た宇宙有りとも、苟も人有て其の間に生ぜば、必ず
當に君臣父子夫婦の^{りん}倫有て、仁義禮智の道に循ふべし。〔刊本〕

と、元来の「孝弟忠信の道に循ふべし」が「仁義禮智の道に循ふべし」に改められている。同様のことは、『論語古義』学而篇第四章・論註の次の言葉にも認められる。

古は道德盛んにして議論平らかなり。故に^{ただ}惟孝弟忠信を言ひて足れり。…蓋し天地の道は人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し。故に曰く、^{ただ}惟孝弟忠信を言ひて足れりと。〔稿本〕

古は道德盛んにして議論平らかなり。故に其の己を修め人を治むるの間、専ら孝弟忠信を言ひて、未だ嘗て高遠^{びめう}微妙の説有らず。…蓋し天地の道は、人に存す。人の道は孝弟忠信より切なるは莫し。故に孝弟忠信は、以て人道を盡すに足る。〔刊本〕

この場合、「刊本」では、「稿本」にあった「^{ただ}惟孝弟忠信を言ひて足れり」という、孝弟忠信をもって人から天地へと連なる道の切要とする仁斎の強

調点がトーンダウンさせられている⁽¹⁷⁾。

第二に、これとの関連で、「刊本」では、修為が「実」なるものだとする仁斎元来の主張が薄められた、ということが挙げられる。例えば、仁斎学テキストの中で彼の没後最も遅れて刊行された『孟子古義』（享保五〈1720〉年刊）の離婁章句上第二十七章の小註では、

仁義の徳大なり。然れども人に在ては、則ち親に事へ兄に従ふの間に
出でず。故に仁義の名虚にして孝弟の徳實なり。〔稿本〕

仁義の徳大なり。然れども人に在ては、則ち親に事へ兄に従ふの間に
出でず。此れ仁義の實、我に在て見つ可き者なり。〔刊本〕

というように、本体としての仁義を「虚」とし、修為としての孝弟を「実」とする仁斎の主張は改作されている。このような東涯の方針は、前出の同書盡心章句下第十六章の小註を見ても、

仁を言ふて人を言はざれば、則ち虚にして以て道を見ること無し。
〔稿本〕

仁を言ふて人を言はざれば、則ち以て道を見ること無し。〔刊本〕

と、「刊本」において「虚にして」という表現が削られたことにも現れている。

第三に、このような「修為」の思想的位置の相対的な低下に関わる問題として、「刊本」では、「心」や「性」など各個人がその内部にもつ素質・能力を比較的軽視する傾向にある、ということを併せて指摘しておくべきであろう。例えば、同じ『孟子古義』の告子章句上第十五章・章註を見ると、

孔孟の學を論ずる、毎に徳を言ふて、心を言はず。何となれば聖人學者をして仁義礼智の徳に由つて之を修めしむるのみ。心の若き者は、徒に其の思慮運用する所にして、或は善、或は悪、専主する所無し。
〔稿本〕

孔孟の人を教ふる、毎に仁義禮智の徳に由つて其の身を修めて、心を

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について

言ふは甚だ罕なり。何となれば仁義禮智は、天下の達徳にして、心は人の思慮運用する所。其の欲する所に従へば、必ず道に違ふに至る。

〔刊本〕

と、「心」について、「稿本」では「或は善、或は悪、専主する所無し」とされていたのが、「刊本」では「其の欲する所に従へば、必ず道に違ふに至る」と修正されている。また、「性」に関しても、『論語古義』学而篇第二章・論註の、

盖し孝弟は性なり、仁義は徳なり。性とは己に有るを以て言ひ、徳とは天下に達するを以て言ふ。〔稿本〕

仁を爲すは孝弟を以て本と爲。性を論ずるは仁を以て孝弟の本と爲。

〔刊本〕

や、同じく爲政篇第二十一章・大註の、

孝弟は人の性なり。夫れ孰れか美ならざるや。又孰れか従はざるや。

〔稿本〕

孝友は人の善行なり。夫れ孰れか美ならざるや。又孰れか従はざるや。〔刊本〕

などのように、「孝弟」を人の性の次元でとらえようとする「稿本」と、「孝弟」を仁もしくは善行の本として論ずる「刊本」の相異が明確に認められる。

第四に、しかしながら、「主忠信」を重視する思想的立場は、「刊本」もこれを基本的に継承している、ということが指摘できる。例えば、『論語古義』顔淵篇第十章の小註では、「稿本」「刊本」ともに「忠信を主とするときは、則ち徳を崇^{たか}くするの基立つ」と「主忠信」の意義が説かれている。ただし、ここで注意すべきことは、「主忠信」が説かれる場合には、「持敬」をもって学問の主意とする朱子学説のことが意識されているケースが少なくない、ということである。例えば、『論語古義』學而篇第八章の論註は、

忠信を主とするは孔門學問の定法なり。苟も忠信を主とせざるときは、則ち外は似て内は實偽なり。…後儒徒に敬を持することを知つて、忠信を主とすることを知らず、謬と謂ふ可し。〔稿本〕

忠信を主とするは孔門學問の定法なり。苟も忠信を主とせざるときは、則ち外は似て内は實偽なり。…後儒徒に敬を持することを知つて、忠信を主とすることを以て要と爲ざるは、亦獨り何ぞや。〔刊本〕と、「稿本」「刊本」とともに「忠信を主とするは孔門學問の定法なり」とするが、それは朱子学の「持敬」説を論難する文脈で説かれている。これと同様のことは、同述而篇第二十四章の論註でも、

凡そ學者は忠信を以て主と為ざる可からず。而るに後の諸儒、別に各宗旨を立て、以て學問の主意と為るは、非なり。〔稿本〕

凡そ學者は忠信を以て主と爲ざる可からず。而るに後の諸儒、別に各宗旨を立て、以て學問の主意と爲るは何ぞや。〔刊本〕

という表現に認めることができる。東涯が、修為それ自体の中に「忠信」をどう位置づけていたのかの検討は次項に譲ることにして、ここでは次のことを指摘するに留めたい。すなわち、「刊本」も「稿本」と同様に、徳に達するための個人的努力としての「主忠信」を強調するが、その背後には、古義学と朱子学との思想上の相違点を明確にするための思想戦略の一つを「主忠信」に求めようとする東涯の意図が窺われる、ということである（ただし、後述のように、東涯における「主忠信」の意味は仁斎のそれと同じものではなかった）。

いずれにせよ、上記のような東涯による仁斎学テキストの補正作業は、仁斎の「学び」思想の内部に保たれていた「本体」と「修為」とのバランスに修正を加え、「修為」よりも「本体」の方に「学び」としての重みづけを行う意味をもつものであったと指摘できるだろう。

(2) 東涯学における「学び」と「忠信」

それでは、いわゆる東涯学の説く「学び」とはどのような思想構造をもつものであり、またそれが仁斎学のそれとどのように異なるものだったのか。以下では、上記に示した仁斎学における「学び」思想の三つの基本構成（すなわち、①「本体」と「修為」の関係、②学びにおける「実」の意味、③修為に占める「忠信」の位置）を、東涯がどうとらえ直したのか（あるいはどう継承したのか）という問題に論点を絞って、東涯学における「学び」思想の構造を探ることとする。

第一に、東涯学における「本体」と「修為」の関係についてである。両者の字義に対する東涯の理解は、例えば、「大抵聖賢のをしへに、本躰あり、修為あり、仁義禮智は人の身をおさむるの目あてなり、是を本躰といふ、忠信忠恕恭敬等の名は何れも修為の名にて、仁にいたることをもとむるゆゑんの工夫なり」（訓幼4、恭敬6）という言葉に示されるように、仁斎の理解と異なるものではない。だが東涯は、仁斎のように「學に本躰あり、修為あり」とはいわず、「聖賢のをしへに、本躰あり、修為あり」、あるいは「聖賢のをしえまちまちなれども、學問と修為とにつゝまりたること決焉たり」（訓幼8・學2）と語る。つまり東涯は、修為のことを積極的に「学び」として論じようとはしていない。

これに関連して注目すべきは、東涯による「学」の字義説明である。東涯は、「学」のことを「學は人の行ふことを見ならふて合點する事なり」（同上）と定義する。あるいは、そのより具体的な説明として、「學問と云ふは、古聖賢君子のよき行ひ、よき言をみきゝ、又は世間の老成篤實なる人のしかたをみならひて、それをてほんにして、しならふことなり」（關鍵195）と論ずる。東涯の定義において注意すべきは、そこでは、仁斎が「學は、倣^{かう}なり、覺^{かく}なり。諸を古訓に考へ、之を見聞^{こゝろ}に驗み、倣法する所有つて覺悟するなり」（論古・学而1、小註）と論じた言葉の中の、「之を見聞^{こゝろ}に驗み」すなわち自分の体験に試みるという側面が必ずしも明確には描

かれていない、ということである。確かに、東涯も、「學の字は、ならふとさとるとの意をかねあはせて、字義そなはる」(訓幼8, 學1)と述べて、學に「ならふ」と「さとり」の両側面があると認めてはいる。だが、「學は人の行ふことを見ならふて合點する事なり」という東涯において、「さとり」という営みは、自らの体験よりも、模範や規範によって規定される意味合いが強く描き出されている感は否めない。

「学び」において規範を重視する東涯の積極的な姿勢は、例えば、

人の道に於けるは、猶を器の繩墨に於けるがごとし。木の性曲直同じからず、故に之を正すに規矩準繩を以てす。人性氣稟齊しからず、故に之を教ふるに仁義禮智を以てす。木唯其の生ずる所にして櫟括を加へざるときは、則ち器を成すこと能はず。人唯其の生ずる所にして教化を経ざるときは、則ち以て人爲ること能はず。(辨疑一・命道億21)

という言葉に認められる。ここに見られる、「木に対する櫟括」と「人に対する教化」を同列に論じるような、外的規範を重視する思想態度を、仁齋學に認めることは困難である。こうして東涯は、学びの契機として、個人のもつ主観的能力よりも社会の側の客観的規範を重視するのであるが、このような彼の思想態度が、個人の能力と社会規範との関係を「内は以て外を資^{たす}け、外は以て内を養ふ」(童上22)という「内外一致」(同上)においてとらえた仁齋のそれとの間に齟齬を生じさせていたとしても、不思議はない。

「凡そ聖賢の人を教ふる、擧げて皆道^{みな}を以て規矩準繩と爲^して、心の思ふ所をして此に違はざらしめんことを欲して、未だ嘗て心を以て法^せと爲ず」(指要下、心法道法の論)と論ずる東涯にとって、学びとは主観的な「心」ではなく、客観的規範たる「道」を「規矩準繩」とすべき営みなのであった。東涯が、「修為」を「聖賢のをしへ」として論じ、「学び」の一樣態と見なすことに慎重な構えをとっていたのは、それが、一方で、仁義礼智という普遍的規範に「由る」ための工夫でありながらも、他方では、「理に

當るか^{しから}否ざるかを顧みず，只是れ己の心を盡し，朴實に行ひ去るを謂ふ」（字義下・誠2）というように，主観的な側面をもつ営みだからであった⁽¹⁸⁾。

第二に，学びにおける「実」の意味についてである。上記のような東涯学における「修為」理解の微妙な変化は，学びの「実」を修為に見出した仁齋学の思想的立場の修正を意味することにもなった。もちろん，「聖賢の道は，専ら人に接するの上に就て教を立て，徒^{ただ}に自己一身を守りて便ち了とするに非ず」（辨疑一・命道億15）と，「道」の所在を「人に接するの^上」に求める限りにおいて，東涯学の「実」もまた人倫世界に住まう人々のありように関して使用される言葉であった。この点では，仁齋学との間に認識の違いはない。だが，両者が見解を異にするのは，東涯学にとって，「道」とは元来，人倫世界に住まう人々がそれを行う以前に，聖人の言葉や行事としてすでに人々に与えられており，「実」の意味もまたそこに見出される，という点にあった。東涯が，「聖人の道は事實なり」（鄒魯上・序）といい，あるいはまた，「蓋し聖人の道は，倫理綱常を重きと爲^し，禮樂刑政を大なりと爲^す。言言是れ實，事事是れ實」（指要下，體用の論）というのも，そのためである。こうして東涯学では，学びにおける「実」が，人々の「修為」よりもむしろ聖人によって定められた規範に求められることになる。「法を心に求むるは，法を道に求むるの實と爲^するに如かず」（指要下・心法道法の論）と説く東涯にとって，「実」とは，「心」を起点とする修為の営みではなく，「道」を根拠とする社会規範に求められるべきなのであった。

第三に，「修為」に占める「忠信」の思想的位置についてである。東涯による「忠信」の定義は，「心のまことをつくすを忠と云，物こと相違なきを信と云」（訓幼4・忠信1）と，仁齋のそれと差異はない。だが，「主忠信」に対する東涯の思想態度は，仁齋のそれとは大幅に異なっている。すなわち，東涯は，

主忠信といふことは、主に賓に對したること葉にて、萬事の上忠信を本とするといふことなれば、これを一箇の手かゝかりとして、常にこれを守るといふこと、まことにしるへし、然れとも主忠信徒義といふことあり、又十室之邑必有忠信如丘者焉、不如丘之好學也とあれば、たゞ忠信はかりにて萬事を了すといふにあらず（訓幼4・忠信3）

と、忠信を萬事の本としつつも、忠信だけをもって萬事が完了するわけではないと説く。彼にとって「主忠信」とは、「恭敬忠恕忠信のをしへ、それぞれのことによりて同しからず、其内に忠信を第一とするゆへに、忠信を主とするとのたまふなり」（同上）と、様々な修為の中で人が第一に心掛けるべきものが忠信だという意味であって、仁斎のように「始を成し終を成す、皆此に在り」（字義下・忠信2）という意味において理解されるべきものではなかった。

東涯の認識に従えば、後世の学問は、例えば「朱晦庵は居敬究理を旨とし、陸象山は先立乎其大者を旨とし、王陽明は致良知を以て主とせらる」（訓幼4・忠信3）ように、一つの学がそれぞれに一つの主意を設けるようになった。それは「後世は心理の學さかんなるによりて、百行の本を一心にかたつけて、…一箇の手かゝりを立てこれを守」（同上）るような習わしができたからである。だが、東涯は、元来の聖人の教えとは、「心」の本体に善を認め、それに基づいて学に一つの主意を立てようとするものではなく、むしろ、複雑多端な人倫関係に應ずるために必要な工夫を百行として示すものであったと論ずる。

「後世の学問」と対峙する、このような東涯の思想的立場は、「人の物に應ずる、既に一事に非ざれば、則ち之を治むるに亦一事を以てす可からず。故に仁有り、禮有り、孝弟忠信有つて、而して必ず聖賢を師とし、必ず詩書を誦し、以て其の則を取る」（指要上・古學原論）という言葉に集約されている。つまり、そもそも人倫世界とは極めて多様な人間関係から成り立っており、聖人が、そこに住まう人々に対し仁義礼智孝弟忠信などの

「学び」をめぐる仁齋学と東涯学との思想異同について

百行を立てて教えとしたのも、「衆功擧て其の功を成就す」（訓幼4・忠信3）るためであった、というのである。こうして東涯は、「道とは百行の統名なり」（辨疑一・命道億13）とし、「仁義禮智孝弟忠信中庸等の目は則ち其の分名なり」（同・命道億15）と理解することで、聖人の教えとは、ある一つの主意を設けてそれを終始固守することではなく、それぞれの事情に応じて百行の中から「恰好正當の方法」（同上）を採るべきことを説くものだ、と主張する。彼にとって、「忠信」もまたそれら百行の中の一つにすぎず、また、それがすべての修為の工夫の基底をなすものでもなかった。

この、いわば百行の中での「忠信」の相対化は、

蓋し孝弟忠信、仁義禮智等の名、皆百行の目にして、行事に著はるの實なり。但處に隨て名を異にし、事に因て稱を別にす。諸を父に施せば則ち孝と爲^し、諸を兄に施せば則ち弟と爲^し、諸を君と朋友に施せば、則ち忠信と爲^し、諸を衆に施せば則ち仁と爲^す。皆人の行ふ所に非ずといふこと莫し。（指要下・仁孝本末の辨）

という東涯の言葉に最も如実に見ることができる。ここにおいて、「忠信」は多様な人倫関係の中であって、とくに「君」と「朋友」に施す行為として論じられることになる。このように「忠信」の向かう対象を「君」と「朋友」に限定する発言を、仁齋の所説から見出すことは困難である⁽¹⁹⁾。仁齋学が「學の根本」と見なした「忠信」の思想的位置は、東涯学によって、聖人が教えとして立てた百行の中の一工夫として、しかもある特定の人間関係において行われる工夫として、相対化させられていくのである。

4. 「忠信」をめぐる思想異同の歴史的評価

——むすびにかえて

以上に眺めた限りにおいて、東涯学の、仁齋学とは異なる思想的特質を整理するならば、次の二点を指摘することができる。すなわちその一つ

は、東涯学において「学び」の思想は、人間の内なる素質・能力よりもむしろ外なる社会規範を基本的契機として構成されるものであったということであり、もう一つは、東涯学は「持敬」「致良知」「主忠信」など、「学び」の営みに一つの主意を設けることを排し、それを多相的・相対的なものとしてとらえ直したということである。

では、この二つの思想的特質を東涯学に与えたものは何であったのか。仮説の域を出ないが、その一つとして考えられ得ることは、古義学の継承者として、自らの学と朱子学との差別化を鮮明なものにしようとする東涯の自覚ではなかったかと思われる⁽²⁰⁾。すなわち、仁斎学における「主忠信」の強調は、学びの契機を個人の内的な「心」の働きに見出すとともに、学問に一つの主意を設けることを意味したが、東涯にとってそれは、「心の本体」に「理」の存在を認め、「持敬」をもって一つの主意とする朱子学と同じ思想的態度に立つものと解される恐れがあった。それゆえ、古義学の継承・発展を使命とする東涯にとって、その使命を貫徹するためには、仁斎学に朱子学的思惟の残滓が存在することを否定し、自らの学が朱子学思想と対峙するものであることをより鮮明にする必要があった、と見なされるからである。だが、その意味での東涯による仁斎学擁護の方針が、結果として、古義学内部の思想展開を仁斎学の改作へと踏み込むに至らしめたことは否定できない。

いずれにせよ、このような東涯による「忠信」のとらえ直しは、古義学の教育思想がどのような思想的立場へとその方向を転換させていくのかを示唆してもいる。すなわち、東涯は「唯此二字（忠信のこと。筆者註）を守て學以て之を充てざるときは、則ち好人を爲すに過ぎず。亦有用の材と謂ひ難し」（辨疑二・性教億41）と説くのであるが、この主張は「忠信は學の根本。始を成し終を成す、皆此に在り」（語孟下・忠信2）と語る仁斎の説よりも、むしろ、「忠信ありといへども、学ばずんばいまだ郷人たるを免れざるなり」⁽²¹⁾と論ずる荻生徂徠（1666～1728）の説の方に親近性を認め

ることができる。

こうして東涯学は、その教育思想としての基本構成において徂徠学のそれに接近していく。例えば、前述の「人の道に於けるは、猶を器の繩墨に於けるがごとし。木の性曲直同じからず、故に之を正すに規矩準繩を以てす。人性氣稟齊しからず、故に之を教ふるに仁義禮智を以てす」（辨疑一・命道億 21）という言葉に典型的に見られるように、東涯教育思想の基本構成は、規範としての仁義礼智に基づく「教化」を基軸に据えようとするが、このように個人の外部に据えられた指標から説かれる学びの論理は、「先王の道は外に在り。六芸もまた先王の道なり。…その人徳ありといへども、然れども先王の道を知らずんば、すなはち有道の士と称することを得ず」⁽²²⁾ という徂徠学の論理と思想的立場を同じくするものといえる。もちろん、「外」に措定された指標の意味・内実をどう理解するかや、それを身に備えるのにどのような方法を採用するかについて、東涯学と徂徠学との間に思想的断層が存在するのは事実である。だが、個人の外なる規範を基本的契機として「学び」思想を構成しようとする思想態度は、両者に共通するものと評すべきである⁽²³⁾。

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学の思想異同は、「学び」の契機として個人の内なる素質（本然の性）を重視する朱子学から、外なる社会規範（先王の制作物＝礼楽）を重視する徂徠学へという、近世前半期における教育思想史の主要な動向を、古義学思想がその内部展開において支持したことを物語っているのである。

【註】

〔伊藤仁斎・東涯の著書とそれの略記について〕

①伊藤仁斎（稿本）

『論語古義』「林本」（天理大学附属天理図書館古義堂文庫所蔵）。

『孟子古義』「林本」（同文庫所蔵）。

『孟子古義』卷之二「元禄七（1694）年校本」（同文庫所蔵）。

『童子問』「林本」(同文庫所蔵).

『語孟字義』「林本」(同文庫所蔵).

『語孟字義』(日本の思想 11『伊藤仁斎集』筑摩書房, 1790年, 所収).

②伊藤仁斎(刊本)

『論語古義』正徳二(1712)年刊, 京師文會堂・奎文館発行.

『論語古義』(『日本名家四書註釋全書』論語部壹, 東洋圖書刊行會 1922年, 所収. ただし, この書に収録された『論語古義』は, 文政十二(1829)年の再刻本を底本とする).

『孟子古義』享保五(1720)年刊, 京兆奎文館発行.

『孟子古義』(『日本名家四書註釋全書』孟子部壹, 東洋圖書刊行會, 1924年, 所収).

『童子問』寶永四年(1707)刊.

『童子問』(日本古典文学大系 97『近世思想家文集』岩波書店, 1966年, 所収).

『語孟字義』寶永二(1705)年刊.

『語孟字義』(『日本倫理彙編』第五卷, 金尾文淵堂, 1911年, 所収).

『語孟字義』(日本思想大系 33『伊藤仁斎 伊藤東涯』岩波書店, 1971年, 所収).

③伊藤東涯

『訓幼字義』寶曆九(1759)年刊, 京兆廣文堂発行.

『訓幼字義』(前掲『日本倫理彙編』第五卷, 所収).

『古學指要』正徳四(1714)年刊, 平安玉樹堂発行.

『古學指要』(『日本儒林叢書』第五卷, 鳳出版, 1978年復刻版, 所収).

『辨疑録』元文二(1737)年刊, 崇古堂.

『鄒魯大旨』享保十(1725)年刊, 平安文泉堂発行.

『學問關鍵』(前掲『日本倫理彙編』第五卷, 所収).

『學問關鍵』(前掲『伊藤仁斎集』所収).

論古・述而 3, 大註……『論語古義』述而篇第三章, 大註/孟古・盡心上 30, 章註……『孟子古義』盡心章句上第三十章, 章註/童上 5……『童子問』卷之上第五章/字義上・道 1……『語孟字義』卷之上「道」第一條/附・大学……『語孟字義』附 大学は孔氏の遺書に非ざるの辨/訓幼 8, 學 2……『訓幼字義』卷之八・「學」第二條/指要下・仁孝本末の辨……『古學指要』卷之下「仁孝本末の辨」/辨疑一・命道億 15……『辨疑録』卷之一・「命道億」第十五條/鄒魯上・序……『鄒魯大旨』卷之上・序/關鍵 195……『學問關鍵』(『日本倫理彙編』第五卷, 所収, 195頁)

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について

- ・『論語古義』『孟子古義』中の、「小註」「大註」「論註」「章註」という表記は、『伊藤仁斎集』〈日本の思想 11〉筑摩書房、1790 年、所収の三宅正彦の解題に従った。
- ・それぞれ、書き下し（上記文献のうち、東涯の『訓幼字義』『鄒魯大旨』以外は、原漢文）にあたっては、原本に付されている訓点や仁斎・東涯特有の訓み方に従いつつも、送り仮名を余分に施すとともに、句読点を付すことにした。また、漢字は、原則として、原本通りのものを表記することにした。

- (1) 近世の教育思想が「教えること」よりもむしろ「学ぶこと」を基本関心として構成されていたということは、これまで春山作樹（戦前期に執筆された彼の所論は、春山『日本教育史論』国土社、1979 年、に収録されている）、中内敏夫（『近代日本教育思想史』国土社、1973 年）、江森一郎（『「勉強」時代の幕あけ』平凡社、1990 年）、辻本雅史（『「学び」の復権』角川書店、1999 年）らによって指摘されてきている。本論が仁斎学や東涯学における「学び」思想に注目するのも、近世教育思想史の文脈に彼らの思想を位置づけるためである。その意味で、本論でいう「学び」とは、体系的に整えられた知識や理論的に構成された研究方法などの総称としての「学問」よりも、一層広義の意味内容を有するものであり（つまり学ぶという営み全般を指す）、それはまた近世思想を教育の関心からとらえるための分析視角でもある。
- (2) ここで筆者が「近世教育思想史の文脈」というのは、近世前半期における朱子学派から徂徠学派へという儒学思想の展開を念頭に置くものである。いわゆる「道」の根拠に関わる「『自然』より『作爲』への推移」（丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952 年、223 頁）という表現で知られるこの思想展開は、「学び」の指標を各人の内部（本然の性＝理）に求める朱子学から、それを各人の外部（先王の制作物＝礼楽）に求める徂徠学への推移を意味するものでもあった。これを踏まえて筆者が問題とするのは、「学び」におけるこの「内から外へ」という思惟様式の転回を、近世前半期における教育思想史の主要な動向として読み取ることが可能かどうか、ということである。そしてこの問題を明らかにする鍵は、思想史的に朱子学と徂徠学の間位置する仁斎学（ないし古義学）の思想をどう評価するかにかかっている。本稿が古義学内部の思想展開に着目するのは、このような理由に基づいている。

なお、この問題については、拙稿「伊藤仁斎における『拡充』説の思想構造について——その教育思想としての特質——」（『教育学研究』第 67

卷第3号, 2000年, 所収)も参照されたい。

- (3) 例えば、「東涯は自ら孝子と稱する程、仁齋に對して深く敬愛の意を表せるが故に、寸毫も仁齋の學説に違ふこと能はず、終身唯だ孜々として仁齋の學説を敷衍するのみ」(井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房, 1902年, 361頁)や、「伊藤東涯は…父の思想と學問と、そうしてその文章との、忠実なまた的確な繼承者であり、『紹述先生』を、死後の榮譽の名とする」(吉川幸次郎「仁齋東涯學案」〈『伊藤仁齋・伊藤東涯』日本思想大系33, 岩波書店, 1971年, 所収)618頁)などの評価がそれである。

ただし、これまで東涯學に仁齋學とは異なる独自性を認めようとする主張が皆無であったわけではない。例えば、私塾古義堂の教育活動とその學統に精細な考察を加えた加藤仁平は、「單に紹述的意義のみを以て東涯學の意味を評し去るが如きは、東涯學の獨立性を知らざるものであり、仁齋學の發展性を看過したものである。日本思想史並に教育史が、古義學的古代主義の立場に於て、仁齋より東涯への顯著な發展を遂げ得たことに注意せねばならない」(加藤『伊藤仁齋の學問と教育』第一書房, 1979年復刻〈原本は1940年〉, 227-228頁)と論じているし、また天理大学古義堂文庫所蔵史資料の精密な分析を行った中村幸彦も、「東涯は云わば小さい孝を守って、學に忠実なる大きな孝を忘れる人物ではなかった。勇を振って、自己の信ずる説をもって、肯えて父の説を改めた…仁齋の儒學の進展をたどると共に、東涯の學の發展を検することも必要と考える」(中村「古義學雜感」〈『中村幸彦著述集』第11卷中央公論社, 1982年, 197頁〉)と述べている。だが、両者とも、仁齋學と東涯學との思想異同を具体的に提示するには至っていない。なお、伊東倫厚はその著『伊藤仁齋(附)伊藤東涯』(〈叢書日本の思想家10〉明德出版社, 1983年)の中で、東涯學の評価を、①仁齋學の繼承、②仁齋學の史的意義づけ、③制度史の學、④言語の學、の四つにまとめているが、いわゆる經學の側面における東涯學の独自性という視点は示されていない。

- (4) これについて詳しくは、三宅正彦『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』思文閣, 1987, 37-61頁, を参照のこと。なお、仁齋學テキストにおける「稿本」と「刊本」の比較分析を行った主な研究成果には、以下のようなものがある。

三宅正彦『『語孟字義』の成立過程とその校異』(木村武夫編『日本史の研究』ミネルヴァ書房, 1970年, 所収)。

渡辺博之『『童子問』の稿本と刊本の校異から見る伊藤仁齋と東涯の思想的異同』(愛知教育大学日本思想史研究会編『日本思想史への試論』1979年

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について

版, 所収).

沼田伸一「近世日本における『孟子』解釈の研究」(同『日本思想史への試論』1980年〔下〕版, みしま書房, 所収).

山口明則「伊藤仁斎・東涯の死生と天命——『論語古義』を主として——」(同『日本思想史への試論』1981年版, みしま書房, 所収).

安藤孝利「内的統制から外的統制へ儒教道德原理の転換——『大学』解釈の変遷を通じて——」(同『日本思想史への試論』1982・83年版, みしま書房, 所収).

野村謙次「『中庸發揮』諸稿本の研究——仁斎学の展開過程——」(同上, 所収).

- (5) 前掲『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』10頁.
- (6) 近年における仁斎学テキストと東涯学テキストによる比較分析の成果には, 湯浅誠「仁斎と東涯——『祖述』と『紹述』」(『国家学会雑誌』第112巻第7・8号, 有斐閣, 1999年, 所収)がある. ただし, 同論考は両者の孔子・『論語』評価を分析の基軸とするものであり, 本論文とは研究関心を異にしている.
- (7) 仁斎は, 「學の字の訓, 此の二義を兼ねて, 而る後其の義始めて全し. …集註に曰く. 後覺の者は, 必ず先覺の爲る所を効ふと. 又覺の字の意を含めて在り. 學者多く察せず」(字義下・学1)と述べ, 「学」の営みが「倣」と「覺」の両者からなることを強調する. 「学」の意味を単に「倣」うことに留まらず, 自ら「覺」っていくことにも見出そうとする, 彼の力点の置き方は, 仁斎の「学び」思想の重要な特質というべきである.
- (8) 仁斎が徳の「本体」について論ずるのは, 「堯舜の事業, 孔孟の學術」(童下31)に対する彼の認識に基づいている. それについて詳しくは, 拙稿「伊藤仁斎における教育思想の構造について——『孔孟の意味血脈』を視座とする教育思想の特質——」(『教育哲学研究』第79号, 1999年, 所収)を参照されたい.
- (9) 子安宣邦『伊藤仁斎——人倫的世界の思想』東京大学出版会, 1982年, 77-78頁.
- (10) 仁斎にとっては, 孟子の「仁義に由つて行ふ, 仁義を行ふに非ず」(孟古・離婁下19)という言葉も, このような文脈で理解される.

なお, 「由る」の意味については, 黒住真の「“規範をはっきり遵守する”というより, “ある規範的な世界に属する・住まう”という響きがある」(黒住「伊藤仁斎の倫理——基底場面をめぐって——」〈『思想』766号, 1988年, 所収〉69頁)という指摘や, 相良亨の「これを直接的に当為として,

それに即して生きることを求めるものではなく、結果的におのずからそれに由ることを求めるものである」(相良『伊藤仁斎』ペリカン社、1998年、144頁)という指摘が示唆に富む。

- (11) 前掲『伊藤仁斎——人倫的世界の思想』54頁。
- (12) 儒学思想において「忠信」と近似する概念に「誠」がある。仁斎も、「忠信」と「誠」とは「意甚だ相近し」(字義下・誠2)と認めている。しかし、彼は「忠信を主とするは、理に當るか否^{しか}ざるかを顧みず、只是れ己の心を盡し、朴實に行ひ去るを謂ふ。之を誠にするは、理に當ると否^{しか}ざるとを擇んで、其の理に當る者を取つて、固く之を執るの謂」(同上)と述べる。「誠」の規準が道理に求められるのに対し、「忠信」は「己の心」が規準となっていることが注目される。

なお、仁斎の「己を盡す之を忠と謂ふ。實を以てする之を信と謂ふ」という「忠信」理解は、程明道(1032~85)の言葉として、朱子学の基本用語解説書というべき陳北溪(1159~1223)の『性理字義』にもそのまま載せられている。この『性理字義』も「忠信の兩字誠の字に近し」とした上で、「誠は、是れ本然天賦眞實の道理の上へに就て字を立つ。忠信は、人の工夫を做す上に就て字を立つ」(『北溪先生性理字義』卷之上、忠信第4條、寛永九(1632)年壬申三月、中野市右衛門刊行本)と述べている。

- (13) この「主とする」について、仁斎は「主賓と対す」(字義下・忠信2)と、「賓」に対する「主」とだけ述べて詳細を語っていない。だが、その意味については上述の陳北溪『性理字義』の「孔子の曰く。忠信を主とせよと。主と賓と相ひ對す。賓は、是れ外人、出入常無し。主人は、是れ吾が家の主、常に存して這の屋裏に在り。忠信を以て吾が心の主と爲るは、是れ心中常に忠信あらんことを要す」(同前書)という説明が参考になる。それによれば、一つの家には必ず主人が存し、その役割を担っているように、「忠信」を自分の心の主人とすることが「主とする」の意味だと説かれている。
- (14) 前掲「伊藤仁斎における『拡充』説の思想構造について」49頁、を参照のこと。
- (15) ここで二つの点について補足を加えておく。その一つは、仁斎学における「忠信」と「孝弟」との関係についてである。仁斎は「孝弟」も修為の一つと見なすとともに、それを「學問の本根」(論古・学而2、大註)とし、「孝弟の心は人人具足す。孩提の童と雖も亦皆之有り。人道の大本、萬善の由つて生ずる所なり。仁道の大と雖も此を以て本と為ざること能はざるときは、則ち孝弟の徳其れ大ならざるや」(同上)と論じていた。これは、

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について

身近な人間から疎遠な人間へと愛情を推し及ぼすことに「仁徳」の内実を見出していた仁斎にとって、孝弟（すなわち「親に親しみ兄を敬する心」〈孟古・盡心上15、小註〉）とは、その起点に位置づけられるものだったからである。つまり、「忠信」が学の根本といわれるのは、日常の人倫関係において人と接する上で、常にそれを心に保持すべきという意味で論じられ、「孝弟」が学の本根といわれるのは、愛情を他者に推し及ぼす上で、それが起点となるという意味で論じられているのである。

もう一つは、仁斎学における「主忠信」と「四端の心」の拡充との関係についてである。仁斎は修為について、一方で「修為とは忠信敬恕の類、是なり」（字義下・忠信5）と述べながら、他方で「其の修為よりして言ふ者は、四端の章、及び人皆忍びざる所有り之を其の忍ぶ所に達するは、仁なり等の語の若き、是なり」（字義上・仁義礼智4）と述べる。後者でいう「四端の章」（『孟子』公孫丑章句上第6章）と、「人皆忍びざる所有り、之を其の忍ぶ所に達するは、仁なり」（同盡心章句下第31章）とは、いずれも仁斎がその「拡充」説の典拠とするところである。つまり、彼は修為のことを、一方で「主忠信」として論じ、他方で「四端の心」の拡充として論じているのである。とすれば、当然に、仁斎学の内部において両者がどのような思想連関においてとらえられているのかが重要な問題となる。ここで想起されるのが、「主忠信」のことを記した『論語』と、「四端の心」の拡充のことを記した『孟子』との関係である。それについて仁斎は、「孟子の書は、萬世の為に孔門の^{かんやく}關鑰を啓く者なり。孔子の言は、平正明白淺きに似て實は深し。易きに似て實は難し。渾渾淪淪、天に蟠^{こんこんりんりん}り地に根^{わだかま}して其の底極する所を知る^な靡し。孟子に至つて、諄諄然として其の嚮方を指し、其の標的を示し、学者をして源委の窮まる所を知らしむ」（孟古・総論、綱領）と述べ、『孟子』の書を「論語の^{ぎそ}義疏」（童上5）と理解する。仁斎がとらえた両書のこの関係を踏まえるとき、「拡充」説とは「主忠信」説を解説・敷衍したものを見なすことができる。仁斎にとって、孔子の「主忠信」説とは、平易明白に見えながら孔子の時代から隔たった人間にとってはすでに深遠かつ難解な教説となっていた。これを孟子がより知りやすく行いやすい形に再構成した教説が、「拡充」説だったのである。

(16) 前掲『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』9頁。

(17) これについては、前掲『伊藤仁斎——人倫的世界の思想』第二章、に詳細な論考がある。

なお、ここでいわれている「天地の道」とは「人倫世界の道」を意味している。従って、仁斎が「天道」と「人道」とを連続的關係において論じ

ているわけではないことに注意する必要がある。

- (18) 実際に、東涯は、『語孟字義』の刊本において、「忠信を主とするは、理に當るか否しからざるかを顧みず、只是れ己の心を盡し、朴實に行ひ去るを謂ふ」という仁斎の言葉から、「理に當るか否しからざるかを顧みず」という文言を削除している。
- (19) 「忠信」の対象を「君」と「朋友」に限定するこのような発言は、むしろ「子に求むる所とは、孝なり。臣に求むる所とは、忠なり。弟に求むる所とは、悌なり。朋友に求むる所とは、信なり。孝弟忠信の四者は、中庸の徳行なり」（荻生徂徠『中庸解』〈『荻生徂徠全集』第二卷，河出書房新社，1978年，所収〉420頁）と語る荻生徂徠の思想態度に近似している。
- (20) 仁斎・東涯と同時代に現れた仁斎学批判は、①浅見綱斎けいさい（1652～1712）や佐藤直方なおかた（1650～1719）らの闇斎門下からの批判、②並河天民なみかわてんみん（1679～1718）・並河誠所せいしよ（1668～1738）ら仁斎門下からの批判、③徂徠学からの批判、の三つに大別できる。このうち徂徠学からの批判の一つは、例えば、「ああ仁齋と雖も、…その體用の説を惡むがごときも、また本體本然…等の語を用ひざること能はず。…予を以てこれを觀れば、仁齋が見る所は、終に程朱と殊ならず」（『護園隨筆』卷之一〈『荻生徂徠全集』第十七卷，みすず書房，1976年，所収〉236頁）というように、仁斎学に朱子学的思惟の残滓が認められることに向けられていた。当然に、東涯の意識の中には、こうした批判から古義学を擁護する使命感があったと考えられる。
- (21) 荻生徂徠『弁名』上「忠信」（日本思想体系 36『荻生徂徠』岩波書店，1973年，所収），88頁。
- (22) 同上，47頁。
- (23) 東涯学の、徂徠学との親近性を最も顕著に示す言葉に、
 氣質を變化するは、學問の專要たる事明らかなり、然れども人の才量の同しからざる事たとへは草木のまちまちに別たるかことく、松は以て竹となるへからず、茄は以て瓜となるへからず、生付をためて、諸人たゞ一様になるといふことは、理はきこへたれとも、事實に於て其のしるしを見かたし、…游夏は游夏の材を成し、宰我子貢は宰我子貢の材をなして、同しく冉牛閔子顔淵のことくにはなりたまはず（訓幼八・學9）
 というものがある。これは、
 氣質は何としても變化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米。豆はいつまでも豆にて候。只氣質を養ひ候て。其生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候。たとへば米にても豆にても。その天性のまゝに實みいりよく候様にこやしを致したて候ごとくに候。しいなにては用に立不申候。さ

「学び」をめぐる仁斎学と東涯学との思想異同について

れば世界の爲にも。米は米にて用にたち、豆は豆にて用に立ち申候。米は豆にはならぬ物に候。豆は米にはならぬ物に候。（『徂徠先生問答書』中、〈『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、1973年、所収〉456-457頁）

と述べた徂徠の主張と趣旨を同じくするものである。