

# 元禄期における「日用」言説の浮上——浅見絅斎の伊藤仁斎批判——

李芝映

## 一、はじめに

元禄期の京都において、伊藤仁斎が人倫日用の道を提示

して、当時の朱子学に対峙したこと、および闇斎学派の浅見絅斎がこの仁斎学に激しく反撥したことは、よく知られた事実である。これまで絅斎の仁斎批判を、仁斎の古義学に対する朱子学者からの単なる学派対立上の批判として評価してきたと考へる。<sup>〔1〕</sup>しかし、批判という行為が強烈な自己主張であることを考へると、絅斎の仁斎批判を単なる学派的対立だとは言いきれない。元禄期に起つた絅斎の仁斎批判の持つ歴史的意味を考えようとする時、注目す

べきことは、絅斎の仁斎批判の主な論点が「日用」に絡んでいる点である。本稿は絅斎と仁斎の間に「日用」を主題とする対抗的言説が存在したことに注目し、その「日用」言説の意味を検討してゆく。

そのために、絅斎の仁斎批判書である『語孟字義辨批』を主な資料として、絅斎が朱子学的「日用」を仁斎の人倫日用に対置させる過程を分析する。まず仁斎が朱子学に対する抗しながら人倫日用の道を浮上させる論理構成を明らかにする。その上で、仁斎の論理構成を踏まえながら仁斎と対抗する絅斎の思想的奮闘、つまり絅斎が仁斎の理論的根拠を無効化しようとする論理的戦略を明らかにする。さらに、仁斎がなぜ人倫日用を言い出さざるをえなかつたのか、ま

た絅斎は仁斎の人倫日用の何を問題としたのかを検討する。そして絅斎が仁斎の「日用」に積極的に対抗した結果、絅斎自身がいかなる変容をせざるをえなかつたのかを検討する。本稿はこれらの検討を通じて、元禄期京都において「日用」を主題とする思想的拮抗関係が存在したこと、そしてその対抗を通じて「日用」言説が浮上する過程を論証し、その意味を評価したい。

本稿は、仁斎と絅斎のそれぞれの思想を再構成し、その思想的意味を明らかにする試みではない。また両者のテキストに頻繁に現れる「日用」をそれぞれの思想の内部から再解釈し、位置づけようとするものでもない。本稿は仁斎と絅斎の間で起こつた論争によつて「日用」言説が浮上する過程を解明する試みである。それによつて、元禄期の思想空間をダイナミックに描くことが可能になるとともに、その「日用」にかかる仁斎・絅斎各々の問題認識も明らかになるはずである。

## 二、「日用」言説の浮上

### ——『語孟字義辨批』を中心に

一六九五（元禄八）年、仁斎の『語孟字義』が江戸の書肆によつて無断出版された。絅斎はその翌年直ちに『語孟字義辨批』を書き、仁斎に反論する。『語孟字義辨批』は

仁斎の『語孟字義』を項目別に書き写したあとに、その行間に絅斎が「辨批曰く」という形式で批評を書き入れたものである。もとよりそれは朱子学の立場から仁斎を批判したものではある。しかしそこでは「日用」と絡んだ議論が多数あり、特に「理」条についての絅斎の批判に顯著である。「理」条において、仁斎は「日用」に触れていないにも関わらず、絅斎は「日用」を一つのキーワードとして反論している。本章では、このような『語孟字義辨批』の「理」条において、仁斎と絅斎がいかにそれぞれ論理を組み立てるかを比較し、彼らがいかなる論理的構成によつて理論的な説得力を獲得するかを論証する。それを通じて絅斎の仁斎批判による「日用」言説が浮上する姿が明らかになると考へる。

本章は「絅斎の仁斎批判」そのものを考察の対象とするゆえに、絅斎が仁斎をいかに理解しているかが考察の焦点となる。そのため、ここでの仁斎の思想の分析にあたつては、『語孟字義辨批』に載つている仁斎の説を引用することにする。<sup>③</sup>

(1) 空虚高遠な理から人倫日用の道へ  
仁斎の「理」条の文頭を開く「理の字と道の字と相近し、道は往来をもつて言い、理は条理をもつて言う」という定

義は、仁斎が朱子学の理を否定したものとして有名な句である。しかし先行研究で指摘されてきたように<sup>(5)</sup>、それは単なる朱子学の批判に止まらず、仁斎の古義学成立の前提になるものである。仁斎は続いて次のように論を展開する。

道の字はもと活字、その生生化の妙来形容する所以なり。理の字のごときはもと死字、玉に従い里に従い、

玉石の文理を謂う。もつて事物の条理を形容すべくして、もつて天地生生化の妙来形容するに足らず。けだし聖人は天地をもつて活物とす。故に易に曰く、復はそれ天地の心を見るかと。老氏は虚無をもつて道とし、故に天地を見るに死物の如く然り。これの言はおのおの条當たるところある所以なり。故に天理の二字は、しばしば莊子に見ゆ、而してわが聖人の書にはこれ無し（『語孟字義辨批』「理」）

仁斎は道と理を別物として定義した上、理は道とはいかに異なるものであるかを具体的に論じる。天地「生生化の妙を形容」する道と、天地「生生化」とは、「足ら」ない理を対置する。ここで「生生化」とは、「活物」の道と「死物」の理を区別する本質的な相違点である。そして「活」と「死」の対比は、「天地をもつて活物となす」聖人の言葉、「虚無をもつて道となす」老子の言葉という対立構図を構築する。理は『莊子』の言葉であ

り、そのような理をもつて道を語るのは、天地を「死物」とみなすことでありつつ、虚無を道とする老子と同じであると批判する。それにより、朱子学の理は聖人の道とは鮮明に区別されるようになる。要するに、「道＝活物＝聖人の言葉」に対して「理＝死物＝仏老莊の言葉」という二項対立構図を浮き彫りにする。

このような仁斎の朱子学の理の批判は、人倫日用の道を主張するための論理的基盤を作るものである。つまり朱子学の理の否定は、まさに仁斎の「道は、人倫日用まさに行くべきの路」であるという道の定義が理論的当為性を獲得する前提になつているのである。

仏老の教え、および近世禪儒の説のごときは、高く空虚憑り難きの理を唱え、好んで高遠及ぶべからざるの説をなす。奇にして善ぶべからざるにあらず、高くして驚くべからざるにあらず。しかれどもその天下に通じ万世に達して、須臾も離るべからざるの道あらざるをいかん（『語孟字義辨批』「道」）

仁斎の仏老莊・禪儒に対する批判点は、それらの理が持っている「高唱空虚」性である。その「高唱空虚」性は、「須臾も離るべからざる」人倫日用の道と対照的なものとして批判される。仁斎は、「理＝死物＝仏老莊の言葉」に対する「道＝活物＝聖人の言葉」という対立構図によつて

朱子学を批判した。このような論理的展開は、道の定義においても同様である。仏老莊・朱子学を「高唱空虚」の説として規定しながら、再び聖人の言葉である人倫日用の道と対比する。この仏老莊・朱子学の「高唱空虚」は、親近な「須臾も離るべからざる」道の「人倫日用」性と鮮やかに対比をなしている。つまり、空虚高遠な仏老莊と朱子学の類似化は、朱子学がいかに日常から離れたものかを強調し、人倫日用である聖人の道といかに違うものであるかを告発しているのである。

このようにして、仁斎の人倫日用の道は朱子学批判を通じて、「天下に通じ万世に達して、須臾も離るべからざる」聖人の言葉としての当為性を獲得する。要するに、①死字の理に対して活字の道を対置、②仏老莊と類似する朱子学の理に対するして聖人の道を対置、という二項対立的構図を組み立てることで、人倫日用の道を浮上させた。こうした仁斎の論について、絅斎は仁斎の論理構成を踏まえながら、仁斎の論理の無効化にむかう。

## (2) 人倫日用の道から本然当然の「日用」へ

絅斎は『語孟字義辨批』の「理」条において、仁斎の理の説に対して次のように批判する。

・辨批曰く、道は則ち流行当然の路を以て言ひ、理は則

ち其の本然の実なり。固より二つの説に非ず。ただ実理則ち其の道なる所以を知らず、

・老氏の書、道徳を以て常言となす。しかして真の道徳に非ず。釈氏は固より仏道を以て自ら称して、空虚寂滅の宗を以て大とす、

・儒者の学は、是非本然の真、もつて日用不易の常道たることを明らかにせんと欲するなり、……しかるのちいわゆる人倫平実の道は、始めて違わざるのみ。三代以来、道は天下に明らかにして、孔孟すでに波し、釈老の説いよいよ巧にしていよいよ精なり、わが聖学の水源を乱し、もつて愚俗を御するに至る、

・程朱の説は、本原日用の実を著明にし、つねに理の字をもつて反復し、指し説き、もつて力め、學術の途を惑わざらしむ（以上、『語孟字義辨批』「理」）

仁斎は空虚な仏老莊と類似する朱子学の理を問題化しその批判を通じて聖人の人倫日用の道を強調した。その仁斎の論に対するして絅斎は道そのものを問題化する。絅斎は理と道は根本的に違うという仁斎の説を否定して、理こそ道の「所以」であると朱子学の説を示す。老子は常に道を言うが、本当の道でない、仏教も道を説くが、それは「空虚寂滅」なものである。唯一儒学だけが「本然の真」を明らかにし、「日用不易の常道」を立てたが、仏老によつて道

が乱れるようになつた。やがて程子が現れて、その乱れた道を改めて「本原日用」の道へ戻したというストーリーを作り出す。

前述のように、仁斎は「理」条において、理が仏老荘のものであることを指摘し、仏老荘と類似する朱子学の理を高遠空虚なものであると批判した。絅斎はその「理」条について、仁斎が問題化した仏老荘の理の代わりに、仏老荘・儒の道をあげて反論している。仏老荘・儒いずれも道を語つていてそれを前提として、その中から儒学こそが「日用不易」の道であるという論を展開する。仁斎は道が聖人の言葉であることを挙げて、朱子学の理を批判した。それに対しても絅斎は道は聖人に独占されたものではなく、仏老荘も道を語つたことを論証する。こうした絅斎の論は、「理＝死物＝仏老荘の言葉」に対する「道＝活物＝聖人の言葉」という仁斎の対立的構図を無効化するようになる。仏老荘の理が問題ではなく、彼らによつて乱れた道の言説が問題になる。

そして問題の関心は、その乱立する道の言説から「日用不易」の道を分別することがなにより重要になる。「日用不易」の道の分別が重要な問題になつた以上、次の問題関心は当然何を基準として本質的な「日用」とすべきかに移る。絅斎はその基準として「是非本然の真」を提示する。

程子の理によって「本原日用の実」が明らかになつたと語る時、その「是非本然の真」が朱子学の「道体の本然」「天理の本然」の「本然」を指すことは、もはや自明であろう。絅斎が仁斎の理の定義を批判するのであれば、仁斎の批判する朱子学の理が本来の朱子学のものではないことを徹底的に論証すれば済むことであつた。しかし絅斎はあえて仁斎の論理構造の中に入りこみ、その論と対抗しつつ、積極的に絡み合いながら反論を展開している。その作業の結果、いかなるものが「日用不易」の道であるかを問題化する。こうして絅斎は仁斎の戦略を無効化しながら、焦点を「日用」の道から道の「本然日用」へ移動させる。

闇斎学と古義学という学問的対立の文脈から考へると、仁斎と絅斎の議論は永遠の平行線をたどつてもおかしくはない。しかし仁斎を批判する絅斎は、仁斎が朱子学批判のキーワードとしてあげた人倫日用から、改めて「日用」を浮上させた。それは仁斎思想から「日用」を鋭く読み取り、そのうえで仁斎の「日用」を朱子学的文脈へ戻そうとする試みであったと考える。このような絅斎の試みは、彼のテキストに散見できる仁斎の批判と「日用」の叙述から確認できる。

「論語」「孟子」ヲ読メバ、仁義礼智ハ日用ノ語ナルヲ、朱子ノ性ノ名ト説レタルハ遠イト有。……イカニ道ヲ

知ザレバトテ可笑コトナリ。……仁義礼智ハ性ノ名デモ、日用ハ仁義礼智ヨリ出ルト思、目ヲ塞ギ我心ニ察シテミルモ、是モ亦日用性命一体ヲ知ザル浅マシキコトナリ。大抵道ハ本然ナリガ日用トナリ、日用ノナリハ皆本然。(『劄録』)

「論語」「孟子」ヲ讀メバ、仁義礼智ハ日用ノ語ナル云々のところが仁斎を指しているのは明確である。これは仁斎の「仁義礼智の四者、皆道徳の名にして、性の名にあらず」、「孔門の学者、仁義礼智をもつて家常茶飯となす」という主張に対する批判である。仁斎が朱子学の理を否定して、人倫日用の道を強調したのは前述の通りである。仁義礼智においても、朱子学の性を否定して、仁義礼智の日常性を主張する。理の否定から人倫日用の道に至るために複数の論理的過程を経たように、仁斎はいくつかの論拠を提示しながら、日常の道徳としての仁義礼智を主張する。<sup>[10]</sup>

このような仁斎の仁義礼智を、絅斎は直ちに「日用ノ語」として位置づけて反論する。絅斎にとって反論すべき論点は、仁斎の仁義礼智の論の中でも、とりわけ「日用」であつたのである。

また、仁義礼智は「性の名にあらず」という仁斎の朱子学批判に対し、絅斎は「日用性命一体」であると反論する。仁斎は性と「日用」をともに語ることはしなかつたが、絅斎は積極的に「日用」と性が一体であると言う。仁斎の「日用」を問題化し、それに絡んでゆく絅斎の立場からすれば、当然仁斎以上に「日用」性を強調せざるをえなかつた。しかし絅斎の「日用」自体が、仁斎批判を通じて強調されたものである以上、仁斎の論から離れることは出来ない。それだけではなく絅斎の仁斎批判が「日用」を標的としている故に、仁斎の学問における「日用」とともに強調されるようになる。

絅斎は「道ハ本然ナリガ日用トナリ、日用ノナリハ皆本然」と力説する。そうすることによって、仁斎の「日用」を朱子学の文脈へ戻そとしたのである。ただ、朱子学の「本然の日用」を主張する一方で、同時に道の「日用」性をも語らねばならない。絅斎がいかに仁斎を批判しても、道の「日用」を語る限り、仁斎の人倫日用の道が連想されざるをえない。絅斎が「日用」を強調すればするほど、仁斎の人倫日用の「日用」はさらに強調されることになる。このように、絅斎が仁斎批判を重ねることで仁斎・絅斎の「日用」をめぐる議論は絡み合いながら、浮上するようになる。

以上、反朱子学の古義學を立てた仁斎と、朱子学の体現者を自負する闇斎学派の絅斎の間ににおいて、批判・対抗という行為によって「日用」言説が浮上する過程を明らかに

してきた。ところで、仁斎はなぜ人倫日用の道を主張したのか、すなわち仁斎の朱子学批判の底にある問題認識を確認したい。それが実は絅斎の問題認識と相接していると考えるからである。

### 三、仁斎による実なる人倫日用の浮上

仁斎の朱子学批判は人倫日用を前に押し出した。<sup>11)</sup>仁斎はなぜ朱子学批判により、人倫日用の道を主張しなければならなかつたのか。<sup>12)</sup>仁斎は「今の学者、虚靈虛靜虛中などの理を以て、学の本源と為し、而してその本は老子より來ることを知らず」と、朱子学を批判する。仁斎が朱子学を「虛靈虛靜虛中」のようなものとしてみなす理由を、仁斎の「明鏡止水」説批判を通じて確認したい。<sup>13)</sup>

聖人の道、彝倫をもつて本となして、恩義をもつて結びとす。千言万語、皆此れをもつて教とせざることなし。今かの仏老の教となすや、清淨をもつて本とし、無欲を道となす。工夫すでに熟するに暨んでは、則ちその心明鏡の空のごとく、止水の湛なるがごとく、一疵も存せず、心地潔淨、此において恩義まず絶えて、彝倫ごとく滅ぶ。<sup>14)</sup>（『語孟字義』「心」）

仁斎は人倫の道と「明鏡止水」を対比させているが、こ

こで注目したいのは、「結ぶ」という表現である。仁斎にとって、人倫日用は「恩義をもつて結」ばれる「生物」の世界であり、「明鏡止水」は恩義が絶えた「死物」の世界である。「結ぶと「絶える」という表現からは、人倫日用の道を通じて求めた世界と、朱子学の「明鏡止水」説から感じた違和感を端的に読み取ることができると考える。無欲で一点の乱れもない「清淨」な世界をひたすら自分の内面で実現すること、それに対する違和感の表現であろう。『童子問』で「問、先生深く明鏡止水等の語を惡む所以の者は、何ぞや」と仁斎自らが記すほどに、「明鏡止水」説に批判的であった。その理由は何であろうか。仁斎は「死物」の鏡や水をもつて「生物」の道や心を比喩するのは妥当ではないと指摘して、「君臣父子夫婦昆弟朋友の交にして、能く此の五の者を維持する所以は、亦恩義の両者に在る」と説いている。仁斎は「明鏡止水」のような世界は、結局自己一身に閉じられて、人倫の世界を絶つた、まるで死んでいるような世界であると説明している。このように仁斎の「明鏡止水」説に対する嫌悪に近い反発は、人との関係の断絶に起因している。

仁斎の朱子学批判が、人との関係の断絶に関わっているのは、敬に対する批判においても確認できる。「もつばら敬を持つする者は、特に矜持を事として、外面斎整なり。故

に之れをみれば、則ち儼然たる儒者なり。然れども其の内を察すれば、則ち誠意或いは給せず。己を守ること甚だ堅く、人を責めること甚だ深く、種々の病痛故より在り。其の弊勝て言ふべからざる者あり。故に忠信を主とするの功夫切実となすにしかず<sup>[16]</sup>といふ。敬への批判は、主に自己と他者との関係を問題視する。朱子学の代表的な修練方法である敬は、心を集中して外物にも揺れない、乱れない、そして自分の中の性（理）を具現する修練方法である。朱子学の敬は、もともとは「修身齊家治國平天下」のように、個人の実践によって社会へ拡がるものであった。必ずしも仁斎が批判するような「己を守ること甚だ堅く、人を責めること甚だ深く」いものとはいえない。しかし仁斎は自らの長年の朱子学への沈潜によって、「明鏡止水」を目指す敬は、自らの世界に閉じこもり、人との関係を絶つものだとする認識に至つたのではないか<sup>[17]</sup>。仁斎は自らの朱子学の修学の経験を省みて、人倫日用の世界の本来性を自覚するようになり、その世界における生き方を工夫することを終身の学問的課題としたのではないかと考えられる。

仁斎が語る「人倫の結び」のあり方とはいなるものであるか。前の引用で、仁斎は「忠信を主とするの功夫切実となすにしかず」と、忠信を敬と対置している。『語孟字義』の「忠信」条で、「忠信、みな人に接する上に就いて

言う」と断言する。仁斎の忠信の定義自体は朱子学と大きくは変わらないが、敬の対峙点に位置づけていることは注目すべきである。敬による「明鏡止水」状態の実現が、人倫を絶つことに等しいと主張し、その敬の代わりに忠信を主張する。仁斎の忠信は人と人が接する日常における実践的な徳目である。このような忠信は、「学の根本、始めを成し終わりを成す」ものである。仁斎において学問とは、「おのれを正して人を責めざれば、すなわち怨み無し。これ学問究竟の法」というものであつた。仁斎の人倫日用の道がそうであつたように、その学問も日常の人間関係を工夫するものに他ならなかつた。

仁斎の古義学に至る問題意識は、日常の人間関係にあつた。朱子学は人との関係を絶ち、自己完結的世界を構成すること、これが仁斎の朱子学批判の根本的理由であつた。「明鏡止水」説に対する嫌惡がその証である。しかし仁斎は「人と接する」具体的な実践方法に関しては論じていない。それは仁斎自らの朱子学修学の体験から起因したのではないかと考える。仁斎にとっての急務は、人との関係を絶つて人倫を滅ぼす朱子学の危険な本質を明らかにし、それに対抗して人倫日用の道を提示することにあつたと考えられる。さらに仁斎は、朱子学のテキストから人倫日用を引き出し、それを『論語』を典拠に再解釈した。かくして

仁斎は道も、学問も、道徳も、すべてを自分と他者との関係に収斂させることにより、一挙に人倫日用を浮上させたのである。

このように仁斎の人倫日用が、おおむね日常における人ととの関係性に収斂されている点から考えると、絅斎が仁斎の思想を「嫗嘆ノ挨拶」<sup>(20)</sup>のようなものだと批判したことは妥当であつた。それでは、絅斎は仁斎の「日用」の何を問題としたか、そして仁斎の「日用」を乗り越えようとする絅斎の思想的努力はいかなる結果を招いたかを次に検討する。

#### 四、絅斎による本然なる「日用」への転換

絅斎は、「劄錄」で「仁斎ガ云ル孝弟忠信ハ皆只殊勝ニ世間向ノ最愛ガリ結構ヅクニテ、嫗嘆ノ挨拶云様ニ柔愛愛敬ヲホケ／＼トスルコトヲシアフ迄也」と批判する。絅斎の「嫗嘆ノ挨拶」という比喩はいかなる意味か。

絅斎は『語孟字義辨批』で、「仁斎、必ずただ日用眼前の平易卑近なるをもつて、道を説き、学を説かんと欲するも、而して強いて道たり学たるの本然実理に渉ることを諱む」と批判する。絅斎はまず仁斎が卑近平易な「日用」の道・学問を主張していることを認めた上で、仁斎の「日

用」には「本然実理」がないと批判する。「義理を知らず、本然を知らず、日用を知らず、學術を知らず、孔孟を知らざること、此れより甚だしきものなし」という絅斎の仁斎批判も、仁斎の「日用」における「本然」の不在から起因している。絅斎は仁斎の学問のうち「日用」そのものを批判し、さらにその「日用」を「本然実理」を中心軸として再構成することで、「日用」を朱子学の文脈へ戻そうとする。

天地ノ人ヲ生出シテ人ノ学ヲスル大格カ本然ト日用ト兩端ニ詞カ立ソ。本然ハ人ノワサヲ不仮日用為學ト云ツクナシニ根本タ、イカラ立テアル道全体ノ名ヲ云。日用ニ在テハ親ニ孝兄ニ序ト云ヤウナルコトソ、天地ノ生物モ人ノ三綱五常トナリ、出處進退トナルモ根本自然ノ道ナリニ、火ノモヘルヤウニ親ニ孝、水ノウルホウ様ニ兄ニ序、本然ナリノ日用ナレトモ分ティヘハ本然日用ト云（『性理字義講義』）

絅斎は人が学ぶべきものとして「本然」と「日用」をあげている。そして「本然」は「日用為學」以前の根本的なものであり、かつ「道全体ノ名」でもある。「本然」をもつて道を説明するのは朱子学本来の方法であるが、絅斎はそこからさらに、「本然」と「日用」を結びつけようとする。つまり、絅斎は「本然」であり、かつ「日用」であ

るもの、「日用」であり、かつ「本然」であるものを求めるべきだと主張しているのである。前述のように、絅斎は仁斎の人倫日用を「日用」学術と受け止めたが、その「日用」学術を新たに「本然」を根底において組み立て直そうとした。「日用」を「本然」で根拠づけようとする絅斎の言説は、仁斎の人倫日用に動機付けられていることは言うまでもない。

日用学術ヲハナレテ性理ノタカイコトヲトカル、ト云ハ、朱子ノ学ヲカイシキシラヌユヘソ、性理ト云ハ日用ナリノ本然ユヘ、性理ト云ヘハ日用、日用ト云ヘハ性理、ハナル、コトハナイ（『性理字義講義』）

その「日用学術ヲハナレテ性理ノタカイコトヲトカル、ト云」つたのはもちろん仁斎を指しているが、これに対する絅斎の批判の帰着点は当然「日用」を朱子学へ戻すことであった。絅斎は「本然」（性理）を通して「日用」を再定義することで、「日用」を朱子学に引き戻した。こうした絅斎の仁斎批判とその「日用」論は、まさに「日用」をめぐる争奪戦といえるほどの奮闘である。しかし絅斎が「本然ナリノ日用ナレトモ」、「性理ト云ヘハ日用、日用ト云ヘハ性理」と言及した時点で、朱子学本来の「本然」「性理」ではなく、「日用」の本質を明らかにする「本然」「性理」になる。ひとたび仁斎の「日用」言説に飛び込んでから出

てきた絅斎の「本然」は、彼が意図もしなかった、朱子学の「道体の本然」「天理の本然」の「本然」とは異なる地點に行ってしまったと言わねばならない。

前章で仁斎の「日用」が人間関係に収斂されていくことを指摘したが、それに対抗する絅斎の「日用」の「本然」はどうなるのか。闇斎学派の絅斎らしく、彼の「本然」は「日用」とともに敬の説に絡んでいく。「日用ガ敬、敬ガ日用、兎角離レス本然自然ノ身トトモノ敬ジヤ」というのは、絅斎の「日用」の「本然」がいかなるものであるかを端的に物語っている。敬の実践のための基本テキストである朱熹の『敬斎箴』について、闇斎・絅斎とともに講義録を残している。しかし絅斎の講義録は闇斎と違つて、「敬ジヤニ因テ日用ジヤ、日用ジヤニ因テ敬ジヤ」のように、敬の「日用」性を強調している。仁斎が敬のいかなる点を批判したかはすでに論じたが、絅斎はその敬を「日用」の「本然」としてみなしている。闇斎の敬が身体的訓練による主体形成を求めるものであるのは、先行研究で指摘されている。<sup>25</sup>「日用」をめぐって、人間関係を優先する仁斎の論説と、個人の主体形成を求める絅斎の論説が衝突しているといえるだろう。

しかし仁斎が朱子学による人間関係の弊害を批判した以上、絅斎もそれに対してなんらかの形で応えることを迫ら

れていた。

此ダンハ、父子兄弟骨肉ノ間ヨリ、事君事長泛ク人ニ  
交ルマデノノリヲ云ゾ。凡ソ人ニ接ルハ、先ワレカラ  
サキヘ及ブガ主ゾ。人ヘアツラヘ、人ノ非難ヲ云マ  
デ、吾カラノリガ出ヌユエ、イツデモカネガユガム  
ゾ。（『白鹿洞書院掲示絅齋先生講義』）

絅齋は「人ニ交ルマデノノリ」であるといい、その上で  
「人ニ接ルハ先ワレカラサキヘ及ブガ主ゾ」として、明確  
に他者との関係と関連する文脈において意味づけている。  
これは闇齋が「嘉穂に古昔聖賢の学を為し、人を教ゆる所  
以の意を觀るに、これをして義理を講明し以てその身を修  
めて、しかるのちに推て以て人に及ぼさしめざるなし」と  
述べていることと比べると、明らかに異なつてゐる。闇齋  
は自己の修身が先に立つべきで、それによつて同心的に他  
者への教化に広がる。それは朱子学の典型である。それに  
対して、絅齋は「人ニ接ルハ先ワレカラ」といい、あえて  
自己のあり方に關わる他者との関係に言及してしまう。も  
とより絅齋の学問において敬の修練が第一であつたことは  
言うまでもない。しかし仁齋と対抗した絅齋では、敬は自  
己の内部へ閉じられるものではなく、他者との関係（人倫  
の關係）へ広がるものと認識されざるをえなくなつたとい  
える。闇齋が人との関係を無視したわけではない。しかし

朱子学批判を通じて日常における他者との関係性を主張す  
る仁齋と対抗した絅齋としては、「人ニ接ルハ先ワレカラ」と言及せざるをえなかつた。その結果として絅齋の意図とは別に、師の闇齋ともややすれてしまふ。<sup>(25)</sup> 仁齋が提起した「日用」を朱子学の文脈へ戻そうとする絅齋の奮闘は、仁  
齋の「日用」と絡み合いながら、朱子学とも師の闇齋とも  
すでに隔たつた地点に至つてゐる。

絅齋は仁齋の「日用」を「嫗嘆ノ挨拶」のようなものだと批判した。朱子学の体用論からみると、仁齋の「日用」はただ「用」の一つに過ぎず、「用」の本質である「体」には至らないものとみえた。その意味で、絅齋が「本然知らズ、日用知らず」と仁齋を批判したことも当然である。  
しかし仁齋の議論が「日用」不在を根拠に朱子学を根底から覆すものであり、かつその仁齋の「日用」と同じ舞台に載らねばならない絅齋としては、仁齋を無視することはできなかつた。却つて仁齋の「日用」と絡んだまま「日用」言説を再生産するに至つた。その結果、絅齋の思想的土台であつたはずの闇齋学（朱子学）とはすでにずれた姿になつたのである。

## 五、おわりに

閻斎と仁斎が堀川を挟んでそれぞれ塾を開いていた事実は、様々な歴史的想像を可能にする。残念ながら現存する資料からは、互いに批判したものは見出せない。しかし時代を下るにつれて、閻斎の弟子たちが激しく仁斎を批判するようになつた。この両者の論争を単に朱子学と反朱子学との学派上の対立として結論付けるのは、無批判的に思想の内容を羅列することと同じではないだろうか。この思想（テキスト）と思想（テキスト）の間に存在する緊張関係から、彼らの思想的対立に内在する問題認識が読み取れるのではないか。そういう意味で、忠実なる閻斎の继承者と見られた閻斎が、仁斎を激しく批判しつつ、「日用」を重視したのは見逃せない。本稿が閻斎の批判と「日用」の関連性を問ってきた所以である。

本稿はこうした意図をもつて、閻斎の『語孟字義辨批』を分析し、「日用」言説が浮上した事実とその過程を明らかにした。それでは、元禄期に「日用」言説が浮上してきたことにはいかなる意味があるのか。いかなる思想・学問も実践を意識しないものは本来存在しないであろう。しかし、実践を意識することと、実践それ自身を考察の対象と

して自覚し、それを問題化することは、大きな隔たりがある。本稿では元禄期京都に、思想・学問における「実践」が自覺的な意識の対象となり、「日用」という形でそれが主題化されたと考えたい。仁斎の朱子学批判は、まさに学問の日常における実践性を自覺した強烈な宣言であつたと想定できる。仁斎は朱子学批判を通じて、日常において人と人が対面する場という具体的な次元を設定した。閻斎はそれに鋭く反応し、自らの学問の体系（閻斎学）から「日用」を改めて読み取って見せた。その一連の思索と論争の過程によって「日用」言説が浮上してきた。閻斎は仁斎の「日用」が人間関係に收斂されてしまうことを「嫗嘆ノ挨拶」として批判し、それに対して本然なる「日用」の実践として敬を主張した。このように「日用」言説は、日々の日常の場における学問（儒学知）の実践を工夫する過程からできた結果として考えるべきである。

本稿では、「日用」言説が浮上する過程を解明してきたが、その「日用」という言説空間において、仁斎の仁や忠信、閻斎の敬はいかなる位置に置かれているのかまでは考察していない。こうした考察は今後の課題である。さらに加えて、実用的学問を営んだ貝原益軒を「日用」言説空間の中に加えることで、元禄期における「日用」言説の全体構図が考察できると考える。わけても益軒が『童子問批語』を

著して仁斎を批判したことが注目される。仁斎・絅斎に益軒を加えた「日用」言説を検討することによって、さらにダイナミックな思想的対抗関係と、思想史における元禄期の意味が闡明できると考えている。さしあたり、ここでは儒学知が近世日本の社会に浸透していく一つの姿を読み取ることが出来るのではないかと想定している。

### 注

\*引用資料の出典は、原則として注に表記する。しかし注の反覆を避けるために、同一資料に限っては初出時にそれを表記する。引用資料の漢字は通行字体に、変体仮名は現代の表記に改めた。なお、句読点を私に補つた。

(1) 絅斎研究において、仁斎批判に注目したものは多くはない。その代表的な研究として、近藤啓吾の『神道史研究叢書』『浅見絅斎の研究』(神道史学会、一九七〇)と石田和夫の『叢書日本の思想家』『浅見絅斎・若林強斎』(明徳出版社、一九九〇)がある。彼らは仁斎の思想を概観した上で、それに対する絅斎の批判を分析するにとどまっている。そして朱子学と古義學という学派の相違からの批判として評価しているのみである。その他、仁斎と絅斎の思想的対立を「理と人間主体」形成という視点から両者の思想を比較

した田尻祐一郎の「浅見絅斎「心ナリノ理」をめぐって」(季刊日本思想史)二三二、一九八四)がある。しかし田尻は絅斎が仁斎学の盛行を認識せざるを得なかつた点は指摘しながらも、両者の思想の比較にとどまっている。

(2) 土田健次郎は「浅見絅斎の伊藤仁斎批判——『語孟字義弁批』を中心に」(『アジア文化の思想と儀礼』、春秋社二〇〇五)で、『語孟字義辨批』を分析し、絅斎の仁斎批判の特徴の一つとして日常性に注目した。このあと、土田は「東アジアにおける朱子学の機能——普遍性と地域性」(『アジア地域文化学の構築』、早稲田大学アジア地域文化エンハンシング研究センター、一〇〇六)において、仁斎と絅斎の日常性の重視を、東アジア朱子学が日本の地域的特殊性と接して現れた形態として位置づけた。土田の関心は「普遍的な朱子学」と「特殊な日本儒学」の関係にあり、そうした観点から仁斎と絅斎の日常性をめぐる議論を評価している。土田の研究が持つ有効性は認めながら、近世社会で儒学知が持つ意味を明らかにするには不十分だと考える。「日用」をめぐる議論を、普遍的な他者(朱子学)との対比ではなく、近世社会内部で起つた思想的対決とみることで、近世社会の中での儒学知の意味が明らかになると考える。

(3) 仁斎の『語孟字義』は数年にかけて修正・加筆されたので、複数の原稿が残っている。一六九五年に出版された

のは贋刻本『語孟字義』であるが、『語孟字義辨批』に書き写されたのとは殆ど一致する。本章で考察する仁斎の説は、贋刻本『語孟字義』と一致することを確認した上、「語孟字義辨批」から引用する。

(4) 『語孟字義辨批』上「理」。本稿で引用する『語孟字義辨批』は、近世儒家文集集成『絅斎先生文集』(ペリカン社、一九八七)による。

(5) 仁斎の思想形成において、仁斎自らの朱子学批判がいがなる役割・意味を持つたかに関して論じているのは、子安宣邦の研究(「二つの『字義』・儒学の再構成と脱構築——伊藤仁斎『語孟字義』講義の上』、『思想』八六一、一九九六／「天命を知る」ということ——伊藤仁斎『語孟字義』講義の下』、『思想』八六四、一九九六)が代表的である。子安は仁斎が単に朱子学を批判しただけではなく、朱子学を再構成・脱構築することによつて成立したことを論証した。また土田健次郎は、仁斎の思想成立において、朱子学理解・朱子学批判・仁斎自らの思想構築、この三つが同時に行われたことを指摘した(「伊藤仁斎と朱子学」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第四二輯、一九九六)。

本稿は彼らの論に基づき、仁斎思想の構築が朱子学を否定的媒体としていたことを前提とする。

(6) 『語孟字義辨批』上「道」。

(7) 『語孟字義辨批』より一年早く書かれた大高坂芝山の

『適従録』は、仁斎の朱子学の理解がいかに誤っているかを論証するに重点を置いている。また仁斎の理の定義と朱子学の批判が矛盾していることも激しく批判している。この事実からも、絅斎の仁斎批判の特徴が明らかであると考える。

(8) 本稿で引用する『劄録』は、日本思想大系『山崎闇斎学派』(岩波書店、一九八〇)による。

(9) 贊刻本『語孟字義』上「仁義礼智」。本章は、『語孟字義辨批』を主な考察の対象とするので、贊刻本『語孟字義』から引用する。参考に、引用部分は仁斎最後の原稿の林本と同じであることを指摘しておく。

(10) 朱子学の理を否定する仁斎が、「性は即ち理」という朱子学の性を否定するのは当然である。朱子学は仁義礼智を「四端の性」「未発已發」をもつて説明する。それに対して仁斎は『語孟字義』の「仁義礼智」条で、朱子学の仁義礼智の理論的根拠を否定する。その否定のすえに、「家常茶飯」のようなわかり易く行い易い仁義礼智を主張する。

(11) 仁斎研究の多数は、仁斎が目指した人倫日用の世界が他者との関係を重視したと評価した点では共通していると考える。その「他者との関係」が具体的に何であり、何を求めたのかなどの評価はそれぞれ異なっているが、仁斎の思想の緻密な分析を通じて、相当な成果があげられてきた。代表的には三宅正彦の『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』

(思文閣出版、一九八七)、相良亨の『伊藤仁斎』(ペリカン社、一九九八)、子安宣邦の『伊藤仁斎の世界』(ペリカン社、二〇〇四)、田尻祐一郎の『江戸の思想史』(中央公論新社、二〇一二)などがある。本稿は先行研究に基づいて、仁斎の人倫日用の道が朱子学との対抗を通じて浮上し、それが他者との関係を重視したことを確認する。

(12) 『語孟字義』「誠」。本章の仁斎学の考察においては、彼の思想の到達点と言われる、最後の稿本である林本によ

る。

(13) 仁斎は「予が旧稿を読む」で「自ら以為えらく、宋の諸老先生に厭すること無し。その後三十七八歳、始めて覺る、明鏡止水の旨、是にあらざることを」(近世儒家文集集成『古学先生詩文集』、ペリカン社、一九八五)と、朱子学に疑問を懷いた契機として「明鏡止水」説を挙げてい

伝記的性格が強い石田一良の人物叢書『伊藤仁斎』(吉川弘文館、一九六〇)を始め、前掲の三宅正彦・相良亨・子安宣邦らの研究もこの点ではほぼ共通している。

(18) 『語孟字義』下「忠信」。

(19) 「同志会筆記」『古学先生詩文集』。

(20) 『劄録』。「仁斎ガ云ル孝弟忠信ハ……嫗嘆ノ挨拶云様ニ」。

(21) 『語孟字義辨批』上「道」。

(22) 『語孟字義辨批』上「良知良能」。

(23) 『性理字義講義』(小浜市立図書館蔵)は、一七〇六年(宝永三)年から一七〇七年にかけて行われた仁斎の『性理字義』の講義を若林強康が筆録した講義録である。本稿では一八〇一(享和元)年の山口童明の筆写本による。

(24) 『絅斎先生敬斎箴講義』(日本思想大系『山崎闇斎学派』)。

(25) 『絅斎先生敬斎箴講義』。

(26) 闇斎学派の敬を身体的訓練という視点から評価する代表的な研究として、高橋文博の『近世の心身論』(ペリカン社、一九九〇)、子安宣邦の『山崎闇斎学派の「敬説」と「心法」の言語——日本の〈内部〉形成の言説』(『思想』八四二、一九九四)と田尻祐一郎の『山崎闇斎の世界』(ペリカン社、二〇〇六)などが挙げられる。高橋は朱子学的心身論の観点にそつて、闇斎学派の敬を分析し、

- (14) 『童子問』下、四七章。本稿での引用は、林本『童子問』による。
- (15) 『童子問』下、四七章。
- (16) 『童子問』上、三六、三七章。
- (17) 仁斎が朱子学修学のすえに、疑いを懷くようになり、『白骨觀法』など他学問まで涉獵し、結局心身病を発したことは有名な話である。そしてこのような仁斎の体験が、後の古義学成立にも重要な影響を与えたと評価されている。

その敬の修養によって「個人において自己完結する性格」が強いて評価した。闇斎学派の敬の身体的訓練性により注目したのは子安と田尻である。子安は敬を「主宰的な心の自己把握」の修練方法として評価した。それに対して、田尻は他者を想定する人間主体を求める修練方法として評価している。いずれにせよ本稿は、闇斎学を継承した絅斎が仁斎と対抗する過程で、変容せざるえないところがあつたと考えている。そうした闇斎から絅斎がずれていった地点に注目することで、闇斎学派の敬が明確になるだろうと考えている。その考察は今後の課題とする。

(27) 『白鹿洞書院掲示絅斎先生講義』(京都大学図書館蔵)  
は、一七〇四(宝永元)年、絅斎が闇斎の『白鹿洞書院掲示』を講義したものを絅斎の弟子が記した講義録である。一七八七(天明七)年に出版されるようになる。引用中の「此ダンハ」とは、朱熹の『白鹿洞書院提示』における「己所不欲勿施於人」を指す。

(28) 『白鹿洞書院掲示山崎闇斎先生集註』(京都大学図書館蔵)。

(29) 絅斎が仁斎のことを意識していたことは確かではある。しかし『白鹿洞書院掲示絅斎先生講義』より五年後の一七〇九年に書かれた『聖學図講義』(京都大学所蔵本)においては次のようにいう。「人ノ身ノ任ハ、我身ヲ修ムルト人ヲ治ルトニツニキワマル。其我身ト云己ガ、父子ト云己

レ、君臣ト云己レ、夫婦ト云己レ、長幼ト云己レ、朋友ト云己レ、己ノ一字ガ五倫ノ身ゾ。ドチラヘドフシテモ己ト云字ガハヅルル事ナシ。己レガサウナレバ人モサウアルゾ」と、すなわち人の社会的関係を規定する五倫についても、「己」(特に「己」の身)を中心として説明している。先引のよう、「人ニ接スル」と言及せざるをえなかつた絅斎は、「己」を強調するようになつたと考える。社会的諸関係(五倫)においても「己」のあり方(主体のあり方)に議論は収斂されていくようになる。