

# 伊藤仁斎における「恕」の意義

木村 純二

本論文は、近世の儒学者伊藤仁斎の思想について、従来比較的省みられることの少なかった「恕」<sup>じょ</sup>の概念に焦点を当て、その意義を明らかにするとともに、そこから仁斎の思想の基底をなしている仁斎の人間観の特質を明らかにしようと試みるものである。本論文における『語孟字義』からの引用は、岩波日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』及び筑摩日本の思想『伊藤仁斎集』に所収のものを、『童子問』からの引用は、岩波古典文学大系『近世思想家文集』及び大日本文庫儒教篇『古学派上巻』（春陽堂1936）に所収のものを、それぞれ参照した。以下、『語孟字義』忠信第5条を『字義』忠信5のように、『童子問』上巻第21条を『童』上21のように、それぞれ略記する。また、『論語古義』からの引用は、『日本名家四書註釈全書 第三巻 論語部一』（鳳出版1973）所収のものを独自に書き下した。ページ数は、同書のものである。なお、引用文中の（ ）は、特に断らない限り、木村が説明のため補足したものである。

## 第1節 「修為」としての「忠信敬恕」

本節では、仁斎の思想における「恕」の内実を検討する前に、まず、その形式的な位置付けを確認しておく。

学<sup>しう</sup>に本体有り、修<sup>しうめい</sup>為有り。本体とは仁義礼智、是れなり。修為とは、忠信敬恕、是れなり。けだし仁義礼智は天下の達徳、故にこれを本体と謂ふ。聖人、学者をしてこれに由ってこれを行はしむ。修為を待つて後有るにあらず。忠信敬恕は力行の要、<sup>くふう</sup>功夫を用ふる上に就いて名を立つ。本然の徳にあらず。故にこれを修為

と謂ふ。（『字義』忠信5）

仁斎は、「学」を「本体」としての「仁義礼智」と「修為」としての「忠信敬恕」とに分ける。「恕」は、形式的な位置付けとしては、「忠信敬恕」という「修為」の一項目に数えられている。「修為」に数えられる「恕」と「忠」や「信」との連関については次節に譲り、本節では、もう少し広く、この「本体」と「修為」の区別について整理して、仁斎の「学」に対する基本的な姿勢を確認しておくことにする。

仁斎は、「本体」としての「仁義礼智」を「天下の達徳」とであると言う。とりあえず現代語に意識すれば、人々の交わりの中に実現されるよき事柄、といった意味の言葉である。それに対する「修為」としての「忠信敬恕」は、「力行」「功夫」といった言葉で説明されているが、これも意識するならば、「仁義礼智」というよき事柄を人々との交わりにおいて実現するため、各人が意志的に努力する具体的実践項目といった意味である。

ここで、一旦、仁斎のいう「学」における「本体」と「修為」との区別を整理して言えば、「本体」としての「仁義礼智」は人々の交わりの中に客体的に確認し得る事柄であり、「修為」としての「忠信敬恕」は各個人が主体的に努め行ふべき事柄である、ということになる<sup>i</sup>。「聖人」の教えを学ぶ「学者」は、人々の交わりの中に見出される「本体」としての「仁義礼智」を客体的に確認しつつ、それを自ら実現するため「修為」としての「忠信敬恕」を主体的に努めるのである。

仁斎における、この「本体」と「修為」との区別は、「仁義礼智」が「天理」として人の生まれつきの「性」に備わっているとする宋学に対して、特に強く説かれることになる。それは、宋学を克服し、孔子・孟子に帰ることを目指した仁斎にとって、儒者としての己れの「学」の根底をなす、譲ることのできない一線であった。

仁義礼智の四者は、みな道德の名にして、性の名にあらず。道德とは、<sup>あまね</sup>偏く天下に達するを以て言ふ。一人の有するところにあらず。性とは、専ら己れに有するを以てして言ふ。天下の<sup>か</sup>該ぬるところにあらず。これ、性と道德との弁なり。……漢唐の諸儒より、宋の濂溪先生に至るまで、みな仁義礼智を以て徳として、

## 伊藤仁斎における「恕」の意義（木村）

いまだかつて異議有らず。伊川に至って、始めて仁義礼智を以て性の名として、性を以て理とす。これよりして学者みな仁義礼智を以て理とし性として、徒にその義を理會し、復た力を仁義礼智の徳に用ひず、その功夫受容に至っては、すなわち別に持敬・主静・致良知等の条目を立てて、復た孔氏の法に<sup>したが</sup>狗はず。これ

予の深く弁じ痛く論じ、繁詞累言、聊か愚衷を罄くし、以て自ら已むこと能はざる所以の者は、実にこれが為めなり。（『字義』仁義礼智3）

引用の最後の一文などに、元来、ためにする論争を好まない仁斎が<sup>ii</sup>、宋学に対しては声を荒げずにいられない己れ自身に忸怩たる思いを抱きつつ、あえて弁じようとする様子がうかがえ、興味深いのだが、今は措くことにする。内容上、ここで仁斎が言っていることを確認しよう。

先に「学」の「本体」であるとされていた「仁義礼智」は、ここでは、「道德の名」であって「性の名」でなく、また「一人の有するところ」でもないと規定されている<sup>iii</sup>。この規定、すなわち「性と道德との弁」は、「仁義礼智」を各人に賦与された「性」であり、「理」であるとする宋代以降の「学者」たちに向けられている。仁斎によれば、彼ら宋学者たちは、本来「偏く天下に達する」という広がりにおいて捉えるべき「本体」としての「仁義礼智」を、「己れに有する」「性」に内在させるという取り違えをしていることになる。そして、その取り違えこそが、彼らをして、「功夫受容」という「学」の「修為」の側面を見失わせしめているのである。

孔子・孟子に帰ることを目指す仁斎にとって、「学」の「功夫」は、孔子の説いた「忠信敬恕」に他ならない。しかし彼ら宋学者たちは、「持敬」・「主静」・「致良知」といった孔子の口にしなかった「条目」を「学」の「功夫」として独自に「立て」ている。それらは、総じて、一個の己れに内在する「仁義礼智」を明らかに發揮せようとするものである。言い換えれば、彼らにとっての「学」とは、己れ自身の在り方の問題に還元されてしまっている。そのことに、仁斎はいらだちをおぼえ、言葉を費やさずにはいられないのである。

仁斎にとっての「学」は、一個の己れの在り方の問題に還元されるようなものでは、決してなかった。例えば、『童子問』では、次のように述べられている。

宋明の儒先、みな性を尽すを以て極則として、学問の功ますます大なることを知らず。殊に、己が性は限り有りて、天下の道は窮まり無きを知らず。限り有るの性を以てして窮まり無きの道を尽さんと欲するときは、則ち学問の功に非ずんば、得べからざるなり。これ孔門の専ら教を貴ぶ所以なり。（『童』上21）

一個の「己れ」の有する生まれつきの「性」には「限り」があり、「天下の道」は「窮まり」がない、それをつなぐところにこそ「学」の意義がある。そう仁斎は考えている。仁斎にとって、「己れ」の「性を尽す」ことのみを至上の教えと考えている「宋明」の儒者たちは、どこまでも「己れ」と「天下」との隔たりに無頓着であり、「学」の何たるかを見失っている。

「限りある」「己れ」の「性」を「窮まり無き」「天下」へとつないでいく「学」のことを、上の引用に続く文の中で、仁斎は、孟子の言葉を借りて「拡充」と呼んでいる。そして、宋学の一つの到達点である朱子学の大成者朱子が、孟子の「拡充」の語を「本然の量を充滿すること」と解しているのに対し、仁斎は、それでは一定の量の器に一定の量の水を注ぐことでしかないと否定している。仁斎にとって、「拡充」とは、一定量の薪でも風にあおられれば大きく燃え広がることに例えられるべきことであり、「己れ」の「性」を尽した上で、他の人や物の「性」を尽させ、天地の働きに参与することがその本旨なのである。

以上を総じて言えば、仁斎にとって、「学」とは、有限な「己れ」を「天下」という広がりへと導いてゆくものである。それは、まずは、「天下」という広がりにおいてある「仁義礼智」というよき事柄を「本体」として知ることであり、そして、実際に「己れ」をそこへと広げてゆくことである。そのとき、「己れ」の生まれつきの「性」のよきところを推し広げてゆくことが「拡充」と呼ばれ、その具体的実践項目である「忠信敬恕」がまとめて「修為」と呼ばれる。

本論が問題としている「恕」は、その「修為」に属している。仁斎において、「修為」は、宋学のように「己れ」一個の在り方の問題としてではなく、有限な「己れ」を人々の交わりの中へと推し広げるべく努める場面に立ち現れて来るものだということを確認して、次節、その具体的内実を検討するとしよう。

## 第2節 「忠」「信」「恕」の定義

前節で見たように、仁斎の説く「学」の「修為」には、「忠信敬恕」がその具体的項目として挙げられていた。従来の研究は、その中で特に「忠信」に焦点を当て、仁斎の思想を理解しようとする傾向にあったといえる。なかでも日本倫理思想史研究の第一人者であり、また、仁斎研究の第一人者でもあった故相良亨は、日本人が伝統的に重視してきた心情の純粹性を克服することを己れの思想的課題とし、仁斎の説く「忠信」に心情の純粹性の最も優れた在り方をみつつ、同時にそれを越える思想的可能性を仁斎の思想の中に見出そうとした<sup>iv</sup>。本論文も、相良の積み上げてきた仁斎研究に負うところが大きい。その上で、ここでは、あえて相良の重視した「忠信」ではなく、「恕」を通じて見えてくる仁斎の思想の特質を明らかにしようとする<sup>v</sup>。

まずは、仁斎による「忠」及び「信」の定義を『語孟字義』から引用しよう。

それ、人の事を<sup>な</sup>做すこと、己が事を做すがごとく、人の事を<sup>はか</sup>謀ること、己が事を謀るがごとく、一毫の尽さざる無き、まさに是れ忠。

およそ人と説く、有れば便ち有りと言ひ、無ければ便ち無しと言ひ、多きは以て多きとし、寡<sup>すく</sup>なきは以て寡なきとし、一分も増減せざる、まさに是れ信。（『字義』忠信1）

まず第一に確認すべきは、「人の事を做す」「人の事を謀る」「人と説く」と、「忠」「信」いずれも、人と関わる上での己れの在り方として定義している点である<sup>vi</sup>。前節において、人々の交わりの中に「己れ」を広げていくことが「修為」としての「忠信敬恕」であることを確認したが、その具体的内実を規定するときには、眼前の一個の他者といかに関わるべきかという問題として論じられているのである。

そうした眼前の他者との関わり方としての「忠信敬恕」のうち、眼前の他者に対し、「己れ」のすべてを出し尽すことが「忠」であり、勝手に加減することなくありのままを言葉にするのが「信」である。

次に、仁斎による「恕」の定義を確認するが、「忠」や「信」には「まさに是れ」という明確な定義が施されているのに対して、「恕」の説明は幾分まわりくどくなっている。

己れの心を竭<sup>つく</sup>し尽<sup>つく</sup>すを忠とし、人の心を<sup>はか</sup>はか<sup>はか</sup>るを恕とす。按ずるに集註引く程子「己れを尽す、これを忠と謂ふ」、当れり。ただ恕の字の訓、いまだ当らざることを覚ゆ。註疏「己れを付<sup>し</sup>り人を度<sup>いふ</sup>るの義」に作る。付の字を以て訓ずるの得たりとするに如<sup>し</sup>かず。<sup>いふ</sup>言<sup>こと</sup>は、人を待すること、必ずその心思苦楽如何を付り度るなり。「己れを付る」二字、いまだ穏やかならず。故にこれを改めて「人の心を付り度る」と曰ふなり。（『字義』忠恕1）

古人の定義をあれこれと引用しつつ、「己れ」ではなく、「人の心」をはかることが「恕」であると定義している。しかし、とりあえずそう定義してみたものの、仁斎自身が、それで「恕」の持つ含みが尽されたとは考えていなかったようである。というのは、『童子問』では、次のように述べているからである。仁斎の思考の流れを辿るため、少し長くなるが引用しよう。

忠とは己れを尽すの<sup>いひ</sup>謂、その義解し易し。ただ恕の字の義分曉ならず。字書に曰く、「己れを以て人を体するを恕と曰ふ」と。体の字、甚だ好し。深く人の心を体察するときは、則ちおのづから寛宥の意有って生じ、過ぎて刻薄を為すに至らず。故に恕は又寛宥の義有り。凡そ人に<sup>まじ</sup>接はるの間、深くこれを体察して、寛宥の意有るときは、則ち親疎遠近、貴賤大小、おのおのその所を得て、仁行はれ、義達して、道存せずといふことなし。曾子忠恕を以て夫子の道とする、是れなり。良吏の獄を断ずるが若き、その罪<sup>まこと</sup>固に当れり。然れども、深くその心を体察するときは、則ち猶ほ多少憐れむべく宥むべきの情有。況や人の過ちに於る、そ

の罪固に恕すべきもの有るをや。故に古人三赦三宥の法有り。暗に強め<sup>つと</sup>恕するの道に合ふ。或は怨むべく尤<sup>とが</sup>むべき事に至っても、また然り。恕の強めずんばあるべからざること、かくの如し。（『童』上59）

ここでは、仁斎は、「己れを尽す」という「忠」が分かりやすいのに対し、「恕」は分かりにくい言葉だと述べ、順に語義を確定している。まず、辞書に「己れを以て人を体する」とあるのを引き、「深く人の心を体察する」ことであると自分なりに定義し直している。「体察する」というのは、眼前の一個の他者を全身全霊で察するという意味であろう。そして、そのように「深く人の心を体察する」ときは「寛宥の意」が生じ、「刻薄」にならないので、「恕」には「寛宥」の意味があるという<sup>vii</sup>。

仁斎にとって、「恕」は「人の心」をはかり、察することである。「恕」という言葉の難しさは、まずはそこにある。「忠」や「信」は、人とかかわる上でのことだとしても、己れの側から人に関わっていく場面を問題としている。相手の在りようにかかわらず、己れ自身の問題として規定し得る次元がある。「恕」は、そうではなく、相手の存在をいかに受け取るかという場面を問題としている。相手の在りよう如何で、こちら側の態度も変わらざるを得ないという微妙さが、そこにはある。

しかし、仁斎の「恕」の理解は、そればかりではない。更に考えてみるならば、「己れを尽す」という「忠」や、ありのままを言葉にするという「信」は、相手の在りようはもとより、己れの心や言葉にする事態についての内容に関わらない極めて形式的な定義である。そして、仁斎にとって、「忠」や「信」の定義は、基本的にその簡潔な定義で尽きていた<sup>viii</sup>。一方の「恕」については、「深く人の心を体察する」という形式的な定義の後、すぐに「寛宥」という具体的内容についての定義が続く。ここに、仁斎の「恕」の理解に関して、注目すべき点があるといえよう。なぜ、仁斎においては、人の心を察するということが、ただちに相手に対する「寛宥」に結び付くのだろうか。

それは、先の引用からも分かるように、「恕」において仁斎が問題にしているのが、相手が「過ち」を犯している場面だからである。『語孟字義』においても、それは同様であって、「人の心を付り度る」という形式的な定義の後文に、次のように述べら

れている。

苟くも人を待する、その好悪するところ如何、その処るところ為すところ如何と  
付り度って、その心を以て己が心とし、その身を以て己が身とし、委曲体察、こ  
れを思ひこれを量るときは、則ち人の過ち毎にその已むことを得ざるところに出  
で、或はその堪ふこと能はざるところに生じて、深くこれを疾み惡むべからざ  
る者有ることを知り、油然霽然として、毎事必ず寛宥を努めて、刻薄を以てこれ  
を待するに至らず。（『字義』忠恕1）

ここでも、相手のことを「体察する」ことが、そのまま、相手が「過ち」を犯すに至  
った「已むことを得ざるところ」「堪ふこと能はざるところ」を知ることに直結し  
ている。

仁斎が「恕」を全身全霊で相手の心を察することと定義するとき、常に、「過ち」  
を犯してしまった相手に対し、その結果だけを見て断ずるのではなく、そうするに至  
ったやむを得ざる心情を察するという具体的内実が意識されているのである。

以上、「忠」や「信」の定義と比較すると、「恕」の定義には言葉が多く費やされ  
ている分だけ、仁斎が己れの学を形成するに至った思考の原質とでもいうべきものが、  
極めて鮮明に映し出されているように思われる。すなわち、仁斎においては、常に、  
人間には「過ち」があるのだという前提から思考が始められ、論が展開されていると  
考えられるのである。

そうした仁斎の人間観の具体的内実については、第4節で考察することとして、次  
節では、更に「忠」や「信」との連関から、仁斎の思想において「恕」の持つ意義を  
見定めておくとしよう。

### 第3節 「恕」の意義

まず、「恕」と「忠」との関係について考察するとしよう。相良は、その点につい  
て、前節で引いた『語孟字義』「忠恕」第一条を要約した後、次のように論じている。



以上が仁斎の「恕」の説明であるが、それは「恕」の「字の義」（『字義』忠恕2）の説明であって「恕を行うの要」（同上）の説明ではない。この恕を人が行うには、「おのが欲せざるところは、人に施すことなかれ」（『論語』）のように、「おのれを推す」以外にはありえないのである。仁斎は「恕の字の義」と「恕を行うの要」とを強く区別して「おのれを推すは恕にあらず、乃ち恕を用ゆるの要、けだし恕以後の事なり」（『字義』忠恕2）という。このように「恕」そのものと「恕を行うの要」とをはっきり区別してくると、そこにおのづから、「ただ仁者にして能く恕を用ゆ」（『字義』忠恕3）というごとく、仁徳を成した者にしてはじめて、他人の「心思苦楽」を真に量りうることになり、一方、「隔阻胡越」にある「衆人」には、ただその「隔阻胡越」を超えるべく「おのれを推す」ことに努めることが求められることになる。仁斎も言うごとく、それは「忠」ときわめて近い内容となってくる（『字義』忠恕2）<sup>ix</sup>。

相良によれば、「人の心を付り度る」と定義された「恕」は、現実には為し難いことであるから、実際に「恕を行う」とときには「おのれを推す」以外にはなく、結局「恕」は「忠」に収斂されることになるのだという。果たして、相良の言うように、「恕」には「恕」としての独立した意義はないのだろうか。改めて、仁斎の説くところを追ってみたい。

確かに、相良の言うように、仁斎は「恕の字の義」と「恕を行うの要」を区別している。

程子曰く、「己れを推す、これを恕と謂ふ」。愚（＝仁斎の謙称）<sup>おも</sup>以謂へらく、己れを推すは恕にあらず、乃ち恕を用ゆるの要、けだし恕以後の事なり。（『字義』忠恕2）

しかし、ここで仁斎が主題として論じているのは、まずは「己れを推す、これを恕と謂ふ」という程明道の「恕」の定義に異を唱えることである。そして、以下、そのことを論証するため、程明道が論拠としている『論語』衛靈公篇の孔子の言葉「己が欲せざるところは人に施すことなかれ」の解釈を述べるのである。よく知られた孔子の

この言葉は、弟子の子貢が「一言にして以て身を終ふるまでこれを行ふべき者有りや」と問うたのに対し、「それ恕か」と答えた後に続けて発したものである。この一節を程明道は「恕」の説明と取るのだが、仁斎はそれでは同語反復になってしまうとして、改めて、「恕の字の義」は元来「己れを推す」という意味ではないと結論付けている。

また、相良が触れている「忠」との関係は、この条の末部に「則ち見る、己れを推すの道、徒にこれを恕に施すべきにあらず、亦これを忠に施すべし」とあることを指しているのだが、その次に「独り己れを推すを以て恕の字を訓ずべからざること、ますます明らかなり」という一文が続いて、この条が結ばれていることからすれば、仁斎の主意は、飽くまでも、「恕」が直接に「己れを推す」という意味を持つものではないことを論じる点にあったと考えられる。

総じて、この条で仁斎が論じているのは、「恕」には「己れを推す」という意味はないということである<sup>1</sup>。だとすれば、「恕」とは結局「己れを推す」ことでしかないとする相良の解釈は、その限りにおいて、訂正されるべきではないだろうか<sup>2</sup>。

ここで問題となるのが、仁斎が、「己れを推す」ことは「恕を用ふるの要」だとしていることの意味である。以下、この点について考察をすすめよう。

まず確認しておきたいのは、「己れを推す」ことは「恕を用ふるの要」だと規定された後に、それは「恕以後の事」だとされている点である。「恕以後」というのは、やはり「恕」を為した後の意味であろうから、ここで言われているのは、「人の心を付り度る」という「恕」を為した上で、その知り得た相手の心に対し「己れを推す」ことが肝要だということではなければならない。更に、仁斎が「恕」には「己れを推す」という意味はないことを強調していたことを合わせて考えれば、仁斎が言わんとするのは、むしろ、ただひたすらに「己れを推す」のではなく、相手の心をはかった上で「己れを推す」ようにせよ、ということであろう。それが「忠恕」というかたちで熟語化された「修為」の在りようだと考えられる。

ところで、仁斎において、「人の心を付り度る」という「恕」は、常に、「過ち」を犯した相手に対し、そうせざるを得なかった「己むことを得ざるところ」を察するという具体的内実が意識されていた。だとすれば、「恕を用ふるの要」として相手の心を察した後に「己れを推す」ということも、同様に「過ち」についての具体的内実を伴っているのではないだろうか。

前節で引用したように、仁斎は、「深く人の心を体察するときは、則ちおのづから

寛宥の意有って生じ」と述べていた。こうした相手の心を察することから相手への「寛宥の意」への転化を媒介するのが、「己れを推す」ことなのではないだろうか。すなわち、もし己れ自身であったならば、「過ち」を犯したときに、「寛宥の意」をもって接して欲しいと望むからこそ、相手に対して「寛宥の意」を抱く、そのような論旨を仁斎は述べようとしているのではないだろうか。

そのことは、実は、まさに今問題としていた『語孟字義』忠恕第2条で取り上げられている『論語』衛靈公篇についての仁斎の解釈において論じられていることなのである。その個所を『論語古義』から拾ってみよう。『論語』の原文と、それに続いて仁斎が施した注及び解説である。

子貢問ひて曰く、「一言にして以て身を終ふるまでこれを行ふべき者有りや」。

子の曰く、「それ恕か。己が欲せざるところは人に施すことなかれ」。

夫子、既に恕を以て子貢に答へて、又恕を行ふの要を以てこれに告ぐ。

それ、人の悪を見ることは易くして、人の憂を察するは難し。己れを処するは則ち寛にして、人を待するは必ず刻なり。これ、人の通患なり。故に恕を以て心と

為すときは、則ち深く人を咎めずして、能く過ちを宥<sup>ゆる</sup>し難を救ふ。その效勝<sup>あ</sup>げて

言ふべからず。故に曰く、「以て身を終ふるまでこれを行ふべき」と。（『論語古義』p. 237）

仁斎の論の展開を順に整理してみよう。まず、言葉の定義として、孔子の発した「己が欲せざるところは人に施すことなかれ」の言葉は、『語孟字義』と同じく、「恕」ではなく「恕を行ふの要」であると注を施している。そして、次の解説の個所であるが、ここでは、子貢と孔子の問答は全く「過ち」ということに触れていないのに、仁斎にとっては、「恕」についての議論ということで、直接に「過ち」に結び付けられていることが確認できる。人間は「己れ」に対しては「寛」であり、他人に対しては「刻」であるというのも、「己れ」や他人の「過ち」に対しての意味である。つまり、仁斎の解釈では、孔子の言う「己が欲せざるところ」とは、「己れ」の「過ち」に対し「刻」をもって処されることを指していることになる<sup>xii</sup>。

仁斎の解釈をふまえて、『論語』の原文を現代語訳しておこう。子貢は尋ねた、「生

涯なし続けるべきことを一言で言うとは何ですか」。孔子はこのような答えた、「人が過ちを犯したとき、そうせざるを得なかった心を察してあげることだろうか。自分だって、過ちを犯すたびごとに厳しく咎められたくはないだろう」。

改めてまとめるならば、仁斎においては、「過ち」を犯した相手の「已むことを得ざるところ」を察することが「恕」であり、もし自分であったら「刻」をもって処されたくないという思いを相手に「推」して、「深く人を咎めず」にいることが「恕を行ふの要」である、ということになる。

もちろん、「己れ尽す」という「忠」がおろそかにされていいということは決してないのだが、少なくとも、「恕」が「忠」に収斂されることなく、「恕」としての独立した内実を持つことは、以上の考察で確認し得たであろう。

次に、「恕」と「信」との関係について簡単に触れておく。その点について、『童子問』に次のような注目すべき記述があるので、仁斎の論の運びを確認するため、長くなるが全文を引いておこう。

問ふ、「『朋友信有り』と。信とは、有るを有るとし、無きを無きとし、多きを多きと謂ひ、寡なきを寡なきと謂ひて、少しも欺き詐はらざるの類を謂ふか」。曰く、「否。信は実なり。能くその言を践んで失はざるの謂。もし約して兄弟と為るときは、則ち終身兄弟を以てこれを待し、一旦朋友の義有るときは、則ちこれを守ること始めの如くして、始終変ぜざる、正にこれを朋友信有りと謂ふ。但一言の実有るを言ふにあらず。語（＝論語）に曰く、『久要平生の言を忘れず』と、是れなり。もし大故有って、已むことを得ずして、而る後これを絶つことは、君子と強へども免れざるところ、苟くも、小過<sup>とが</sup>を尤め、小忿<sup>たぐまし</sup>を<sup>遅</sup>ふし、一旦の

怒りに因って平生の交はりを棄てば、假令<sup>たと</sup>ひ理有りとも、忠厚の道にあらず。君

子はせず。朋友の間は己れを<sup>くだし</sup>謙て相下り、善を揚げ悪を隠し、小過を赦し、小忿を懲し、始終交はりを全ふして、ここに可なり」。〔中45〕

ここでは、『語孟字義』におけるありのままを言葉にするという「信」の形式的な定

義は、「否」と否定されている<sup>xiii</sup>。以下の仁斎の説明によれば、内容上否定されているわけではないのだが、「信有り」と言えるためには、一回的にありのままを言葉にするだけでは足りず、その言葉を継続的に実践せねばならないことになる<sup>xiv</sup>。それは、目指されているのが、最後まで「交はりを全ふ」することだからである。そして、最後まで「交はりを全ふ」するために必要となるのが、相手の「過ち」を「赦」すことだとされている。相手の「過ち」を「尤め」、「一旦の怒り」によって相手との「交はりを棄て」てしまうことは、「交はり」を重んじる仁斎にとって、強く戒められるべき事柄であった。そのように「交はり」の持続を重視したときに、ありのままを言葉にするという「信」の形式的な定義は、その独自性が薄められ、きわめて「恕」に近い内容を持つことになったと言える<sup>xv</sup>。

仁斎は、「忠信を主とす」という孔子の言葉（『論語』学而篇）を重んじ、「忠信は学の根本、始めを成し終りを成す、みなここに在り」（『字義』忠信2）と述べている。しかし、「忠信」と熟語化されたときの「信」は、「忠」に対して、独自の意味を持っているようには見受けられない。一方「忠恕」は、「苟くも忠以て己れを尽し、恕以て人を付るに非ざるときは、則ち人己を合はせて一にすること能はず。故に道を行ひ徳を成さんと欲するときは、忠恕より切なるは莫く、又忠恕より大なるは莫し」（『字義』忠恕5）と述べられており、「恕」は、「忠」に対して、その独自性を強く持っている。

「忠信」と「忠恕」の両者の軸となっている「忠」が、仁斎における「学」の「修為」の基底を成しているのは確かであるとしても、「人との交はり」に「学」の基本的目標を置く仁斎の思想的特性からすれば、「忠」「信」「恕」の三者の中では、「恕」こそが最もその特性が体现された概念であるといえるのではないだろうか。

## 第4節 人間の「過ち」

前節までの「恕」に関する考察を通じて、人との交わりを重んじる仁斎においては、人の「過ち」をゆるすということが大きな意味を持っていることが確認された。本節では、そのように、人は「過ち」を逃れることができないものと見る仁斎の人間観について考察し、「恕」の意義を検討した本論文を補っておくこととしよう。

まず始めに、なぜ人は過ちを犯してしまうのか、その理由付けについて、仁斎の説

くところを確認したい。『論語古義』から引用しよう。

子の曰く、「人の過ちや、おのおのその党に於てす。過ちを觀て、ここに仁を知る」と。

党とは朋類なり。親戚僚友を指して言ふ。

これ、過ちを以て人を棄つる者の為に發す。凡そ人の過ちに於ける、由無くして妄りに生ずる者有らず。必ずその親戚僚友によって過つ。故に曰く、「おのおのその党に於てす」と。正に深く咎むべからざるを見るなり。曰く、「過ちを觀て、仁を知る」と。則ちまた、そのこれに就いてなほ称すべきものあるを見るに足るなり。

論じて曰く。人の過ちや、薄に生ぜずして、厚に生ず。何となれば、薄なれば則ち患を防ぎ、害を遠ざく。身の為の計は全くして、人の患に趨むくは緩かなり。

故に過ち無きを得るなり。薄によって過つ者、まゝ或はこれ有り。然るに薄によって過つ者は、直ちにこれを惡と謂ひて、これを過ちと謂ふを得ざるなり。（『論語古義』 p. 50）

『論語』里仁篇のこの条について、仁斎は、内容を解説する前に、これは「過ちを以て人を棄つる者の為に」孔子が述べたものだ、と、わざわざことわりを入れている。「過ち」は人にとって避け得ないものであり、そのために「人を棄」てることが強く戒められるべきだという仁斎の主張がよく表れている。

更に、仁斎は「党」の字を「親戚僚友を指して言ふ」ものと解し、人の「過ち」は「親戚僚友」によって生じるものであると説明している。そうであれば、「深く咎むべからざる」もの、「称すべきもの」があることが見て取ることができ、それが孔子の言う「仁を知る」ことであるという。「親戚僚友」によって「過ち」が生じるというのは、そうした己れにとって身近な存在者に対する思いのあまり、人は「過ち」を犯してしまうものだということになろう。そのことを述べたのが、引用の後半部の補論である。

仁斎は、「人の過ち」は「薄」から生じるのではなく、「厚」から生じるという。

人を軽んじるから「過ち」を犯すのではなく、誰かを大切に思うあまり「過ち」を犯してしまうという意味である<sup>xvi</sup>。更に仁斎によれば、「薄」である人は、まず己の身に煩わしいことがふりかかるのを避けるため、計算高く立ち振るまい、むしろ「過ち」を犯すようなことはない<sup>xvii</sup>。中には、己れのためばかりを考えて「過ち」を犯す者もいるが、それは「過ち」と呼ぶに値しない、端的に「悪」というべきものである。己れのことを思うか人のことを思うかによって、「過ち」と「悪」の間にはっきりと線を引くあたりに、己れ一個の存在を越えた人との交わりに「学」の目標を置く仁斎の志向性が改めて確認できよう。

しかし、いかに人のことを思うあまりであっても、「過ち」はあくまで「過ち」であるのだとすれば、一体どのようなときに、人を思うことが「過ち」となってしまうのだろうか。そこから先は「過ち」であるという線引きは、果たしてどこにあるのだろうか。次にそのことについて考えるため、更に『論語古義』から『論語』雍也篇の孔子と弟子の<sup>さいが</sup>宰我との問答、及びそれに対する仁斎の解説を見ることとしよう。

宰我問ひて曰く、「仁者はこれに告げて井に人ありと曰ふと雖へども、それ、これに従はんや」と。子の曰く、「何すれぞ、それ然らん。君子は逝かしむべし。陥るべからず。欺くべし、罔すべからず」と。

宰我、意に<sup>おもへ</sup>以爲らく、『仁者は人を救ふに急にして、その身を私せず』と。故に<sup>かり</sup>設

に問ひを為して曰く、「人の井中に陥るがごとき、この事<sup>にはか</sup>倉卒に出でて、急に應ぜざるを得ざるものなり。仁者はその有無を弁ぜず。先づ自ら井に投げて、これを救ふか」と。夫子これに告ぐるに、その必ず然らざる以てす。仁者は、先づ自らその身を治めて後に人を救ひ、先づ自らその道を明らかにして後に謀を定む。物を愛するの切なりといへども、しかれどもまた、理に燭すの智有り。故に欺きてこれを逝かしむべしといへども、しかれども自ずから罔に陥るの患無し。けだし孔門の諸子、徒に問ふ者無し。もしこの事を問ふときは、則ち必ずこの事を為さんと欲す。宰我の問ひのごとき、これなり。その意、けだし生を捨て仁を求めんと欲す。夫子これを救ふの薬を為すにあらざれば、則ち必ずまきに身を焼きて

大旱を禱り、肉を割きて餓虎に飼<sup>く</sup>はするの事を為さんとす。これ宰我に在りては、  
実に切問なり。（『論語古義』p. 88）

宰我の問いは、現代語訳するならば、「仁者に人が井戸に落ちたと告げたら、その後を追って井戸に入るでしょうか」というものである。仁斎は、このように問うた宰我の意図を推し量り、宰我が「仁者は人を救うことを最優先にし、自分一人のためを思わないのだから、突然人が井戸に落ちたと言われたら、ことの真偽を確かめる前に井戸に飛び込むのではないか」と考えたものだとしている。しかも、宰我はむやみやたらと孔子に問うたのではなく、まさにそれを実践するつもりで聞いたのだとまで読み込んでいる。「これ宰我に在りては、実に切問なり」という最後の一文に、そのような人物としてイメージされた宰我に対する仁斎の深い共感を見て取ることができよう。

ところが、宰我の問いを孔子は否定している。孔子の言葉が簡潔であるため、仁斎はその真意を読み込んで、仁者はどれほど他の人を「愛」する思いが切実であっても、その「愛」に溺れてしまわないだけの「理に燭すの智」を持っているからだと論じている。まさに、この「理に燭すの智」こそが、人に対する思いのあまり犯してしまう「過ち」の基準となるべきものであろう。仮にそれが、仁斎の否定する宋学的な「理」や「智」でないとすれば、一体それはどのような「理」であり、「智」であるのか。

仁斎は、宰我のような考え方を、「生を捨て仁を求めんと欲す」るものだと述べている。そして、それは遂には「必ずまさに身を焼きて大旱を禱り、肉を割きて餓虎に飼はするの事を為さんとす」というところにまで至るものだという<sup>xviii</sup>。そうした具体例から推察すれば、仁斎の考える宰我の「過ち」とは、「仁を求め」るために、己れの「生を捨て」ようと考えるところにあったといえよう。言い換えれば、「切」に「愛」するがゆえに、己れの「生」を超えて「仁を求め」ようとするのが、すでにその「愛」に溺れていることなのである。

第1節で確認したように、「本体」としての「仁義礼智」は、「天下」という広がりにおいて捉えるべきものであった。その「天下」という広がりとは、「死」の向こう側にあるのではなく、「生」のうちにこそあるものである<sup>xix</sup>。だとすれば「生を捨て仁を求めんと欲す」ることは、それ自体がすでに自家撞着にほかならない。一方、「愛」は具体的な場面において、眼前の一個の他者に向けられるものである。人は、「親戚



僚友」といった身近な具体的存在者とともに「生」を送り、「切」に「愛」するがゆえに、「天下」という広がりをしてしばしば見失ってしまう。「仁者」の持つ「理」や「智」とは、そうした眼前の「愛」に溺れることなく、「生」のうちにある「天下」という広がりにおいてこそ、人との交わりが実現することを知ることなのである。

『童子問』の中で、童子が「忠」を問うたのに対し、仁斎は次のように答えている。

なん  
奚ぞ感激して身を殺す者の多くして、道を以て君に事つる者の寡なきや。けだし  
感激して身を殺すは、一旦の義に出づ。故に難きに似て実は易し。道を以て君に  
つか  
事ふる者は、躬<sup>み</sup>その徳有りて、始終その道を失はざる者にあらずんば能はず。故  
に易きに似て実は難し。（『童』中39）

世の中には人のために己れの「身を殺す」者がおり、人々はそのような難行を為し得た彼らをほめたたえる。しかし、仁斎によれば、それは一時的な感情の昂ぶりによるものであって、実は安易なことに過ぎない。「一旦の怒りに因って平生の交はりを棄て」（『童』中45、前節に引用）ることが戒められるべき事柄であるならば、「一旦の義」によって己れの「身を殺す」こともまた、結局は「生を捨て」、「人を棄て」、「交はりを棄て」ることにほかならない<sup>33</sup>。

それにしても、なぜ、人は強く誰かのことを思うとき、その人のために己れの「身を殺し」、「生を捨て」ようとするのであろうか。恐らくそれは、動き変化し続ける己れの「生」を、その人との関わりという一点において固定化したいと願う願望の表れなのであろう。しかし、仁斎によれば、固定化して捉えられたものは、すでに真理ではない。いわば、それは真理の抜け殻のようなものである。

学問は<sup>すべから</sup>須く活道理を看んことを要すべし。死道理を守護せんことを要せず。枯

草陳根、金石陶瓦の器、これを死物と謂ふ。その一定して増減無きを以てなり。人は則ち然らず。進まざるときは則ち退き、退かざれば必ず進む。一息の停ること無し。死物のごとく然ること能はず。故に君子は過ち無きを貴ばずして、能く

改るを以て貴しとす。（『童』下25）

人は生きている。そして、生きている限り、一瞬たりとも「停ること」なく動き、変化し続けている。「生」は不透明で、どこにも拠りどころがないかのようである。人はその不安から逃れるために、不透明な「生」を固定化し、拠りどころを得ようとする。しかし、固定化され変化のないものは、すでに「死物」なのである。「一定して増減無き」「死物」は、変化しないが故に「過ち無き」ことが可能となる。と同時に、それは、真理の抜け殻である「死道理」と化しているのである。

変化し続ける「生」のうちにこの身を置き、「天下」という広がりと眼前の他者との狭間にあって、真に生きた「活道理」を求めること。それが仁斎の「学問」であった。そこには、己れに関わるすべての「過ち」を「過ち」として引き受ける覚悟があり、何よりもそのことが「貴」いものなのである。

## 註

<sup>i</sup> この区別は、仁斎において、「専ら仁義礼智を修むるの方」を説いたとされる『論語』と「仁義礼智四字の解」を明らかにしたとされる『孟子』との区別（『童』上7）に通じている（別の言い方では、「論語は専ら教を言ひて、道その中に在り。孟子は専ら道を言ひて、教その中に在り」（『童』上12）とも言っている）。

倫理学の範疇で言えば、「学」における「知」と「行」ないし「理論」と「実践」の相関性の問題といえるだろう。仁斎は、主知主義的傾向の強い宋学に対し、実践の優位を説いている（『童』上40）

<sup>ii</sup> 『先哲叢談』巻之四「伊藤仁斎」の項には、第4条に、仁斎の弟子たちが、『適從録』を著し仁斎を批判した南学派の大高坂芝山に対し反論すべきだと進言したが、仁斎は『論語』八佾篇の「君子は争ふ所無し」を引き、「もし彼はたして是にして、我はたして非ならば、彼は我において益友たり。もし我はたして是にして、彼はたして非ならば、他日、彼その学長進せば、則ちまさに自らこれを知るべし」と答えたという話、第5条に、ある学問好きの貴人が京の高名な儒学者を集め議論させたところ、互いに口をとがらせ口論になったが、仁斎だけは「温厚」な態度を貫き、結局みな仁斎に服したという話、などが載せられている。引用は、東洋文庫『先哲叢談』（1994 平凡社）によったが、一部読みやすさを考慮し表記を改めた。

<sup>iii</sup> 「道」と「徳」との関係については、行論上ここでは触れない。『字義』徳3等を参照のこと。

<sup>iv</sup> その成果は、『相良亨著作集2 日本の儒教Ⅱ』（ぺりかん社1996）所収の仁斎に関する論文、および著作集刊行後に書き下ろされた単行本『伊藤仁斎』（ぺりかん社1998）に結実されている。

## 伊藤仁斎における「恕」の意義（木村）

<sup>v</sup> 「敬」について、仁斎は、「天」や「親」など何らかの対象を「尊崇奉持」することと定義し（『字義』敬1）、それ以上の積極的な意義を認めていない。むしろ、「敬」を中心的な徳目とする宋学に対し、批判的な立場をとっている。なお、注14参照。

<sup>vi</sup> この条の冒頭に、程明道の「己れを尽す、これを忠と謂ふ。実を以てする、これを信と謂ふ」という定義を引いた上で、「みな人に接はる上に就て言ふ」と明言してから、ここで引用した仁斎なりの「忠」「信」の定義を述べている。

<sup>vii</sup> 「刻薄」は、「理」を万物の根拠とする宋学に対して、仁斎が繰り返し用いる言葉である。注15参照。

<sup>viii</sup> 『童子問』においても、「己れを尽す、これを忠と謂ひ、人と実有る、これを信と謂ふ」（上19、上34では「信」のところが、「実を以てする」となっている）と簡潔な定義で尽きている。

<sup>ix</sup> 前掲相良『伊藤仁斎』p.159。引用文中の（ ）は、相良によるもの。

<sup>x</sup> 第2節で引用した『童子問』上59の「恕」の定義のところでも、「己れを以て人を体するを恕と曰ふ」という字書の定義から「己れを以て」の個所を切り捨て、「体の字」のみを「甚だ好し」として、「体察」という造語をしていることも、あわせて確認しておきたい。

<sup>xi</sup> 相良がもう一つの論拠としている『字義』忠恕3の「ただ仁者にして能く恕を用ふ」という規定については、その対句として次に記されている「ただ恕にして而る後能く仁に至る」をあわせて考えるべきであろう。総じてこの条は、仁は聖人の為すことであり、恕は学者の為すことであるとして、両者を分断してしまう宋学の解釈に反論し、仁者であっても眼前の一個の他者に対しては恕に努めるしかないことを述べたものであって、学者が恕に努めるべきであることは、むしろ前提とされた上での議論である（忠信について、「学、聖人に至ると雖も、亦忠信に外ならず」とされていることと同様である。『字義』忠信3）。『童子問』では、「仁は徳有る者に非ずんば能はず、恕は力め行ふ者之を能くす」と述べられている（上58）。

<sup>xii</sup> もちろん、仁斎自身が、己れの「過ち」に対して「寛」であればよいと考えていたわけではない。『童』中56で、「学問の要は、ただ己れに反求するに在り」と述べたのに続いて、次のように述べている。

忠恕は是れ己が為にするの心を以て人の為にするなり。反求は是れ人を責むるの心を以て己れを責むるなり。能く己れに反求するときは、則ち必ず能く人に忠恕す。能く人に忠恕するときは、則ち必ず能く己れに反求す。異なること有るに非ず。……その実は一なり。（『童』中57）

己れに「寛」であるように人に「寛」であらうとする「忠恕」と、人に「刻」であるように己れに「刻」であらうとする「反求」が表裏一体のこととして理解されているのである。

<sup>xiii</sup> この点については、すでに栗原剛「伊藤仁斎における他者」（『季刊 日本思想史 No. 59』所収、ベリカン社2001）において指摘されている。ただし、栗原は同論文において、仁斎の説く「修為」は「忠信」に収斂されるという立場を取っている。なお、私事ではあるが、本論文は栗原との対論に刺激され、体を成した面が強い。その旨を記し、謝意を表したい。

<sup>xiv</sup> 『童子問』と『語孟字義』は、いずれも仁斎が己れの学を完成させた晩年の作であるが、幾つかの点について、内容に相違がある。相良は、両者の相違に関して、「『字義』は題名通り字の意味を説く書物である。『童子問』は、童子の問に答えつつこれを教え導くという形式で書かれたもので、仁斎学の概論書と考えられる」と述べている（「人倫日用における超越 ―伊藤仁斎の場合―」注16、相良編『超越の思想 ―日本倫理想史研究―』所収、東京大学出版会1993）。全体としては、『字義』に対して『童子問』の方が実践的な場面を問題にしている印象が強いが、今後、個々の相違点についての考察を踏まえた上で整理すべき問題である

う。

<sup>xv</sup> 仁斎において「忠」「信」「恕」は、形式的な定義としては分けられても、その意味内容は常に互いに有機的に関連しあっていると考えられる。それは、実際に人と関わる場面において、「忠」「信」「恕」のいずれか一つのみをもって接するということがありえないからであろう。例えば、つぎのように述べている。

苟も忠信を主とするときは、則ちその言動制行、平淡味無しと雖へども、然れども内実を取るべきこと有り。専ら敬を持する者は、特に矜持を事として、外面斉整なり。故にこれを見るときは、則ち厳然たる儒者なり。然れどもその内を察するときは、則ち誠意或は給せず、己れを守ること甚だ堅く、人を責むること甚だ深く、種種の病痛もとより有り。その弊へ勝て言ふべからざる者有り。故に忠信を主とするの功夫切実なりとするに如ず。（『童』上 36）

<sup>xvi</sup> 「薄」「厚」は、仁斎において、それぞれ「刻薄」「仁厚」という熟語で用いられることが多い。「故に凡事専ら理に依って断決するときは、則ち残忍刻薄の心勝って、寛裕仁厚の心寡し」（『童』中 65）など。

<sup>xvii</sup> 計算高く己れのことばかり考えている人間というのは、仁斎の中では、「理」を重んじる宋学者がイメージされていると考えられる。

後世の学、甚だ緊密に過ぎ、務めてこの心を制し、一毫も人の指摘を容れざらんと欲す。殊に、人の木石にあらざれば、過ち無き能はず、ただ能くその過ちを知るときは、則ち速やかに改め、以て善に従ふに在るを知らざるなり。もし強いて過ち無からんと欲するとき、則ちその心を死灰にし、その身を槁木にするに至らざれば、必ず把捉矜持し、外は飾り内は非なるに至る。故に「君子は過ち無きを貴ばずして、能く過ちを改むるを貴ぶ」と曰ふ。（『論語古義』p. 216）

<sup>xviii</sup> この具体例から分かるように、仁斎が「生を捨て仁を求めんと欲す」という批判において想定しているのは、仏教の説く慈悲である。仁斎は、宰我に一定の共感を示していたように、仏教の説く慈悲に対しても、「仁」に通じるものがあるとして、一定の理解を示している（『字義』仁義礼智 13 など）。一方で、まさにその点こそが、荻生徂徠に批判されることになるのである（『弁道』7 など）。

<sup>xix</sup> 仁斎は「天地」を「一大活物」とであると捉え、「天地」は「生有って死無く」、「生に一成るもの」として（『童』中 67～69、『字義』天道参照）。そして、「天地」が「生に一成るもの」である限り、「天地」でさえも「過ち」を避けることができないと述べている。

夫れ、日月薄食し、五星逆行し、四時序を失ひ、旱乾・水溢するとき、則ち天地と雖へども過ち無き能はず。況や人をや。聖人も亦人のみ。其れまた何の疑ひをか容れん。もし、木石器物のごとく、一定して変わらざれば、則ち死物のみ。要は貴ぶに足らず。故に道を知る者は、過ち無きを貴ばずして、能く改むるを貴ぶ。

本論文の論じるところをより深めるためには、そうした仁斎の天地活物観と人間観との相関性について考える必要があるが、紙幅の都合上、今回は指摘するにとどめたい。

<sup>xx</sup> 相良亨は、その晩年に、日本人に特徴的な親子心中などの例を挙げ、日本人が伝統的に重んじてきた「心の温かさ」「心情の純粋性」には方向性が無く、ときに生命を断つことを選ぶものであると指摘し、その克服の道を探ることを繰り返し訴えた。本論文は、仁斎は、そのように心情を重視する日本人の精神性を踏まえつつ、「死」をもってその答えとしなかった希有な思想家であったと考えるものである。なお、「情」と「生命」の関係については、拙論「生命の根拠をめぐる一考察 ～「愛」は「生命」の根拠か～」（『季刊日本思想史 No.62』所収、ベリカン社 2002）を参照いただければ幸いである。