

「仁者」考—「憎しみ」をこえゆく者（1）—

田 畑 真 美

一、問題の所在

この小論は、伊藤仁斎における重要概念「仁」の理解を深めるために、仁斎が捉える「仁者」のありようを考察することを目的とする。「仁者」とは「仁」の徳を身につけ、その日々の生において「仁」を体現している存在のことをいう。「仁者」については以前少し考察したことがあるが¹⁾、今回は「憎む」（「憎まれる」）、もしくは「恨む」（「恨まれる」）という事象に焦点を当てて、考えてみたい。というのは仁斎が言う「仁者」とは、これらの否定的な感情をやりとりする人間関係のうち容易に絡め取られない者であると考えられるからである。副題を「憎しみ」をこえゆく者としたのも、その理由からである。もちろんだからといって、「仁者」が全く憎んだり恨んだりしないということを言いたいわけではない。「仁者」と呼ばれうる存在が、人間存在ならば必ず持たざるをえないこれらの感情とどのように関わっていくかが、ここでの問題なのである。

その場合、「仁者」自身がそれらの感情を抱くという観点とともに、それらの感情の対象となるという観点も同時に考慮されねばならない。つまり、「仁者」は憎む主体でもあり、憎まれる客体でもあるという観点である。混乱を恐れず言えば、そもそも憎む・憎まれるという行為の評価は、誰が誰をどのようにどのような状況でそうするかによっても多様となりうる。「仁者」の場合も同様である。先取りすれば「仁者」とは、よく憎み、よく憎まれる者であり、しかるべく憎み、しかるべく憎まれる者である。換言すれば「仁者」は、世間的な意味での憎むこと、憎まれることと別の脈絡に身を置く者であり、その意味では憎むことも憎まれることもないと言っても過言ではないのである。

ところで、「仁者」たることと「憎む」（「憎まれる」）ことの間を考察するにあたり、手がかりとなる箇所の一つとして、『論語』の次の箇所、「子曰、年四十而見悪焉、其終也已」（『論語』陽貨篇）を挙げるができる。ここでは孔子が、四十で誰からも憎まれるというありようを、自らを高めていく学びの過程の観点から酷評している。ここには、周到に成長しなかった者を見捨てるような厳しさすら滲み出ている。その趣旨はかえってそうならないようにと学ぶ者を鼓舞することにあると解釈でき、むしろその方が正当な解釈であると言えるが²⁾、注目したいのは、憎まれるありようと学びの不首尾が結びつけられているところである。このことは、いわば学問の完成者たる「仁者」が憎まれにくいことともびつたりと符合している。「仁者」は学びによって「仁」を身につけているゆえに憎まれにくい存在であり、学びを成就していない

者、すなわち「仁者」ではない者は、「仁」を身につけていないゆえに誰からも憎まれる対象である。換言すれば、「仁者」は誰からも好かれ、そうでない者は誰からも好かれないのである。その差は歴然としている。しかし、ここではもう少し慎重になる必要がある。四十にして誰からも好かれず、皆に憎まれるとは、どのような事態を指しているのだろうか。そもそも皆とは誰なのか。文字通り皆であるとしても、その中身は検討する必要がある。この検討も含め、まずはこの箇所をてがかりとして、「仁者」を巡る「憎む」「憎まれる」という現象について、考察することとする。そしてそのことを通じて、皆に憎まれない「仁者」のありようを多少なりとも浮き彫りにしたい。

二、「郷原」と「仁者」

仁斎は先述の箇所について、朱熹の『論語集注』における、すなわち四十という徳を完成するときに至ってはまだに人から憎まれるのであれば、それはもうおしまいである³⁾という解釈などを引いたうえで、次のように言う。

其為人 可欲而不可惡者 必君子也。可惡而不可欲者 必小人也。(『論語古義』卷之九陽貨篇)⁴⁾

ここで、重要な点が二点ある。まず、人間は四十で徳を完成するという理解である。朱熹も仁斎もこの点で共通理解を持っているのだが、この理解は一般に十五歳から七十歳までに至る学問を学び、人格が成熟していく人生の段階を述べたとされる、『論語』為政篇の箇所を踏まえてなされている。この箇所では「四十而不惑」とあるように、四十歳は、もうあれこれと迷わない不動の精神の境地に達する段階であるとされている。仁斎は「不惑 謂心之所思欲 自得其理 而不惑於是非之間也。」(『論語古義』卷之一為政篇)とし、物事に対する正しい判断を揺るぎなくでき、また対処もできる境地であると考えている。⁵⁾もちろん仁斎は、真の完成は「道與我一」(同)というように道と一体化する七十に至ってなされると考えているため⁶⁾、四十で完成するといってしまうと語弊があるのだが、仁斎がこうした四十に至る境地を七十での完成のための必須の基盤であるとしている点は明白である。四十の段階でその基盤ができていなければ、七十で道と一体化する境地に至ることは不可能なのである。したがってそれは単なる学び途中の一過程ではなく、大いなる目標到達の可否に関わる重要な地点とされているのである。

先の引用にあるように、仁斎はそのような四十の段階を全うに完成している存在を「君子」と呼んでいる。その際、「君子」のありようが憎む・憎まれないの文脈で説明されている点、それが二つ目の重要な点である。仁斎によれば他者がどう憎もうと思っても憎めない存在、積極的に言えば、誰からも好かれる存在が「君子」である。ここで「小人」と対比される「君子」は、さしあたり「仁者」と重なると考えてよいであろう。そしてそれは、学びが周到に進み、実っ

てきたことの証なのである。逆に、望むと望まざるとにかかわらず他者から憎まれるのは、「小人」である。「至於無往而不見惡 則其無善状可知矣」(『論語古義』卷之九陽貨篇)というように、「小人」が憎まれるのは何ひとつ善を蓄えていないからであった。この場合の「善」が何かについては注意する必要があるが、さしあたり、他者から見てよしとされ、心をひくような美点や利点を何一つ持っていないということにしておく。⁷⁾ここで重要なのは、他者がよしとして評価するかどうかである。とすれば、誰からもよしとされ、好かれるようになる中身を備えることが人間としての目標になる。いやむしろ、好かれるのは中身を整えた結果である。このことについてはまた後述するが、ともかく結果的に他者がよしとするような中身を整えていくこと、それが学びの過程であり、「君子」、ひいては「仁」を身につけた「仁者」への道なのである。もう少し言えば、「憎まれる」かそうでないかがその学びの成果の尺度、ひいてはその存在そのものがなんたるかの試金石にもなるのである。

さらに詳しく当該箇所仁齋の解釈を追ってみよう。留意すべき点は、仁齋が無条件に憎まれないことそのものを推奨していないということである。先にも触れたように、憎まれないとは、誰によってかが重要である。誰からも好かれていればそれでいいのかというと、そうではないのである。これは、誰からも憎まれるという場合でも同様である。仁齋は皆に憎まれる場合について、「郷人皆惡之 猶有可言者」(同)と述べる。憎む主体が「郷人」である場合は、いったん考慮すべきだということである。仁齋は、「郷人」が人を見る場合の価値判断を、信用に値するものとはしていない。より厳密に言えば仁齋は、孔子が「郷人」を評価していないことを踏まえ、同じ理由で彼等を評価していないのである。

それでは、「郷人」とはどのような存在か。そしてなぜ、その判断が信用されないのだろうか。「郷人」とは、村の住民のことである。孔子が「郷人」というとき、そこには学んでいない、もしくは学びと積極的に関わろうとしないという意味合いも暗に含まれている。このことは、たとえば『論語』卷第五公冶長篇の次の箇所を踏まえると、類推できる。「子曰、十室之邑、必有忠信如丘者焉、不如丘之好学也」とあるように、ここではどんな田舎の村にあっても忠信(おのれを尽くそうとする純粋さ、真実さ)において孔子に匹敵するくらいの性質の持ち主はいるが、学を好むことにおいてはとうてい孔子に及ぶ者はいないとされている。仁齋はこの箇所を、学びの重要性を説くところであると位置づけているが⁸⁾、性質がよいことと学びとを比べたとき、道のきわまりなさを考えれば学びの重要性は計り知れないものと考えている。単に性質がよいだけでは、問題にならないのである。つまりここからは、学びと縁のない、性質がよいだけのいわゆる村の善人は、それだけでは評価できないという仁齋の立場が読み取れる。とすれば、忠信において卓出した存在をも含め、学びが欠如している「郷人」全体は、その学びをしていないというゆえに評価されず、その判断もまた信用されないということになる。

それでは、学びが欠けることによってその判断が信用されないのはなぜなのだろうか。換言

すれば、学びの欠如によって、判断にいかなる瑕疵が生じるのだろうか。このことは、「郷人」の誰からも好かれ、人格者のように評価されている存在、「郷原」の位置づけを見ると、明らかとなる。ちなみに「郷原」とさきにみた忠信において卓出した存在とは、同義ではないと考えられる。むしろ、後にも触れる理由によって両者は人や物に対する純粹さ、真実さという点では、対極にある。議論が錯綜するので深くは立ち入らないが、「郷原」は忠信の点でも評価ができない存在であるということに注目したい。問題なのは、忠信の点で評価されない存在が、「郷人」の人望を集め、尊敬されることである。孔子が「郷原」を評価せず、むしろその危険性を指摘しているのも、そのためである。仁斎もまた孔子の評価を踏まえ、「郷原」を偽の人格者であり、それゆえにかえって人や社会にとって有害であると位置づける。このことについては、『論語』巻第九陽貨篇に参考となる箇所がある。

それは「子曰、郷原徳之賊也」という箇所である。ここで孔子は、「郷原」とは徳を汚し損なう存在であるとしている。仁斎はこの箇所についてまず、「原。與愿同。謹也。」(『論語古義』巻第九)とし、謹み深さという良さを持つものと解釈する。しかしその良さはあくまで「郷人」にとっての良さであって、本質的な良さではなかった。「郷原 以其同流俗合汚世 郷人皆称愿人者也」(同)というように、「郷原」とは世俗の価値観と調子を合わせ、何か非難すべき事があっても指摘せずに迎合していく存在であった。「郷人」からみれば、その姿勢こそが慎み深さといったのぞましいものに映ったのである。自分たちにとってのぞましいありようを体現する故に、「郷原」はよい人間として、好かれるのである。この点を踏まえれば、なぜ「郷原」が「徳を損なう者」なのかが明白となる。それはその存在が人々に対して本当の良さとまがいものよさを混同させるからであり、その誤解を解く道すらも断つからである。「郷原」は人々を成長に導くどころか、むしろ停滞をよしとする存在なのである。孔子が「郷原」を危険視するのは、その間違いがその存在にのみ止まるのではなく、他の存在にも悪影響を与えるからだと言える。

なお、この「郷人」の好悪について、もう少しほかの箇所を用いて補完すると、『論語』子路篇には次のような箇所がある。「子貢問曰 郷人皆好之何如 子曰 未可也 郷人皆惡之何如 子曰 未可也 不如郷人之善者好之 其不善者惡之」。孔子はまず、子貢の問いに対して、「郷人」みんなに好かれることと嫌われることの両方ともに、不十分な事態であるとする。ここで注意すべきは、みんなに嫌われるという点の指摘である。議論の流れから類推すれば、「郷人」の判断は信用に値しないものであるから、みんなに好かれること同様、みんなに嫌われることも、あてにできない判断であるのは当然である。しかし、「郷人」の判断基準について正確に把握するために、みんなが嫌うのはなぜかを確認する必要がある。仁斎はこの箇所について、どう考えているか。ここで実は仁斎は、自身の解釈のかわりに朱熹の弟子、輔広の注釈を引用している。仁斎の見解が輔広に与するものであるという前提で、輔広の解釈をみると、輔

広は次のように言う。「郷人皆好 恐是同流合汙之人 郷人皆悪 恐是詭世戾俗之人」。(『論語古義』卷之七) 前半は今までの議論同様、自分たちの生き方に合わせている人が好かれるということである。繰り返せば「郷原」は、このゆえに好かれるのである。次に後半に着目すると、「郷人」みんなが憎む者は、世俗に悖った行為を行う者である。憎む基準はすなわち、世に合うかどうかということであり、とすれば、「郷人」の好悪の基準は、自分たちがそれに則って生きている習慣やしきたり、きまりごとを守っているか否か、すなわち世俗のありように即しているか否かにあるとまとめられる。かれらの判断は、学びによって磨かれた、ゆるぎない真理によるのではなく、彼等の生に根ざした狭い基準によるのである。ただしそれは「郷人」全体に共有されうるものであるし、「郷人」として世俗をそつなく生きて行くためには、それを守ることはむしろ重要になってくるであろう。その点で、「郷人」のありようは全否定できないことも確かである。ともあれ、同じ「郷」という共同体に生きる者が依って立つ基準からすれば、一致して好悪の対象となりうる事態が生じるということをおさえておきたい。

そして見逃してはならないことは、この箇所の後半で孔子が語ることである。孔子自身は、好悪において判断が全員一致する事態よりも、「郷人」の善い者に好かれること、及び善くない者に嫌われることを上に置く。端的に言えば、「郷人」にも善い者と善くない者の二種類あるということである。ここからは、「郷人」すべての判断が否定されるわけではないことが読み取れる。⁹⁾ 輔広の注にも、次のようにある。「郷人之善者 以其同乎己而好之 則有可好之実矣 不善者 以其異乎己而悪之」(同) この善・不善は文脈から言って、道徳的基準に照らし、徳を修めているか否かという意味で言われていると考えられる。ともあれ、善い者たちが好む判断については、それが善い者たちによってなされているゆえに、「実」なりとして評価されている。善い者たちが自分たちと同じであるゆえに好む、という場合は、その評価をそのまま受け止めていいのである。自分たちと同じというのはこの場合、道に悖らないということであるからである。一方善くない者たちは、自分たちと異なる者、つまり、自分たちの価値観と合わない者を嫌う。この判断は主体が善くない者であるゆえに評価されないが、一層重要なことは、善くない者に嫌われることを恐れないこと、及び彼らに沿うような振る舞いをしないということである。「則無苟容之行矣 方可必其人之賢也」(同) というように、善くない者の判断に流されないことが「賢者」としての振る舞いだと輔広も言うし、仁斎もこの立場を取るのである。そしてここでいう「賢者」は、「郷原」とは対極にある存在である。言ってみれば、信用に値する実質ある評価のみを受け入れ、実質のない評価に左右されないありかたを取ることのできる「賢者」は、何が正当な好悪なのかを判断でき、正当な好悪を受け入れ、自らもなすうる存在なのである。言ってみれば「賢者」は、世俗のレベルの好悪をこえゆく者であった。誤解を恐れず言えば、こうした賢明さは学のたまものであり、この点で「賢者」とは学が成就した「仁者」と重なるものであると言える。

翻れば「郷原」の姿勢は、先にも少し触れたように己を欺かず、己を出し尽くす「忠信」とは相容れないものであった。そのゆえにこそ、「郷原」は「仁者」とも対極にあったのであった。『論語』には「巧言」をはじめとした取り繕いを嫌う箇所が多く見られる。たとえば学而篇には「巧言令色 鮮矣仁」、衛霊公篇には「巧言乱徳」とある。前者の箇所について仁斎は「蓋徳以仁為主 而仁以誠為本 剛毅木訥 質乎外而実乎内 故 曰近 巧言令色 似乎外而偽乎内 故曰鮮」（『論語古義』卷之一）という。ポイントは、主たる徳である仁の基が誠であるとされている点である。ここでの誠とは内外が一致していることである。「巧言令色」は誠から発するどころか、「偽」り、取り繕うことであるため、「仁」において不十分、いやむしろ「仁」とは呼べないありようであるというのである。このありかたがまさに「郷原」の振る舞いであった。「郷原」はいわば、他者から嫌われたくないために取り繕う存在であり、その姿勢は「誠」に根ざしていないからである。

この「巧言令色」と対極にあるのは「剛毅木訥」である¹⁰⁾。厳密に言えば、「剛毅木訥」も「仁に近い」とされるだけであって、「仁」そのものではない。しかし重要なのは、「敢えて人を欺かず」、「色を取りて行い違ふ者と異なる」（以上『論語古義』卷之七）という、「誠」に徹したありようである。「巧言令色」と比べれば、こちらの方が他者存在を重要と考えていることが分かる。「郷原」があくまで、自分がどう思われるかに重きを置いて自分主体に行動している一方、「剛毅木訥」の人は、他者の歡心を買うことは確かに少ないかもしれないが、実のところ、他者に対して真剣に対峙しているのである。最終的には、「剛毅木訥」の人の方が真に他者から評価され、好かれるべきということにもなる。なお、「剛毅木訥」の人が学んで、その他者に対する内外一致した誠実さを磨けば、その人は「仁者」になりうると考えられる。

さらに後者の箇所についてであるが、「必依附名理 仮託仁義 故其言似是」（『論語古義』卷之八）とあるように、「巧言」とは人の心を納得させるべく、巧みに重要そうな概念で飾ることである。これは一見正しく見えるが、だからこそ危険なのであり、「実足以乱徳也」（同）というように、正しいこととそうでないことを攪乱してしまうのである。これと同様、村にいる「郷原」もまた、「正しいふりをしている」からこそ危険なのである。

ともあれ、「仁者」が他者から憎まれない存在であるとするならばそれは、「巧言令色」には欠けていた、「仁」の基である「誠」のゆえであると言える。「郷人」が誤った価値観から「郷原」を好むとしても、真に好まれるべきは「仁者」なのである。

以上から、「仁者」とはいえ、無条件に全員に好かれることが求められているわけではないことが推察できる。換言すれば、みんなから好かれている、すなわち「憎しみ」をこえているとは、表面的にそういった現象が成り立っているということではなく、その中身を吟味した上で真に言えることなのである。仮に「郷原」に対するのと同様のかたちで好悪が向けられていたのならば、その好悪は評価に値しないであろう。「憎しみ」をこえるとはひとつには、「郷人」

の偏った価値観のもとでの好悪の感情の対象ではありえないということなのである。

しかし、ここでひとつ疑問が残る。前にも述べたように、「仁者」は他者から憎まれるどころか好かれる中身を持った存在である。そして、その中身は全ての存在に対して理解されるはずのものである。仁齋においては特にそのように位置づけられているはずである。にもかかわらず、「郷人」はそこから閉め出されてしまうのだろうか。

このことを考える手がかりとして、「仁」の効用を巡る仁齋の見解を確認してみよう。仁齋は次のように述べている。「舜の一年にして聚を成し、二年にして邑を成し、三年にして都を成し、成湯の東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨むが如き、是れ仁の効なり。」（『童子問』巻の上第四十三章）¹¹ この箇所は、直前に「我能く人を愛すれば、人亦我を愛す」（同）とあるように、他者への純粋な愛がその対象に及ぶとき、それが確実に応答されるということを示す。舜を慕って人が集まり、夷狄が徳ある湯王を慕ってそのもとに降ることを望むということは、他者にとって、舜や湯王の中身がのぞましいものに映ったからである。そののぞましいものとは「仁」である。そのありようは「慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らずという所無く、達せずという所無うして、一毫残忍酷薄の心無き、正に之を仁と謂う」（同）というように、心が慈愛一辺倒となった、まさに純粋混じりけの無い状態である。そして、その愛は実質あるものとして外にあふれ出し、他者を潤すのである。厳密に言えば、人々は舜や湯王の中身からあふれ出したものをのぞましいとして受け止めるのである。この点において、件の内外一致の「誠」と純粋な愛としての「仁」のありようとは、ぴったりと符合する。すなわち、内外の差の無い、他者への純粋な愛は他者に伝わり、他者にもしかるべき対応をなさしめるのである。このとき他者は、自分を愛する者を真に愛する。もっと言えば、それは、真に愛することを他者に可能にさせることによって、他者をも「仁者」たらしめるということをも意味する。¹² 自身のとらわれている風俗に合う合わないによって判断するのではなく、自身に向けられたのぞましい純粋な愛の価値を理解するからこそ、人々はそれを受け止め、反応しうるのである。そのように、仁齋は考えていると言える。

とすれば、「仁者」のところにはその中身、「仁」を慕う存在が集まることになる。「郷人」であれ「夷狄」であれ、人間存在であればこそ、「仁者」の中身の価値は分かるはずである。理論的には、「仁者」は全ての人間存在からその中身において好かれる存在であって、その意味でも「憎しみ」をこえていると言える。ここから、「郷人」が誤った判断をすることがあるにしても、その判断をも凌駕する中身を「仁者」が持っているという可能性がうかがえる。

もっとも以上の問題は、「仁者」の持つ「徳」の影響力の側面と、人間存在が一様に共有しているはずの善なる性質の側面との二面から考える必要がある。この作業は大きなものとなるので、本論ではまず、前者について手がかりとなることを整理しておきたい。次章では、手がかりのひとつとなる『論語』里仁篇の箇所「子曰、苟志於人矣 無悪也」を主に取り上げ、こ

の箇所をめぐって「仁者」の中身についてもう少し、検討することにする。

三、「憎まれない」こと

「仁者」はその純粋な愛のゆえに憎まれるどころか、どの存在からも慕われうる存在であった。それでは、「仁者」はなぜ好かれるのか。『論語』里仁篇にはいくつか、手がかりになる箇所がある。たとえば、第二章の終わりに挙げた箇所である。ここについて仁斎は、特徴的な読み方を施している。それは「悪」の読み方である。「悪」は「悪しき」と読む説、「悪（にく）まる」¹³⁾と読む説の二通りがあるようである。「悪しき」と読むか、「悪まる」と読むかでは、方向性は同じでも、細かいニュアンスが変わってくる。端的に言えば、「悪まる」と読むことで、この問題は、自己と他者との人間関係に集約されていく。では、仁斎はどう解釈するか。

仁斎は、「仁実徳也 纔志於仁 則寛厚意慈祥 與物無忤 故自無為人之所惡也」(『論語古義』卷之二)と述べている。ここには「仁」を志した場合、人間がどのような状態になるかが示されている。すなわちおだやかな慈しみにあふれた状態で人や物に接しその結果、人や物と齟齬を来すことはなく、他者からは嫌悪や憎悪などのマイナスの感情を向けられることはないというのである。さらに重要なのは、他者がそうしたありように対してどうしてマイナスの感情を向けないかについてである。それを仁斎は、「世議甚公 人心甚直」(同)と説明する。人間はそもそもその判断に偏りがなく、素直であるので、こちらの本質を正しくつかめるといのである。「苟為容悦 則人必以容悦目之 苟為面諛 則人必以面諛名之 欲為人所容 而反為人所賤」(同)というように、もし人に合わせようと本心を偽って諂ったとしても、それは伝わる。それどころか人は、他者に対して諂うという行為の価値の低さを認め、それを嫌うのである。つまりここでは、二つの重要なことが明らかとなる。まず一つ目は、人間は相手のありようをその心の素直さによって、つかめるといことである。二つ目は、その際、もし偽りがあればそれを嫌うということである。換言すれば、偽りは憎むべきものであるという一定の価値観を人は持ち合わせているということである。「仁」を志すことが「悪ま」れることから解放されているのは、同じ理由による。人間は、自分に向けられた本心からのあたたかさをつかむことができる。つまり、人間はそれが本心から出ているかどうかを見抜き、本心に基づくあたたかさを好み、そうでない偽りのあたたかさを憎むのである。なおこの問題は、第二章の終わりに挙げた問題のうち第二の問題、人間が共有する善なる性質の問題にかかわっている。この検討には慎重を要するので、ここではこれ以上は立ち入ることはできない。¹⁴⁾おさえるべきことは、「仁」を志す者の行為は本心から出ており、それゆえに他者から好かれるということである。

このことについては、次の箇所が手がかりとなる。続いて仁斎は、「其唯志於仁 則不求為人容 而寛裕慈恵 人自不怨惡焉」(同)という。「仁」とは、他者に受け入れられようという気持ちから解放されていることである。他者に受け入れられたいとは、結局の所自身の利益を

主とした欲求である。そうではなく、自身の損得や自愛の感情を捨て去り、相手に対して慈愛一辺倒となる感情と振る舞いを表せば、相手はおのずと怨んだり、憎んだりする感情を持たなくなるのである。相手に対する慈愛一辺倒とは、相手の存在を慈しみ、受け入れることであり、相手主体に考えることである。しかし、このことは相手のことを無条件にすべて許容する、ということではない。先取りすれば「仁者」が好かれるのは、相手をぜんぜん責めないから、ではなく、正当に憎み、正当に好むことができるからである。

このことについては、同じ里仁篇の次の箇所が手がかりとなる。

「子曰 惟仁者能好人 能恶人」（『論語』巻第二 里仁第四）というように、ここでは「仁者」こそしかるべく人を好悪することができるかとされている。翻れば、「仁者」以外はしかるべく好悪することができないということになる。この差がまさに、「仁者」を特徴付けるのである。

では「仁者」はどのように好悪するのか。仁斎はまず次のように言う。「仁者以愛為心 故好恶得当而不失。」（『論語古義』巻之二）「仁者」が適切に好悪できる根拠は「愛」にあるというのである。「愛」があれば、どうなるのか。「善善常不及 惡惡必過 人之通患也 故以愛人之心待人 則善者固得当 而不善者亦不至過惡 若以惡人之心待人 則善者未必得当 而不善者必至於過惡」（同）というように、ここで仁斎はまず、一般の人が陥りやすい通弊を挙げている。人とは欠点を憎みすぎる一方、長所については不十分な評価をするものである。それに加え、他者の評価の前提として、愛があるか、憎しみがあるかでそのありようはまた変わるというのである。愛がなく、憎しみを前提とした場合は、通弊がさらに極端になる。通弊の場合は、愛において不十分であるゆえの偏りであった。これは、人間はそのままでは十分には人を愛し得ない存在であるということであり、その根底には他者存在に対して自分自身を徹し得ない「忠信」における不十分さがあると言える。不十分な褒め方の背後には、自己愛や嫉妬などがありうるであろう。また、欠点を憎みすぎるというのも、自己よりも他者を軽んずるゆえであると考えられる。いずれにしても、自己と他者とを比べ、自己の方が重要だと考えている姿勢から来ている。仁斎は基本的に、一般の人は常にこの内外一致して、自己を他者に対して欺かずに尽くすという点において、欠けがちであると考えている。¹⁵⁾そしてさらに、憎しみを前提とすれば、基本的に他者を受け入れないという方向に一層偏っていくのである。

一方、「仁者」は愛を前提として他者に応対する。基本的に他者存在を否定せず、尊重するという姿勢を示すのである。もちろんそれは、他者をその欠点までも含め全て許容するという姿勢ではない。¹⁶⁾愛はあくまで、他者評価において偏りのない公正さを可能にするのである。

このことと、先に見た「悪まるることなし」の話を総合させれば、次のように考えることができる。憎むべき欠点を、過剰にならない程度にその欠点に見合った形で憎むこと、これはまず、相手に迎合しておもねる姿勢とは異なる。相手を公正に見た上での評価だからである。これは、相手を一人の存在として尊重する態度である。相手はこの姿勢から、自分に対しておも

ねらない誠実さを読み取ることになる。また、憎みすぎないため、必要をこえて残忍に責め立てることもなく、したがって相手を傷つけたり萎縮させることはない。一方、長所に関しては不足にならない程度にその長所に見合った形でよしとすれば、相手は自分が正当に評価されたことで、喜びを得る。この場合も、自分の存在がそれとして尊重されていることを、相手は感じ取る。そしてそれゆえに、評価した側を怨むこともない。過小に評価された場合は、相手は不満や憎悪を抱くことになるが、それを回避できるのである。

他者存在に対して公正な評価をするということはその存在価値を正当に認めていることであり、言い換えれば、その存在を愛しているということになる。それができるのは、「仁者」以外にない。そしてその愛は、人間存在一般にとって、のぞましいものであった。のぞましい愛を発揮させる存在だからこそ、「仁者」は他者から憎まれないのである。愛によって、「仁者」は憎まれることという意味で、「憎しみ」をこえていくのである。

以上、本論では「仁者」の在り方を「憎しみ」をこえゆく者としたうえで、手がかりとなる箇所の一部を考察してきた。「郷原」との相違に留意しながら、「郷人」の評価にとらわれないという点で、「仁者」が「憎しみ」をこえる者であることを明らかにした。それとともに、「郷人」の評価といういったん考慮しなければならない要素があるにせよ、「仁者」のありようは人間存在全般にとってのぞましいものであること、つまりこの点でも「憎しみ」をこえる者であることを確認した。そしてその「仁者」のありようとは、本心からのおだやかさと慈しみに満ちたものであり、相手の存在を尊重し、受容するものであった。ただしその際にキーポイントとなる「誠」の問題については、十分掘り下げることができなかった。また、「仁者」の中身を一層詳しく見るためには、『論語古義』の他の箇所も十分検討する必要がある。次回、「仁者」自身の振る舞いの点からもう少しその中身を掘り下げ、その「憎しみ」のこえ方について、考察を深めていくこととする。

注

- 1) 拙稿「伊藤仁斎における「仁者」について—『論語』雍也篇三〇を中心に—」『道徳と教育』No.312・313, 日本道徳教育学会, p.116-123, 平成14年12月参照。
- 2) 仁斎は『論語古義』巻之九において、朱熹の『論語集註』を引用している。これは、解釈において朱熹と立場を同じくするということである。朱熹の註の中に「勉人及時遷善改過也」（『論語集註』陽貨篇第十七, 簡野道明編『補註 論語集註』明治書院 1922 初版 1991 新装版）とある。したがって朱熹も仁斎も、この箇所を学ぶ者に対する鼓舞が趣旨であるとし、無礙に四十になっても成長しない者の存在を切り捨てること、あるいは学んでも成長しない者が存在する可能性を示すこととして解釈していないことが分かる。
- 3) 「四十、成徳之時、見悪於人、則止於此而已」。、『論語集註』陽貨篇第十七「朱氏曰 四十成徳之時見悪於人 則止於此而已（後略）」（『論語古義』巻之九）とあるように、仁斎はまず、朱熹の解釈を引用している。
- 4) 伊藤仁斎『論語古義』巻之九。以下、『論語古義』からの引用は、関義一郎編『日本名家四書註釈全書 論語部 1』東洋図書刊行会, 1922 所収のものによる。適宜、表記を改めた箇所もある。
- 5) 「不惑」について、仁斎は『論語』顔淵編の10及び22を合わせて見ることでその意味を明らかにできると述べる。（『論語古義』巻之一）たとえば前者について仁斎は、惑いとは、生死は天命によることであるにもかかわらず、それを弁えず、同じ人に対しても愛していればその長寿を願い、また憎しみが強まればその死を願うといった情における揺れであるとした。（『論語古義』巻之六参照）「不惑」とは、生死と天命の関係を知ること、及び、それにかかわらぬ情の揺れを揺れとして認識し、その揺れに翻弄されないことであると考えられる。とすると、物事の正しいありようをつかみ、それに即して冷静に自らを律することができ、また事に対処できるありようが「不惑」の具体的様相であると言える。
- 6) 七十の境地に対して、仁斎は次のように注釈している。「矩 法度之器 所以為方者也 雖隨其心之所欲 而自不過於法度 蓋聖而不可知之境 道與我一也」。、『論語古義』巻之一 仁斎は「道之無窮 故学亦無窮」（同）というように、無窮の道を究めようとする人間は一生かかって学んでいく必要があると考えている。したがって、四十の「不惑」が完成なのではなく、「従容中道」（同）の境地に至ることが真の完成である。その違いはさしずめ、四十の場合は意識し、自覚して過ちを認識し、回避できるという一方、七十では知らず知らずに、あるべきありようを実践できるというところにあるだろう。七十は「聖」の段階なのである。ただし仁斎は、この箇所はあくまで孔子という聖人が自身の学びの段階を振り返ったものであり（「此夫子自陳其平生学問履歴」（同）、それゆえに厳密には学ぶ者に対して則るべき道一般を示したものではない（「徒日為学者立法者非矣」（同））という立場を取っている。そのため、学習の段階云々という文脈にこだわって解釈を試みるのは、仁斎の真意から外れる危険性もあろう。この危険性も踏まえながら、ここではあえて、四十という段階の重要性、すなわちその段階において「誰からも憎まれる」という学の不成就がもたらす深刻さに焦点を当てたい。
- 7) いうまでもなく、ここで使用されている「善」という語は、道徳的意味での善ではない。だれかにとって特定の状況に照らしてのぞましいという限定的なあり方も、この中に含まれる。つまり、「善」は多義的かつ多層的である。たとえば徳を修めた人がのぞましく思うことと、ある共同体の人々が習俗に照らしてのぞましく思うこととは必ずしも一致しないであろう。本論でも、この相違には十分留意する必要があると考えている。とはいえ、のぞましいという属性は、人において肯定的な反応をもたらす。すなわち、のぞましいとは人においてその価値を見いだされていることであり、価値を見いだすものを人は好むはずだからである。
- 8) 「此歎美質之易得 而好学者之甚難得也 学問之至 積小成大 化舊為新 生乎千載之下 而可以是非千載之上 以七尺之軀 而可與天地並立而參 故好學之益 不可量也」（『論語古義』巻之三）
- 9) 仁斎のこのようなスタンスを考える際にてがかりとなるのは、「衆人」の扱いである。「郷人」と「衆人」（民衆、大衆、民一般）を完全に同一視することは危険であろうが、その根底には通じるところがある。

いずれにしろ、学の欠けた者として扱われていると言える。『論語』衛霊公篇に「子曰 衆悪之必察焉 衆好之必察焉」とある。ここは民衆の判断を鵜呑みにせず、いったんよく考えて受け止めよという箇所である。仁斎は次のように言う。「衆之好悪雖公 然不能無雷同之説 而是非之実 非衆人之所能識 其事善而或以惡目之 其事惡而或以善稱之。」(『論語古義』卷之八) 民衆の好悪は「公」すなわち、基本的には公平であり、共有できるという指摘から始まるが、強調されているのはその後の事柄である。つまり、不十分さの点である。「公」であるものの、その評価や判断をすべて受け入れてはいけないのは、一つには民衆が主体性を持たずに他人の意見に流されるからである。もう一つは、民衆は是非善悪の判断が正しくできないということである。それで善とされるものを悪とし、その逆もありうるというのである。仁斎は、民衆はすべてにおいて誤るわけではないという点は、一応認めている。ここから、民衆ひいては「郷人」の中にありうる善人、善を善となし得る存在の可能性を仁斎が認めることも、類推できる。そのうえで一層重要なのは、民衆に生じうる錯誤である。その錯誤は本文で扱っている「郷人」のそれと同じである。すなわち、「特行之士 衆人必忌 郷原之行 流俗所悦」(同)とあるように、民衆は真に善き人が行うことを忌避し、一方で「郷原」の行いは悦んで受け入れるのである。ただし前半に「必」という語がついている点には慎重になる必要がある。というのは、だとすれば民衆は真の善さに対して全く目が開かれていないと言うことになるからであるが、この問題は大きいので、また別に問題提起をして考察したい。慎重を期する問題として認識していることだけは指摘しておく。ここではさしあたり、「衆」の判断や評価の偏りはまずは不学かつ無知であること、それゆえに自分たちと同じ価値観か否かが尺度になることによるとしておく。そのうえで、「衆」の見方だからといってそれを全部否定するというのではなく、「衆」の価値観に対しては「公」の部分もありながら、その錯誤に左右されずに物事の好悪を見極める姿勢の必要性を、仁斎は、学ぶ者に対して示していると考えられる。

10) 『論語』卷第七子路第十三「子曰 剛毅木訥近仁」

11) 『童子問』からの引用は、清水茂校注『童子問』岩波文庫 1970 第一刷からによる。なお、この箇所では仁斎が引用している例は、『史記』五帝本紀、及び『孟子』梁惠王下、滕文公下である。舜も湯王も聖人とされる存在であり、仁斎において「道德の大本」「天下の善」(『童子問』卷の上第四十三章)たる「仁」の体現者、すなわち「仁者」とされている。

12) 人が「仁者」のもとに集まるとき、「仁」の恩沢を得るが、それは二通り考えられる。一つは、平穏で満たされた生活である。もう一つは、「仁者」の徳によって自らも教化されることである。「仁者」を君主や王などの政治に携わる者として考えた場合、それは「王道」をめぐる議論を用意する。実際に何らかの恩沢が他者に及ぶことを「仁」と捉える仁斎は、「王道」という観点から「仁」及び「仁者」のあり方を考えている。『童子問』卷の中をみると、「王道」に関わる議論が展開されている。したがって、「仁者」を問題にするときは、仁斎も重んじた「王道」との関連を見逃してはならない。本論では言及できないが、問題の重要性を指摘するにとどめておく。なお、「仁」によってもたらされるもの、すなわち生を豊かにすること及び教化による内面の徳の養成が、人々にとってのぞましいものであることはいうまでもない。それらを与えられることもまた、「仁者」が人々に好まれる理由にはかならない。

13) 金谷治校注『論語』卷第二里仁第四 岩波文庫 1999 第一刷 p.71 参照。金谷氏は「悪しき」と読んでいる。なお、貝塚茂樹は古注にも「悪しき」説と「悪まる」説があるとし、後者の方が「仁の徳を行おうとする人なら、他人からきらわれることはないはずだ」という常識的見解の方が、孔子の原意を得ているであろう。仁斎・徂徠もこの説にしたがっている。(貝塚茂樹訳注『論語』中公文庫 1973 初版 p.92) とし、自らも「悪まる」と読んでいる。『論語集註』は「悪 如字」とし、「其心誠在於仁 則必無為悪之事矣」とあり、「悪 (しきこと)」と読む立場である。とすると、抽象的な次元も含め「悪」一般がないという解釈を朱子学では行っていると考えられる。また吉川幸次郎は、自らは「悪しきことなきなり」と読みながらも、「悪まる」と読む説が仁斎の『論語古義』、および劉宝楠『論語正義』にあることを指摘する。そして仁斎が「悪まる」と読むことにおいて仁斎哲学の特徴が表れている旨、解説している。(吉川幸次郎『論語上』(中国古典 3) 朝日新聞社 1978 第一刷 p.110 参照。) 貝塚においても吉川においても、高尚かつ抽象的なものではなく、人倫日用における真理を探究しようとする仁斎の基本

的立場を踏まえながら、解説している。ただし、「常識」もしくは「常識的見解」という語で仁斎哲学を括ることについては、「常識」という語によって何を表そうとするのかを含め、今一度、慎重に扱う余地があると、論者は考える。

- 14) 9) で触れた「衆人」の扱いもあわせてみるべきであろう。非常に難しい問題であるが、9) に引用した箇所でも、「衆人」の判断の公正さが指摘されており、時に不完全な状態になるにしろ、人間存在が共有しうる基盤、もしくは方向性の存在を、仁斎は想定していると言える。ただそれがなぜ、時に発揮されず、たとえば「郷人」は、自分たちに諂い迎合する「郷原」の正体を見破れないのかということは、検討すべき継続課題である。
- 15) 仁斎は、この点では人間性に関してシビアである。それは、「恕」を巡る見解の箇所を見ても、明白である。性善ではあっても、人間はみずから努力して自他の間の隔絶や、他者理解における偏りをこえていく必要がある。仲のよい友人でも、血の繋がった家族であっても、その好悪を真に理解するには、他者への主体的、積極的働きかけが必要なのである。仁斎自身の「恕」の理解については、『語孟字義』巻の下忠恕の条参照。また、「恕」についての考察は、拙稿「伊藤仁斎における「恕」の可能性〈公共〉の視点から」片岡龍・金泰昌編『公共する人間 1 伊藤仁斎 天下公共の道を講究した文人学者』東京大学出版会 2011 所収参照。
- 16) 許すということについても、「忠恕」（『語孟字義』）、及び 15) で挙げた拙稿を参照のこと。