

「仁者」と「過」をめぐる考察

田 畑 真 美

一、問題の所在

本稿は、仁斎の捉える「仁者」のありようを明らかにするねらいのもと、特に「過」との関連に焦点を当てて考察することを目的とする。¹⁾手法としては『論語古義』を中心にしながら、仁斎が孔子の考えに沿いつつ、「仁者」と「過」との関係をどのように捉えていたかを明らかにする。

まず手がかりになるのは、『論語』里仁第四篇の次の箇所である。「子曰人之過也各々於其黨觀過斯知仁矣」。ここの仁斎の解釈において、いくつかの注目すべきところがある。先取りして言えば、「過」がどこから生じるかということ、「過」とはどのようなものであるかということ、そして「過」にはどのように対処することがのぞましいかということ、以上の三点を巡る仁斎の見解が、仁斎の捉える「仁者」像を浮き彫りにする有効な手がかりとなりうる。

「仁者」もしくは「仁」との関連でもう少し説明を加えれば、この章に関する仁斎の基本スタンスは、次の一文につきる。「此為以過棄人者」。(『論語古義』卷二)²⁾つまり仁斎は、本章の趣旨を、人をその犯した過ち故に見捨ててはならないことを示すことにあると考えている。それは他者に対する寛容なありように価値を見出しているということであり、仁斎の重要視する「恕」の概念とも符合する。仁斎は「恕」を「寛宥」と解しているが³⁾、そもそも仁斎学の根底を貫くのは人と人とを分断せずにその間を開き、繋いでいくという姿勢であると言える。それは人の過ちに対する態度においても、明確に現れる。もちろんこのとき、過ちとは何かを厳密に定義する必要はあるが、さしあたりし損ないや人に何らかの損失を与えるような行為としておく。そのような行為を為した人に対して、厳格な人であれば容赦なく糾弾するであろう。場合によっては、その人との関係を断つこともあり得る。そのような態度は、仁斎が「残忍刻薄」と称するありようである。

完全に同じであるとは言えないにせよそれは、ちょうど同じ里仁篇にある「不仁を悪む」者に対する態度にも通じると推測できる。仁斎は同箇所について「視人之不善、猶鷹隼之搏鳥雀」(『論語古義』卷二)といい、猛禽類が容赦なく小鳥を苛むありように譬えている。それは少しのミスをも見過ごさず徹底的に問い詰める過酷なありようであるが、仁斎はこの章では「不仁を悪む」ことよりも「仁を好む」ありようを評価する。⁴⁾深くは立ち入らないが、少しも間違ったことを許さないありようの究極として仁斎が想定しているのは、朱子学における理で物事を判断するリゴリズムの姿勢であろう。厳密には「不仁を悪む」ことも「仁」に即した行為であ

るとされてはいるものの、ここで重要なのは、仁斎が「不仁を惡む」ことよりも「仁を好む」を評価する所以である。前者は「必痛拒絶之」(同)というように、その存在そのものを否定することにつながる。それに対して後者は「視人之不善猶哀憫之而欲其与入于善也」(同)というように、その存在を一概に否定せず、善に向かわしめることにより、同じ善をなしうる者として肯定していく。この二者は大枠では「仁」と対立する悪を消失させようという点で一致しているが、対処の仕方において対照的である。前者も「仁」を守るための仕方としては正しいかもしれないが、それは人と人とを分断するやり方である。一方後者は、人と人をつなげていく仕方である。いずれも人を愛するありようであるが、後者の方が人と人との間を開いていく点で質が高いのである。

そもそも仁斎は、『童子問』上巻第39章で次のように述べる。「君子慈愛の徳より大なるはなし。残忍刻薄の心より威ましきはなし。孔門仁を以て徳の長とするは蓋しこれが為なり」。⁵⁾以上の議論と総合させれば、仁斎が他者に対して取る姿勢として価値を見出すのは、慈愛にねざしたそれであり、「残忍刻薄」ではないことが分かる。過ちに対する姿勢に当てはめればそれは、先述の「人を見捨てない」ということになるのである。とすると、過ちに対する姿勢からも十分「仁」とはどのようなものか、「仁者」とはどのようなものかが分かるということが、ここで改めて確認できたことになる。

よって本稿では、以上のような「人を見捨てない」ありように留意しつつ、前述の三つの観点に沿って、「過」と「仁者」との関わりについて考察していくこととする。

二、「過」の出所

まずここでは、「過」の出所を仁斎がどのように捉えているかをみる。その輪郭は、「党」の解釈を見るところからつかむことが出来る。『論語古義』において仁斎は、「党」を「朋類」と解し、さらにそれを「親戚僚友」のことであるとする。つまり自身と親密度の高い、関係の深い存在である。この解釈からすでに、人と人との間の情が過ちを考える際に重要な要素となることが見通せる。

実際仁斎は、次のように言う。

凡人之於過 不有無由而妄生者 必因其親戚僚友而過 (『論語古義』巻二)

過ちは、理由なくして生じることはない。もし生じるとすればそれは、親しく交わっている人間ゆえである。厳密に言えば、仁斎は親しく交わっている他者存在に対して抱いている情ゆえに人は過つと考えている。情の重視は、仁斎においては人間関係のしかるべきありようを支えるものが情であるとされるゆえになされるのであった。この点は、「党」の解釈では立場を異にするものの、情の重視というところで類似している『論語集註』の立場と照らし合わせてみても際立つところである。⁶⁾仁斎における情の重視のスタンスは、情ゆえに過つ者の例とし

て挙げられる周公において、一層くっきりと見えてくる。もちろん、例示されている周公が聖人であるということそのものにもまた別の重要な意味が含まれているが、これについては後述する。ここではまず仁斎が、周公の過ちを孟子の評価に沿いながら肯定していることに注目する。それにとどまらず、仁斎はその過ちこそが周公を周公たらしめているとする。極論すれば、周公の過ちは周公の聖人としてのありように傷を付けるどころか、逆に聖人たらしめているということにもなりうる。

では、そうした周公の犯した過ちとは何か。それは、兄管叔をめぐってなされたものである。いうまでもなく過ちが親戚僚友によるという先の定義にもぴったりあてはまるが、具体的にはどのような過ちであったのか。それは、『孟子』公孫丑章句下第九章に詳述されている。『孟子古義』を見ながら、確認しよう。この話はそもそも、孟子の忠告を聞かずに行動して失敗し、孟子に顔向けが出来ないと恥を抱く斉の宣王に対して、佞臣陳賈が周公の失敗を引き合いに出して慰めたことを巡って展開している。⁷⁾ 陳賈が孟子に弁解しに行ったときの孟子の言葉がポイントであり、『論語古義』では仁斎も、その箇所の孟子の言葉を引用していた。周公の過ちとは、兄管叔に殷を監督させたところ、殷とともに謀反を起こしたことであり、いわば政策上の失敗である。佞臣からすると、謀反を起こすと知りながら任せたのであれば、「不仁」であり、知らずに任せたのであれば「不智」であって、聖人とされる周公ともあろうものが仁と智において不備があったということであった。つまり、聖人でも不十分で過つただから、宣王は自らの過ちを気にすることは無いというのである。しかし孟子はその兄弟関係に着目し、「周公弟也 管叔兄也 周公之過 不亦宜乎」と言う。これに関する仁斎のコメントは、次の通りである。

兄弟之愛 天下之至情也 唯聖人為能尽之 若逆探其惡而棄之 則非聖人也 其為過也 不亦宜乎 (『孟子古義』卷二)⁸⁾

仁斎はここで、周公が兄に示した兄弟愛に着目する。周公が犯した政策上の失敗は、兄に対する愛によるというのである。この愛と対極にあるのが、兄の劣った資質を糾弾しそれゆえに兄を切り捨てるという態度である。具体的にはそれは、劣った資質ゆえに兄に殷の監督を任せないという態度である。資質を理由として端から兄に重い役割を任せないというのは、ある意味正しい行為ではある。想定される失敗を見越した上で物事を裁断し、できる限り失敗を回避しようとするのは、上に立つ者としてはしかるべき態度である。しかし仁斎は、その態度の前提として兄を資質の上で裁くという手続きが不可避であることに着目する。「探其惡」がその手続きにはかならない。そしてその手続きは、場合によっては兄を目上の存在として尊重しその存在をまるごと重要視することと、抵触する。その場合優先されるのは兄への愛であるべきであるというのが、仁斎の立場である。周公の資質云々を計算に入れず、管叔を兄として無条件に信じてゆだね、兄としてのありようを犯さないようにすること、端的には兄を兄として尊ぶこと、それがここで要求される「天下之至情」なのである。周公の兄への愛は「不亦宜乎」

というように肯定されるが、それは特定の場面で許される特別な事情という意味からではなく、人間が共有し評価しうるものとして肯定されているのである。

この判断は、孟子とも重なっている。仁齋が孟子を元にして言いたいことは、ここでの「兄弟愛」が単なる愛ではないということである。それは孟子がかかげる「堯舜の道」に他ならないのである。

孟子曰 堯舜之道 孝弟而已矣 苟識孝弟可以尽堯舜之道 則知周公之過 亦其所不免
而其所以為聖人者 本在於此 體聖人之心 (同)

堯舜といった聖人の道は親子愛、兄弟愛という人間にとって基本的な愛を根底に成立している。いや、それが根本を貫いており、それなしでは聖人の道たり得ない。⁹⁾ 周公の兄への愛は、聖人の道の「弟」にあたる。周公がなしたことは確かに「過」ではあるが、「弟」という聖人の道を根拠にして為されたものであるがゆえに免れがたきものとされるというのである。またそれだけでなく、「弟」が聖人の道であるがゆえにそれを体現する周公は、自らの聖人性をも証しているのである。「弟」は「仁」に直結するものであり、それによって振る舞えることはまさしく聖人であることの証なのであった。そして「所謂觀過斯知仁」(『孟子古義』卷二)というこのエピソードにおける「過」によって「仁」とは何かを知ることができるという仁齋の解釈は、『論語』里仁篇を巡る議論と当然通底しているのである。

とすると、一つ重大な問いが浮かび上がる。「過」は聖人の道と連なるものなのだろうか。聖人であることと「過」を犯すこととは両立するのであろうか。

この問いを解きほぐすためにここであらためて整理しておくと、周公のなしたことは仁齋においてもその前提となる孟子の理解においても、「過」として位置づけられていたことは確かである。実際この場合も政策上の失策であり、内外に害悪をもたらすものであるから、その点でマイナスの評価を免れることは出来ない。「過」自体には、咎められる要素が十分あるのである。

しかし両者が注目するのは、「過」の出所である。周公の「過」は「天下の至情」たる兄への愛情を動機としていた。そして仁齋は、周公の愛情を具体例にすることで、『論語』里仁篇の「過」の内実を巡る解釈を鮮明にしている。先に見たように仁齋は、「過」を親しい者への温かい情を出所とすると考えていた。「人之過也 不生於薄 而生於厚」(『論語古義』卷二)というように、「過」は薄い人情からは生じないとされているのである。情の厚薄において、仁齋は厚い方を評価する。結果よりも動機が重視されていると言っても良い。動機、すなわちその内実が厚い情、「孝弟」であり、親しむべき人への然るべき情から行為がなされているか否かで評価されているのである。つまり出所が厚い情であるか否かでその行為が「過」かどうか分かれ、さらにはその行為そのものへの評価も変わるのである。

行為への評価は、「過」への振る舞い方というもう一つの問題にも直結する。「過」への振る

舞い方というとき、第三者が他人のそれに対してどう振る舞うか、行為の主体がどう振る舞うかの二点が問題になり、いずれも重要であるが、ここではまず前者に注目する。とするとここで、咎めるべき対象である他者の為した「過」を「咎める」けれども、「深くは咎めすぎない」という振る舞い方があるべき仕方として浮上する。仁斎の眼目は、「過」の出所如何のみならずまさしく、この点に存する。他者の「過」を深く咎めない根拠が聖人の道という究極のものに求められているのであるが、それゆえにこの「深く咎めない」という姿勢も「仁」の体現であるということになる。後者については後で詳述するが、いずれにしても「過」を巡る態度は「仁」を体現する「仁者」にとっては本質的な問題であることを指摘しておく。とすると「仁者」でもある聖人と「過」との関係についても、両立するのではないかというある程度の見通しがついてくる。

ところで、これまで「過」を出所という観点から照射してきたが、そもそも「過」が何たるかについて仁斎はどのように考えているのだろうか。先に示した箇所からは薄い情から生じたのは「過」ではないと考えていることが推察できるが、それはどういうことなのだろうか。情の厚薄は、その行為が「過」か否かということとどのように関わるのだろうか。次に、この点についてももう少し考察する。

三、「過」と「悪」

まず今一度、情が薄いことについての仁斎の考えを確認する。仁斎は、『論語古義』巻二里仁篇の当該箇所、次のように述べている。

薄則防患 遠害 為身之計全 而趨人之患緩 故得無過也 因薄而過者 間或有之 然因薄而過者 直謂之惡

ここでは二つの観点から考える必要がある。まず情が薄い場合、「過」は犯さないということであり、したがって情の薄さは「過」の原因になり得ないということである。情が薄いということを仁斎は、患いや害などを極力避けることと解している。それは対他関係で言えば、面倒を避けるべく、他者が困っていても助けの手を差し伸べるのに消極的になるということである。つまり情が薄いとは、やっかいなこと面倒なことを極力避けることでミスを行わないように細心の注意を払うことである。先の例で言えば、周公が兄の資質を冷徹に分析してとても治めきれず、むしろ謀反を起こしそうだ判断して、重要な役目から外すことである。事前に面倒や厄介の芽を断ち切り排除するのは、理知的な対処である。この場合も周公と兄との人間関係及びそれに伴う情をそこに持ち込まないで判断し、ミスを回避しようとしたならば、周公の情は薄いということになる。実際には周公はそうした計算をせず情を基にして行為したが、ここから分かるのは、情の薄さとは理知的判断で動くということであり、その動機は「過」を回避することであった。このような為しうる限り満点に近い結果を出したいとする姿勢は、

「為身之計全」とあるように、自己自身に基準をもつものである。とすると情の薄さは単なる理知的な判断のみならず、自己をできる限り完璧にあらしめたいという自己中心のありようをも意味しているということになる。したがって、このような態度は他者とともに築く関係を重視する仁斎の立場とは真逆となる。実際、仁斎は朱子学や仏老を自身の内面のみを磨くことを目的としているとして批判している。¹⁰⁾ ともかくそのような他者に対して閉ざされた形で「過」を出来るだけ少なくしようとしても、仁斎は評価しないのである。

これに加え、もう一つの観点が重要である。先の観点では「過」は回避できるトラブルやミスと考えられ、それを避けようと細心の注意を払うからそれが生じないということであったが、ここでは、その姿勢は必ずしも万善ではないということにポイントがある。すなわち情が薄くても「過」は生じるのであり、その場合の「過」はもはや「過」ではなく、「悪」であるというのである。先の観点と総合すれば、結局は厚い情から生じるのが「過」であり、薄い情から生じるのが「悪」であるということになる。この場合「悪」とは、さしあたりトラブルやミスを避けるため情をおさえ、他者とのつながりを考慮に入れないで判断したことから生じる、自他内外に及ぼされるのぞましくないことがらであると言える。もたらされる結果から考えれば「過」も「悪」もさして違わないように見えるが、両者の相違は重要である。それは他者と自己との関わりを視野に入れた動機に根ざすかどうか、ひいては聖人の道に根ざすかどうかということである。

では、この「悪」を仁斎はどのように考えているのか。「悪」への振る舞い方の観点も踏まえながら、見てみる。「悪」とされる事態とは具体的には何か。「悪」およびその類似概念「凶」に広げて考えてみると、「四悪」や「四凶」がその手がかりとなりうる。

まず「四悪」とは、子張が孔子に政治に携わる術をたずねたとき、孔子が答えた「尊五美屏四悪」（『論語』卷第十堯日第二十）にある語である。ここで孔子は退けるべき四悪について、「不教而殺 謂之虐 不戒視不成 謂之暴 慢令致期 謂之賊 猶之與人也 出内之吝 謂之有司」と言う。これらはいずれも、他者への関わりへの希薄さや消極的な姿勢が「悪」とされる点で、共通している。「虐」、「暴」、「賊」は、他者に対してしかるべき積極的な導きや働きかけをしないにもかかわらず、その放置の結果他者がなしたことに對しては厳しく裁断することである。また「有司」とは、政治に関わっているにもかかわらず自分の立場や役目が分からずに自分中心に考えてしまう役人根性を指す。いずれにしても、他者に対する怠慢、および他者への想像力の欠如ということになる。

仁斎はこれをどのように考えているか。たとえば仁斎は「虐」を「謂残酷不仁」、「不予告戒而督其成功 是為卒暴無漸」（以上『論語古義』卷十）という。ここで注目したいのは、「残酷不仁」の語である。他者を損なってしまうこと、端的に言えばそれが「四悪」とされるものの内実である。仁斎のこの章に対するスタンスは、「為政以仁為本 以不仁為戒」（同）の文にお

いて明らかである。つまり、「仁」が政治の要なのである。とすると、政治を損なうものでありしたがって避けるべきことは「不仁」であるということになる。「四悪」とはすなわち「不仁」であり、それゆえに積極的に回避すべきことなのである。

このことは、セットで挙げられているなすべきこと、「五美」の内容をみると、一層明白である。簡単に言えば「五美」は、政治に携わる者が民の生活を気遣って社会を治めていくことであり、またそのために自分の身を修めるありようであった。¹¹⁾それは民という他者に恩沢を及ぼす「仁」にほかならない。

以上のように、仁斎が「悪」を他者を損なうこととしての「不仁」として考えていることは明らかである。そしてそれが「過」と異なるのは、他者への配慮が不足しているからである。ただ留意すべきことは、ここでの「不仁」が積極的に他者を損なおうという悪意によるものではないということである。しないことによる「不仁」、それがここでの「悪」である。しかし仁斎においては、「しないこと」の重大さに力点が置かれているのである。他者と積極的に関わらないとは、真剣に親身になって他者のことを考えないことである。教えなかったゆえに民が間違いを犯し、それで刑に処する。それは元を正せば教えなかった者の科となる。為政者としては、民がそういう事態に陥らないように「教」えておくことが務めなのである。それすらもしないで表面に生じた問題のみを処理する。それは他者に対して親身になっていない証拠である。当然「仁」に根ざす行為ではあり得ない。このように他者に対する消極性は、十分科を生じさせる。その意味でそれは「不仁」以外のなにものでもないのである。

これと合わせてもう一つ、「四凶」の概念をみてみよう。「四凶」とは、堯舜の時代に世を乱した悪人、共工、驩兜、三苗、鯀である。たとえば『書経』堯典によれば、百工を登用するときに驩兜は共工を推薦したが、堯は言葉は良いが行いが邪であり、恭しい容貌をしてはいるがその実、天命を信じていないと評している。また、鯀についても治水を治めるのにふさわしい者として群臣から推薦されたとき、天命に背き、族の和合を破る者として評している。¹²⁾これらから、「四凶」とされる者がその人柄において表裏のある不実な者であり、天命をも奉じない者とされていることが分かる。前者の姿勢はまさしく人を欺き、自分をよりよくみせようとする姿勢である。また後者は小さな自分自身を第一として考える姿勢である。そこからは自分に与えられた使命を天からの命として大事に考えることがなく、それゆえにその仕事に対して身を尽くせない姿勢が生じる。これは仕事のみならず、他者存在に対しても同様である。このことは、鯀の姿勢から推察できる。仕事において功績が上げられず、そのため民が苦しむというのは当人の無能の故であるとも言えるが、堯は鯀の根本姿勢を踏まえ、そうなることを見越して鯀の登用を渋ったのである。堯が問題視したのは、天命への不遜を根底に据えた、他者へも大きな影響を与えうる不実さである。つまり鯀の悪人たるゆえんは、自身に与えられた他者や社会のための働きを全うできない不実さにあると考えられる。「四凶」が「凶」たるゆえ

んは、不実さ及びそれが他者や社会に害を与えることにあるのである。そして以上を踏まえれば、「凶」もまた「不仁」そのものであると言える。

なお、以上の考察は仁斎の「凶」概念に基づくものではなく『書経』の記述に基づいたものであるが、後に述べるように、聖人の「四凶」の扱い方に対する仁斎の考えを見てみると、「凶」が「不仁」たる「悪」と同様に扱われていることが垣間見える。つまり、同質で同根と捉えられていることが分かる。先取りすれば、「悪」や「凶」は聖人の怒りの対象であって、寛宥の対象ではないのである。

以上「悪」と「凶」を簡単に見てきたが、それらと「過」との相違は明白である。もちろん他者に害をもたらすという点では共通するが、大きな相違は「悪」や「凶」が自分自身を基点にして考えて行為するところにある。自身の利益を優先に考えること、もしくは自身を超えた視点を持たず、自身の行為が何をもたらすのかを配慮できないことが「悪」ないしは「凶」であった。それは「仁」とは切り離された行為であり、「不仁」であった。「過」が「仁」との通路を持っていることと比すれば、この違いは天地の差ほどもある。

さらにこの差は、それに対する姿勢の相違にもつながる。「悪」や「凶」を聖人はどのように扱っているか。『書経』堯典では「流共工于幽州 放驩兜于崇山 竄三苗于三危 殛鯀于羽山」というように、舜がこれらを罰したことが記される。¹³⁾ この記述は、刑法を整える箇所にある。つまり、舜は社会の秩序を保つべく、社会に害をもたらすものとしてそれらの存在を排除したのである。これは、この直後に「四罪而天下咸服」とあるように、他の悪人が悪をなさないようにする抑止力として効果をもたらすので、理想的な方策である。悪人が出たらその都度徹底排除するというのではなく、代表的な悪人を罰することで新たな悪を抑止し、無用な殺人を避けようとするのである。徹底的に悪を取り除くというより、最小限の悪を取り除くことでできるだけ悪を為さないように人を導くという聖人の大きな意図が読み取れる箇所である。おそらく仁斎も、人を出来るだけ害さないという点を、聖人の聖人たる所以として評価しているのではないかと考えられる。

ともかく仁斎は、「四凶」への態度を聖人も怒るということを説明する際に、援用している。それは、孔子の愛弟子であり「仁」の体現者すなわち「仁者」たる顔淵について言われている¹⁴⁾、『論語』雍也篇の解釈においてである。この箇所では孔子は、誰が学問を好むかという問いに対して、顔淵を挙げる。そしてその理由として「不遷怒」と「不貳過」の二点を示す。この前者に即して、仁斎は程子の解釈を踏まえながら¹⁵⁾言う。

唯衆人之喜怒 誘於一己私而作 聖人之喜怒 乃由仁義而発 非在己在物之謂也 四凶之在朝 妨賢蠹民 常人尚怒 聖人殊甚 故雖誅此 猶当有余怒 此其所以為聖人也 蓋其愛人也深 故其惡之也亦益甚（『論語古義』卷三）

ここで仁斎は、聖人も喜怒があるという。このとき重要なのは喜怒のゆえんである。喜怒が

仁義に由って生じることに於いて、聖人の喜怒の情は、単なる喜怒とは区別されるのである。この怒りの対象として「四凶」が挙げられているが、「四凶」は「妨賢蠹民」によって善政を妨げ、民に害をもたらすゆえに聖人の怒りを得るのである。またそれは、民を愛する故の怒りであった。愛する民が害を被るからこそ、聖人はその元凶たる「四凶」に激しく怒るのである。そして前述のように、具体的にはそれらは排除されるのであるが、ここには民を損なう者に対する容赦なきが現れていた。聖人は「悪」「凶」といった「不仁」を赦さず、徹底して憎むのである。もちろん怒り自体は悪徳とされている。特にそれが何ら関わりない他者に対して向かうのであれば、そうである。普通の人においては、然るべき時にも怒るのだが、その怒りは「蓋怒者逆徳而易遷」というように、ときには違う方向に向きやすい。怒りが遷るとはそういうことであり、俗に言う八つ当たりがそれにあたるであろう。しかし顔淵はそういうことをせず、怒りを向けるべき対象に対して正当に怒りに向けるのである。それが顔淵の顔淵たるゆえんでもあり、「仁者」の怒りとはそのようなものと仁齋は考えているのである。

このように顔淵、聖人など「仁者」であるとされる存在もまた、怒りを全く持たないわけではない。しかし民の幸福を損なう者に対しては民を愛するが故に徹底して怒り、憎むのである。それは民を愛するということと表裏一体である。仁義に由るとはまさしく、そういうことなのである。私情に裏付けられた感情ではなく、聖人の道に即した、他者への愛や他者に対する然るべきあり方に基づくものであるということである。「悪」や「凶」は、そうした聖人の道に悖った「私」に根ざすものとして、怒りや憎悪の対象となる。それに対して「過」は、その出所がそもそも聖人の道であるが故に「不可深咎」（『論語古義』卷二）とされ、赦しの対象になるのである。もっと言えば、「過」は怒りや憎しみの主たる対象にはならず、したがって外部の力によって積極的に排除されるものではないのである。

ここまで考えたとき、「過」にはどのように処するべきかという問題を改めて検討する必要が生じる。確かに、既に述べたように「不可深咎」という形の赦しがあるが、果たしてそれだけであろうか。あるいはそれで済んで大丈夫なのだろうか。というのは「過」もまた、「悪」や「凶」のように他者に害を与えるものにほかならないからである。なぜそれは深く咎められないのであろうか。聖人の道に根ざすからという解答があり得ようが、それだけでは説得力に欠ける。「過」はどのようなものとして捉えられるべきか。特に聖人や「仁者」がそれを為す主体となった場合は、どうなるのだろうか。この問題は、仁齋自身が孔子や孟子を踏まえて構築する人間観、ひいては聖人観にも必然的に関わってくる。そこで次に、「過」を巡る姿勢について、人間観や聖人観を念頭に置きながら考えてみることにする。

四、「過」に対する態度

端的に言えば、仁齋においては「過」そのものが存在することはさして大きな問題ではなかった。したがって、聖人が「過」を犯してもそれは聖人の聖人たるゆえんを損なうものではなかった。実際、これまでみたように聖人たる周公自身も「過」を犯したし、また孔子でさえもそうなのである。「過」を犯すことが問題なのではなく、犯した後でどうするかが問題なのであった。「過」を犯した主体は、「過」に対してどう振る舞うべきか。そしてその主体は、どのようなことに気を払うべきなのか。このことをまず孔子の例に基づいて見てみることにする。

『論語』述而篇には次のような箇所がある。¹⁶⁾ かいつまんで言うと、陳の国の司敗が孔子に昭公は礼を知っていたか否かを聞いたとき、孔子は「知っていた」と答えた。司敗は、昭公が同姓娶らずという礼に反した例を挙げて孔子の間違いを指摘し、君子でも仲間に対しては評価が甘いのかと非難した。それに対し、孔子は「丘也幸 苟有過 人必知」として自分の過ち、つまりここでは昭公について間違った理解をしていたことを指摘してもらったことを喜んだのである。この箇所について、仁齋は次のように述べる。

舊註以為諱国悪非也 司敗有意問之 夫子無意答之 其以知礼為答 非不当也 及乎敗再詰之 而夫子自知為過 如使夫子有意諱国悪 則非過也 苟以非過 自以為過 是偽焉耳 非直也 豈聖人之心乎哉（『論語古義』巻四）

仁齋は、『論語集解』における孔子は昭公の悪を知ったうえでそれを隠して答えたという解釈を非とする。その理由を、孔子の聖人としての姿勢である「直」に求めるのだが、仁齋の眼目はまずここにある。「直」とは、事実を曲げたりごまかしたりしない姿勢である。¹⁷⁾ 具体的には、孔子がごまかしを交えずに自身の解答を提示したということ、そしてそれを「過」と認めたことが「直」であると言われていると考えられる。「過」の概念の再確認という観点からすると、この前者の態度がまず重要である。孔子が昭公を同国のよしみで甘く評価したのではなく、実際「礼を知っている」と思ったからこそそう答えたのは、そこに昭公をかばおうというような計算が働いていないということである。とすればその言動に計算がある否かが、「過」であるかどうかを分けるということになる。むしろ、計算のない方が「過」である。孔子の場合は、何の計算もなく昭公に対する率直な評価をしたのであり、その際、「礼を知らない」行為に思い至らなかったのは、純然たる「過」ということになるのである。さらに仁齋は、そうした自身の行為を「過」として認める姿勢をも「直」としている。もし『集解』に言うように、孔子が昭公を美化する意図をもって、そしてそれを通して自身や自身の仲間である魯国の者をよく見せようとしたならば、それは計算がある故に「過」とは言えない。にもかかわらずそれを「過」だと自身で認めるとすれば、自己欺瞞となる。自身で計算をしている自覚があるにもかかわらず、それを認めないことは、自分で自分の行為を曲げるありようにほかならない。しかし孔子はそんなことはしない、なぜなら「直」であるから、というのが仁齋のもう一つの弁である。

いずれにせよ、こうした仁斎の解釈からあぶり出されてきたのは、まず「過」とはどういうものかであった。それは、対象に対して何ら計算を差し挟まない態度から生じうるものであった。もし計算が差し挟まれるのであれば、それは「過」ではなく「悪」なのである。司敗が勘ぐったように、かりに孔子が計算をして解答したならば、それは「悪」であり、またそれを「過」だにごまかしたのであれば、二重に「悪」なる行為をなしたことになるのである。しかし孔子は「直」であった。「直」であれば物事を曲げないし、正しく物事に処することになる。したがって、上記のエピソードでの孔子は、悪意や計算無き事実誤認としての「過」を犯したのである。

そしてもう一つ、仁斎が目にするのは自らの「過」に対する孔子の姿勢である。この点について仁斎は、前述の周公の例も引きながら、説明する。

或曰 然則聖人亦有過乎 曰 君子之過也 如日月之食焉 過也人皆見之 更也人皆仰之 周公弟也 管叔兄也 周公不知其將叛而使之 在周公則不免為過 故孟子之過 不亦宜乎 夫日月薄食 五星逆行 四時失序 旱乾水溢 則雖天地不能無過 況人乎 聖人亦人耳 其復何容疑 倘若木石器物 一定不變焉 則死物耳 要不足貴焉 故知道者 不貴無過 而貴能改焉 (『論語古義』卷四)

ここで仁斎は、孔子が自らの「過」を「過」とし、なおかつそれを指摘されたことを喜ぶことを踏まえ、二つの点に着目する。一つは聖人も「過」つということ、もう一つは「過」を改善するという姿勢である。この二点は不可分の関係にあるが、まず前者に絞ってみると、仁斎は聖人が「過」つのは特別なことではないと考えている。引用文にあるように、揺るぎそうもなく何一つ欠けたところがないようにみえる天地でさえも、その道を外れることがあるとする。天地でさえそうなのだから、人間ならなおさらだ。そういう論筋である。ここから仁斎の、何事においても傷一つ無く、百発百中で完全なるありようを体現しうるものはないという世界観が読み取れる。それはまさしく、天地も人も「活物」であるという仁斎学そのものの世界観に他ならないのであるが¹⁸⁾、生きて活動しているがゆえに、それは判で押したようにいつも完璧で、満点ばかり取るという、一糸乱れぬ整然たるありようを取りえないということである。しかし、重要なのは大筋で外れることはないということである。天地も、物を生成し養うという大筋は外れないのである。人にとっての大筋は、聖人の道であろう。ともかく大筋では外れず、要をおさえながらも、少々の「過」はあるというのが、一切の存在のありようであった。そしてそもそも聖人もまた、「人」なのであった。「過」つことも聖人としての要素に入っているのである。いうまでもなく、このような聖人像は、朱子学における完璧に天理と一体化して天理を体現する存在とは相容れないものである。仁斎の眼目はここにある。孔子もまた聖人ではあるが、「過」をなす存在であった。そしてそれは、孔子が理想と仰ぐ周公ですらもそうであった。このように、聖人は「過」から完全に解放されたものではないが、それゆえに「過」への向き合い方が一層問われることになる。

後者の話にうつれば、孔子は「過」をごまかさず直視する存在であった。エピソードの本文では、孔子が「過」を改善するところまでは描いてはいないが、「過」を指摘されて喜んだことから、その改善への意欲がうかがえる。それゆえに仁斎は、この箇所考察において、上に立つ者が「過」に対して取るべき態度を取り上げているのである。孔子や周公など君子の「過」は、公に見られるものであるとする。それゆえに、それへの態度がそれを見る者にいかなる影響を及ぼすかが重要となる。仁斎はだからこそ、この箇所で『論語』子張篇の引用をしているのである。先の引用文の「君子之過也 如日月之食焉 過也人皆見之 更也人皆仰之」にあたる部分がそうである。そしてその上で、仁斎は自身のスタンスを鮮明にしている。すなわち、「過」がないことに価値があるのではなく、「過」を改めていくことに価値を置くのである。¹⁹⁾

このことを改めて確認するために、当該箇所の仁斎の解釈も見てみよう。

君子之心至誠 故雖微過 人皆見之 猶日月之體至明 故雖纖翳 天下見之 言明白易見 亦不掩藏之也 而其為過也 必無所不改 而及乎其改之也 人益仰慕之也 小人反之 子貢以日月之蝕 喻君子之過 其旨深矣（『論語古義』卷十）

ここでは「君子」となっているが、想定されうるのは「仁」を身につけた者であり、人々の上に立つ者である。その存在が「日月」に喩えられ、その振る舞いや影響が人々に対して隠せず、すべて露わになるとされることから分かる。日月の蝕があからさまであるように、君子の「過」もまた白日のもとに晒される。しかしこのとき、重要なことは日月に蝕があるからといって、人々にもたらされる恩恵は無になるわけではないことである。蝕があっても、その多大なる恩恵は変わらない。加えてその蝕は、必ず通常モードに戻るのである。人々の信頼感は揺るがない。蝕があってもその光が永遠に失われるわけではなく、また回復されるということ、それが人々の目の前で証されるのである。それは、君子の場合も同様である。上に立つ者の行為は、下から見て日月のようにごまかせないものである。人はその「過」もしっかりと目にとどめる。しかし、君子はそれをそのままにしない。それを改めるのである。君子としての光は、権威を失わない。むしろ、「過」を改めることでその人格的な優秀性が人々に伝わるのである。そしてそれは、人々への教化の意味をも持つことになろう。人々は、君子を通して「過」を改める貴さを学ぶのである。

ところでこの君子の態度について、仁斎は「君子之心至誠」というようにその心性の「誠」に注目して説明する。君子は欺かない者だということであるが、これは先の孔子が「直」であるということと重ねて理解すると、分かりやすい。つまり、孔子や周公等聖人もしくは君子と呼ばれるべき存在の内的心性として、自他を欺かず曲げないありようがあるというのである。そのようなありようからは、「過」をごまかさうなどということはけっして導かれ得ないのである。君子や聖人等、「仁」を体現する存在と言える者は、「過」を犯すにしても「過」に対する正しい態度を取りうるからこそ、そこに価値があるのである。

「過」に対するしかるべきありようとは、それを改めようとする事、そしてもっと言えば二度と繰り返さないことである。「過」をすることそのものがそれほど糾弾されないわけは、この点からも分かる。翻れば、前に引用した『論語』雍也篇で、顔淵が学を好む者とされる根拠として「不遷怒」とともに「不貳過」が挙げてあった。人間存在が学んで自身を磨き、獲得すべき姿勢として、「過」を改め、再び繰り返さないということがあるのである。とすれば、『論語』において人間は、可能性として「過」を克服できると考えられていることが推察できる。この点について仁齋自身は、「其智明睿 故一改之」（『論語古義』卷三）とあるように、その英知に求めるのみで、特に説明はしていない。ただし「其心三月不違仁」（『論語』雍也篇）である顔淵に着目し、この箇所解釈でもこの文を引用する仁齋においては、自身を余念無く磨き続け、「仁」とぴったりと一体化している顔淵であるからこそ、「過」を再びしないことができる理解されていることは確かである。つまり、「仁」を体現している者であるから「過」を克服できると、仁齋は考えているのである。換言すれば、「過」を克服できることが「仁」を体現することになるのである。

以上のように考えてくると、「過」そのものが問題ではない理由が一層明白となる。「仁者」は、自らの「過」を克服することが出来る存在である。その価値は、「過」を全く犯さないところではなく、「過」を直視し、かつそれを改めていけるところにあった。またそのような存在は、他者存在の「過」に対してその克服の可能性を考えるからこそ、寛容に処するのではないかと考えられる。自己に可能であることは、他者においても可能なはずである。そういう類推が、背景にあるのではなからうか。繰り返すが、「非聖人之至仁 則孰能知過之可宥 而不可深咎」なのである。

このように、「仁者」における「過」への態度は、「仁者」の自己並びに他者存在への関わり方をも映し出している。それは、人間存在を同じ地平の上に捉えようとする姿勢である。そこから生じる人間存在に対する「信頼」があるからこそ、「仁者」は人間存在を広く深く受け入れようとするのが可能なのではないだろうか。

五、まとめ

以上の考察から、仁齋が、「仁者」における「過」への態度の根底に、人間存在への信頼を据えているということが見えてきた。その信頼は、他者存在のみならず自己も含めた人間存在一般に対するものであった。もっと言えばその信頼は、自己と他者が同じ聖人の道に根ざして生きているということに基づいている。

まず他者存在への信頼という点で言えば、その姿勢は目に見える現象を現象として捉えて裁断するのではなく、その背景にあることをも理解し赦すという「恕」にも通じていた。杓子定規に理非で判断せず厚みをもって物事をみることが出来る力は、ひいては人の行為の根底に聖人

の道があるということを見通せる力でもあった。他者の行為を、他者との然るべき関係を構築する情の紐帯に基づくものであると理解できる力であった。そしてこの力は、聖人であり「仁」を体現する「仁者」であればこそ、身につけているものであった。「非聖人之至仁 則孰能知過之可宥 而不可深咎」（『論語古義』巻二）とはその謂いである。「仁者」であればこそ、この信頼が可能なのである。

またもうひとつは、「過」の主体が自ら「過」ることがあってもそれを修正し、再び繰り返さないということと関連する。「過」を直視しそれを超えていく可能性及びその能力を、他者存在のうちに認めることもまた、聖人の道をともしにすることに根ざしていると言える。というのは、「過」を改善できるのは、聖人もしくは「仁者」であることの証左だからである。あるいは、改善しようと努力できること自体、すでにその存在が「聖人の道」に根ざしているからこそ可能となるのである。ともあれ他者存在を信頼することは、聖人の道の共有という前提において成り立っているのである。

なおこの後者については、自分自身の行為についてもあてはまる。つまり、自己存在への信頼というのは、自己の力を信じるということである。親や兄弟への情愛が動機だからと言って、その「過」はなかったことにはならない。このシビアな現実を受け止めて「過」を「過」として直視し、それを修正していくことが出来る力が自分自身の内部にもあると信じて振る舞うこと、それが自分自身に向けられた信頼である。

このように、自己存在及び他者存在に対する信頼は、全ての人間存在が聖人の道を根拠に生を展開しているというありように根ざす。誤解を怖れず言えば、仁齋において、全ての存在は信頼に値するのである。そしてこの信頼こそが、人間という存在を理の桎梏に縛られない豊かで深く広い存在、まさしく「活物」たらしめているのである。仁齋が描く人間存在は、そうした広く、深く、豊かな内実を持つ者にほかならなかった。それゆえに、他者との間も開かれていくのである。

さらに、これまでの考察でも既に踏み込んでいたが、一見「過」を直したり、他者を赦したりするのは聖人もしくは「仁」を体現している「仁者」に限られるように見えるが、その可能性は聖人の道に取り込まれ、それを実践するべき者として人間存在がある限り、全てに開かれているという見通しを立てることが可能である。

とすれば今後の課題は、このようなありようが決して聖人ではない常人の我々においては、どのように位置づけられうるかということである。我々はどのような形でそれをなしうるのか。聖人ではない我々もまた、「仁者」たりうるのか。これは、顔淵の素晴らしさを見て我々との懸隔を感じ、我々には遠い話であると考えるのはけっして仁齋や孔子の本意ではない²⁰⁾ということ踏まえつつ、慎重に考えるべき問題である。

現時点では、仁齋は、「仁」には大小がある²¹⁾ということにおいて道が我々全てに開かれる

ありようを提示しており、我々一人一人が「仁者」になり得ると考えているのではないかと言うにとどめておく。実は、前述の聖人の道に取り込まれているとはその謂いであったのだが、さらに詳しく検証していきたい。

注

- 1) これまで、「仁者」については「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, pp.116-123, 平成14年12月や、「仁者」考—「憎しみをこえゆく者(1)—」富山大学人文学部紀要第67号平成29年8月などで考察してきた。前者は入り口であり、後者はその中身により深く分け入っていく試みのもと、書かれた。本来ならば本稿は、後者の続きとなるべきものであるが、「過ち」に特化して考察することでテーマがやや限定的になってしまった。このテーマも、大枠からすれば「憎しみ」から解放されている者としての「仁者」を描くという問題意識の中に結局は包摂されるのであるが、議論を明確にするために、別立てで論ずることとした。
- 2) 関儀一郎篇『日本名家四書註釈全書 論語部1』東洋図書刊行会1922所収。以下『論語古義』からの引用は、本書による。なお引用の際には、適宜表記を改めた箇所もある。
- 3) 「恕」の定義は、厳密には「忖度人之心」(『語孟字義』卷之下忠恕)である。この条において「恕」の状態についてさらに説明されるが、そこにも「過」に対する態度が言及されている。「知人之過每出於其所不得已或生於其所不能堪而有不可深疾惡之者。油然霽然每事必務寬宥不至以刻薄待之」(同)とある。それはその背景の事情をくみ取り、深く責めすぎないという「寛宥」の態度である。なお、『語孟字義』からの引用は、清水茂校注『語孟字義』(『伊藤仁斎 伊藤東涯』日本思想大系33 岩波書店1971所収)による。
- 4) 『論語』里仁篇「子曰我未見好仁者 惡不仁者 好仁者、無以尚之 惡不仁者 其為仁矣 不使不仁者加乎其身 有能一日用其力於仁矣乎 我未見力不足者 蓋有之矣 我未見也」の箇所の『論語古義』卷二における仁斎の解釈を参照のこと。仁斎はここで、「不仁を惡む」者も「惡臭」を惡むが如く不仁を惡むのでその点では「亦可為仁矣」としている。「不仁を惡む」者も「仁を好む」者も、いずれも「仁」を體現する者である点是不変であるとするのである。ただ前者は、「不仁」なる者をつたりとも自分に寄せ付けたくない(「不使一毫不仁之事 加於其身耳」)ので不仁に対して厳しく、また自分自身を清く保つのに心を砕いているため、他者に対する視点が皆無であるとする。それゆえに「仁を好む者と固より間有り」というように、大きな差異があるとするのである。仁斎においては、「仁を好む」者は不仁という悪を為す他者に対する愛を持ち、他者が成長して仁に生きるように、いわば善をとともにできるようにと望む者であり、まさしく他者存在に対して開かれている存在である。それは他者を切り捨てるのではなく、他者を生かすありようである。だからこそ、仁斎は「仁を好むは徳の至り」であるとするのである。
- 5) 『童子問』からの引用は、清水茂校注『童子問』岩波文庫1970第一刷による。
- 6) 『論語集註』では「党」は「類」と解される。それは具体的には、君子・小人という類である。それぞれの類によって、過ちを犯す所以が異なるとするのである。とすると、文全体の解釈としては「過ちはそれぞれの人間の類によって異なる」となり、仁斎が「過ちは親戚僚友をめぐって生じる」と解するのとかかなり異なる。ただ類によって過ちの出所が異なるとする際に、その違いが「情」と絡めて語られているところに仁斎と通じる点がある。「君子常失於厚 小人常失於薄 君子過於愛 小人過於忍」というように、情の厚さや愛で過つのが君子であり、その逆の情の薄さで失敗するのは小人なのである。ここからは、君子の過ちを小人の過ちの上に置き、その根拠を情に置くというような情に対する肯定的評価が読み取れる。それは君子と小人とを隔てる質的差異にもつながる。この場合、小人の情の薄さは「忍」ともされているように、その及ぶ範囲が限定的であり、ともすれば自己中心性をも意味しているように考えられる。というのは他者存在より自身を優先する、もしくは他者に情を向ける際に自己の利を判断基準とすることなどが、情の薄さひいては情を忍ぶことにつながるからである。とすれば君子と小人の

差は、自己中心性からどれほど解放されているかにあり、そう考えるとそれが人間としての類の差を語る基準になることは当然の筋道である。ともかく、朱熹においても人間としての質の高さが情の厚さすなわち他者存在にどれほど開かれているかによって判断されていることが分かる。そこから、情の厚さを起因とする君子の過ち自体、小人のそれと厳密に区別されることとなる。このことは『集註』で、朱熹が呉氏の『後漢書』呉祐伝に基づいたコメント「後漢呉祐謂掾以親故受汚辱之名」を引用していることから分かる。下敷きになっている話は、役人が父親を愛するが故にその生活を支えるために税金をごまかしたというものである。その行為は不正にほかならず過ちどころの話ではないが、その動機が親を愛するという点にある点に基づき、呉祐はその役人を弁護したという。その話がここでも踏まえられ、動機が親に対する愛情であることが肯定的に捉えられていることが分かる。この引用の後で「所謂親知仁是也」と朱熹がコメントしていることから、朱熹が為された行為そのものではなくそれが依って立つ動機、すなわち親への愛という仁に焦点を当てていることは明白である。つまりそれは、単なる不正ではなく仁を体現した行為なのである。さらに朱熹は、過ちによって知りうるのは人としての価値、すなわち情の厚薄であり、その人の賢愚ではないとする。（「人雖有過猶可即此而知其厚薄 非謂必俟其有過而後賢否可知也」）ここから、朱熹が過ちとは物事を正しく判断できる知によるものではなく、情に深く関わるものであると解していることが分かる。その人が君子かどうかは、その過ちが何に起因するかによって判断できるというのである。総合すれば、朱熹においても人間の価値が情に置かれていることが分かる。仁齋と朱熹とはむろん、人間や世界の構造の捉え方において立場を異にする。また厳密にはこの箇所解釈で言えば、仁齋が「党」を過ちの出所としているのに対し、朱熹が過ちをなす主体のありようとしているので、両者の立場は完全には同じとは言えない。しかし、理想の人間像を語る時に情を重視するという点で符合することは、哲学体系の根本的な相違はあるにせよ、両者が孔子の学において何を理想として見出しているのかその相違点と共通点を捉えようとするとき、見逃してはならない点であると言える。人間理解においては、仁齋自身が考えるほど、自身と朱子学のスタンスにそれほど隔たりはないのではないかと考えられる。なお、『論語集註』からの引用は、『四書集註』藝文印書館所収のものによる。

- 7) 『孟子』公孫丑章句下第九章は、孟子のアドバイスをかかなかつたことで斉の宣王が燕の国への対処において失敗したことを巡っての話である。燕からの撤兵が孟子のアドバイスであったが、宣王は燕を占拠しそのあげくに燕に独立されてしまった。孟子のアドバイスについては『孟子』梁惠王篇下第十章・第十一章、それに反して行った行為については公孫丑下第八章にある。第九章では家臣の陳賈が周公の政策上の失敗を引き合いに出し、「仁智周公未之尽也 而況於王乎」として王を聖人でさえ未熟なのだから失敗しても恥じることはないと言ふ。この態度については過ちを改めるという別の重要な問題を扱う際に詳述するが、この章のポイントは、孟子が周公の過ちすなわち政策上の失敗を手放しではないにせよ肯定的に見ていること、及び聖人の過ちに対する正しい態度すなわち過ちを改め自己の向上につなげる姿勢を重要視するところにある。仁齋の軸足もまさにそこに立てられており、だからこそ『論語』里仁篇当該箇所に周公が例として引かれているのである。
- 8) 『孟子古義』巻二。関儀一郎篇『日本名家四書註釈全書 孟子部1』東洋図書刊行会1922所収。以下、『孟子古義』からの引用は本書による。引用の際は、適宜表記を改めたところもある。
- 9) 「孝弟」が聖人の道であり、「仁の本」であることについては『論語古義』巻一学而篇で詳しく論じられている。仁齋は「仁者道也 孝弟者其本也」とし、「孝弟」を「天下の達道」としての「仁」の本とする。そしてそれをもとに拡充すれば、道が体現されるという。「孝弟」が基本でありそれなしではすまされないとは、木が生長するのに根を必要とするようなものである。またその拡充のイメージは、源のある水が汲めど尽きせぬほど湧いてやまず、海へと至っていくようなものである。ここでも、源がなければ話にならない。聖人の道の根や水源にあたるもの、それが「孝弟」であり、それは単なる特定の間人関係を支えるものを超える意味を持つのである。（「苟自此本而充之 則所謂道者生生不已 猶有源之水 導之而放于四海 有根之木 培之則可以参天」）
- 10) たとえば仁齋は、『童子問』巻下第二十八章で仏教批判の観点から次のように述べる。「聖人は天下

と共に斯の善を同じゅうせんことを欲して、天下を離れて独り其の身を善くすることを欲せず。故に曰く『吾れ斯の人の徒と與にするに非ずして、誰と與にかせん』。釈氏は然らず。其の言に曰く、『天上天下、唯我独尊』と。此れ其の先聖人と異なる所以なり。蓋し釈氏は天下を離れて独り其の身を善くせんことを欲す。」朱子学や陽明学についても、その非を「天下同じく然る所の道徳に由ることを求めずして、専ら之を己が心と事物の理に求」（同第二十一章）めることにあるとしている。仁斎にとって聖人の道は自己と他者をつなげその関係を広げていくものであり、その意味で日用において顕現するものであった。仏教、道家思想、それに朱陸といった後世の儒学は、仁斎からすれば自己存在の内部に閉じこもり、深遠な真理を探究するもののようにみえていた。

- 11) 『論語』本文で「五美」は「君子恵而不費 勞而不怨」,「欲而不貪 泰而不驕 威而不猛」の五つとされる。前二者について仁斎は「治民之要」（『論語古義』卷十）とし、後三者については「此三者 修身之要 修身 即ち治民之本」（同）とする。仁斎の解釈はシンプルであるが、ここからは上に立つ者が身を修めることは民の教化にもつながるという考えも導き出される。いずれにしろ、上に立つ者のなすことが民に恩沢として（生活を整える点でも、徳の涵養の点でも）及ぶことが考えられていると言える。
- 12) 『書経』堯典 大藤常賢訳注 新釈漢文大系 25 卷明治書院 1983 初版 p.25 参照。「四凶」については『史記』五帝本紀第一にも記されている。三苗は「三苗在江淮荊州數為亂」（p.41）というように、乱を為して社会を乱す者と記され、その悪は明白である。共工は試しに登用すると「果淫辟」（同）というように、しっかりと仕事をする事ができなかつたと記されている。鯀については、治水の失敗が「百姓不便」（同）につながり、民に不利益をもたらした者として描かれている。同夏本紀第二には、舜の鯀への処置が「天下皆以舜之誅為是」（p.73）とあるように、民もその価値判断を共有するものとして描かれている。つまり、上も民も社会に益を為すか害を為すかを善悪もしくは刑の有無の判断基準として持っているのである。なお驩兜については『書経』と『史記』には詳しく述べられていないが、性質の悪い共工を推薦したことがその科として責められているのであろう。それは人を見る目がないということでもあろうし、推薦に当たり、そのような存在を推薦すれば社会がどうなるかについて想像力が欠如していたという狭量さにおいて、責められているのであろう。ともあれ、「四凶」は性質の悪さとともにそれゆえに功を社会に為すどころか害をもたらすものとして描かれている。なお、『史記』については吉田賢抗訳注 新釈漢文大系 38 明治書院 1973 初版を参照した。
- 13) 『書経』堯典 p.35。『史記』五帝本紀第一には「於是舜婦而言於帝 請流共工于幽陵 以片北狄 放讎兜於崇山 以變南蛮 遷三苗於三危 以變西戎 殛鯀於羽山以變東夷 四辜而天下咸服」（前掲書 p.46）とあり、それぞれが中華を取り囲み、脅威を与える蛮族の祖として語られている。ともかく「四凶」は、社会の秩序を乱す存在として位置づけられている。
- 14) 顔淵が「仁者」であり、大いなる「仁」を体現しているというように仁斎が理解していることは、たとえば『論語古義』卷六顔淵第十二の一節などによっても分かる。「仁者」とは何かを考えると、顔淵の位置づけられ方を通してみることは一つの有効な手立てであろう。このことは大いなる「仁」を体現できる者とそうでない者との差をどう見るか、言い方を換えれば顔淵のような特別な存在のみならずみんなが「仁者」になりうるのかについての仁斎の考えを検証する際に、非常に重要になってくる。ここでは論点をぶれさせないために深入りせず、機会を改めて論じることとする。
- 15) ここで仁斎は、『論語集註』にある程伊川の注釈を引き、それを批判する。程伊川は「顔子之怒在物不在己故不遷」、「若舜之誅四凶也可怒在彼己何與焉」というように、聖人の心には怒りはないとする。例の、四凶に対する舜の対応についても、怒りの根源を四凶に向ける。この立場では、聖人は自身の情をコントロールし、その内部に怒りのようなマイナスのものは存在しないということになると仁斎は考え、批判するのである。仁斎の立場は、聖人も喜怒哀楽はあるとするものであった。ただその場合の怒りは、愛に基づくものであった。『論語古義』雍也篇当該箇所において、仁斎は自身の立場と朱子学の立場との相違を際立たせている。「学者約性情使合於中正其心養其性也」とする朱子学の「心を正」し、偏りや過不足のないあり方を目指すことが学問であるという考え方に対し、仁斎は学問の要は「仁」にあるという。当該箇所の注釈における仁斎の眼目はまさにここにあり、それが「怒不遷」において明確にな

されているのである。

- 16) 『論語』述而篇の本文は以下の通りである。「陳司敗問 昭公知礼乎 孔子対曰 知礼 孔子退 揖巫馬期而進之曰 吾聞 君子不党 君子亦党乎 君子取於呉 為同姓謂之呉孟子 君而知礼 孰不知礼 巫馬期以告 子曰 丘也幸 苟有過 人必知之」
- 17) 「直不邪曲」「直者自正」「直者無智計之巧」(以上『語孟字義』卷之下和直)というように、「直」とは自己に利益があるか否かを計算を入れずに、物事をゆがめずに正しくそのまま処することであると言える。
- 18) 天地の「活物」観については、『童子問』巻の中第六十九章参照。ここで仁斎は天地の「活物」の根本原理を「生」とする。これは現象として「生」しかないということではなく、「生生」という大きな流れのうちで生じる変化としてこの生死があるとする考え方である。善悪も同様である。「凡そ天地の間は、皆一理のみ。動有つて静無く、善有つて悪無し。蓋し静とは動の止、悪とは善の変、善とは生の類、悪とは死の類、両つの者相対して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり。」(同) もちろんこの壮大な世界観と、些細なミスが生じるということとを全く同列に考えるのは乱暴であり、しかるべき手続きを要するが、仁斎が「過」の存在に対する寛容を説くのも、この世界観に基づいてのことであることは類推できる。ただ、悪意ある真の意味での、聖人でさえ激しく憎む「悪」はどうなるのかという話もあるが、これを考えるには、人性が善であるのにどうして他者を損なうような「悪」が生じるのかという、仁斎学の根底を巡る善悪原理論を改めて検討する必要があるだろう。
- 19) 「過」に関する言及は『論語』本文において、何カ所かにわたってなされている。それほど、教えとして重要であるということである。全てを挙げないが、たとえば「過則勿憚改」という句が、学而篇や子罕にある。「過」への然るべき態度としては「改めるべし」ということになる。仁斎は、「過」がないことではなく「過」をなくそうとする営為が重要だと理解している。仁斎は、衛霊公篇「子曰過而不改是謂過矣」の解釈で、「聖人の道」と関連させて次のように述べる。「一心可以入堯舜之道 一心不可以入堯舜之道 在能改過與否焉耳 夫人不能無過 能改為貴 過而不改是謂過焉 故聖人之教不貴無過而貴能改焉」(『論語古義』巻八)つまり「過」を改めることは、聖人の教えとして尊ぶべきものであり、そのわけは、聖人の道に人を入らせ実行を可能にするのは、過ちを改めることによるからである。「過」を改めることは聖人の道への階梯であり、それは全ての人間に開かれたものなのである。それにもかかわらず、自分で取り繕おうとし、一層事態を悪化させるのがその方向に努力をしようとし「小人」である。「小人」はせっかく開かれている可能性を無にする、いわば反面教師である。『論語古義』巻十子張篇「子夏曰 小人の過也必文」の解釈を参照のこと。
- 20) この問題は、稿を改めて考察したい仁斎の「卑近」と「高遠」を巡る問題に連なっている。たとえば『童子問』巻の上第二十五章で仁斎は、衆人と顔淵の相違を、卑近なことを卑近としてゆるがせにしたか否かに求める。確かに顔淵は優れた存在ではあるが、顔淵が聖人に相応する存在となったのは、わずかな一善をおろそかにしなかったところにあるという。「蓋し一善は甚だ微なり。然れども積みてまた積み、積累して止まざるときは、則ち以て大徳を成すに足れり。但衆人の心、以為らく一善の微、以て大徳を成すに足らずと。毎に勿にして務めず。惟顔子は至つて聡明なり。故に拳々として失わず。此顔子能く堯聖の地に至る所以なり」(同) 顔淵と衆人は確かに異なる。しかし、その間の差を踏まえつつも、両者は同じ道に根ざし、同じ道をたどるという共通性も一方で持っている。顔淵だからできたというのではなく、その手法、一善を倦むことなく積み上げてゆくことは共有される道である。成就した様相は確かに違つてあろう。それは孔子の弟子同士においてもみられることであるから、いわんや衆人をやである。重要なことは、成しうることの大小はあるにしろ、顔淵が特別な道をたどつて顔淵になったわけではないということである。
- 21) たとえば、仁斎は言う。「雖有淺深大小之差 而未有不自愛人之心而者也」(『論語古義』巻二里仁篇)「仁」の大小などの差は確かにあるが、人を愛するというところで共通していると仁斎は考える。この共通部分さえおさえていればいいというのが、仁斎の考えである。なしえたことの大小に差はあれ、人を愛した結果として全ては貴いはずである。逆にそれを外れたものであれば、結果がどうあれ、評価できない。