

## 伊藤仁斎における「中」と「権」

## 遠山 敦

1

伊藤仁斎が『論語』『孟子』の二書をもってその思想的基盤として、これに対し、朱子学が論・孟と並んで「四書」となし経書として絶対視した『大学』『中庸』に関しては、その経書性に疑問を投げかけ、そこに独自の経書批判を行ったことは、よく知られるところである。例えば『大学』については、『大学非孔氏之遺書之弁』<sup>1)</sup>を著して、それが「孔孟の血脉を知らざる者の撰するところ」であることを論証し、その経書性を全面的に否定する。また『中庸』に関しては、一部に他書の摺入や漢儒の雜記が加えられているとして、第16章「子曰鬼神為徳」以下の後半部分（「下篇」）、及び朱子学における『中庸』解釈の中核ともいえる第1章「喜怒哀楽より万物育すに至る四十七字」（發揮・綱領）を、本来の『中庸』本文に非ざるものであるとする。そして「中庸の義を説く」（同上）本来の『中庸』本文が、第1章より第15章「君子之道辟如行遠」までの前半部分（「上篇」）だけであったことを考証するのである。

しかし、このような『中庸』（即ち『礼記』三十一章を本文と

する）に対する批判的態度にもかかわらず、仁斎は『中庸』諸章のほとんどを、他書の摺入部分をも含めて、「之を聖人に要するに、亦道に鑿者罕なり」（同上16）とし、その内容を積極的に評価する<sup>2)</sup>。このことは仁斎の『中庸』の註解書である『中庸發揮』<sup>3)</sup>が、その成立の初期に於いて論・孟・古義』に並ぶ『中庸古義』<sup>4)</sup>として構想されていたこと、また後に『中庸發揮』と改題しながら、なお『中庸』を論・孟と併せて「三書」とし、「之を合せて三書総て一意」（同上・叙由）とする立場を維持していたことから窺うことができる。仁斎において、『中庸』は論・孟の血脉に合致するものであるという点で二書に比肩すべきものであり、『論語の衍義』（同上・綱領）として重要な位置を担うものであったのである。

さて、このような『中庸』にあって、最も重要な問題はむしろ『中庸』である。仁斎が『中庸發揮』を上・下篇に分け、特に前半部分を本来の『中庸』本文として独立させたのも、そこに孔孟の意味血脉に合致した「中庸」の本義が説かれていると考えたからに他ならないだろう。論・孟一書を自らの思想の源泉とした仁斎にあって、特に『論語』は「最上至極宇宙第一の書」（下50）

とされる究極のテキストであったわけだが、「中庸」はその『論語』の「極致」(上11)であると捉えられるような、極めて重要な意味を持つものとされるのである。「道」と云は、中庸に至って極まる」(下51)のである。しかし本来「中庸」の語は、『論語』では雍也篇にただ一箇所の記載があるだけであり、『孟子』に至ってはその語すら見ない。論・孟中心の仁齋にあって、このような著しく頻度の低い語に重要な位置を与えることは、その事自体、「中庸」が彼の中で特殊なものであったことを示していると言えるのではないだろうか。

一体仁齋の「中庸」解釈の最も大きな特徴は、次に示すように、「中庸」と「中」とを分離したことにあり、

大凡そ単に中と言うと、連ねて中庸と言うと、その義廻かに別なり。連ねて中庸という者は、過不及無うして、平等行う可きの道を言う。単に中と言う者は、徒に事を処して当を得ること

(兪樞・綱領)

仁齋にあって、「中庸」は「過不及無うして、平等行う可きの道」(「無過不及、平等可行之徳」とも言う)、「中」は「事を処して当を得ること」と定義され、二者は截然と分かれたれる。この解の獨創性は、特に朱子学が「中庸」をほぼ全面的に「中」と同義なるものと捉えることと比較するとき顕著なものとなる。例えば、『中庸章句』(以下「章句」と略記す)には次のように言われる。

游氏曰く、「性情を以て之を言わば、即ち中和と曰い、徳行を以て之を言わば、即ち中庸と曰う」、是れなり。然らば中庸の中は、実に中和の義を兼ね。

(「章句」)

「中和」の語は、『兪樞』において仁齋が唯一『中庸』上篇の本文に非ずとした前述の「喜怒哀楽より万物育するに至る四十七字」に見える語である。大まかに言えば、「中」とは喜怒哀楽の情が未だ発動せず、従って天から与えられた性理が私欲にそくなわれることなく、「偏らず倚らず」(同上)完全に天理に合致すること、即ち「未発」の「中」を言い、「和」とは物に接して喜怒哀楽の情が発動し、その情が私欲にゆがめられずに正しい節度に「過不及無く」(同上)合致すること、即ち「已発」の「中」を言う。つまり、未発・已発の相違が有るのみで、ともに「中」を示したものであることに変わりはない。先の游氏(游酢)程子の門人の言葉にかえれば、「中和」が「中」を性と情の観点から表現したものとすれば、「中庸」は「中」を徳と行いの観点から表現したものだと言うのである。さらにそれに続く朱子の言葉によれば、「中庸」の「中」の字が既に「中」・「和」の二義を兼ねるものであり、「庸」の字はほとんど「中を強調しただけの言葉」と考えられている。確かに朱子は「中なるものは不偏不倚過不及無きの名。庸は平常なり」(同上)とも言い、そこでは「庸」の字に「中」とは独立した意味を与えている如くではあるが、それも例えば『北溪字義』「中庸」に「中の外に復た所謂庸有るに非ず。只是這の中底、外に發出して過不及無きは、便ち是れ日用平常の道理」とあるように結局は「中」に収斂するのである。このような朱子学の捉え方に較べて見れば、仁齋が「中庸」と「中」とを全く異なる二つの概念として截然と分離したことは、極めて獨創的なものであったことが理解される。

さらによれば、そもそも朱子学において「中」が根本問題とさ

れるのは、「上古に聖神、天を継ぎ極を立ててより」(同上) 連続と継承された道のありようが、堯↓舜↓禹において「允に厥の中を執れ」(『論語』堯曰)として言葉化され授け伝えられたことに由来している。朱子にとって「中庸」とは、まさにそうした道の伝統(『道統』)が失われることを憂えて子思が著したものと位置付けられるのであり、その意味で朱子にとって「中」は「道統」の内実そのものであって、「中庸」は「道統」としての「中」とその意味内容を全く一にするものなのである。

これに対して仁斎は、堯舜から三代聖人へと継承された「中」と『論語』においてはじめて現れた「中庸」とを、全く異質なものとしてとらえる。

三代聖人の所謂中は、事を処して其の当を得るの意に過ぎず。夫子に至って庸の字を加う。則ち耳目を駭かさず、時俗を拂わず、万世不易の常道と為。其の意(は)復(は)別。

(『論語古義』雅也)

問題は、孔子による堯舜の「祖述」(『中庸』26)、すなわち孔子がその「高く天下の上に出づるの明」(下51)によって古今の数多の聖人の中から特にただひとり堯舜のみを「万世の標準為るべきもの」(同上)であるとしたという、その事態に関わる。「中庸」とは仁斎にとって、そのような「万世の標準」としての「堯舜の道」のあり方の孔子による自覚的把握なのであり、孔子によって初めて建てられた「道」なのである。その意味で「中庸」は『論語』において初めて可能となった「道」把握なのであり、たとえ堯舜が「中」において「万世の標準」たる理想的な治世を表現していたとしても、彼らにおいてそれはいわば一種の偶然事

であり、自らのあり方を「中庸」の「道」として自覚した上で為されたものではなかったと考えられている。つまり、多少言葉を飛躍していえば、仁斎によれば「中庸」は「道」だが、「中」は「道」ではないのである。そしてまさにこのことの中に、孔子を「最上至極宇宙第一の聖人」(下50)とし、「孔子の堯舜に賢れる所以」(同上)を「古今未了の大公案」(同上)とする仁斎固有の孔子観がある。

だが、いま仁斎の孔子観の問題は置こう。ここでは仁斎の『中庸』解釈の大きな特徴が、こうした「中庸」と「中」との分離にあったことを確認しておきたい。

では、仁斎において相異なるものとされた「中庸」と「中」とは、それぞれ如何なる内容を持つものと考えられたのか。以下、「中庸」の問題はひとまず置き「中」の問題に限定して、そのなかでも特に「権」との関わりという点に絞って具体的に考えてみたい。

## 2

仁斎の「中」に関する記述を追うとき、そこに「権」をめぐって二通りの「中」概念があるように思われる。以下、それに若干の整理を加えてみよう。

### ①学者の「中」

まず、「中」に関する次の二つの記述からみてみよう。

「中」の字の義、従前の諸儒、多く深考を欠く。或は過不及無きを以て中と為。或は偏らず倚(かたよ)らざるを以て中と為。皆未だ当

らず。蓋し中とは、両端に就いて言う。剛柔・大小・厚薄・浅深、之を両端と言う。所謂中とは、兩者の間を指して言う。「中庸」に曰く、「其の両端を執つて、其の中を民に用ゆ」と。是れなり。蓋し中は剛ならず柔ならず、穩当・平正の意有り。

(兪揮・綱領)

中は中間を謂う。謂ゆる「其の両端を執つて、其の中を民に用ゆ」と。是れなり。今一丈の杖を以て、其の中間を求めんに、子必ず五尺に至るに及ぶを缺つて、而る後之を中と謂わん。纔かに四尺九寸九分に至らば、便ち指して中に非ずと為。甚だ泥めり。大凡そ四五尺より六七尺以内に至るまで、皆是れ中間。凡そ杖を把るには、中間櫛柄に近き処を執るを便と為。

(下8)

未発・已発の説に基づいた「不偏不倚、無過不及」という前述の朱子の定義は捨てられる。「中」は朱子の言う如き未発・已発の別を有するような形而上学的な煩瑣な概念ではなく、また「堯舜以来相伝うるの心法」(中5)として「道統」の本質を意味するものでもない。「中」は単に「中間」の意味に過ぎない。事物は多様な様相で存在し現象しているが、そこには「剛柔・大小・厚薄・浅深」あるいは「事の本末、理の精粗」(兪揮6)といった「両端」があり、従つてその中間がある。引用文中の「中庸」からの語は、上篇第6章の舜の「大知」なるありようを形容した部分からのものである。舜より「中を執れ」と命じられた「大知」なる舜においても、「中」は「両端」に関して言われる「中間」の「中」を指している。「中」は「中間」であるが故に、「両端」を意識し、極端な行き過ぎも及ばなさも無い「穩当・平正」

なるありようを意味する。しかしながらまたそれは、「両端」を意識しつつもその間の数量的な中点のごとき固定的限定的なある一点を指しそれに拘泥するものでもない。その意味で「中」は、漠然たる、あるいは泛然たる「中間」のある範囲を指すものである。例えば一丈の杖を把る事を考えれば、「中」は「大凡そ四五尺より六七尺以内に至るまで」を指す。一丈の杖の厳密な固定的中点を以て「中」とするのではない。杖を把るという現実的な(日用の)行為においては、「中間」の握りに近いところを把ることを「便」とし聖人はそれをもって人に与えるのであって、杖の握りに厳密に計測された中点を求め、わずかに違えばそれを非とするあり方は、拘泥を生み人を硬直化させる。

つまり仁斎の「中」は、「両端に就いて言う」「中間」であり、それが故に「穩当・平正の意有」るものであるとともに、固定的限定的なものではなく幅をもちつつ有るものなのである。そして「中」がこのようなものであるとき、「中を執る」というあり方は人にとってある困難性を帯び弊害を伴う危険性を孕むものとなる。仁斎はそれを「泛然抛ること無きの患」及び「一定変せざるの弊」(兪揮・綱領)であると言ふ。

ではまず「泛然抛ること無きの患」とは何か。「中」が漠然たる幅をもちつつ存在するものである限り、現実的な個々の場面において、「中を執る」というありようはいかなる具体的なあり方をも特定することがない。それはたかだか「剛柔・大小・厚薄・浅深」あるいは「事の本末、理の精粗」を意識しつつその「中間」の「穩当・平正」なるありかたを意味するのみで、たとえは礼法のように具体的な行為を指示する規範たることができな

まして「天地は大活物」(中67)であり、現実は無限の変化と多様に満ちている。その無限の変化と多様において、「中を執る」ことが何ら具体的なあり方を特定しない以上、「中」は人々にとって依拠するに足るものたりえないのである。

中は猶を無星の秤のごとく、礼は猶を秤の物を量るがごとし。中には泛然據り難きの患有りて、礼は秩序として執るべきの則有り。(中3)

「中」が幅をもつ漠然とした中間である限り、「中を執る」というありようも漠然とした幅の中で行為を選択することを意味するに過ぎず、そこには何らの依拠すべき基準がない。幅のある「中」において現実的に妥当な「中を執る」ためには、常にその場その場の状況を的確に判断して、臨機応変にそれに対応しなければならぬ。「中」が「泛然據ること無きの患有り」と言われる所以である。そしてこのような事態において、「中」は「権」との連関でとらえられる。

権の字、称錘の義を取る。学問の権無かる可からざるは、此を以て也。夫れ時に古今有り、地に都鄙有り、家に貧富有り、人に貴賤有り。事の千条万緒、物の大小多寡、粉々籍々、名状す可からず。権以て之を制すること無くば、何を以てか能くその当を得て、道に合はん。猶を敵に臨むの将、勢に因って勝を制し、地に随って陣を排し、奇を以て正と爲し、正を以て奇と爲し、出入変化、拘うるに一律を以てす可からざるがごとし。

〔語孟字義〕権一

「権」は量りのおもり(一稱錘)の意に比される。おもりとは「衡の斤両に随うて、或は前み或は却け、其の軽重を定むる所以

の者」(同上)である。現実は無窮の変化と多様に満ち、それを「一律」に律することはできない。一一の場合を量りにかけ、「権」を左右させてその状況を的確に判断しなければ、事の妥当を得て「道に合う」ことはできない。それはちようど、戦いにおける将が臨機応変にその時々<sup>はかり</sup>の形勢や地形を「権」り、奇策を正攻法とし正攻法を奇策とすること<sup>はかり</sup>もだ<sup>はかり</sup>と仁斎は言う。このように「権」とはある状況において何が妥当であるかを「権」ることであり、「物の軽重を称り其の当を求むる所以」(『孟子古義』盡心上)とされるものなのである。仁斎が「中」を幅のある漠然とした「中間」とした以上、「中を執る」というありようには常にこうした「権」による具体的な妥当的行為の模索が必須の要請とされるのである。

しかしさらに重要なのは、次の点である。

(蓋し中は剛ならず柔ならず穩当・平正の意有り。)故に中は必ず権を待つて後当を得。若し中を執って権無きときは、則ち一定変せざるの弊有り。故に孟子曰く、「中を執って権無きは、猶を一を執るがごとし」と。(発揮・綱領)

「中を執る」というありように「権」が伴わないとき、そこにはさらに「一定変せざるの弊」が生ずる、と仁斎は言う。引用文中の『孟子』の語は盡心上篇に由来するものであるが、そこで仁斎はこの問題を「過不及」との関わりで述べているので、『孟子古義』にそってそれを見てみよう。

この章にあつての問題は、楊朱の爲我と墨子の兼愛との「中を執」った子莫のあり方にかかわる。爲我とは利己主義を指し、兼愛とは博愛主義をさすが、子莫はこの両者を探らず「中を執」っ

たとされる。しかしそうした子莫のあり方も孟子によって批判の対象とされる。その部分を仁齋の註とともに引用してみよう。

子莫執中。執中為近之。執中無權。猶執一也。(小註) 子莫は魯の賢人なり。墨子は過に失し、楊朱は不及に失す。子莫は過不及無きの中を執る。二子に比して稱道に近しとす。權は稱錘なり。物の輕重を稱りて其の當を求むる所以なり。過を以て可と為さば即ち過に従う可く、不及を以て可と為さば則ち不及に従う可きを言う。此をこれ中を執るに權有りとす。子莫、中を執りて權を用うるを知らざるは、猶を楊墨の各其の一を執るがごとし。所惡執一者。為其賊道也。舉一而廢百也。(小註) 賊は害するなり。道は本万變不窮、但其の一を執るが若きは、則ち其の他盡く廢す。君子の深く之を惡む所以の者は、其の堅く己の見る所を守り、天下の善を悉く廢するを以てなり。(章註) 此れ専ら學者に一を執りて百を廢する可からざることを示す。後世に至りて、儒者必ず一家の宗旨を立てて以て學問の準則と為し、人亦た以て直截捷徑と為して道を賊するの甚しきを見知らず。誤てりと謂う可し。

楊朱の為我は「僅かに我が為めにするに足りて、人の為めにするに及ばず」(同上・小註)という点で「不及」であり、墨子の「兼愛」は「親疎を兼ねて之を愛」(同上)すが「其の身を忘れ」(同上)ている点で「過」であるとされる。これに対して子莫は両者の「中間」の「穩当・平正」なる「過不及無きの中」をとる。その点で彼のあり方は楊・墨に比べて「稍道に近し」と評価されさえする。しかし子莫が批判されるのは、そのような「過不及無きの中」を執りながら「權」を用いず、為我でも兼愛でもない自

らのありようを「一家の宗旨」として立て、その立場に拘泥し固執することに於ける。その立場に拘泥する限り、それは楊朱や墨子が各自の立場をのみ正統となし、「堅く己の見る所を守り、天下の善を悉く廢する」のと異なることが無い。「万變不窮」なる道にあっては、「不及」と考えられた為我的なあり方が「可」なる場合もあり、「過」と思える兼愛的な行為が妥当なるものであるときもある。たとえば狭い路地裏に住み粗末な飲食をしながらも「其の樂しみを改め」(『論語』雍也)なかつた顔回や、天下の民のためにその職務に忙しく「三たび其の門を過ぐれども入」(『孟子』離婁下)らなかつた禹・稷のありかたは、そのそれぞれが一見為我的・兼愛的なものでありながら、実はその時々々の情況に於かない「其の時に随い其の道を盡」(『孟子』古義』同上章)したありようなのである。つまり問題は、子莫が兼愛・為我という「両端」に對しその「中間」の「過不及無きの中」を執りながら、「權」を欠くがために、自らの立場を限定的・固定的なものとして固執・拘泥して、結果として「一定變せざるの弊」に陥って、「万變不窮」の道において妥当性を得ることができなかったことにある、というのである。「中」は幅のある「中間」であって固定的・限定的なものではないから、「權」を適用することなしには「中を執る」ことはできない。「權」の働きを欠く「中」は、一つの立場への固執・拘泥という弊害に陥る危険性を常に孕んでいる。この意味においても「權」は「中を執る」ことにおいて必須とされるのである。

學者の若き、必ず權を用いざる可からず。孟子固に言う、猶を一を執るがごとし、と。故に中は必ず權を以て要とす。中の字

の若き、固に過不及無きの意有り。然れども過不及無しとは、乃ち權を用い其の當を得るの後に在って、過不及無きを以て、便ち中と為るときは則ち未だ可ならず。

(発揮・綱領)

「中」は「兩端」を意識した幅のある「中間」であるが故に、具体的な特定のある方をなんら指示しない。そのために「中」には「泛然擲ること無きの患」が有り、常にその場その場の情況をはかつて妥当的な行為を模索する「權」が求められる。さらに「中」は、「中間」であるが故に墨子・楊朱の兼愛・為我に対して「過不及無きの中」とされる。しかしそれが一つの立場として拘泥・固執されるならば、それも無限の変化と多様に満ちた「万変不窮」の「道」において妥当的たることができない。「中」にはそうした「一定変せざるの弊」・「一を執って百を廢するの弊」が有り、そうした意味で常に一一の場合において「物の輕重を称りてその當を求むる」「權」の適用が必須なものとて要請されるのである。ここではさらに「過不及無し」が嚴密には「權」を適用し「其の當を得」た後の「中」のあり方であって、「中」がそのまま「過不及無し」を意味するのではないと注記している。仁齋において「中」は端的に単なる「中間」を意味するものであり、その意味で「權」とは嚴密に分離されたものとして考えられていたといえよう。このように「中」は「權」を不可欠のものとして要請するが故に、「學者の若き、必ず權を用いざる可からず」とされるのである。今仮にこうした「中」を〈學者の「中」〉とするとすれば、仁齋の「中」概念は、基本的にこのような「中間」としての「中」、「權」を必須の要請としながらもそれとは嚴密に分離された「中」を意味するものである。

## ②聖人の「中」

しかしこのように「中」を嚴密に「權」と分離したものととらえる一方、仁齋には「權」を既にその内に内在化させた「中」概念が存在する。たとえば次を見てみよう。

仁義は即ち中なり。兼愛為我は之を過に失す。仁義に非ず。煦々子々は之を不及に失す。亦た仁義に非ず。所謂仁義は、乃ちその過不及無きを者を謂うのみ。周子の曰く、「仁義は中正のみ」。その専ら中を以て伝授の心法と為て、仁義を以て孔孟の宗旨と為さざる者は、蓋し深く考えざるのみ。中の理は虚にして、仁義の徳は実なり。(中二)

ここでの「中」は、「孔孟の宗旨」とされる「仁義」と同じレベルで論じられている。「仁義」は「兼愛為我」のような「過」でもなく、「煦々子々」のような「不及」でもない、「過不及無き」ものとして「中」であると仁齋は言う。仁齋における「仁義」が「孔孟の宗旨」とされるその重さを考えるならば、ここでの「過不及無し」は、前述の「權」を用い其の當を得るの後に在る嚴密な意味での「過不及無し」を意味するものと見てよいだろう。つまりここでの「中」は、既にその内に「權」の適用をも含んだものとして考えられているのである。確かに引用文末には「中の理は虚にして、仁義の徳は実なり」とあり、「中」が「仁義」とそのまま同値なるものとされているわけではない。しかしおそれなくその意味する所は次のようなことであろう。つまりここでの「中」が「權」を用いた「過不及無き」ありようを示すにせよ、相変らずそれは無限に多様な個々の場面に對する妥当的なあり方

を抽象的に述べたものに過ぎず、(たとえば礼法のように) 具体的な内実をなんら指示するものではない。その意味でここでの「中」も、「道」を学ぶ者(≡学者)にとつては「泛然拠ること無き」ものであり、「教え」という観点からすれば「虚」なるものであるに過ぎない。それはたとえば「慈愛の心、渾論通徹、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、一毫残忍侵害の心無き」(上43)という実質的内容を持つ「仁」の「徳」に比べて遙かに劣るものである、と。つまりここで「中の理は虚」といわれるのはおそらく「中」の「教え」としての非有効性をさしているのであり、そのことは引用文に続く前掲「童子問」中3が「仁義を存するは礼より要なるは莫し」とした上で、「中」と「礼」を対比して「中には泛然拠り難きの患有りて、礼は秩然として執るべきの則有り」としていることから理解されよう。問題は孔子の立教のありかたにかかわるのである。しかしその問題はここでは置こう。引用文にかえれば、今ここでは仁斎の「中」が「権」をその内に内在化させたものとしても考えられていたことを確認しておきたい。

このことに関して仁斎は、前掲「孟子」盡心上「子莫執中」章についてさらに次のように述べる。

〔章註〕……按ずるに、子莫の中を執ると堯舜湯武の中を執るとその異なる所以の者は、蓋し権に在って中に在らず。中を執って権無きは子莫たる所以にして、堯舜湯武の中を執るは自ら権有って存す。此れ其の異なる所以なり。先儒察せず、専ら中の字の義を説きて権有るを知らざるは、非なり。聖人の若きは固より議す可き無し。聖人にあらざるよりは、一を執るの病

を免るる能わず。孟子、権を以て中を執るの節度とす。至れり、盡せり。

同じく「中を執」りながら、子莫と堯舜湯武が異なるのは、「権」との関係何如にある。子莫の「中を執る」が「権」の適用を失したものであったのに対し、堯舜湯武の「中を執る」は、とりたてて「権」を言わなくとも「自ら権有って存す」ものであった。つまり「権」をめぐる二つの「中」は、「中を執る」主体の何如によるものなのである。子莫のごとき「聖人にあらざる」者には、「中」は「中間」を意味するに過ぎず、そこに常に意識的に「権」を適用しない限り「一を執るの病」に陥らざるを得ない。逆にいえば、「中」が常に「権」を意識的に適用することを求めるが故に、孟子は特に「権」と「中」とが明確に別個のものであることを示して、「聖人にあらざる」者に対してその注意を喚起したということであろう。ここで「聖人にあらざる」者とは、もちろん子莫といった特定の個人を指すのではなく、文字どおり聖人以外の普通の人々を指し、より限定的に言えば聖人の道を学ぶ「学者」を指すものであろう。先ほど「権」と分離されたこのような「中」を「学者の「中」としたものは、このことをふまえてのことである。これに対して堯舜湯武といった「聖人」にとつて「中」はすでにその内に「権」を内在化させたものとしてあった。堯舜から三代聖人へと授け伝えられた「中」は、彼ら「議す可き無」き聖人の豊かな天分において、ほとんど無意識的に「権」を含むものとして行われたのである(「聖人を以て聖人の事を行う」發揮・綱領)。このような、「権」をすでに内在化させた「中」を、先ほどにならって「聖人の「中」と呼ぶことができると思う。



ところで「中」に関しては、さらに「時中」という言葉も知られている。この語はそもそも『中庸』第3章の「君子而時中」を  
出典とするものだが、その内容は「聖人の「中」と同一のもの  
と言える。

若し権を用いずして自ら可なるときは、則ち孟子必ず権の字を  
添う可からず。但時中と謂えば、則ち亦自ら権有つて存す。

(発揮・綱領)

「時中」とは「能く時に随いて中に処る」(發揮・3)こと、つ  
まり「時」の字を加えることで、その時々<sup>々</sup>の宜しきに随つて妥当  
性を得ることを含意するものとされる。そのため「時中」は  
「自ら権有つて存す」、つまりその語の中に既に状況を斟酌する  
「権」が含まれている、というのである。

さらに言えば、「中」が動詞的に使われ「中<sup>ちか</sup>る」と訓じられ  
る場合も、多くはこの意味での「中」を示すものと思われる。た  
とえば、「忠信を主とするときには則ち中らずと雖も遠から  
ず」・「聖人豈其の一一中ることを得ることを欲せざらんや、而  
も必ずしも得べからず」(下25)・「古の人、豈亦人人皆善に、  
事事皆中ることを得んや」(上11)などが挙げられよう。特に後  
二例に至っては、林本の訓点に従えば「中る」と動詞的に読まれ  
るが、岩波古典体系本によれば宝永四年刊初印本の訓点では、そ  
れぞれ「中を得ること」・「中なること」と名詞として読まれて  
いる。仁斎がこれらをいかに読んでいたかは現段階では不明だが、  
少なくとも動詞としての「中」が名詞としての「中」と通底する  
ものであり、しかも管見する限りそれらは、「当を得」ること・  
妥当的であることを表わすことでの「聖人の「中」とその内容

を同じくするものであると考えられるのである。

### 3

さて、以上仁斎における「中」について若干の整理を加えてき  
たが、以下、これを簡単にまとめてみれば次のようになろう。

まず第一に、仁斎が「中」を「中庸」とを全く分離し、独立し  
たものとして考えていたこと。

第二に、仁斎における「中」には、「権」をめぐる二つの「中」  
があること。

第二番目の問題に関しては次のようにいえよう。仁斎の「中」  
は基本的に「両端に就いて言」う幅のある非限定的な「中間」を  
意味する。しかしそうした「中」においては、具体的な行為を特  
定し得ない「茫然擲ること無きの患」があり、また一つの立場に  
拘泥・固執する「一定変せざるの弊」・「一を執つて百を廢するの  
弊」があつて、「聖人にあらざる者」、つまり学者にとつてはそこ  
に常なる「権」が要請される。このように「聖人にあらざる」者  
にとつての、単に「中間」を意味しそこに常なる「権」の意識的  
な適用が要請される「学者の「中」とも言えるものがその一つ  
である。これに対し、堯舜湯武のような聖人における、「聖人の  
「中」ともいえるものがある。この場合「権」は既にそこに内在  
化されており、その故に「権を言わずして、権自ら其の中に在  
り」とされる。そこで「中」は「中間」を意味すると同時に、  
〈妥当なるもの〉(其の当を得)たるもの)の意を含むのである。  
その意味で本稿冒頭に「中庸」との対照から言われた「徒に  
事を処して当を得ることを以て言う」という「中」の定義は、こ

の「中」を指すものである。「時中」と言われるものも、これに等しい。「過不及無し」についても、厳密な意味で言われる場合にこれに等しい。また「中」が「中る」と動詞的に使われる場合も、多くはこの意味での「中」が意識されている。

これまで、「中」を「権」との関わりを通じて考えてきた。ではこのような「中」は、仁斎の思想の中でどのように位置付けられているのだろうか。たとえば仁斎は次のように述べている。

孔孟に至るに及び、専ら仁義を以て教と為て、礼を以て要と為……礼は本仁義に由って生ずと雖ども、又能く仁義を存するの巧有り。夫子常に礼を以て人を教えて中を言わざる所以なり。

(中3)

「中」はここでは「礼」との対照で論じられ、そこにおいて相対的に低い位置付けがなされている。孔孟は「常に礼を以て人を教えて中を言わ」ず、また「専ら仁義を以て宗と為して、中に至っては、則ち未だ緊要の功と為」(発揮・綱領)なかった、と仁斎は言う。では何故、孔孟は「礼」を言い「中」を言わなかったのか。おそらくそこには本稿で述べた「権」をめぐる「中」の問題、つまり、「聖人にあらざる」者にとって「中」が困難性を伴い弊害に陥る危険性を孕むものであることがふまえられている。そしてこのことは、(本文中にも述べたことだが)「中」の〈教〉としての非有効性という問題に関わり、さらには孔子の立教の問題へと通じるのである。しかしこれについては稿を改め、「中」を「礼」との関わりから検討することで考えてみたい。

註

※仁斎からの引用はすべて天理図書館古義堂文庫所蔵本からのモノクロ複写により、使用した稿本は現在仁斎の最終思想形態を示すと考えられている以下のものとした。

『中庸發揮』元禄七年校本、『論語古義』・『孟子古義』・『語孟字義』・『童子問』林本

また引用文の出典については、『中庸發揮』第1章を「發揮1」、『童子問』下8章を「下8」、のように略記した。

(1) 『語孟字義』巻末に付論として収録されている。

(2) 以下『中庸發揮』の章番号については、元禄七年校本を底本とした木村英一編『伊藤仁斎集』(日本の思想11 筑摩書房)の分断番号によった。『中庸』本文もこれに倣う。

(3) ただし下篇では、第16章および第21章の「鬼神を論じ」「禎祥妖孽を論ずる」二章に関しては「孔子の語に非ず」としてこれを排している(發揮・叙由)。

(4) 現段階で最古稿本とされる「第一本」は、原題『中庸古義』を『中庸發揮』に改めている。

(5) ただしこうした「三書」的表現は、刊本では削除されている。前掲木村編『仁斎集』の三宅正彦氏補注によれば、『論語』『孟子』を最高の教典とする古義学の基本的立場と矛盾する面があるために、仁斎の死後、各種の刊本を作るときに削除されたとされる。しかし『發揮』の成立については、刊本の底本となった「板行下本」の校訂前原文(そこでは既に「三書」的表現は削除されている)こそがその最終形態を

示すものだとの指摘もあり(野村謙次『中庸發揮』諸稿本の研究(仁斎学の展開過程)、『日本思想史への試論』一九八二・八三年 みしま書房)、はたして「三書」的『中庸』把握が仁斎の最終思想形態であったかは疑問なしとしない。

(6) 正確には「中庸」の至難性の認識が「論語の極致」といわれている。「曰く、『天下国家は均しゅうすべし。爵禄は辞すべし。白刃は踏むべし。中庸は能くすべからず』と。是れ論語の極致なり」。

(7) 『四書章句集註』新編諸子集成第一輯 中華書局

(8) 島田虔次『大学・中庸 下』中国古典選7 朝日出版四三頁

(9) 『北溪先生字義詳講』近世漢籍叢刊 初篇11 中文出版社 一六五頁

(10) 大谷雅夫氏はその「伊藤仁斎の「中」および「権」の思想」のなかで、こうした仁斎の漠然たる幅をもつ「中」には「一切の規範の力はない」(二二頁)とし、さらにそうした「中」解釈を、「一五夜の月よりも一三・一四夜の月をより美しいものとする日本人の精神的風土と関連づけて論じておられる。なお氏の同論文からは他にも多大の示唆を受けた。

編 一九八六 ぺりかん社)

(とのおやま あつし・日本思想史)

(64頁下段より続く)

(35) 西川潤「食糧援助は飢餓の構造を温存し、発展途上国の農業基盤を破壊する」、村井吉敬「対外援助によって発展途上国は貧しくなった」ともに前出「地球環境・読本」、北沢洋子『暮しの中の第三世界——飽食と繁栄VS飢えと貧困』(聖文社、一九八九) 鶴見良行『バナナと日本人』(岩波新書、一九八二)

(36) 北沢前掲書によると一九八一年、第三世界が銀行から借りた金利は一七・六〜一八・一%であり、この年の第三世界が輸出した一次産品の値下りが平均二五・五%で、実質金利は三三〜三四%にのぼった。まさに「サラ金業者……と同様」である。(同書P.227, 217)

(37) 鷲見一夫「ODA援助の現実」(岩波新書、一九八九)

(38) 北沢前掲書、アチラ・ホケ「アマゾン破壊の元凶は誰か」『世界から』三五(アジア太平洋資料センター、一九八九)、神崎牧子「アマゾン開発史」『現代思想』一九九〇—一一(青土社)

(39) 黒田洋一「熱帯林の危機と日本社会の針路」『公害研究』Vol. 21, No. 1 (1991. 6)

(40) 前出(注27) 小林論文、J・アタリ、M・ギョーム/斎藤日出治、安孫子誠男訳『アンチ・エコノミクス』(法政大学出版局、一九八六)

(すどうじゆうじ・科学論/社会哲学)