

# 伊藤仁斎―徳川時代における儒教と仏教をめぐって

K・G・マランジャン

栗原淑江 訳

『童子問』（二六七三年）は、徳川時代における古学派の著名な学者、伊藤仁斎（二六二七―一七〇五年）が著したもつとも重要な作品の一つです。この書は、伝統的な文学ジャンルである「問答」の形式で書かれています。すなわち、賢人の智慧を取得したいと望む、まだ見識の浅い学生たちが質問を発し、それに対して、学生たちへの忍耐と寛容性で知られた教師が答えているのです。仁斎の古義学派が、前例のないほど開放的な雰囲気と、さまざまな哲学上の問題をめぐる自由な議論によって知られていたことは、定説となっていま

す。そうしたことは、たとえば、通りを隔てたところに拠点をかまえていた山崎闇斎（一六一八年―一六八二年）の崎門学派においてはまったくありえないことでした。このテキストの構造は、教場における論争的な対話の正確な記録として構成されたと伝えられています。実際は完全な分析的考察の成果です。十分に考え抜かれた論理的な構造の中で、読者たちに儒教の主要な理念と概念を紹介するために、百八十九項目にわたる質問が合理的な計画に沿って発せられています。これらの質問は、孔子の教えのさまざまな面を網羅する主題

ごとに、論理的に連合したいくつかの部分に分けられています。こうした「偶発的ではない」テキスト構成

の特質と、内的な独自性および一貫性を見ると、『童子問』が、しばしば問われる典型的な質問の概略のみを記録したものではなく、仁斎の思想を適切に要約したものであったことがわかります。匿名の弟子たちによる質問は、カギとなる重要な用語と概念を網羅しており、哲学者の見解によれば、読者たちはそれらをマスタ―することによって孔子のいう「君子」に近づくことができるのです。仁斎は、想像上の学生（何人かは実在のモデルがいたかもしれません）を用いることによって、儒教に転向したばかりの初心者たちに、自らの教えを簡潔かつ容易な形で紹介する適切な機会を得たのです。

『童子問』の「巻の上」は、『論語』と『孟子』という二つの古典的な書のもつ特別な重要性を指摘する。ことから始められています。それから仁斎は、自らの教えの核心をなす「人性」の概念について明確に示します。次いで、「巻の中」では道、聖人、教えの重要性に焦点を当て、「巻の下」では人間の善性、六経の役割、

宋代と明代の学者たちの新儒教、さまざまな「異端」と儒教の相違に言及します。

『童子問』の原文は漢文で、しばしば日本語の「書き下し文」に直され、詳細な解説も付されています。この書は、儒教研究を専門とする著名な日本および西洋の研究者によってたびたび研究されてきました。儒教の教理、その教えと特質についての仁斎の徹底的な考察については、膨大な数の出版物が著されています。

本報告では、『童子問』を従来の研究とは少しばかり異なる視点から検討し、歴史的な資料として考察したいと思えます。すなわち、この書の哲学的な内容（用語、理念、概念）というよりは、むしろ十七世紀の日本における思想的・宗教的生活の現実にかかわる情報や知識に関心を集中させたいと思えます。こうしたアプローチをとることによって、私たちは、徳川時代の知的風景についての知識を深めることができると同時に、当時、普通に行われていた傾向や習慣、社会規範や実践についての理解を増すことができるでしょう。

私たちが主として注目するのは、仏教と比較した際

の儒教の位置であり、また、仏教と儒教の教え、およびそれらが果たした社会的役割の相互作用なのです。

ヘルマン・オームス (Herman Ooms) の傑出した研究論文「徳川イデオロギー——初期の構造 一五七〇～一六八〇年」が発表された後、「新儒教は、徳川家康によって幕府のイデオロギーとして用いられるに至った」という、長い間受け入れられていた命題が再検討され、徳川イデオロギーはいくつかの異質な要素（仏教、神道、新儒教等）から成る複合的な事象であるという理解に道をゆずりました。私たちは、こうした一般的な射程の範囲内で徳川時代の知的な歴史を考察し、『童子問』の文章を分析したいと思います。『童子問』は、徳川時代の最初の百年間における儒教と仏教の広がりについての実際の状況や、これらの教えがどのように日本社会に受け入れられ評価されてきたかという点について、光を投げ掛けているのです。

『童子問』のテキストは、普遍的な原理や人間行動の規範的なパターンをめぐる、「異端的な」解釈についての問いの多くの例を提供しています。『童子問』にお

いては、「異端」という用語がくり返し用いられていますが、ここではふつう仏教思想や道教思想をさしています。仁斎は、一般的な用語である仏教に言及しますが、ほとんどの場合、彼が心に思い描いているのは禅宗です。これは驚くべきことではありません。実際に、仁斎が若い頃、仏教に精通し熱心に支持していたことは、定説になっています。『童子問』の中で、しばしば禅宗的な言い回しや禅の修業に言及されていることは、仁斎が初期に仏教に対して情熱をもっていたことと、それが彼の思想形成に明確な痕跡を残している証拠です。

ここで、私たちは、あるジレンマに直面していることを認識しなければなりません。すなわち、「学生たち」が仏教の概観について、また仏教と儒教との相互関係について尋ねる際、それは、当時の仏教が実際に高い社会的地位をもっていたことによるのか、あるいは仁斎の個人的な「若き日の精神的な経験」と関係があるのかどうかという点です。言い換えれば、仏教哲学に対して多くの言及がなされていることが、仏教がいま

だ深刻に儒教に疑問を呈していることを確信させる証拠であると仮定してよいのかどうかという問題です。

この場合、私たちが前提としなくてはならないのは、たとえこれらの質問が禪宗に対する仁齋の個人的な関心と過去における関与から生じているとしても、それとならんで、江戸時代初期には仏教の思考様式がある程度の哲学的・精神的な魅力をそなえていたことを反映していたということです。

ここで、論文のテキストに目を向けましょう。仏教に関連した質問は、十二項目あります。「巻の上」の二七章、「巻の中」の六二章、「巻の下」の一六、一七、一八、一九、二〇、二六、二七、二八、二九、三〇章です。「巻の下」で仏教関係の質問がつづいていますが、それらは「異端と比較した儒教」という一般的なテーマにそって一群のものとして集められたものです。すでに述べたように、ここでは、仏教と道教に対して「異端」という軽蔑的な用語が用いられています。ここでは、目的にそって、儒教と道教の相互関係についての質問は省略し、ただちに仏教に対する儒教側からの

質問のリストを作成しましょう。

「巻の下」

一八章——「佛氏謂。三代以前。聖人生于儒中。三代以後。聖人生于佛中。然乎（佛氏謂ふ、三代以前は、聖人儒中に生じ、三代以後は、聖人佛中に生ずと。然るか）」。

一九章——「佛法甚熾。而孔子之教寥寥者。何哉（佛法は甚熾はた熾かんにして、孔子の教寥寥せしむれたる者は、何ぞや）」。

二〇章——「唐裴相國。白樂天。宋蘇東坡。呂原明之儔。皆高明博學之士也。何故亦好禪乎（唐の裴相國・白樂天、宋の蘇東坡・呂原明が儒は、皆高明博學の士なり。何んが故にか亦禪を好むや）」。

二八章——「問儒釋之所以分（儒釋の分るる所以を問）」。

二九章——「禪有宗派之圖。儒有道統之圖。然儒者之道統。不如禪林祖祖的傳相付授之正（禪

に宗派の圖有り、儒に道統の圖有り。然ども儒者の道統は、禪林の祖傳、相付授するの正きに如す」。

もつとも不安をもたらすような質問（学生にとつても、仁齋自身にとつても）の一つは、おそらく、仏教が広く普及しているのに対し儒教がさほど広がっていないことをめぐるものです。この質問からは、仁齋の時代には儒教を教える私学が増加していたにもかかわらず、仏教がまだ人々の生活の中で重要な役割を演じていたことがうかがわれます。儒教の見解が（道教の見解と同じく）仏教の見解とたえず比較されたという事実は、儒教と仏教が二つの選択肢として認められていたこと、もつと言えば儒教に相当する価値と位置をもつ現象として受け入れられていたことを意味します。それらを「宗教」および「教え」とみなす現代の学者たちとは異なり、仁齋の学生たちは両者を二つの異なる領域に属するものとして区別することはありませんでした。

他方、この質問は、十七世紀における儒教思想の広がり、私たちの想像より小規模だったことを示して

います。仁齋と同時代の儒学者としては、熊沢蕃山（一六一九～一六九一年）、中江藤樹（一六〇八～一六四八年）、山鹿素行（一六二二～一六八五年）、山崎闇斎などが知られています。それにもかかわらず、儒教は、幕府の公式の思想の重要な要素として認められる一方で、一般の人々の間の人気はあまり高くなかったのです。このように、日本の研究者、辻達也が指摘するように、十八世紀初頭には、「幕府はここでも、一般の人々の教育を意図して私学の開設を奨励したが、その究極の目的は、純粋な知識に対する関心よりは、むしろ従順で扱いやすい市民の育成にあった」<sup>(1)</sup>のです。

仁齋自身は、仏教が繁栄しているのに対して、儒教は控えめな名望しかもつていなかったことを、学生たちにとどのように説明したのでしょうか。

彼の答えは、彼が好んでしばしば用いた言い回しで始まります。すなわち、「厭常而喜新。嫉正而好奇。古今之通病也（常を厭ふて新を喜び、正を嫉んで奇を好むは、古今の通病なり）」。このような導入の後、仁齋は、「佛法如盛而實微。孔子之道。如微而實盛（佛法は盛なるが如

くにして實は微なり。孔子の道は、微なるが如くにして實は盛なり」と、読者たちに弁舌巧みに説明します。そして、最後の文で「不可與爲比擬也（與に比擬を爲べからず）」と、もの悲しげに断言しています。このような、現実的な結論に対する反駁を支持する議論には、二つの基本的な理由があります。

第一に、「無比命題」として宣言するにもかかわらず、彼は仏教が説く現世の有限性に対して、聖人の無限の道の普遍性を示すのです。彼が指摘するように、「後漢明帝以前。又未有佛法焉。即不可謂之不可須臾離之道（後漢の明帝以前、又未だ佛法有らざるときは、則之を須臾も離るべからざるの道と謂べからず）」と。このように人が脇にされることのできない道という定義は「中庸の学説」から借りられたもので、仁斎はこれをしばしば引用しています。仏教の有限性は、普遍的な聖人の道とは反対のもので、この道も、「不如聖人之道。無處不在。無時不然（聖人の道、處として在らずといふこと無く、時として然らずといふこと無きに如す）」だからです。道は永遠であり、仏教の教えとは対照的にすべてのものを

を包含するとされるのです。第二に、儒教の普遍的な特質は、いかなる人間社会にも存在する社会関係の普遍的な性質と結びついていました。仁斎によれば、未開人でさえ五つの人間関係の規範を遵守しなければなりませんでした。それで、人々が諸関係の社会的規範のシステムの内圏内で生きるならば、彼らはすべて儒者といえるのです。他方、仏教は、人がそれを受け入れる限りにおいて存在するのであり、拒絶するやいなや消え去ります<sup>(2)</sup>。ここでは、儒教と仏教の対立は、現実と非現実の対立、言い換えれば客観性と主観性の対立として考えられています。仁斎の言葉で言えば、自然と人工の間の対立としても理解されました。すなわち、仏教は「皆出其意想造作。而非自然之正道（皆其の意想造作に出でて、自然の正道に非）<sup>(3)</sup>」と。

仁斎は、儒教と仏教の原理的な相違についてたずねられた際（第二八問）、次のように答えています。「聖人欲與天下共同斯善。而不欲離乎天下而獨善其身。……蓋釋氏欲離乎天下而獨善其身（聖人は天下と共に斯の善を同ふせんことを欲して、天下を離れて獨り其の身を善くする

ことを欲せず。……蓋釋氏は天下を離れて獨り其の身を善くせんことを欲す<sup>(4)</sup>と。ここで仁齋が強調していることは、儒教と仏教とが対立する二つの領域に属していることです。その二つの領域とは、すなわち、「個人」と「集団」です。仏教による「個人主義」の強調は、仁齋の論議にとつては「序文」にすぎませんでした。彼は、仏教が自己に対する執着をもつことよりも、社会生活に対して無関心であることを非難しました。彼の言葉で言えば、それはまったく役に立たないものなのです。すなわち、「藉令有如明鏡止水者。亦但不過發一長歎。而於天下國家之治。無分毫之補。奚足以爲貴（藉令ひ明鏡止水の如くなる者有りとも、亦但一長歎を發するに過ぎずして、天下國家の治に於て、分毫の補ひ無し。奚ぞ以貴しと爲るに足らん<sup>(5)</sup>」と。そして仁齋は、著名な仏教の開祖たちに言及し、彼らは人間にかかわる諸事を拒絶し、人間関係にも配慮せず、いかなる職業にも従事せず、山林で孤独に生きたと主張します。しかし、もし彼らが人間関係の規範の中にいさえるならば、そして四民の業（士農工商の四種の職業）を実践するならば、彼らは「呵

責妻孥。毆擊奴隸。閨門不和。家法壞亂。靡所不至。又使其居一官。授一職。必顛倒錯亂。庶事曠廢。至自投効而去（妻孥を呵責し、奴隸を毆擊して、閨門和せず、家法壞亂、至らずといふ所靡けん。又其れをして一官に居り、一職を授けしめば、必顛倒錯亂、庶事曠廢して、自効を投じて去るに至らん）」と。この文章において、仏教と儒教が社会的重要性という文脈の中で比較されているのは明らかです。私たちは、二つの教えが対立するのは、思考様式においてというよりは、生活様式、もつと言えば社会的活動という点であると考えることができます。仁齋によれば、仏教が社会的に有用ではないということが、この教えを「空」で「死んだもの」とさせる、主要な欠陥なのです。

ここで私たちは、伊藤仁齋の古学の輪郭を形づくる原理の一つに近づきます。英語ではおおよそ「real」あるいは「practical」と訳される「實」という用語です。彼の著作のこの用語の使用を見ると、日本の学者、源了円が指摘するように、道徳性から客観的な事実までの多くの意味合いを含んでいることがわかります<sup>(6)</sup>。私

たちの文脈では、この用語は仏教と対照的な儒教に適  
用されます。たとえば、仁斎は、仏教者は「忽見天地  
萬物。悉皆幻妄。山川城郭。總現空相。……乃虚見而  
非實理（天地萬物、悉く皆幻妄、山川城郭、總て空相を現し  
て、……乃虚見にして實理に非）」と信じていると批判し  
ます。しかしそれは「實理」ではありません。彼は、  
たとえ仏教者が人世を幻と思ったとしても、実はまっ  
たく夢幻ではないと主張します。後に、同じ段落の中  
で（第二八問）で、彼は認めています。「苟不居仁由義。  
則設其心如明鏡。如止水。無一毫人欲之私。無益（苟も  
仁に居り義に由らざるときは、則設ひ其の心明鏡の如く、止  
水の如く、一毫人欲の私無くとも益無し）」<sup>(8)</sup>と。この場合、  
「實」というのは「有用である」あるいは実践的な価値  
をもっているということと同一視されているように思  
えます。

伊藤仁斎の概念においては、儒教固有の実際的な有  
用性が強調されています。そのことにより、仁斎の教  
説は、宋代と明代の新儒教の批評から十七世紀に展開  
した儒教の「実学」段階の幅広い前後関係の中に位置

づけられるのです。こうしたことを背景に、仏教に対  
する態度——社会に有益な効果をもたらすことのでき  
ない「無為」な教えであるとの態度——は、典型的な  
ものとみなすことができます。

普遍性（無限か有限か）、機能性（有用か有用でないか）、  
客観性（現実的か非現実的か）というような基準にもとづ  
いて儒教と仏教を明白に対抗させることは、哲学者が  
儒教をどのように理解しているかという点と密接な関  
係があります。仁斎によれば、儒教は人々の最適な社  
会化をめざすシステムであり、実践者の社会的役割に  
ある意味で聖なる性格を付与し、それによって自我の  
限界から踏み出すという人間の努力に満足感を与える  
のです。実際に彼の哲学の基本的な原理の一つであつ  
た学習の概念は、生きること、あるいは究極的な現実  
の至高の意味を得るための個人の変革のプログラム（孔  
子の言葉で言えば「修養」）でした。真の唯一の生活とい  
うものは、人間社会の中での生活でした。傑出した日  
本の研究者である尾藤正英は、次のように、納得がい  
くように論評しています。すなわち、社会のいたると

ころに家制度が広がったことは、「基本的に現実を主張し、所与の社会においていかに生きるべきか」ということに主として関わる『現世的な』見方をもたらした。こうした見方が生ずるにもなつて、民衆の心の中であの世の把握は弱まり、相対的な宗教性の低下という結果をもたらした<sup>(9)</sup>と。

そのような視点から見ると、仏教の人氣と儒教の控えめな立場に関する議論は、次のことを明らかにしています。すなわち、十八世紀初頭までは、「現世的な見方」の形成のプロセスはまだ始まったばかりであり、仏教がまだ民衆への知的魅力を失っていないかったことです。その時期までは、道徳と倫理を強調する儒教は学問の世界においては確かな權威をもっておらず、儒教は、仏教を儒教が応戦しなければならぬ真の難題と見なしていたように思われるのです。

(1) *The Cambridge History of Japan*, vol.4, Early Modern Japan, p.455.

(2) 伊藤仁斎『童子問』、『近世思想家文集』日本古典文学大系九七、一九六六年、二四六―二四七、一六三―一六六ページ。

(3) 同書、二五〇、一七五ページ。

(4) 同書、二五〇、一七四ページ。

(5) 同書、二四六、一六四ページ。

(6) Minamoto Ryoen (源了円), "Jitsugaku" and Empirical rationalism in the First Half of the Tokugawa Period. in: *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, ed. Th. de Bary, I.Bloom, NY, 1979, p.435.

(7) 前掲『近世思想家文集』二五〇、一七四―一七五ページ。

(8) 同書、二五一、一七五ページ。

(9) *The Cambridge History of Japan*, vol.4, Early Modern Japan, p.375.

(K・G・マランジャン／ロシア科学アカデミー

東洋学研究所研究員)

(訳・くりはら としえ／東洋哲学研究所主任研究員)