

# 日本近世における主忠信説の一展開

— 会沢正志齋を中心に —

松崎 哲之

はじめに

忖度、相手の気持ちを推しはかること。この言葉は詩経に由来するが、実は日本儒教史の展開の中で実に重要な役割を担っていた。近世日本の儒学は朱子学の導入で始まり、伊藤仁齋が古学を提唱し新たな展開を見せた。仁齋は朱子学的な理、および理を前提とした主敬の工夫を否定、主忠信を主張し、忠信を忠恕とともに学問に臨む学者の姿勢として重要視した。彼は忠恕を「己の心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を忖り度るを恕とす」〔語孟字義〕<sup>(1)</sup>下、忠恕一、「一四二」<sup>(2)</sup>と、相手の心を思いやって行動することを基本とした学問を展開したのであった。武内義雄はこのような仁齋の学問を忠信主義として、日本独自の儒教とみなす。そして仁齋の忠信主義は、懷徳堂によって、中庸哲学に裏打ちされた誠主義へと展開し、日本儒教を特色づけたとし

た。ところで、武内は日本化された儒教の典型として水戸学を挙げ、藤田東湖の誠の思想を紹介している。<sup>(3)</sup>しかし、もう一人の水戸学の巨頭、会沢正志齋も『中庸』を重視し、主忠信を根底に据えた学問を主張していた。そこで本稿では、会沢の学問を根底で支える主忠信説を仁齋の説と比較しつつ明らかにしていくことにする。

## 一、朱子学における主敬

会沢の主忠信説を検討するに当たり、まずは仁齋、会沢が批判した朱熹の主敬説を確認していこう。

儒教では天は万物の根源とされ、学問の根源的追究対象とされたが、宋代は人格神的な天から法則的な天への移行期であり、南宋の朱熹が天理に基づく壮大な学問体系を構築したことで、それは決定的となった。朱熹は『中庸』冒頭の「天命之謂性」を「性即理也」<sup>(4)</sup>と説き、性は

天与の理として、性に絶対的な根拠を与え、孟子の性善説を確固たるものとした。また「心は性情を統ぶ（二三八）」と、心の状態には性と情があるとし、『中庸』「喜怒哀楽之未発、謂之中。発而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也」の章句にて

喜怒哀楽は情なり。其の未発は則ち性なり。偏倚する所無きが、故に之を中と謂う。発して皆節に中るは、情の正なり。乖戾する所無きが、故に之を和と謂う。大本は、天命の性、天下の理、皆此れに由りて出で、道の体なり。達道は、性に循うの謂い、天下古今の共に由る所、道の用なり。（二八）

と説き、心の未発、すなわち静の状態が性・中・大本であり絶対的な善とみた。また、心が発動すると性から喜怒哀楽の情が生じ、情の正しい状態が、節に中る・和であり、それを善とし、情の不正な状態を人欲、悪として、心の発動である情に悪の原因を見出したのであった。

またこの説は道を本体と作用に分離し、道の本体を形而上の理とし、人間社会の倫理規範たる道は、道の本体によって形作られた道の用であるとして、人の心と社会の倫理規範とを連続的に捉え、本体である心の解明を学問の根底に据えたのである。すなわち『大学』冒頭「大学之道、在

明明徳」の章句で

明徳は、人の天より得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具えて万事に応ずる者なり。但し気稟に拘われ、人欲に蔽わるれば、則ち時として昏きこと有り。然れども其の本体の明らかなるは、則ち未だ嘗て息まざる者有り。故に学者は当に其の発する所に因りて遂に之を明らかにして、以て其の初に復るべきなり。（三三）

と説き、明徳たる性<sup>(5)</sup>は、生得の気質にとられ、人欲に蔽われていたため、時に心が発動しても正を得ない悪の状態にある。そこで、人欲が生じる心の発動の際を注視して、人欲の発動を抑え、当初の明徳の状態に心を回復することを求めたのである。『大学』ではその次第を「格物致知誠意正心」とし、朱熹は「格物致知」をその根本とし、「吾れの知を致さんと欲すれば、物に即きて其の理を窮むるに在るを言う（六）」と、万物の理を追究していくと、最終的に「力を用うること久しくして、一旦豁然として貫通するに至れば、則ち衆物の表裏精粗到らざる無くして、吾が心の全体大明らかならざるは無し（七）」と、心の完全なる本体と大いなるはたらきが明らかになるとした。つまり、理が記された経<sup>(6)</sup>を学ぶことによって、心が解明され、明徳が明らかになるとしたのであった。

その一方、明德を維持するには、主体的に心における人の欲の発動を注視する必要があったが、その方法は、『中庸』

「莫見於隱、莫顯於微。故君子必慎其独也」の章句に、

幽暗の中、細微の事、跡は未だ形れずと雖も幾は則ち已に動く、人知らざると雖も己独り之を知る、……是を以て君子は既に常に戒懼して、此れに於いて尤も謹を加え、人欲の將に萌さんとするを遏め、(二八)

とされ、心が発動するも、まだ形となつていない幾の時に、最も謹みを加え、情が正を失い悪となるのを未然に防がなければならぬとした。これが主敬説へとなつていく。

『論語』顔淵篇「仲弓、問仁。子曰、……己所不欲、勿施於人」で、「敬以て己を持し、恕以て物に及ぼせば、則ち私意は容るる所無くして心の徳は全し(一三三)」と説き、心の発動する幾微を敬し、悪を未然に防ぎ、善を保持することで己が確立し、そのような己があつてはじめて恕が行えるのであつた。

このように心の解明には、ひとえに万物に備わる理の追究、要は経書を追究することと、主敬によつて心を善に保持する努力が必要とされたのであつた。

## 二、伊藤仁斎の主敬批判と主忠信説

さて、これに対して仁斎は

是に知る、忠信を主とするは、乃ち孔子の家法にして、万世の学者、皆当に之を守つて其の訓を換うべからざるべし。而して後世或いは持敬を以て宗旨とし、或いは良知を致すを以て宗旨として、未だ忠信を以て主とすること有らず。亦かの孔門の学に異なり。(下、忠信2、一四二)

と、朱熹の持敬(主敬)、王陽明の致良知を批判し、主忠信を唱えた。そもそも仁斎が主敬を批判したのは、主敬は形而上学的な理を前提としており、そのような理は「理を以て主と為るときは、則ち必ず禅荘に帰す(上、理2、一二四)」「天理の二字、屢(しばしば)荘子に見る。而して吾が聖人の書に於いて之れ無し。楽記に天理人欲の言有りと雖も、然れども本老子に出でて、聖人の言に非ず(上、理1、一二四)」と、老荘や禅の影響であり、天理の二字は本来の儒教経典にはないとするためであつた。孔孟の原意に立ちかえろうとした仁斎にとつて、朱子学的理は受容できなかったのである。

理は朱子学の根本にあり、それを否定した仁斎は、新た

な学問体系を構築する必要があった。そこで利用されたのが氣であった。仁齋は「蓋し天地の間は、一元氣のみ。或いは陰と為り、或いは陽と為り（上、天道1、一二五）」と、一陰一陽する氣を万物の根源とし、それに基づいた学問を構想する。そのため「道は往來を以て言う。理は条理を以て言う。……道の字は本活字、其の生生化の妙を形容する所以なり。理の字の若きは本死字、……以て事物の条理を形容すべくして、以て天地生生化の妙を形容するに足らず（上、理1、一二四）」「性は生なり。人其の生ずる所のままにして加損すること無し。……氣質を離れて之を言うに非ざるなり（上、性1、一三四）」「心とは、人の思慮運用する所、本貴きに非ず、亦賤しきに非ず（上、心1、一三二）」「情とは性の欲なり（上、情1、一三八）」と、仁齋は朱熹の設定した道・理・性・心・情などの諸概念を否定し、それらを独自に再設定したのであった。それによって、朱子の理を前提とした心を否定し、自らの心に向き合うことを学者の基本的姿勢とした主敬説を否定したのである。

ところで、仁齋は氣を万物の根源とする一方で、それを天道とし、「天道に至ては、則ち夫子の罕まれに言う所にして、而して子貢の得て聞くべからずとする所以なり。其の不可なることや必せり（上、道1、一二二）」と、追究すべき聖

人の道とはしない。仁齋は「凡そ聖人の所謂道とは、皆人道を以て之を言う（同上）」と聖人の道人道に限定し、「道とは、人倫日用当に行くべきの路、教を待つて後有るに非ず。……皆自然にして然り（上、道2、一二二）」と、道は聖人の教えによってあるのではなく、人間社会に遍在し機能している人が当然すべき人倫であるとし、それを追究対象とし、その根柢の追究は重視しなかったのであった。また仁齋は「道徳の二字、亦甚だ相近し。道は流行を以て言う。徳は存する所を以て言う（上、徳3、一二七）」とし、道と徳を表裏一体としており、徳もまた追究対象とした。道は人倫を成立させている人々の行為そのものであるが、徳は先に挙げた「理は条理を以て言う」、および「道は行う所を以て言う、活字なり。理は存する所を以て言う、死字なり（上、理2、一二四）」ということから、道のすじみち、条理とみなしていたと考えられる。さらに「徳とは仁義礼智の総名（上、徳1、一二七）」であり、「仁義礼智の四者は皆道徳の名にして性の名に非ず（上、仁義礼智3、一二九）」と、道徳は仁齋の言う性、人の生得の氣質ではなく、「天地に充滿し、古今に貫徹し、自おのずから磨滅せざるの至理有る、此れを仁義礼智の道とし、又此れを仁義礼智の徳とす（下、学2、一四七）」と、社会に遍在し機能して

いる人倫を総括して道徳といい、その個別的名称を仁義礼智とし、道徳を社会の属性として、人の属性である性と分離したのであった。そして、「聖人は是の四者を以て、道徳の本体として、学者をして此れに由て之を修めしむるなり（上、仁義礼智1、一二八）」と、社会に存する仁義礼智を道徳の本体、学問の到達目標としたのである。

その一方、「人の是の四端有る、即ち性の有する所、人具足、外に求むることを待たず、猶お四体の其の身に具わるがごとし。苟も拡めて之を充大にするときは、則ち能く仁義礼智の徳を成す（上、仁義礼智2、一二八）」と、惻隠・羞惡・辞讓・是非の心を生得の氣質である性として、この心を拡充し、性を養うことで仁義礼智の道徳を達成できるとする。そして「所謂充、所謂養、即ち学問を以て言う（下、学2、一四八）」と、四端の心を拡充し、性を養うことが学問であるとした。

そして、その学問について仁斎は次のように語る。  
学に本体有り、修為有り。本体とは、仁義礼智、是れなり。修為とは、忠信敬恕の類、是れなり。蓋し仁義礼智は、天下の達徳、故に之を本体と謂う。聖人学者をして此れに由て之を行わしむ。修為を待つて後有るに非ず。忠信敬恕は、力行の要、人功夫を用うる上

に就いて名を立つ。本然の徳に非ず。故に之を修為と謂う。（下、忠信5、一四二）

彼は仁義礼智の道徳を学問の本体とし、それを修める方法、人為的努力を修為とした。そして、修為の個別的名称を忠・信・敬・恕としたのであった。

では、忠・信・敬・恕はどのように理解されたのか確認していこう。仁斎によれば、忠信とは次の通りである。

夫れ人の事を做すこと、己が事を做すが如く、人の事を謀ること、己が事を謀るが如く、一毫の尽さざる無き、方に是れ忠。凡そ人と説く、有れば便すなわち有りといひ、無ければ便すなわち無しといひ、多きは以て多きとし、寡きは以て寡きとし、一分も増減せざる、方に是れ信。

（下、忠信1、一四二）

程朱は忠を「己を尽くす」としたが、仁斎は自分のように他人を思いやり、人に対して自らを尽くすこととした。また信も人に対して、真実を述べることと説く。仁斎は人に向き合うことを強調したのである。

これは恕の解釈からも窺える。仁斎は冒頭に挙げたように「己の心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を付り度るを恕とす」とする。『論語注疏』では「己を付り物を付る」と、己を付ることも恕としたが、仁斎は己を除外し、恕を

ひたすら「人の心を付り度る」とし、「苟も人を待する其の好悪する所如何、其の処る所、為す所如何と付り度つて、其の心を以て己が心とし、其の身を以て己が身とし、委曲体察、之を思い之を量る（下、忠恕1、一四二）」と、人々を思いやることを強調する。敬も同様「敬とは、……尊崇奉持の意、一も事無くして徒らに敬の字を守ると謂う者無し（下、敬1、一四五）」と、相手を尊崇奉持することとし、己の心と向き合う宋学的な敬を批判したのであった。

このように、仁斎は、向き合うべきは己の心ではなく、人の心であるとして、人のために自分はいかに行動すべきか、熟考した上で行動することを修為の基本とする。修為はどれも重要だが、その核心は「人の心を付り度る」と、解釈された恕であり、忠は恕に従つて「人の事を做す」が付け加えられたのであった。

さて、以上のように仁斎は恕を核として『論語』の「主忠信」を解釈し、それを主敬にかわる標語として掲げたのであるが、忠信は以下のように誠と同様に語られる。

忠信は学の根本、始を成し終を成す、皆此れに在り。何ぞなれば、学問は誠を以て本とす。誠ならざれば物無し。苟も忠信無きときは、則ち礼文中あたると雖も、儀刑ま観つべしと雖も、皆偽貌飾情、適まに以て奸を滋まし邪

を添うるに足る。論語に曰く、忠信を主とす。主賓と対す。言うところは学問は必ず忠信を以て主とせずんばあるべからず。（下、忠信2、一四一）

仁義礼智は普遍的な規範として社会に存在し機能している。その規範に従っただけでは道徳を実現したとはいえない。相手の心を付度して、自らの四端の心を拡充し、自らの行為を仁義礼智に合致させて、はじめて道徳を達成したと言える。忠信を本として、道徳を学び実行して、仁が仁となり、義が義となり、物が物となるのであった。誠も忠信と同様に語られるが、その違いを次のように述べる。

所謂之を誠にするおのと忠信を主とすると、意甚だ相近し。然れども功夫おの自ずから同じからず。忠信を主とするは、只だ是れ己の心を尽くし、朴実に行い去る。之を誠にするは、理に当ると否しかぎとを拵んで、其の理に当る者を取つて、固く之を執るの謂い。（下、誠2、一四五）

仁斎は誠を「真実無偽（下、誠1、一四四）」とし、「之を誠にする」とは、正しい条理を的確に捉び実行し、完全に聖人の道、すなわち仁義礼智を実現することとした。しかし、それはあくまでも、学問の最終形態であり、理想にすぎない。そこで用意された工夫が「忠信を主とす」であった。「忠信を主とす」とは、自らの行為が理に適合するか

否かに拘わらず、ひたすら、人のために己の心を尽くして、実践することであった。「忠信を主とす」は「之を誠にする」を直指して行われる工夫であり、学問が進むにつれ、みずからの行為が仁義に合致するようになり、最終的に誠が実現されるとみるのである。

### 三 会沢正志斎の主忠信説

では会沢の主忠信説の検討に移ろう。会沢の経書解釈は経によって経を解く古学的方法(7)を採っており、彼は経書を経書の言葉を用いて自説を展開している。そのため彼の説は、その解釈に用いた経書の言葉を彼がどのように理解したのか把握しつつ検証する必要がある。まずは、『論語』「子以四教。文行忠信(述而)」の解釈を挙げると、

文行忠信は、孔門の人に教うるの目なり。……文は詩書執礼、博文約礼、詩に興り礼に立ち樂に成る等、所謂行いて余力有れば、則ち以て文を学ぶ、文は吾れ猶お人のごときこと莫からんや、夫子の文章は、得て聞くべきなる者にして、文王既に没して、文茲に在らざるか、夫子の堯舜を祖述し、文武を憲章する所以、皆是れなり。行は入りては孝、出でては弟、慎みて信あり衆を愛し仁に親しむ等、夫子の躬ら行いて以て人に

示す所、即ち吾れ行いて二三子と与にせざる者無し、是れなり。忠信は文行の本なり。即ち忠信を主とす、易の君子は徳に進み業を修む、忠信は徳に進む所以、是れなり。修身を論ずれば則ち忠信は本なり。教人の目を挙げれば、則ち四者相い並ぶ。……道芸は文なり。徳行は行と忠信なり。礼記の四術、詩書礼楽も亦た文なり。(文行忠信、孔門教人之目。……文者詩書執礼、博文約礼、興於詩立於礼成於樂等、所謂行有余力、則以学文、文莫吾猶人也、夫子之文章、可得而聞者、而文王既没、文不在茲乎者、夫子所以祖述堯舜、憲章文武、皆是也。行者入孝出弟、謹信愛衆親仁等、夫子所躬行以示人、即吾無行而不与二三子者、是也。忠信者文行之本。即主忠信、易君子進徳修業、忠信所以進徳、是也。論修身則忠信本也。挙教人之目、則四者相並。……道芸文也。徳行行与忠信也。礼記四術詩書礼楽亦文也。〔説論日礼〕二、以四教(8) )

と、文行忠信は孔子の掲げた教育理念の項目であるとして主忠信を掲げるが、それを「詩書執礼(述而)」 「博学於文、約之以礼(雍也)」 「興於詩立於礼成於樂(泰伯)」 など「論語」を中心とした経書の言葉を多用し説明する。それらの解釈もいくつか挙げた上で、彼の説を検討しよう。

まずは「詩書執礼」の解釈が次である。

此れ孔門の教法、即ち博文約礼なり。……詩は以て人情事変を知り、興觀羣怨、父に事え君に事え、以て人と言ふべし。……書は以て政事を道いて、凡そ天下古今の世変事態、具備せざるは莫し。礼は則ち人の立つ所以、斯須も身を去るべからざる者なり。而して天下を經綸する所以の者に至るも、焉に存せざるは莫し。此れ皆な所謂夫子の文章は得て聞くべき者なり。……忠信の人は、以て礼を学ぶべし。故に礼を執る者、常に忠信を主として四教を具うべし。(此孔門教法、即博文約礼也……詩以知人情事變、興觀羣怨、事父事君、可以与人言。……書以道政事、而凡天下古今之世變事態、莫不具備焉。礼則人所以立、不可斯須去身者。而至於所以經綸天下者、莫不存焉。此皆所謂夫子文章可得聞者。……忠信之人、可以学礼。故執礼者、当主忠信四教具焉。〔説論〕二、詩書執礼)

また、「君子博学於文、約之以礼」では次のように説く。孔門の教法は、文行忠信なり。文は詩書執礼、凡そ六芸の文なり。礼は則ち其の行いに執るものにして即ち約礼なり。礼を学ばざれば以て立つ無きは、礼の行いの準則為る所以なり。博約は即ち文行にして、忠信の人は以て礼を学ぶべくんば、則ち忠信を主として、夫子の四教備わざるを得ず。(孔門教法、文行忠信。文者詩

書執礼、凡六芸之文。礼則其執行即約礼也。不学礼無以立、礼所以為行之準則。博約者即文行、而忠信之人可以学礼、則不得不主忠信、而夫子之四教備矣。〔説論〕二、博学於文) さらに学而篇「弟子入則孝、出則弟。謹而信。汎愛衆而親仁、行有余力、則以学文」の解釈が次である。

入りては孝、出でては弟なるを仁の本と為す。信行文は四教の三なり。汎く衆を愛すは孝弟の推す所、即ち忠なり。親しむとは親しみて厚くす。賢を親しむに急なるを之れ務と為す<sup>上</sup>。是れなり。衆に於いて愛せざる無きも、仁者には則ち親しみて之を厚くし、其の士の仁者を友とし、友を以て仁を輔くるなり。此の四者を行い、余力を以て詩書六芸の文を学ぶ。聖門の教は、徳行を以て先と為す。然れども道芸を学ばざれば、有用の材を成す能わず。故に博文約礼し、以て畔<sup>そむ</sup>かざるべし。徳行道芸兼ねて修めて、然る後に以て材を全くすと為す。(入孝出弟為仁之本。信行文四教之三。汎愛衆孝弟之所推、即忠也。親者親厚。急親賢之為務<sup>上</sup>。是也。於衆無不愛、而仁者則親而厚之、友其士之仁者、以友輔仁也。行此四者、以余力学詩書六芸之文。聖門之教、以徳行為先。然不学道芸、不能成有用之材。故博文約礼、可以不畔。徳行道芸兼修、然後以為全材。〔説論〕一、入則考)

これらは詩書執礼、博文約礼は文行忠信と同意であるとして解釈を行っている。文は「詩書執礼の凡そ六芸の文」「詩書執礼の文」「道芸」「四術、詩書礼楽」と、いわば儒教経典である。行は、親への孝、兄への弟を基本とし、それを推し広め多くの人を愛し、仁者に親しむ行為であり、それを忠としている。また礼は「人の立つ所以」「行いの準則」であり、「夫子の躬ら行いて以て人に示す」と、行動で教示されるばかりではなく、「夫子の文章は得て聞くべき者」と、文によっても教示されるとした。つまり、行を教示するために文があり、文を学び最終的に礼として実行すべきとしたのである。それは「博文約礼」の自注に示された『中庸』の「博学之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」の通りであった。そのため、文と行は「余力を以て文を学ぶ」と価値的には行が上であり、文に先行するが、「道芸を学ばざれば、有用の材を成す能わず」と、行には文によった裏付けが必要であり、有用な人材の育成には文と行の両方が必要とされたのであった。そして、忠信は「忠信の人は以て礼を学ぶべし」「忠信を主として四教を具う」「德行は行と忠信なり」と、礼を学ぶ前提条件であり、自らの学びと行動を根本で支えるものとされた。忠信を心に備え、はじめて行いは徳行となり、礼となったのである。

もう少し忠信を検討してみよう。会沢は忠信を「忠信なれば則ち必ず恕有り、忠恕一貫とは其の道と同じくして、中に主有るもの（忠信則必有恕、与忠恕一貫者同其道、而中有主者〔説論〕一、君子不重）」とし、里仁篇「参乎、吾道一以貫之。……曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣」の忠恕と同一に語っている。その解釈が次である。

吾が道とは仁なり。……忠恕とは仁の方なり。……忠は中心より発し、恕は人を視ること己の如くす。故に忠信を主として、恕以て終身之を行ふべし。孔門の教は理を説くを以て先と為さずして、実行を以て務と為せば、之に告ぐるに其の人の当に行うべき者を以てし、之をして自ら仁に至るを得しむ。故に曾子は一貫に於いて、仁と言わずして忠恕と言う。忠恕なれば則ち仁に至る。（吾道者仁也。……忠恕者仁之方。……忠発於中心、恕視人如己。故主忠信、而恕可以終身行之。孔門之教不以説理為先、而以実行為務、告之以其人当行者、使之自得至於仁。故曾子於一貫、不言仁而言忠恕。忠恕則至於仁也。〔説論〕一、一以貫之）

孔子の一貫の問いに、曾子は忠恕としたのに対して、会沢は一貫を仁とし、忠恕を仁に至る工夫とした。仁は目標であり、忠恕によって行動した結果、仁に到達するとみる。

これは仁齋の説をほぼ踏襲している。ただし、会沢の説は仁齋説のものではない。徳と忠の解釈を異にする。

それを確認するため、ひとまず道・徳・仁の解釈をみていこう。道・徳・仁は「志於道、拠於徳、依於仁、遊於芸(述而)」に次のようにされる。

道に志し徳に拠り仁に依り芸に遊ぶ、四者並び行い兼ねて施し、先後有るに非ず。道とは天下の達道の、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友にして、忠孝仁義、人倫の日用自り、以て天下の大経を経綸し、天地の化育を知るに至るまで、凡そ行いに施す者は是れなり。徳とは知仁勇の天下の達徳にして、凡そ仁義礼智等の統名なり。心に存する者を指して之を徳と謂い、行いに施す者を指して之を道と謂う。……仁は諸徳の元、百行の本なり。凡そ徳行道芸皆仁中の細目なり。故に道徳中に就きて、特に仁を挙げて之を言う。(志道拠徳依仁游芸、四者並行兼施、非有先後也。道者天下之達道、君臣父子夫婦長幼朋友、而忠孝仁義、自人倫日用、以至於経綸天下之大経、知天地之化育、凡施於行者是也。徳者知仁勇天下之達徳、凡仁義礼智等統名。指存於心者謂之徳、指施於行者謂之道也。……仁者諸徳之元、百行之本。凡徳行道芸皆仁中之細目。故就道徳中、特拳仁而言之。〔説論〕二、志於道)

道は、人間関係における正しいあり方、生き方の総称であり、日常生活から国家に至るまで人間社会を正しく機能させるため人々が踏み行うべき規範とされた。道の個別的名称が仁義礼智などであり、その総称が仁とされたのである。道は社会的な規範だが、道は本来、人の心に内在する徳のはたらきによって成立したものであり、心の徳と合致してはじめて機能する。そのため、道の心にある状態が徳とされ、そこに仁義礼智が含意されるとみる。心の徳である仁義礼智がはたらいて、行為として仁義礼智となったものが道であるとする。朱子学の体用論的に徳と道を捉えており、徳を外的存在とした仁齋とは意を異にするのである。

その一方で「徳とは諸善の身に得て指名すべき者なり(徳者諸善之得於身而可指名者〔下学邇言〕二、論学、十七葉裏)」と、身に体得した善行とし、洪範の剛・柔・正直の三徳、中庸の知・仁・勇の三徳など、具体的に指名し行動の基準となり得るものとされた。それは「専ら心性を恃みて教と為すは、則ち無星の秤の如く、指名以て準則と為す無し(専恃心性為教、則如無星之秤、無指名以為準則〔同上、十七葉表)』と、人に内在する心そのものには具体性はなく、行動の基準とはなり得ない。そのため、心の徳が身に表れた善行を徳として、教育の指針としたのである。そして、

その徳を体得した人が道を実現していくとするのであった。では、話を忠恕に戻し、忠を確認しよう。忠恕は『中庸』でも「君子以人治人、改而止。忠恕違道不遠。施諸於己不願、亦勿施於人」と説かれる。そこで会沢は次のように述べる。

人を以て人を治むとは、即ち忠恕の事にして、人と我れとを同じくするのみ。中心より発して、己を推して以て人を付り、斯の心を彼れに加う。故に其の欲せざる所も、亦た人に施さず。人に施すの則は、近く己の身に在り。忠恕は則ち外内を合して、己を成し物を成す。若し能く推行拡充すれば、則ち外と内と、己と物と、両端を兼ねて之を成す。(以人治人者、即忠恕之事、人与我同耳。発於中心、推己以付人、加斯心於彼。故其所不欲、亦不施於人。施人之則、近在己身。忠恕則合外内、而成己成物。若能推行拡充、則外与内、己与物、兼両端成之。

〔中庸積義〕<sup>16)</sup>

忠恕とは、「中心より発して、己を推して以て人を付り、斯の心を彼れに加え」、「人と我れとを同じくすることであり、中心より発した自らの行為によって、まずは自ら道を実現し、その道を人にも及ぼし、社会全体に広める工夫であるとする。「忠」は「中心より発し」て自らを修める

工夫とするが、これは「夫子之道、忠恕而已矣(里仁)」の集注「中心を忠と為す」によるとも考えられる。しかし、朱熹の言う心は理の存在を前提としており、そもそも会沢は具体性を伴わない心の追究を否定し、「天地の物を生ずるは一元気のみ(『積』23)」と気を根底に据えた学問体系を想定し、朱子学的な理を否定していた。そのため、性の概念も独自に設定したのであるが、その解釈に「中心より発す」の意を窺うことができる。『中庸』「天命之謂性、率性之為道、脩道之謂教」で「性とは生の質、天の人に賦与する所の者なり。民、天地の中を受けて生まるるが、故に生まれながらにして、知仁勇の徳を有す。即ち天の命ずる所の性なり(性者生之質、天之所賦与於人者也。民受天地之中而生、故生而有知仁勇之徳。即天所命之性也(『積』1))とし、つづく「喜怒哀楽之未発」でも「民の天地の中を受くるは、其の生まれながらにして得る所の者なれば、其の性は固より天地の中和の気を有す(民受天地之中、其所生而得者、其性固有天地中和之氣(『積』4))とし、性は生得の中和の氣質であり、知仁勇の徳とした。さらに「仁義礼智は心に根ざし、中に鬱して外に発する者にして、実なり動なり。故に喜怒未だ発せずと雖も、四端は中に充実し、火の燃え泉の達するの本為る者にして、天下の至実なり(仁義礼知根於心、

鬱於中而發於外者、実也動也。故雖喜怒未發、而四端充實於中、為火燃泉達之本者、天下之至実〔『積』4〕とも述べる。すなわち中心は四端の心であり、それこそが生得の中和の氣質であった。「中心より発す」は、惻隱・羞惡・辭讓・是非の心から発した行為であり、それによつて仁義礼智などの道徳が表出するとしたのである。

この四端から発した行為が、先に確認した孝と弟であり、それを推し広めて衆を愛すことであつた。『下学邇言』に「藤先生は仁孝一本の義を説けり。曰く、道は仁義のみ。仁義の本は則ち孝に出づ。孝とは其の愛敬を尽すのみ（藤先生説仁孝一本之義。曰道者仁義而已。而仁義之本則出於孝。孝者尽其愛敬而已（一、論道、十葉表）」とあり、会沢は師の藤田幽谷が発明した「仁孝一本の義」を踏襲し、道は仁義であり、その根本は孝であるとし、孝とは愛敬を尽くすだけだとしたのである。『孝経考』でも、

孝は愛敬のみ。天下を治むる者、斯の心を挙げて諸を彼れに加え、天下の人に於いても、亦た皆之を愛敬せしめ、敢えて惡慢せしめず。愛を尽くして以て天下に及ばせば則ち仁、敬を尽くして天下に及ばせば則ち義、仁義の本は孝に在り。（孝者愛敬而已。治天下者、孝斯心而加諸彼、於天下之人、亦皆愛敬之、而不敢惡慢。尽愛以及

天下則仁、尽敬以及天下則義、仁義之本在孝（二章、天子章に相当）<sup>(1)</sup>

とする。先には忠恕を「斯の心を彼れに加う」としたが、ここでは「斯の心」は愛敬とする。忠は人を愛し敬うことを基本とした行為であり、恕はそれを拡充して、社会全体にまで及ぼすことであつた。

しかし、中すなわち愛敬より発した行為が必ず道に中るとは限らない。むしろ「其の発するに及びて、耳目の官、或いは物に蔽わる。物、物に交われれば則ち之に引かれて、以て其の中を失す（及其発、而耳目之官、或蔽於物。物交物則引之、以失其中〔『積』4〕）」と、人々の自然状態は中を失つた状態であつた。そこで「道の必ず教を待ちて而る後に脩むるを得（道之必待教而後得脩〔『積』1〕）」と、聖人の教によつて道を修得する必要があつたのである。会沢は「未発を之れ中と言ふと雖も、亦た専ら中を心に求めず。善に明らかなるを以て身を誠にするの本とし、学問思辨を以て善を択ぶの本とす（雖言未発之中、而亦不専求中於心。以明善為誠身之本、以学問思辨為択善之本〔『積』4〕）」と説き、心に備わる中を心そのものに求めるのではなく、聖人の教を学問思辨し、徳の表れである善を択び守り身に体得して、はじめて自ら道を実現できるとしたのである。そして、道を実

現した状態が「聖賢の所謂誠とは、則ち中心より発して虚偽無きを言う（聖賢所謂誠者、則言其発於中心而無虚偽『釈』34）」と、忠信の完全体である誠であった。

会沢は社会に有用な人材を育成することが学問の役割であるとし、人と人との関係の中で行動することを重視した。そのため、学問に臨む姿勢として、内省的な主敬を批判し、主忠信を掲げて、人に対して愛敬の心で接し行動することが学問の基本にあるとしたのである。ただし、盲目的な愛敬は中を失った状態であり、仁義たりえない。そこで愛敬により行動しつつ、博く文を学び、己の行動を礼に集約して、社会で活躍することを求めたのである。

### おわりに

以上、会沢正志齋を中心として、主忠信説を検討してきた。仁齋は、心の性を本体として、自らの心に向き合うことを学問の基本的姿勢とした主敬説を批判し、客観的な倫理規範を本体として、相手の心の忖度を基本とする主忠信説を唱えた。会沢は仁齋の説を踏襲しつつも、『中庸』を利用し、四端の心を生得の中和の気として、四端の心より発せられた行為を忠とした。仁齋の説に哲学的根拠を与えたのである。ただ、それは学問的な説明にすぎず、現実的

には、忠信は親に対する敬愛の心より発した行為であり、それを本にして、学問に臨み、みずからの行動を道に合致させることであった。その最終形態が誠であり、人は忠信を主として、誠を目指して生きるものとされたのである。

### 注

(1) 『詩経』小雅、節南山之什、巧言に「奕奕寝廟、君子作之、秩秩大猷、聖人莫之、他人有心、予忖度之、躍躍毚兔、遇犬獲之」とある。

(2) 伊藤仁齋の言葉はすべて『語孟字義』からの引用である。

『語孟字義』は、吉川幸次郎、清水茂『日本思想大系』33 伊藤仁齋『伊藤東涯』（岩波書店、一九七一）を底本とし、訓読も基本的にそれに従うが、本論の形式に従い適宜あらためた。以下『語孟字義』の出典表記については、上、下のいづれか、および篇名と条数を示した。漢数字は底本での原文の頁数である。

(3) 武内義雄『易と中庸の研究』（岩波書店、一九四三）、「附録三 日本儒教」参照。また、子安宣邦氏は『伊藤仁齋の世界』（ベリカン社、二〇〇四）、第九章「誠」と近世的知の位相―武内義雄「日本の儒教」の批判―、初出は「日本人の心の歴史」（『現代思想』臨時増刊号、青土社、一九八二）で武内説を批判している。

(4) 朱熹の四書の注は『四書章句集注』（中華書局、二〇〇八）

を底本とした。なお漢数字は底本での頁を示す。以下同。

(5) 『朱子語類』巻十四、大学一、經上に「或問、明德便是仁義礼智之性否。曰、便是」とある。

(6) 例えば、『朱子語類』巻十一、学五、読書法下に「六経是三代以上之書、曾經聖人手、全是天理」とある。

(7) 高山大教氏は「遅れてきた「古学」者―会沢正志斎の位置―」(『季刊日本思想史』第七十九号、ペリカン社、二〇一二、後に加筆修正され『近世日本の「礼楽」と「修辭」 荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』(東京大学出版社、二〇一六)に所収)にて、正志斎を「仁斎学と徂徠学とを基盤に自己の思想を構築する者」と評する。

(8) 『読論日札』は、茨城県立歴史館所蔵本を底本とした。以下『読論』と略記する。

(9) 『下学邇言』は茨城大学付属図書館所蔵、一八九二年会沢善發行本を底本とした。

(10) 『中庸積義』について、著者は「會澤正志斎『中庸釋義』訳注稿(一)〜(八)」「常磐大学人間科学部紀要 人間科学」巻32-1〜35-2、二〇一四〜二〇一八)として順次発表している。後の算用数字は「訳注稿(一)」に示した節を表す。以下『釈』と略記する。

(11) 『孝経考』は筑波大学付属図書館所蔵本を底本とした。

\* 本稿は二〇一七年度常磐大学課題研究助成による成果の一部である。

(常磐大学)