

# 江戸時代前期における「聖人可学」の一展開

——伊藤仁斎による「古義」の標榜について——

阿部 光麿

## 問題の所在

伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）は常に朱子学の思想体系を意識し、徹底した朱子学批判を通じて自説を展開した。それ故に思想史研究においても、その特徴は朱子学と対比する形で語られるのだが、朱子学に対する仁斎独自の主張と言い得るものは、十分に明らかにされてきたのであろうか。両者の共通項を踏まえた上ででの検討という問題である。仁斎が人倫日用における道徳的実践の必要性を力説し続けたことは周知に属する。そして仁斎を論じる際には、決まって天地や心を「活物」と喝破する著述が取り上げられ、

その生動的な世界観が注目を浴びてきた。しかしながら、儒学史の文脈において言えば、朱子学こそが儒学の実践的性格を恢復した思想にほかならない。中国宋代における聖人觀の転換、新たに掲げられた「聖人可学」の世界を理氣論によって確立し、儒学の切実さを取り戻した。『易經』王韓注の世界から脱却し、有の次元に完結させた世界観は生動的という点において人後に落ちず、天地も心も「活物」と捉えたのも朱子学である。<sup>1)</sup> その朱子学に対する批判を通じて自己主張をするのであるから、仁斎の独自性と言ふべきものを捉えるには、朱子学の有する如上の性格、両者の共通項を踏まえた上で、争点の所在に迫る視点が不可欠であろう。

従来、様々に仁斎論が交わされながらも、仁斎は朱子学を静的なものと誤解していたという見方、或いは朱子学とは根本的に対立しているという印象が、些か無批判なままに共有されてきたのではなかろうか。そこにおいて、「活物」や「生生」の語を以て仁斎の特徴が語られてきたように思われる<sup>(2)</sup>のである。仁斎は朱子学を「死道理を見て活道理を見ず」（『童子問』下・25）と断じた上で自身の活物説を開陳したり、修養論についても「一草一木の微に至るまで、其の理を鑽研講磨せざること莫し。……己を修め人を治むるの術に至りては、自づから之を度外に置かざること能はず」（『童子問』下・23）と、朱子学に極端な誇張を加えることで自らの説を強調するのだが、こうした批判の文言通りに朱子学を理解していたと判断するのは早計である。また、本稿第一節において指摘する通り、朱子学の肝腎と言るべき「聖人可学」、すなわち誰もが到達可能であるとする聖人観、その聖人を目指して切実に取り組むものという学問觀については、朱子学者時代から脱却期を経て晩年に至るまで、仁斎は一貫してこれに賛同する。この点においては問題意識を共有し続けながら、争うべき点を厳しく争うという関係にあるのである。

孔孟の所説に立ち返る「古義」を標榜するにも拘わらず、宋代に至つて提唱された新たな聖人観、誰もが学問によつ

て聖人になれるという大前提に、仁斎が異論を呈することは一度も無い。本稿はこの「聖人可学」の世界を共有する点に着目し、朱子学と根本的に対立するものとしてではなく、先行する朱子学の問題意識を自覺的に継承し、一層の徹底を図った思想家として仁斎を捉える視点に立つ。

第一節では、宋代に掲げられた「聖人可学」が担う思想的役割について確認する。その上で、江戸時代前期の儒学者において、この問題意識が朱子学に対する賛否を超えて共有され、仁斎も終始一貫してこれに賛同していたことを示す。第二節では、朱子学の活物説に対する修正が具体的に聖人像の変更を意味する点を指摘した上で、仁斎の狙いを、学問がもたらす人間の姿、儒学が有する効果の観点から論じる。仁斎の標榜する「古義」の意味するところ、仁斎独自の主張を考察し、朱子学が日本において本格的に受容される中、宋代以来の思想運動が行き着いた一つのかたちとして、儒学史の上に仁斎を捉えるものである。

## 第一節 「聖人可学」の思想的役割

### 一、切実さの源泉

宋代に提唱された「聖人可学」の世界は、二程子ら北宋諸儒が自ら聖人たらんとする意志を統々と表明し、南宋の

朱熹による集大成、理と気による体系的な構造論の構築に至つて確立される。性即理と理氣二元論によつて、誰もが聖人に到り得ることと、聖人ならざる現状とが、聖性の具有と、氣質の濁りによる發揮の阻害として説明される。この説明が可能になることで、聖人に到るまでの過程の議論、すなわち聖人となる為の方法、具体的な生き方としての修養を論じる場が調うのである。理氣論が、修養論を機能させる為に展開されたものである点に留意した上で、この「聖人可学」が担う役割を述べておきたい。<sup>4)</sup>

そもそも儒学において、人の人たる所以は、禽獸ではないという一点に尽きる。例えば『礼記』に「聖人礼を作為して以て人に教へ、人をして礼有るを以て自ら禽獸に別つを知らしむ」（曲礼上）とあるように、相違は礼、すなわち社会的秩序を有する点にある。しかしながら、宋代には科挙の為、教養の為の学問に墮しており、人として生きる為の学問としての切実さを如何に恢復するかが課題であった。当時の問題意識は、後に『近思錄』に採録され、日本においても広く読まれる程頗る『顏子所好何學論』の一節、次に引用する箇所の後段によく表れている。

聖人は則ち思はずして得、勉めずして中たり、從容として道に中たる。顏子は則ち必ず思ひて後に得、必ず勉めて後に中たる。故に曰く、顏子と聖人と相ひ去る

こと一息なり。……未だ至らざる所の者は、之を守るなり。之を化するに非ざるなり。其の学を好むの心を以て、之に仮すに年を以てすれば、則ち日あらずして化せん。……後人は達らず、以て聖は本より生知なれば、学んで至るべきに非ずと謂ふ。而して学を為すの道遂に失はる。諸を己に求めずして諸を外に求め、博聞強記、巧文麗辞を以て工と為し、其の言を榮華にす。道に至る者有ること鮮なし。則ち今の学、顏子の好む所と異なれり。（『顏子所好何學論』、『河南程氏文集』八。）

『近思錄』二・三にも採録

右において聖人は、古における礼の制作者でもなければ、聖王やそれを補佐する宰相のような統治者でもない。「思はずして得」、すなわち道徳的に適切な行動を、無意識のうちに取れる人物である。無位無冠であつた顏回があと一步に迫つたとされる通り、聖人を特定の地位に限らない。特定の地位に限らず、誰もが努力によつて到達可能であるとするところこそが、宋代に至つて掲げられた新たな聖人観であり、その聖人の姿に彼らは人間の人間らしさを見る。同じく宋代に始まる四書の重視は経書間に一貫性を見出す点に意味があるのだが、次の通り、朱熹は『論語』顏淵篇の「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」と『中庸』の「鳶飛びて天に戻り、魚淵に躍る」とを接続し、

生き生きと飛ぶ鳶の鳶らしい姿、生き生きと泳ぐ魚の魚らしい姿を、人間においては、自らの社会的役割を全うする姿に引き当てる。ここにおいて、人間は社会に身を置くという事実ではなく、自らの社会的役割を果たすことによって、はじめて人間たり得ることとなるのである。

夫れ道の体用は、固より在らざること無し。然れども鳶にして必ず天に戻り、魚にして必ず淵に躍るは、是れ君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり、各おの其の所に止まりて乱るべからざるなり。（朱熹『中庸或問』上）

朱子学の文脈に則して言えば、人間だけが修養によつて氣質を変化し、聖人に到ることができる優れた存在なのである。しかし、それは人間だけが鳶や魚と違つて本来の姿を体現できていないと規定すればこそなのであり、ここに修養の必要性が確保される。「聖人可学」とは、人間に最大限の可能性を認めると同時に、聖人を目指す不断の修養、社会における役割の全うを學問として常に迫り続ける思想なのであり、それを怠れば人も禽獸同然となる。この緊張感が、切実さを生み出す源泉となるのである。

## 二、朱子学に対する贊否を超えた共通認識

日本では、江戸時代に至る前から既に朱子学文献は読ま

れていたが、その本格的受容は江戸時代の到来を待つ。禅林においては教養の位置にあつたものが、儒学者が切実に取り組む対象となる。そうなるに至つて、はじめて聖人を目指す學問としての朱子学が立ち現れるのである。その朱子学に対する反応として、中江藤樹（一六〇八～一六四八）、山崎闇斎（一六一八～一六八一）、そして仁斎といった思想家が陸續と登場する。三者の朱子学に対する態度はまさしく三様であるが、儒学は聖人を目指す學問であるとの認識が共有されている点には留意を要する。

朱子学者たる闇斎は、「衆人ノ上ニハ与リ涉ラヌ事ノ様ニ聞ユレドモ、全ク左様ニハ非ズ。聖賢ト云、衆人ト云ヘドモ、天性受伝ル心上ニハ毛頭モ明暗ノ優劣ハ無レドモ、氣稟ノ差ヒニ因テ、聖賢愚不肖ノ差異アル也。故ニ聖賢ハ敬自然ナル者ニシテ、愚者ハ勤苦シテ敬ヲ求メ、不肖者ハ一向ニ不敬ニ陥ゾ」（『敬斎箴講義』）と、自身の問題として儒学に取り組むよう促す。その実践が意識的なものか否かで聖人との相違を示す点も、先に確認した通りである。藤樹も「此心学をよくつとめぬれば、平人より聖人のくらゐにいたるものにて候ゆへに、また聖学とも云なり」（『翁問答』上・本）との儒学認識を示し、「聖人より下は、がくもんせざれば徳をしり道をおこなふ事あたはず。人間に生れて徳をしり道をおこなはざれば、人面獸心とて、かたちはにん

げんなれども、心はけだものとおなじこと」（同前）と、人として生きる為の学問を迫る。そして仁斎も、二十代の朱子学者時代以来、朱子学から脱却していく同志会設立期、徹底的な朱子学批判を展開する晩年に至るまで、この儒学観については共有し続けているのである。各時期の著述から五点を列挙して確認したい。

聖人豈に遠からんや。……苟も持敬に従事せざれば、則ち仁を求めんと欲すと雖も、得べからざるなり。吾

が道の要、其れ茲に在らずや。然れども世の儒者、多く其の末に徇ひて其の本を捨て、其の死法を守りて其の活法を遺る。（『敬斎記』、『古学先生文集』一。仁斎二十七歳）

凡そ堯舜より以て途人に至るまで、其の間相ひ去ること奚ぞ翅だ千万ならん。然れども所謂性は、未だ始めより異なること有らず。是を以て君子自ら天性を貴び、敢へて荒寧せず。性を知ればなり。小人毎に物欲に徇ひて、自ら天性を昧くす。性を知らざればなり。懼れざるべけんや。而して其の性を知ると否とも、亦た必ず学ぶと学ばざるとに係る。（『性善論』、『古学先生文集』二。二十八、九歳）

蓋し人の天地の間に在るや、必ず父子有り、君臣有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り。此の五者は彝倫の大

なる所にして、人の須臾も離るべからざる所以の者なり。之を去れば則ち異端なり、禽獸なり。……噫、古昔聖賢の教を立つるや、本言語文字を以て之を人に教ふるに非ず。将に以て後の学者をして同じく聖賢為らしめんと欲するのみ。苟も聖賢為らんと欲するの志有りて後に聖賢の書を読むときは、則ち其の志今古相ひ符し、彼此相ひ応ず。（『同志会籍申約』、『古学先生文集』六。三十六歳）

人能く教に従ふときは、則ち其の志す所勤むる所に隨ひて、皆以て聖賢に至るべし。……夫れ衆人より堯舜に至るまで、其の間相ひ去ること奚ぞ翅だ千万ならん。而るに夫子之を相ひ近しと謂ふ者は、又た人皆以て堯舜と為るべきの意なり。（『論語古義』綱領<sup>9</sup>。晩年）

父兄たらず、子孫たらず、兄弟たらず、禽獸と相ひ違ること幾ど希なり。（『論語古義』子路9、大註。晩年）

朱子学者時代の「敬斎記」では、「聖人豈に遠からんや」と宣言した上で、聖人を目指すものであるのか否か、すなわち学問の切実さが分岐点であることを強調する。一、二年後の手に成る「性善論」においても、具有する性の完全性を謳うと同時に学問の不可欠を説き、それに取り組むか否かに人としての分水嶺を見る。朱子学から脱却していく

時期の「同志会籍申約」においても、五倫の実現を人と禽獸との境界とし、自ら聖人を目指す意志を求める。晩年に至つても、朱子学者時代の「性善論」と同様に「夫れ衆人より堯舜に至るまで、其の間相ひ去ること奚ぞ翅だ千万ならん」と距離の大きさを強調した上で、誰もが聖人に到達可能であることを説く。距離の大きさの強調は、聖人との隔絶を意味するものではなく、それを縮めていく為の学問の必要性を際立たせる。社会的役割の全うが人の人たる所以である点にも変わりはない。誰もが聖人に到達可能であるという大前提と、その下に求められる不斷の努力、学問。「聖人可学」の世界は、同時代においては学派を超えて、仁斎個人の内においても、朱子学に対する賛否を超えて共有されているのである。

さて、このように「聖人可学」に対して一貫した態度を取りながら、仁斎自身の思想は晩年のそれへと展開し、朱子学に対する態度は批判的なものとなっていく。その際に仁斎は「古義」を標榜するが、それは聖人・聖王であつた儒学への回帰を主張するものではなく、「聖人可学」の下に求められる学問の具体的な内容、生き方としての修養論の追究である。目指すところは五倫の行われる社会の実現であり、その第一歩が自らの実践である点において、朱子学との間に相違はない。仁斎が常々「高遠に驚せて人倫に

益無く、日用に資け無く、天下國家の治に補ひ無き者は、便ち孟子の所謂邪説暴行、是れのみ」（『童子問』上・27）と口にするように、争点はその学問が有する効果、五倫の実現に対して如何に資するかという有効性にある。朱熹も仁斎も、先に触れた藤樹、闍夷も同様であるが、彼らはみな自身の思想を“本来の儒学”として主張する。既存の儒学、それが生み出す儒学者の現状に対して抱く危機感が推進力となり、それらを正すことによって儒学の有する効果を取り戻し、然るべき社会の実現に資することを企図しているのである。

次節では如上の観点から、仁斎が自身の活物説を提出する狙いをまず指摘したい。

## 第二節 儒学の有する効果をめぐつて

### 一、目標としての聖人像

仁斎が世界を無窮の生生と捉え、天地も人の心も「活物」であると説いたこと、その際に四季が暦通りには進まない事実に着目することは広く知られるが、そのこと自体は朱子学も変わらない。仁斎もそれを承認の上で自身の活物説を展開しているのであり、朱子学に対する自己主張は、天地の性質を人間の何に引き当てるかに見ることができる。

朱熹は四季が暦通りに進まずとも必ず春夏秋冬の順に運ぶ点を信頼し、そこに理を見出す。天地であつてもイレギュラーがあることについては、次の通り『中庸』の「聖人と雖も亦た知らざる所有り。……聖人と雖も亦た能くせざる所有り」、すなわち知識の問題や然るべき地位を得られなかつたことに相当させる。聖人は「一理渾然として泛く応じて曲さに当たる」（朱熹『論語集注』里仁15）と表現されるように、聖性を完全に發揮した人物であつて、過つことは無い。仁斎との比較の為に言えば、聖人の無謬性は必ず堅持される。

侯氏曰く、聖人の知らざる所は、孔子礼を問ひ官を問ふが如きの類、能くせざる所は、孔子位を得ず、堯舜博く施すを病むが如きの類なり。愚謂へらく人の天地に憾む所は、覆載生成の偏、及び寒暑災祥の其の正を得ざるが如き者なり。（朱熹『中庸章句』12）

これに対して、仁斎は天地のイレギュラーを人間の過ちに引き当てる。次の通り、顔回や曾參といつた孔門の高弟が過つ事例と並列し、更に「天地と雖も過ち無きこと能はず。況んや人をや。聖人も亦た人のみ」と、聖人であつても過つということの傍証とする。既述の通り、仁斎においても聖人は学問によつて目指す対象であり、その認識を共有した上での聖人像の変更は、目標の変更として自ずと修

養論に反映される。「把捉矜持、一毫も人の指摘を容ること無からんと欲す」や「寛裕溫柔の氣象を見ず」とは、仁斎が朱子学者の人柄を問題視する際の常套句だが、「活物」なればこそ人は過つと説く仁斎は、かかる人柄に陥る原因を無謬を目指すという学問、修養のあり方に捉え、目標としての聖人の無謬性を改めることによつて、その解決を図つてゐるのである。

君子は過ち無きことを貴ばずして、能く改むるを以て貴しと為す。宋の慶元諸老の学の若き、銖々にして量り、寸々にして校へ、把捉矜持、一毫も人の指摘を容ること無からんと欲す。故に其の徳緊急嚴励にして、寛裕溫柔の氣象を見ず。此を之れ死道理を見て活道理を見ずと謂ふ。……強ひて為すときは、則ち外似て内実は非なり。聖人の道は優々洋々、促迫することを得ず、牽強することを得ず。顔子の亜聖なる、猶ほ曰く、三月仁に違はずと。曾子の篤行なるも、亦た疾革たなるに至りて、初めて簀を易ふ。天地の化も亦た然り。二十四節、七十二候、或いは進み或いは退き、寒熱温涼、截然として悉く其の数の如くなること能はざるも、亦た活物なるが故なり。（『童子問』下・25）夫れ日月薄食し、五星逆行し、四時序を失ひ、旱乾水溢するときは、則ち天地と雖も過ち無きこと能はず。

況んや人をや。聖人も亦た人のみ。其れ何ぞ疑はん。

倘し木石器物の若く、一定して変ぜざるときは、則ち死物のみ。要するに貴ぶに足らず。故に道を知る者は過ち無きことを貴ばずして、能く改むるを貴ぶ。(『論語古義』述而30、論註)

仁斎は「過ち無きことを貴ばず」と前置きした上で、改めることの重要性を強調する。勿論、改過の重要性は『論語』の繰り返し説くところであり、朱熹も「過ちて能く改むれば、則ち過ち無きに復す<sup>(6)</sup>」と説くのであって、目指す聖人が無謬であろうとも、その為に改過が不可欠であることに変わりはない。しかし、それにも拘わらず実際の朱子学者は「一毫も人の指摘を容ること無からんと欲す」と、自身の過ちを認めず、既に無謬であろうとしてしまう。加えて「己を守ること甚だ堅く、人を責むること甚だ深し」(『董子問』上・36)と他者には厳しく、その結果、世間から浮いた存在となるに至る(『仁斎日札』22)。それが朱熹の本意ではなかろうとも、こうした人間を生み出すのは朱子学が“本来の儒学”とは言えない証左なのであり、それ故に、仁斎は「古義」の提出によつてそれを正す。自身の活物説を示すことによる聖人像の変更は、人が過つということを積極的に肯定することによつて、儒学が現実にもたらす人間の姿を修正する効果を有しているのである。

当時、学問をする人間の人柄が疑問視される事例は少ない<sup>(7)</sup>。そのうち、博覧強記の誇示に終始する人物を儒学者が問題視する「記誦詞章」批判は、切実さの喪失に危機感を抱いた中国宋代以来の問題意識である。一方、道德主義に生きる儒学者の人柄を「道学先生」と揶揄する類は儒学の外、正確には「聖人可学」を掲げる儒学の外側からの批判である。仁斎は前者の問題意識を継承した上で、後者の問題に向き合う。「聖人可学」の内側から、如何にその解決を図ったのか。そこに仁斎独自の主張、思想的特徴を見る。

## 二、人の「勝心」を念頭に

自らの人格陶冶から五倫の実現を図つていく学問が朱子学でありながら、切実に取り組んだ人間が、それと裏腹の事態に陥つていくのは何故か。仁斎に抛れば、その根源は人の有する「勝心」、儒学に取り組みながらも自らを誇つて相手に勝りたがる、知的功名心とでも言うべきものにある。これを刺戟してしまおうが故に、無謬を目指すという学問のあり方では、人は改過の教えさえも忘れ、「強ひて過ち無からんと欲するときは、……必ず把捉矜持、外飾り内非なるに至る」(『論語古義』憲問26、論註)こととなる。同様に朱子学の有する一物一理の思想が「勝心」を刺戟した結

果が、「専ら理に依りて断決するときは、則ち残忍刻薄の心勝りて寛裕仁厚の心寡なし」（『童子問』中・65）である。それ故に、仁斎は「先づ其の勝心を除きて後に聖賢の学得て言ふべし」と戒めるのだが、事はそう容易ではない。朱子学の足下を掬つた病根は深く、それに起因する人間の自己評価の甘さ、他者に対する厳しさを、仁斎は「通患」と呼ぶ。ただ克服を訴えるだけでは不足なのであり、この「勝心」の存在に対処した儒学を、仁斎は「古義」として提示する。<sup>8</sup>

夫れ学者一分の工夫有れば、便ち一分の勝心有り。両分の工夫有れば、便ち両分の勝心有り。愈いよ進みて愈いよ牢し。故に曰く、人の患ひは、好んで人の師となるに在りと。道を学ぶ者、先づ其の勝心を除きて後に聖賢の学得て言ふべし。（『論語古義』泰伯6、大註）

況んや未だ苗せずして既に秀づと為し、未だ秀でずして既に実ると為す者は、学者の通患なり。（『論語古義』子罕21、大註）

人の善を称せずして、其の不善を言ふを好む者は、世の通患なり。（『孟子古義』離婁下9、大註）

仁斎による対処の第一は、「勝心」の克服を企図した儒学設計である。次の通り、朱子学者による人物評について、議論は正しかろうとも、その姿勢が「織惡赦さず、片類掩

はず、毛を吹き疵を索む」と、まさに「残忍刻薄」に流れている点を指摘する。対照的に「小過は必ず之を赦し、一善と雖も必ず没せず」と描かれる聖人は、先の「人の善を称せずして、其の不善を言ふを好む」という通患を克服した人間の姿にほかならない。これを目標に掲げつつ、「恕せざるの太甚だしきなり」との批判を加える点からは、赦しとしての性格を有する「恕」が、「勝心」の克服を図るものであることが察せられる。<sup>9</sup>

後世儒者の人を論ずるが若き、厳にして正しと謂ふべし。然れども織惡赦さず、片類掩はず、毛を吹き疵を索む。古今に全人無し。恕せざるの太甚だしきなり。聖人の言は則ち然らず。小過は必ず之を赦し、一善と雖も必ず没せず。（『論語古義』憲問16、論註）

仁斎は、自らが選択した『論語』と『孟子』との思想的一致を説く際にも、前者が専ら説く「忠恕」と後者の「反求」とを「忠恕は是れ己が為にするの心を以て人の為にする。反求は是れ人を責むるの心を以て己を責む」（『童子問』中・57）、と組み合わせる。これが既述の二つの通患、すなわち人間の自己評価の甘さと他者に対する厳しさとに対応し、両者の反転、克服を求めるものであることも、仁斎の向き合う課題、「古義」における修養の焦点が那辺に定められているのかを語つていよう。

対処の第二は、「勝心」を刺戟する要素の除去である。

先に述べた通り、仁斎は「把捉矜持」を招く聖人の無謬性を改める。そして「殘忍刻薄」をもたらす一物一理の思想に対しても、個別の場面における事情の多様性を強調し、それを忖度する「恕」の必要性を際立たせる。「理は本死字」（『童子問』中・68）などの「理」に対する入念な注意喚起も、それが有する危険性を考慮した上で対処と捉えられよう。また、朱熹は人物論評を窮理の一つとして修養のうちに加えるが、仁斎はこれを除外する。こうした学問のあり方では、先の通り「穢惡赦さず、片類掩はず」、そして「益ます多言多説を事と」する人間を生み出すに終わるからである。仁斎の念頭には、人の有する「勝心」の存在がある。

大学或間に云ふ、古今の人物を論じて、其の是非を別つと。……蓋し人の臧否を論ずるは、聖人固に之有り。然れども徒らに其の是非を較べ、其の短長を論ずるときは、則ち益ます多言多説を事として、道に於いて分毫の益無し。晦庵専ら理を窮むるを以て学問の本とにして、道徳を求むるに於いて或いは闕然たり。（『論語古義』憲問31、論註）

そしてもう一つ、聖人に関わる次の解釈変更にも、かかる対処の一環としての性格が認められることを指摘してお

きたい。

朱子学における聖人は、前節でも述べた通り、心の動きを意識せず、無意識のうちに適切な行動を取る。「恕」について言えば、自覺的に思慮して行っている段階が「恕」であり、それが熟する、すなわち反復習慣化により無意識的の反応となるに至つて「仁」なのだが、この点に仁斎は変更を加え、聖人も変わらず「恕」を実践し続けるとする。このように聖人像を描き直し、「豈に自ら聖なりとして、我自づから是れ聖、恕を用ふるを事とする所無し」と謂はんや」と強調する背景には、やはり先の「未だ秀でずして既に実る」と為す「自己評価の甘さから「恕」を怠る事態に対する警戒が見受けられる。自覺的、意識的な努力である「恕」を前面に押し出すことによつて、人を「勝心」の克服へと導く。そうした狙いが看取されるのである。

生なる底は是れ恕、熟せる底は是れ仁。覩當有り、計較有る底は是れ恕、計較無く、覩當無き底は是れ仁。

（葉士龍編『晦庵先生語錄類要』五・59）

宋儒仁を以て聖人分上の事と為し、恕を以て学者分上の事と為す。晦庵以為へらく仁恕は只だはれ一物、生孰難易の同じからざる有るのみと。殊えて知らず、仁は自づから是れ仁、恕は自づから是れ恕、惟だ仁者にして能く恕を用ふ。惟だ恕にして後能く仁に至る。生

熟難易の別有るに非ず。……聖人其の心 岌に自ら聖なりとして、我自づから是れ聖、恕を用ふる事をとする所無しと謂はんや。恕を以て専ら学者の事と為すべからざること明らかなり。（『語孟字義』下・忠恕3）

虞三代に優る「最上至極宇宙第一の聖人」と絶讚する所以にほかならない。刺戟の除去という対処の仕方は、独自の孔子評価の中にも認められるのである。<sup>(1)</sup>

三、学問がもたらす人間の姿  
対処の第二として列举した手法、すなわち「勝心」自身の克服ではなく、それに刺戟を与える要素の方を除去する

という儒学設計は、自己変革による克服を掲げる朱子学、陽明学に比して消極的と見えようか。或いは、周到と言えようか。その評価はいずれにせよ、「勝心」に対する警戒心の強烈さと、それに由来する右の対処は、仁斎独自の思想的特徴として特筆するに足る。

仁斎が「勝心」と同じく警戒するのは、卑近で平易なものに不足を覚え、高遠、奇特を志向する傾向、人間の有する知的好奇心とでも呼ぶべきものである。こうした傾向を警戒すること自体は朱熹も同様なのだが、ここでも「通患」の語を用いる仁斎は、警戒の度合を一きわ強める。その徹底の表れが、知的好奇心を克服した点に亜聖たる所以を認める仁斎独自の顔面評価である。そして、鬼神やト筮といった知的好奇心を刺戟する要素を語らなかつたという選択眼こそが、著名な仁斎の孔子評価、すなわち孔子を唐

則ち道を為す所以に非ず。（朱熹『中庸章句』13）  
若し道を為す者、其の卑近を厭ひて以て為すに足らず、と為して、反つて高遠行ひ難きの事を為すを務むれば、

近くして平正なる者を視ては、必ず惰りて敬せず。遠くして奇僻なる者を視ては、必ず驚きて以て高しと為す。古今の通患なり。（『童子問』下・18）

朱子学の論理に従えば、弊害の根源たる知的功名心や好奇心も、聖人を目指して生きる中で気質の濁りの一つとして解消され、克服される筈である。しかし、実際には朱子学自体にそれらを刺戟する要素が残る為、却つて裏腹な結果をもたらす。それ故に、仁斎は自ら聖人を目指して学問に取り組む宋代以来の問題意識に共鳴し、それを自覚的に選択、継承した上で、こうした弊害を解消する儒学のあり方、具体的な生き方を追究する。この文脈において朱子学に忌憚なき是正を加えるのであり、是正の基準は学問がもたらす人間の姿に、目的は儒学が有する効果の恢復にある。なればこそ、その目的の下に聖人像を変更して厭わない仁斎は、次の通り「必ず等を躊躇節を凌ぎ、自ら標準を立つるの病有らん」と、知的功名心、好奇心を刺戟し、もたら

す結果を損なう危険があると判断すれば、時に聖人を目指すということ自体にさえ手を加えるのである。<sup>(12)</sup>

伊川先生曰く、聖人為らんと欲するの心有りて後に与に共に学ぶべしと。確言と謂ふべし。固に漢唐諸儒の及ばざる所なり。然れども其の真実志有り、超然卓犖、流俗に度越する者は固に可なり。中人の質の若きは、此を以て志と為せば、必ず等を蹴え節を凌ぎ、自ら標準を立つるの病有らん。君子を以て自ら期待するの弊無きに如かず。(『語孟字義』下・君子小人<sup>2</sup>)

## むすび——儒学史上における仁斎

### 一、「古義」の標榜と朱子学

「古義」を標榜する仁斎だが、第一節にて述べた通り、それは聖人が統治者の地位から解放される前への回帰を主張するものではない。それぞれの社会的地位において、「聖人可学」の下に学問に取り組み、自らの実践を社会における五倫実現の第一歩とする儒学。それが仁斎の選び、与するところである。その聖人觀、儒学觀は、思想史研究の視点から言えば、宋代における新たな展開に相違ない。

だが、朱熹らは孔子門下の学問、孟子を最後に途絶えた「本来の儒学」として主張し、仁斎もそれに共鳴する。こ

の意味において、仁斎は宋代以来の問題意識を継承しているのである。

「禪莊の理、宋儒理性の学」、「仏者の説および後世儒者の説く處の高妙なる理」、「頓悟豁然の説」等々、禪学と一括りにする朱子学批判は仁斎の常套手段だが、実は朱熹との対する評価は低くない。個別の行為については、社会に対する効果の観点から厳しい批判も加えるが、「其の道愈いよ大なれば、之を譏る者愈いよ衆く、其の徳愈いよ邵ければ、之を寇する者愈いよ深し」と評すべき人物の筆頭に孔子を挙げた後、韓愈、程頤、朱熹、王守仁(陽明)の四人を続けるのは確かな評価の表れである(『童子問』中・<sup>54</sup>)。また、仁斎は「古義」を掲げてからも、初学者はまず語孟二書の集注から読むという順序を示しており、その位置づけが禪僧、禪学と異なることは明らかである。自身の実践を五倫実現の第一歩とするという根本において同じ方向を向き、評価すべき体系性を具えているからこそ、問題を有する点については厳しく対決し、これに徹底した批判とは正を施すことによつて、自らの捉えた儒学を表明することができるるのである。

仁斎の目的は、第二節にて論じた通り、実際に如何なる人間を生み出し、五倫の実現に資するかという儒学の有効性の恢復にある。「復性」、「明鏡止水」批判など、個別の

議論では典拠を問題視する手法も用いるが、用語の復古、儒学への純化が第一義ではない<sup>(16)</sup>。本稿で取り上げた目標としての聖人像から修養論、理気による構造論、人性論に至るまで、仁斎の批判は多岐に涉るが、それらは具体的な生き方、修養のあり方の追究を軸とする点において一貫しているのである。朱子学に抱く共感と危機感、知的功名心、好奇心に対する強烈な警戒、それを反映した儒学の構造。そこに、仁斎の掲げる「古義」の独自性を捉えることができよう。

以上の通り、本稿は仁斎が朱子学と共有する問題意識を指摘し、それを踏まえることによって捉えた両者の争点、仁斎独自の主張、思想的特徴を提出するものである。そして、最後に儒学史上における仁斎の位置について見解を述べたい。

二、核心たる修養論への収斂

徹底した批判とは正の中で、周知の通り、仁斎は一理の存在と性即理についても否定する。朱子学の修養論を突き崩す狙いの下でのことであつたが、誰もが聖人に到達可能であることを説明するこれらを否定しては、共鳴した「聖人可学」の世界も論理的足場を失うように思われる。しかし第一節にて指摘した通り、それが仁斎において揺らぐこと

とは無い。先に列举した例や、「志を立つるは聖賢に至るを以て期と為す」(『送荒川景元赴紀州序』、『古学先生文集』)。仁斎四十三歳)といった発言からは、儒学とは聖人を目指すものであるということが、もはや当然のこととなつてゐるよう見受けられるのである。

それでは、そもそも朱子学において「理」が如何なる位置にあつたかを振り返れば、それは「聖人可学」の世界を確立し、聖人を目指す学問として朱子学を機能させる為のものであった。第一節の叙述に一つ補うならば、聖人と賢人、「思はずして得」る孔子と「思ひて後に得」る顔回との間にあつて、僅かにして決定的な差がもつ意味である。聖人を「理」と一体化した完全無欠の存在として明確に定義できるからこそ、聖人とを目指す者との間には常に修養の余地が残り、誰もが到り得る筈の境地は逃げ水のように遠ざかる。現実にもたらされるのは、新たな聖人の出現ではなく、皆が無窮の修養に取り組み続ける光景なのである。これが、理気論による「聖人可学」の確立によつて獲得した、朱子学が有する効果にほかならない<sup>(18)</sup>。思想史の観点から言えば、朱熹の当時においては、この「聖人可学」の世界が未だ体系的には確立されていなかつた。理と氣による世界説明は、修養論を機能させる為の手段として、必要だつたのである。

これに対する仁斎が状況を異にするのは、「聖人可学」の世界を確立した思想体系として、朱子学が既に存在していることである。それ故に、仁斎は「聖人可学」の世界を選び、自ら聖人を目指すという儒学觀を当然のよう共有可能である。これは同じく江戸時代前期、或いはやや先行する藤樹や闇斎とも共通するところであり、ここに朱子学の思想史的役割を一つ認められよう。ただし、先の聖人と賢人の相違を「後世称する所截然として階級有るが如くならず」（『語孟字義』下・聖賢）と批判する仁斎において、聖人になるということの定義は曖昧になつたと言えなくもない。「聖人可学」の共有と言つても、そこには緊張感の相違を見出しえるかもしれない。それは本稿の論じ得ることではないが、ここでは「聖人可学」を当然の前提とできるが故に、それを共有したまま、その構造上の肝腎にも手を加えてしまえることの意味を指摘しておきたい。

すなわち「聖人可学」の下に学問に取り組む人間の姿勢は切実であつても、朱子学には「勝心」等を刺戟する要素が残る為、目標とは裏腹の人間を生み出す結果にも至る。これに対し仁斎は、「聖人可学」を支える一理や性即理を否定し、聖人の完全無欠性にも手を加えることができる。これが可能であるからこそ、もたらす結果に弊害を認めれば、人性論等の是正を通じて修養論を改め得るし、危険性

を有する要素の排除もできる。皆が切実に学問に取り組み続け、五倫を実現すべく自覺的に生き続けるという「聖人可学」のもたらす光景を繼承したまま、そこに生きる人間の姿を一層、確かなものとする試みが可能なである。

仁斎が追究し、「古義」として提出した儒学は、手段としての哲学的説明が所期の役割を終え、儒学が再び核心となる修養論へと收敛した姿と捉えられるのではなかろうか。中国宋代以来の思想運動が、明代の陽明後学における「満街聖人」とは別のかたちに一つ行き着き、その後には「古者は学んで聖人と為るの説無し」（荻生徂徠『弁道』5）と、「聖人可学」自体を否定する儒学者が登場することとなるのである。

\* 仁斎の著述資料の引用に際しては『古義堂文庫目録』（天理図書館叢書二）、天理大学出版部、一九五六）所収の「仁斎書誌略」に拠り、『童子問』、『語孟字義』、『論語古義』、『孟子古義』は生前最終の思想を示す稿本として各（林本）を用い、（林本）の書き入れについては『論語古義』以外において採用した。『仁斎日札』は植谷元ほか校注『仁斎日札』たはれ草不尽言無可有郷（新日本古典文学大系九、岩波書店、二〇〇〇）所収のテキスト、『古学先生文集』は三宅正彦編『古学先生詩文集』（近世儒家文集集成一）、べ

りかん社、一九八五）所収の『東涯東所書入本』、「送防州太守水野公序」は『東涯跋本』を用いている。漢文資料は、解釈に大きく関わらない限りにおいて今日通行の手法によつて書き下した。紙幅の関係で原文を省略した点は諒承されたい。和文資料には句読点と濁点を補つた。『論語』、『孟子』の章数は仁斎の分段に拠つた。出典は巻数を漢数字、章数或いは条数を算用数字で示してある。なお、「敬斎」、「誠脩」と号した時期についても、便宜上「仁斎」の呼称を用いている。

## 注

(1) 主に伊東貴之「中国近世思想史における同一性と差異性」（溝口・伊東・村田『中国という視座』）からの世界史四、平凡社、一九九五）第一章、土健健次郎「朱熹の思想における心の分析」（『ブイロソファイア』七八、一九九〇）、三浦國雄「間断のない思想」（木村英一博士頌寿記念会編『中国哲学史の展望と摸索』創文社、一九七六）に拠つて略述した。

なお、本稿が用いる「聖人可学」とは、程頤（伊川）の「聖人学んで至るべきか。曰く、然り（聖人可学而至歟。曰、然）」（『顏子所好何學論』、『河南程氏文集』八。朱熹・呂祖謙編『近思錄』二・3にも採録）の語を約めたものであり、しばしば「聖人学んで至るべし」と要約される

のと同義である。「切寒さ」という表現は、彼らが多用する「切己」や「切身」といった言葉の語感に基づく。程頤の「凡そ語孟を見るに、且らく須らく熟つら玩味すべからず」（『河南程氏遺書』二二一上・44。『近思錄』三・37にも採録）はその好例であり、朱熹『論語集注』冒頭に収録される「読論語孟子法」に引かれ、仁斎もそれを『論語古義』冒頭の綱領に掲げている。

(2) この傾向を遡れば、朱子学自体を静的、觀照的と見做した上で立論する丸山真男氏（『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二、第一章第二節）と、それに対する田原嗣郎氏の反論とに至る。田原氏は対象の文脈を無視する仁斎の朱子学批判について、その不当性をそのまま誤解の表れと判断するが（『徳川思想史研究』未来社、一九六七、第三章第一節）、整合性さえ欠く朱子学理解をしていたと捉えることへの躊躇は見られず、朱子学との共通項を踏まえた検討はなされない。なお、丸山氏の学説をめぐる論争については、研究者の側の朱子学理解に問題を認める溝口雄三氏の指摘（『中国近世の思想世界』、注（1）所掲の共著書）も参照されたい。

朱子学から陽明学に接近した仁斎が、そのまま禅学の白骨觀法を体験するに至つて反転、これが後年の生の哲学を形成する一大転機となつたとする見方が半ば自明の如くな

され続いているのも、朱子学とは根本的に対立するとの先入観に起因することと推察される。その資料的根拠は極めて乏しいにも拘わらず、白骨觀法に言及する唯一の回想資料である「送防州太守水野公序」全体の文脈を踏まえた研究さえ稀であるのが現状である。この件については、拙稿「伊藤仁斎の思想形成とその方向性」（『東洋の思想と宗教』二六、一〇〇九）にて論じた。

また、相良亨氏は天地を「活物」と捉える生動的世界觀を軸に、一貫した視点から仁斎論を開拓するが（『伊藤仁斎』ペリカン社、一九九八）、朱子学も天地を「活物」と捉えている点には踏み込まない。黒住真氏は朱熹による「活物」の用例にも目配りするが、「これらは概ね／＼活潑々地たる物」というほどの意味らしいとした上で、仁斎を「あまりにも汎化し充溢している」と対比的に強調する（『近世日本社会と儒教』ペリカン社、一一〇〇三、三三四頁）。しかし、朱子学の文脈に則して言えば、天地は「ただ是れ一箇の天機活物」であり（胡広等編『性理大全』三四四。もと朱熹「答張敬夫（前書所稟）」、『朱文公文集』三二）、「活潑々地」（朱熹『中庸章句』<sup>12</sup>所引の程子語。もと『河南程氏遺書』三・一）は、道の間断無き流行がそこに充塞し、万物の生き生きとした姿に顯れている様を表現した言葉にほかならない（朱熹『中庸或問』上）。さらに、それを仁斎も承知しているのであるから、「活物」をめぐ

る朱子学との異同も検討を要する問題と思われる。仁斎が意識し抜いた思想体系であるにも拘わらず、仁斎の用いる「活物」、「生生」等の語が注目を浴びるのにに対して、それが朱子学を踏まえた用語であることを考慮する研究は少ないと言わざるを得ない。仁斎による朱子学理解の問題とは別に、日本思想史研究における朱子学像と、中国思想史研究、朱子学研究におけるそれとの齟齬が、仁斎本来の独自性を些か晦ませている現状があるようにも思われる。本稿は自戒も込めつつ、この問題を提起し、取り組むものである。

(3) 仁斎の朱子学理解を検討するに際しては、読書範囲についての考慮を要する。例えば黎靖德編『朱子語類大全』百四十卷ではなく、収録条数も性格も異なる葉士龍編『晦庵先生語錄類要』十八卷を目にしたような制約があり（貝塚茂樹「朱子と仁斎」、『日本思想大系月報』六七、岩波書店、一九七一）。両書の性格の相違については友枝龍太郎『朱子の思想形成（改訂版）』春秋社、一九七九、付録一二、「性理大全」など朱子後学の書を用いたことに起因する齟齬の問題についての指摘もある（近藤啓吾『浅見絅斎の研究』神道史学会、一九七〇、第二章第七節）。それ故に慎重な検討が必要なのだが、仁斎の朱子学批判 자체は明らかに対象の文脈を無視しており、批判上に描かれる朱子学に全体としての整合性は無い。理解の齟齬や誤解の範囲

に収まるものとは言い難いのであり、そのように誇張する狙い、それによって強調される仁斎自身の主張を捉えることが肝要である（拙稿「伊藤仁斎における性の位置と人性論の役割」、『東洋の思想と宗教』一四、二〇〇七）。「活物」に対する「死物」のほか、「高遠」や「難行」といった言葉も朱熹の佛教批判における常套句だが、それらを用いて、仁斎は朱子学 자체を批判する。このような点にも意を払う必要がある。

(4) 宋代における問題意識について、吾妻重二氏は具体的な資料の列举とともに、「学んで聖人となりうる」という聖人可学論は、道学者すべてに共通する前提であり、スローガンであった」と指摘する（『道学の聖人概念』、『関西大学文学論集』五〇・二、二〇〇〇、二頁）。

その「聖人可学」の世界は、理氣二元論によって確立される。朱熹は何故「理」を持ち出したのか。安田一郎氏の見解は明晰である。

朱子に於てはすべての存在の生成は一応氣の原理のみで説明し尽される。にも拘らず氣と並んで理の原理がとり上げられねばならなかつたのは、要するに道徳論上の必要に基く。固より理は存在論の原理でもつた。然しそれが存在論に於てはいかなる役割を荷はしめられてゐるか一向に明かでなく、いはば添へ物の様な感じを与へるに反して、道徳論に於ては極めて明瞭な且つ重要な役割

を果してゐるのは、何よりも雄弁にこの原理の系譜を物語るものである。（『陽明学の性格』、『東方学報（京都）』一四・一、一九四三、六二、六三頁）

土田健次郎氏は、更に「朱子学の場合、宇宙の生成論は構造論の補助であり、構造論は修養論の前提なのである。……世界觀は、理と氣を意識した修養の方式の確立に奉仕しているのである。朱子学の目的は学問修養によって聖人に到達することである」と踏み込む（「南北朝時代における『太極図說』の受容」、『大倉山論集』四三、一九九九、二〇頁）。体系的な理氣二元論を擁する朱子学だが、それは世界説明を第一義とする哲学ではなく、修養論を軸に世界を捉える思想であり、主張なのである。

(5) 先に列举した中の「性善論」と『論語古義』綱領とを例に言えば、いずれも堯舜との距離を強調することで学問の不可欠を説くが、その内容には変更がある。前者における学問は具有する聖性の發揮という論理の上に立つ実践だが、後年の仁斎は「性の善持むべからずして、学問の功最も廢すべからず」（『語孟字義』下・学2）と、持むべきものであつた性の説き方を修正する。ここにおいて学問とは孝弟と忠信とを軸とする道徳的実践にほかならず、朱子学を「無欲と曰ひ、主静と曰ひ、只管に其の仁義を蔽ふ物を除かんことを要む」（『童子問』上・56）と批判するよう、聖性の存在を論拠に無欲や主静といった修養法が成

り立つことを阻み、具体的な徳行へと導いているのである。

先行した論理が実際の修養、学問に生きる姿を左右する構造を改める思想的主張であり、仁斎自身はこれを「性学の非」の看破と自負している（『童子問』中・73）。

(6) 朱熹『論語集注』衛靈公29。経文「子曰く、過ちて改めざる、是を過ちと謂ふ」に対する註釈だが、ここでも仁斎は「夫れ人過ち無きこと能はず、能く改むるを貴しと為す」（『論語古義』衛靈公29、大註）と、過ちが皆無であることを目標としないよう修正を施していることを附記しておく。

(7) 学識者の人柄の悪さを指摘する例については、渡辺浩氏の論攷に詳しい（『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、一九八五、二四五頁）。

(8) 儒学に取り組む人間が、却つて「其の行ふ所義勝ちて仁薄く、愛を賤しみて忍を喜び、駭駭然として分別甚だ過ぎ、自ら残忍刻薄の流と為るに至る」（『仁説』、『古学先生文集』三。仁斎三十二歳）。独自の思想構築への一步を踏み出す「仁説」において、既に右の事態を問題視している。学間に取り組むことで増悪する「勝心」の性質については「同志会筆記（学問當以勝心為大戒）」（『古学先生文集』五）に詳しい。

(9) 仁斎独自の「恕」解釈をめぐる研究の蓄積は豊富である。その人間観に自己と他者との隔絶を見出す観点、赦し

としての性格に着目する視点などから様々な検討が重ねられている。この解釈変更も一貫した狙いの下にあると見通すが、別稿に期したい。

(10) 大谷雅夫氏の「伊藤仁斎の「中」および「權」の思想」（『季刊日本思想史』二七、一九八六）を参照されたい。

(11) 高遠、奇特を志向する傾向に対する警戒、それを軸とする顔回評価、孔子評価については、拙稿「伊藤仁斎の「天道」論」（『日本中国学会報』六〇、二〇〇八）において論じた。なお、こうした人間の傾向を考慮した教導手法は、知的功名心、好奇心に対する刺戟の除去のほかにも見られ、「自暴自棄」、すなわち道徳的堕落や諦観へと流れ傾向もその対象の一つである。「億万人の一のみ」ながら先天的に四端を欠く人間が存在するとする仁斎独自の

「下愚」解釈（『童子問』下・1）を、豊澤一氏は「あらゆる人々を移らざる「下愚」から解放するための装置」と捉える（伊藤仁斎における「性善」の意義について、竹内・西村・窪田編『日本思想史叙説』ペリカン社、一九八二、一二四頁）。その上で性善を説く仁斎が、性と教とを車の両輪にも譬えながら（『童子問』上・18）、一方では「性の善持むべからず」（注（5）所引）と性の価値が低いかのように説く点に、山本正身氏は「人々に学を勧めたための思想戦略」を見出す（『仁斎学の教育思想史的研究』慶應義塾大学出版会、二〇一〇、三九四頁）。いずれも人

を実際に学問へと導く仁齋の狙いを指摘する、賛同すべき見解である。

(12) 朱子学から脱していく同志会設立期、仁齋は「觀るに諸公進見質問の間、其の孝悌忠信、仁義廉恥の説、皆其の肺腑より出づるが如し。然れども未だ親に孝し長を敬す、及び朋に交はり人に接するの間、果たして皆平日言ふ所と異なるか否かを知らず」(『書齋私祝』、『古學先生文集』六。仁齋三十五歳)と、実際の日常生活における個々人の実践如何を懸念し、後には学友相互の眼を通じた確認を試みる(『同志会示諸生』、『仁齋先生文集』。四十三歳)。有効性の恢復を強く意識すればこそその懸念であり、検証である。

(13) 引用順に『童子問』上・27、「送防州太守水野公序」、『童子問』中・62。

(14) 例えは「正心誠意」の奏上(『童子問』中・17)、韓侂胄彈劾(『童子問』下・12)。

(15) 『童子問』上・2。なお、仁齋没して東涯が『論語古義』を講ずるに至つても、やはり朱熹の集注と対比して説く。「古義」を提示するにも理解するにも、そこには朱子学の存在がある。土田健次郎「伊藤東涯之『論語』研究」(張麗將編『東亞論語学・韓日篇』東亞儒学研究叢書二、国立臺灣大学出版中心、二〇〇九)も参照されたい。

(16) 典拠を指摘する批判は随所に見られるが(『語孟字義』)

(17) 朱子学に対して提示する仁齋自身の天道論、人性論がいずれも修養の問題を軸に展開されている点については、注(3)、注(11)所掲の拙稿においてそれぞれ論じた。  
(18) 朱子学における「聖人可学」の実際については、「未だ到達し得ない聖人の境地を目指して工夫を実践しつつ生きることこそが朱熹の思想の核心となつてゐる」と指摘する垣内景子氏の描写を参照されたい(『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』汲古書院、二〇〇五、一五三、一五四頁)。

(早稲田大学非常勤講師)