

仁齋学における天道と人道 —— 「誠」を軸として

栗原 剛

【要旨】

伊藤仁齋(一六二七—一七〇五)の学問において、「天道」や「天命」、ひいては「天」は、「人道」とどのようにに関連するのか。すなわち、「人道」に生きる主体にとつて、「天」がもつ意義はどのようなものであったか。この問題は、すでにこれまでも論じられてきた。主要な先行研究を踏まえたとき、当の問題を探究し続けていくためのカギは、「天道」における「誠」と、「人道」における継続的な実践・修養の核と仁齋が位置づけた「忠信」、両者の関係にあるのではないかと本稿は着想したものである。これらを順に問うていった結果、①「天道」における「真実無偽」の「誠」、②「人道」においてそれにもとらぬ生を実現した(「仁義礼智」の徳を体現し得た)「聖人」(あるいは「天命」を「知り」得た「君子」)のありよう、③「誠」には至らないながらもそれを「求」めて「尽」そうとする、という「人」一般の当為、④「誠を尽す」よりも手前で、広く全ての主体に開かれた「忠信を主とす」という当為、これらは、仁齋の理解において太く通じながらも、きわめて慎重な、段階的区分のもとにあることがわかった。しかし仁齋学の本領はもともと、人倫日用における卑近な道徳と、そこへの連絡を可能にする、「忠信を主と」した実践・修養・当為にある。仁齋が見ていたであろう「誠」や「天」との接点への手がかりも、その地平に立ち戻ってこそ、見出されなくてはならない。他者への「誠実」「朴実」を標榜する「忠信」は、「忠恕」をはじめとする他の実践項目とどのようにに関連しつつ、「仁義礼智」の道徳と、どのようにつながるのか。それを明らかにしていくことが、今後の課題である。

仁齋学における天道と人道 —— 「誠」を軸として

栗原 剛

一 問題の所在

伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）の学問、いわゆる仁齋学（古義学）の本領は、卑近な人倫日用の道徳と、それを（より充実した形で）身に修めべく努められる各人の営為、この二点にある。前者の核は、「愛」の一語によつて覆われるとされる「仁」にあり、後者の核は、他者に対する誠実な応接のありようとして説かれる「忠信」（もしくは「忠恕」）にある。

このように概括することまでは許されるとして、その内実が一体どのようなものか、という問いに、終わりはないであろう。しかしともかくも、

聖人の道は君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の間に在りて、徳は仁義・忠信の外に出でず。古今に通じて変ずる所無く、四海に準じて違ふ所無し。人心に根

「誠」を軸として

ざし、風俗に徹し、天子も廢すること能はず、聖人も改むること能はず。夫婦の愚不肖、皆能く之を知り、皆能く之を行ふ。故に之を天下の達道徳と謂ふ。禪莊の理、宋儒理性の学のごとき、其の理隱微にして知り難く、其の道高妙にして行ひ難く、人事に遠く、風俗に戻る。之を人倫日用に推すに、皆用る所無し。豈に之を天下の達道徳と謂ひ得んや。（『童子問』上二十七）

夫れ人倫有るときは、則ち天地立つ。人倫無きときは、則ち天地立たず、日月亦た明ならず、四時亦行はれず。人倫無きときは、則ち有りと雖も猶無きがごとし。故に之を、立たず、明ならず、行はれず、と謂ひて亦可なり。（『童子問』下五十）

といった言葉からもうかがわれるように、仁齋が意を尽

して説こうとしたのは何より、人倫日用の道德としての「人道」であつた。「天道有り、地道有り、人道有り、及び異端小道百芸の末、皆道を以て之を言ふことを得」(『語孟字義』上「道」一)、とされる中にも、「聖人の所謂道とは、皆人道を以て之を言ふ」(同)というのが、仁斎の立場である。

ところが他方、仁斎は主著の一つである『語孟字義』において、冒頭に「天道」「天命」の二章(計十七条)を配し、その字義を解した上ではじめて、「人道」の内부를めぐる叙述に踏み込んで行く、という構成をとつた。

このこと自体は、あくまで朱子学(たとえば、陳淳『北溪字義』の構成^三)への対抗意識に由来する、と受け止めれば、済むものかもしれない。しかし、(まさに朱子学批判においてこそ深められていった)仁斎学そのものの内実において、「天道」や「天命」、ひいては「天」がどのような意味をもち、それは「人道」とどのようにに関連するのか、また、それはどこまでの意義を与えられているのか、という問題は、存外大きなものとして看過されることなく、これまでも論じられてきた^四。

二 先行研究からの着想

仁斎学における「天」の意義について、早くに一石を投じたのは、相良亨「人倫日用における超越——伊藤仁斎の場合」(初出・相良編『超越の思想——日本倫理思想史研究』、東京大学出版会、一九九三年)である。それまで、「人道」を重視する仁斎の思想が「形而上学の否定」(二二〇頁^五)と特色づけられてきた傾向に対して、相良は仁斎の説く「天道」「天命」の中に、「仁斎なりの形而上学的な理解」(同)を見るときともに、これと「人倫日常の場における実践の強調」(同)との連関を追究し、次のように結論つけた。

実はこの忠信敬恕の実践そのものが形而上的な永遠の世界への参贊そのものであつた。卑近な現実に生きること、そのことが永遠に生きることであつた。仁斎においては俗に生きることが、それ自体が同時に俗を超えることであつた。／以上のような仁斎の思想は、近世的な「超越の思想」のあり方の一つを、もつともよく示すものである。(二九七〜八頁)

こうした相良の理解に対し、子安宣邦は異を唱えた。もともと、仁斎学における「天道」と「人道」の関係をめぐって「一元気としての天地の道の把握は、形而上学

的な思惟の構成のなかでの天道による人道の規定を要求するのではなく、生生的存在としての人間のあり方そのものを照射するのである」^六と分析していた子安は、「天命」を知ること―伊藤仁斎『語孟字義』講義の下^七（一九九六年）において、より明確に、相良とは対照的な「天命」理解を打ち出した。

〈人間の時代〉において「天」は、『論語』テキストに人間孔子を読み出すこととともに、読み出されてくる。すなわち、性理学的な思惟とその言語的構成の外側に、もはや己れの存立根拠ではない「天」が、仰ぎ見る「天」が読み出されてくる。『論語』の「天命を知る」の言葉にみずから思い入れるものは、孔子とともに仰ぎ見る「天」を、もはや己れの存立根拠にはない「天」を、畏れとともに見出すのである。
(三二―三八頁)^八

どこまでも卑近な「人道」において、「忠信」「忠恕」といった実践・修養をたゆまず努めつづける主体は、いづれみずからのありようのただ中に、それと何がしか重なるものとして、超越的な「天」のはたらきを見出すのか。それとも、その主体にとって「天」はあくまでも、畏れ

とともに遠く「仰ぎ見る」ものとしてこそ、見出されていくのか。仁斎の到達した境地をめぐる両者の見解には、大きな距離があると言えよう。

その距離自体は、埋めがたいものであるかもしれない。しかし、方向性を異にする二つの解釈が示されてあることは、仁斎学に対する倫理思想的（あるいは倫理的）研究を、今後とも推し進めていくための、大きな足がかりともなり得るはずである。

相良はその後、『伊藤仁斎』（一九九八年）においては、同じ問題に関して次のように述べている。

忠信敬恕の実践は、（悟門が開けて得られた視点から見れば：カッコ内栗原）それ自体永遠の生々に参入するものであるが、いわば永遠の生々とまったく一つになることではない。（中略）忠信敬恕は確かにそれ自体、天地人倫の生々に参入するものであるが、しかしそれは、あえていえば「纒かに」（『童子問』下二十五：カッコ内栗原）参入するもので、またあえていえば一端にとりすがらるもので、広大な窮まりなき宇宙の生々そのもの、すなわち「道」とまったく一体になり、これを覆うものではないのである。^九

学問は窮り無く追求されなければならないのである。聖人もまた強めて無限に忠信敬恕に生きなければならぬ。まして聖人ならざる人間が限りなく強めて忠信敬恕すべきことはいうまでもない。しかし、そのことによって、人は天地の生々化々に纒かではあるが参入しうるのである。参入しつづけるのである。日常の卑近な忠信敬恕が、それ自体において永遠への参入となるのである。超越という概念を導入すれば、今のこの人倫日用の現実に忠信敬恕に生きること自体が、現実を超越し、形而上的な超越的世界に「纒に」生きることであったといえよう。(中略)「纒に」であつても、それは永遠絶対への参入である。一。

ここに至つてもなお、というより、むしろいつそう強く、「永遠性に連なる安心立命の倫理学を希求する」二 相良自身の思いは、表出されている。しかし同時に、「一端にとりすがら」、「聖人もまた強めて無限に忠信敬恕に生きなければならぬ」、「人は天地の生々化々に纒かではあるが参入しうる」、「参入しつづける」といった幾重もの表現からは、仁齋学における「人道」と「天道」を、

どこまでも安易に重ねて読むことは許されない、「超越的世界」は人間にとつて(また仁齋にとつて)遠いものであり続けもする、という相良の理解を、やはり前著よりも強く、読みとるべきであろう。

他方、子安はその後、『仁齋学講義』『語孟字義』を読む(二〇一五年)において、

孔子はあきらかに天を仰ぎ見ていた。仁齋はこの孔子の天を再発見しているのである。この再発見は、朱子の宇宙論的な言語のなかにある天を、そこから引き離すことによつてである。(中略) 確認しておきたいのは、仁齋の倫理思想とは仰ぎ見る天をもつた思想だということである。仁齋の思想も言語も、天への究極的な信に立つたものだというところである。彼は決してこれを直接に語ることはない。『論語』から孔子の立場を読み出すことを通してしか仁齋は語らない。三

と述べ、「仰ぎ見る」ものとしての「天」、という理解を再確認している。ところが一方で、これを仁齋学に対する解釈の基底とするがゆえに、子安は『語孟字義』巻之下「誠」第三条^三に対して、次のような疑義を呈した。

「誠とは道の全体」という言葉で始まるこの条の文章は、仁斎のものであることをほとんど疑わせる。こうした本体論的な文章は朱子の性理学のものである。本性とか天理とは本体論的概念である。こうした本体論的な概念による思惟の構成に仁斎は反対してきたのではないのか。なぜ仁斎は誠を本体的な概念として、「誠とは道の全体」などというのだろうか。^{一四}

この疑念は、『中庸』の「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり」における「誠」、すなわち「天の道」を、仁斎はどう理解したのか、という問題に直結している^{一五}。また当然、それに対して「之を誠にす」という「人の道」を、仁斎がどう理解したか、ひいては、「天道」と「人道」の接点を、仁斎はどのように受け止めていたかが、再び問題となるはずである。

鋭く対立した、あるいはすれ違った両者の解釈は、しかしそれぞれの道において、仁斎学における「天道」と「人道」の接点のありよう、より正確には、「人道」に生きる主体にとつて「天」がもつ意義を、その後も仁斎から問われ続けた、と言えるだろう。またこれを踏まえた

とき、当の問題を探究し続けていくためのカギは、「天道」における「誠」と、「人道」における継続的な実践・修養の核と仁斎が位置づけた「忠信」、両者の関係にある^{一六}のではないかと、着想されるのである。

三 天道における誠

本稿ではまず、「天道」における「誠」の問題を考察する。先ほど触れた『中庸』の「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり」を含む一節に対する仁斎の注釈は、次のようなものである。

誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中。不思而得。従容中道。聖人也。誠之者。擇善而固執之者也。

天の道とは、聖人の行を言ふ。真実無偽、自ら力を用いず、猶天道の自然に流行するがごとくなり。故に天道と曰ふなり。勉めずして中る、礼なり。思はずして得、智なり。従容として道に中る、仁義を兼ねて言ふ。之を誠にするとは、未だ能く真実無偽ならずと雖も、而も真実無偽に至るを求むるの謂、人道の立つ所以なり。此の若くんば則ち、

未だ能く聖人の如く然らずと雖も、人爲る所以の道を失はず。故に人の道と曰ふなり。善を擇びて固く之を執るとは、善惡の分を審らかにし、以て其の善を固く守るを謂ふ。下句の「誠者」及び「誠之者」、俱に其の人を指して言ふ。〔中庸發揮〕
下二七

この一節における「誠」、とくに下句「誠者不勉而中、聖人也」における「誠」は、「天の道」そのものとは解されていぬ。あくまでも、それは「聖人の行」を言うものだ、と注される。ただそのありようは、「天道」の「自然流行」がまさにそうであるように、「自ら力を用いず」して「眞実無偽」なるものである。「勉めず」「思はず」「従容として」いながら、しかもそこに「礼」「智」「仁義」を体現する。これが「聖人の行」である。ゆえに「誠は天の道なり」と表現されるのだ、と仁斎は解釈している。「誠」の意味を「眞実無偽」とするのは、『語孟字義』においても同じである。ただし『字義』巻之下「誠」の冒頭、第一条においては、その意味が直接「天道流行」に即して、すなわち自然界における四季のめぐりや天体の運行に即して、解説されていた。朱熹の高弟であった陳北溪（陳淳）が、そこに古今「一毫の妄無し」とした

こと、つまり彼が「天道」の「誠」を「眞実無妄」の意味にとつたのに対して、仁斎はむしろ、「眞実無偽」とする方がよい、と主張する。自然界においては、冷夏や暖冬、また「五星逆行し、日月度を失ふ」といった現象も、しばしば起こる。だからといって「豈に之を天誠ならずと謂ふて可ならんや」。例外的な現象が生起することも含めて、全てに偽りのない「天道」は、「眞実無偽」の意味においてこそ、まさに「誠」なのだ、と仁斎は説いた。

「天道」における「自然流行」に、「眞実無偽」の「誠」をみる、という考え方は、「天地の間、一元氣のみ」（『語孟字義』上「天道」二）「一陰一陽往来已まざる、之を天道と謂ふ」（同「天道」六）「生々して已まざるは、即ち天地の道なり」（同「天道」四）「天地は一大活物、物を生じて物に生ぜられず、悠久にして窮まり無し」（『童子問』中六十七）といった、いわゆる一元氣論、天地への「生々」「活物」観に、通じている。そのこのの意味を理解するのも決してたやすいことではないが、さしあたり本稿にとつての問題は、そうした「天道」の「流行」自体が、人としての生き方とどのように関わるか、である。

この問いに対する答えとしては、少なくとも直接的に

は関わつてこない、ということになるだろう。仁齋は「天道」の中に、「流行」と「主宰」という二つの面を見ており、両者の関係を、

流行は猶人の動作威儀有るがごとし。主宰は猶人の心思智慮あるがごとし。その実一理なり。然れども天道の天道為る所以を論ずるときは、則ち専ら主宰を以て言ふ。（『語孟字義』上「天道」七）

と整理した。「流行」の背後には、あえて人に喩えるなら「心思智慮」といふべき、「主宰」の面がある。とはいへ、それが「天道」自体の「流行」を「主宰」する限りにおいては、いかに「天道」が「真実無偽」に「流行」しようとも、また、たとえ「聖人の行」がそのありようになぞらえられるものではあつても、「天道」の「誠」は「人道」の動勢に対し、直接的には関与しない、と考えられる。

四 天命の含意

しかしながら、「天道」の中に「流行」面とは一線を画するかたちで「主宰」面が見出されたことは、他方、「人道」に生きる主体にとつて「天」がもつ意義を示す、

ある重要な概念に対する解釈と、響き合っている。それが「天命」である。

蓋し天とは、専ら自然に出でて、人力の能く為る所に非ず。命とは人力に出づるに似て、而も実は人力の能く及ぶ所に非ず。天は猶君主のごとし。命は猶其の命令のごとし。天とは命の由つて出づる所、命とは天の出だす所。（『語孟字義』上「天命」一）

凡そ聖人の所謂命と云ふ者は皆、吉凶・禍福・死生・存亡、相形する上に就いて言を立つ。（中略）其の遇ふ所の幸・不幸、皆自然にして至り、之を奈何ともすべきこと無し。故に之を命と謂ふ。既に之を命と謂ふときは、則ち之を順受せずんばあるべからざるの意有り。又既に定まつて逃るべからざるの意有り。故に曰く「天命を畏る」と。亦曰く「天命を慎む」と。蓋し此が為なり。（『語孟字義』上「天命」四）

あたかも「君主」のごとく、「主宰」者としてある「天」からの「命令」は、「人道」において「力」を尽そうとする「人」（あるいは人びと）に対して、下される。それは「吉凶・禍福・死生・存亡」という形をとり、人にとつ

ては「幸」とも「不幸」とも受け止められるが、すでに「命」として下される限り、人は「畏」れと「慎」みをもって、これを「順受」するほかはない。「天命」とは本来、「人力」の及ぶ範囲を超えたものを意味するからである。

この、「吉凶・禍福・死生・存亡」を「天命」として「順受」する境地は、「命を知る」と称される。それはまた、「命」に直面して「安んずるのみ」「疑はざるのみ」(『語孟字義』上「天命」七)とも、定義されるものである。畏れ、慎みつつも、そこに安んじ、疑わぬ、というとき、人は「天命」を、一体どのようなものとして「知る」のであろうか。

実はここにおいてこそ、「天道」における「真実無偽」の「誠」が、人の側からの受け止めとして、意味をもってくる。『語孟字義』卷之上「天道」第六条には、次のようにある。

夫れ善とは天の道。蓋し天地の間、四方上下、渾々淪々、充塞通徹、内無く外無く、斯の善に非ずといふこと莫し。故に善なるときは則ち順、悪なるときは則ち逆。(中略)夫れ人一日も不善を以て天地の間に立つこと有ること能はざることや、亦猶此のごとし。(中略)天道の畏るべく慎むべき此のごとし。

而して所謂善とは豈形状の謂ふべき有らんや。(中略)善とは他に非ず、即ち直のみ。蓋し直なるときは即ち善、直ならざれば即ち曲。二有るに非ず。

時に例外的な現象を含みつつ「真実無偽」に「流行」する「天道」は、それと同時に、「善」なる人(「直」なる人)をより伸びやかに生かしめ、逆に「不善」なる人(「曲」なる人)がそのままに「立つ」ことを「一日」たりとも許さない、という応報的な摂理を、厳しく人に突きつけるもの、なのであった。『字義』卷之上「天命」第三条には、次のようにもある。

何をか天の命ずる所と謂ふ。其の人力の致す所に非ずして自ずから至るを以て、故に総て之を天に帰す、而して又之を命と謂ふ。蓋し天道至誠、一毫の偽妄を容れざるを以てなり。

下された「天命」をそれとして人が真に「知」り、逃れ得ないものとして「順受」するとき、その主体は、「真実無偽」であるがゆえに(人間の生き方に対しても)「一毫の偽妄を容れざる」応報的な摂理を、「主宰」的な「天道」の「誠」として、認めるのである。「疑はざるのみ」

「安んずるのみ」というのも、この意味における「天道」の「誠」に対して、でなければならぬだろう。

五 天命を知る者

さて、「天命」の具体相として挙げられた「吉凶・禍福・死生・存亡」のうち、より切実に「人力の能く及ぶ所に非ず」「人力の致す所に非ず」と受け止められるはずなのは、「凶・禍・死・亡」の方であろう。ごく素朴に想像して、これらに直面した人が、そこに応報的な摂理を認め、信じるのだとすれば、彼は「命」を、自らの（あるいは自らを含む「人」の）「不善」や「曲」に対する厳正な報いとして「順受」する、ということになりするのである。

ところが、仁斎の議論に従う限り、そのようなケースは想定されていない。なぜなら、「人道」において「命」だ「不善」や「曲」を免れない多くの主体は、決して、「命を知る」境地に到達しないからである。「命を知る」境地に立つことを許されるのは、あくまでも、「人道」において「善」「直」なる実践を尽くし得た主体、限られた「君子」のみであった。

「命を知る」ための条件、また「命を知る」者の境地を、

仁斎は次のように説く。

学者苟も恐懼修省、直道を以て自ら尽し、一毫の邪曲有ること無く、而る後当に自ら之（『天道』の主宰面。カッコ内栗原）を識るべし。言語にて諭すべきに非ず。（『語孟字義』上「天道」六）

其の道を尽して而る後至る者は是れ命。倘し一毫も自ら尽さざる所有るときは、即ち人為のみ。之を命と謂ふべからず。（『語孟字義』上「天命」四）

一毫の聡明を作さず、一毫の智見を扶まず、至誠正直、内外表裏、打て一片と成つて、而る後以て自得すべし。聡明智見を以て之（『命を知る』こと。カッコ内栗原）を得べきに非ざるなり。（『童子問』下十二）

蓋し一毫の実ならざる無く、一毫の尽さざる無く、之（『命』。カッコ内栗原）に処して泰然、之を履んで坦然、式はず惑はず、当に之を安んずと謂ふべし。当に之を知ると謂ふべし。（『語孟字義』上「天命」七）

五十にして「命を知」った孔子のように、「人道」におけ

る「誠」を「尽し」た者にもなお、現実として、「凶・禍・死・

亡」といった事態は迫り得る。個人的な境涯においてもそれはあり、ましてやより大きな「国の存亡、道の興廢」に関しては、「聖人と雖も亦已の欲する所のごとくすることを得ず」（『語孟字義』上「天命」九）、とされる。

しかしそうした凶事自体を、「君子」は、自らの「不善」や「曲」への報いとするわけではない。むしろ、「人道」における自らの「誠」を尽す実践、「善」にして「直」なる実践そのものに安らいつつ、それゆえにこそ、目前の凶事に対しても「人力の能く及ぶ所に非」ざる「天命」として、これを「順受」する。さらに、そこにもなお「主宰」的な「天道」の「誠」が大きく貫かれてあることは、決して疑われない、ということになる。

いかなる凶事を前にしても、また逆に、いかなる望外の吉事を前にしても、「命を知る」者は「主宰」的な「天道」の大きな「誠」を信じつつ、自らはあくまでその居場所にあつて「泰然」「坦然」、肅々と「人道」の「誠」を尽くし続けるのみであり、少しも心を曲げられることはない。「命を知る」者のありようを、このように解釈しておきたい^{一八}。

六 誠を求める当為

ここで、「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり」（『中庸』）をめぐる仁斎の注釈（本稿第三節冒頭）に立ち戻る。すると、「命を知る」者のありようは、「誠は天の道なり」の意味として示された「聖人」のありよう、すなわち、「天道」の「自然流行」がそうであるように、「自ら力を用いずして」真実無偽、「勉めず」「思はず」「従容として」いながら、しかもそこに「礼」「智」「仁義」（「人道」の理想）を体現する、という「聖人の行」に、重ねられるか、あるいは少なくとも連なるものである、と考えられる。「天道」「自体の「誠」と、「聖人」の（あるいはそこに連なる「命を知る」「君子」の）「誠」を尽くしたありようとは、慎重に区別されつつ、しかし「真実無偽」において、通じていた。

とはいえ、「人道」における多くの主体は、そこまでに至らない。それでも仁斎は、「之を誠にするとは、未だ能く真実無偽ならずと雖も、而も真実無偽に至るを求むるの謂、人道の立つ所以なり。此の若くんば則ち、未だ能く聖人の如く然らずと雖も、人為る所以の道を失はず。故に人の道と曰ふなり」、と述べた。実際に「誠」を尽くし得ずとも、それを「誠にする」こと、「誠」を「求

むる」こと、求め続けることこそが、「人道」を「人道」として「立」たしめるのだ、ということになるであろう。

『語孟字義』卷之下「誠」第三条には、

誠とは道の全体。故に聖人の学は、必ず誠を以て宗と為、而して其の千言万語、皆人をして夫の誠を尽さしむる所以に非ずといふこと莫し。所謂仁義礼智、所謂孝弟忠信、皆誠を以て之が本と為。(中略)是の故に誠の一字、実に聖学の頭腦、学者の標的、至れり大なるかな。

とある。その思惟が朱子学的・本体論的であることを、子安宣邦に訝しませた^九文章であるが、たとえそうであつても仁斎の力点は、「誠」が「人をして」それを「尽さしむる」所以であること、「人道」をそれとして成り立たせるのは、人が「誠」を「標的」として「求むる」営みにこそある、ということに、あつたのではないだろうか。

七 忠信を主とす

前節では、「人道」における実践、また当為としての

「之を誠にする」「誠を尽す」を問題にしたが、仁斎の議論にはさらにその先、というより、手前の段階がある。

所謂「之を誠にする」と、「忠信を主とする」と、意甚だ相近し。然れども功夫自ずから同じからず。「忠信を主とする」は、理に当るか否ざるかを顧みず、只是れ己の心を尽し、朴実に行ひ去るを謂ふ。「之を誠にする」は、理に当たると否ざるを択んで、その理に当る者を取つて、固く之を執るの謂。(『語孟字義』下「誠」二)

道、本知り難き者無し、只是れ誠を尽すを難しと為。苟も誠の尽し難きことを知るときは、則ち必ず忠信を以て主と為ざること能はず。易に曰く、「忠信は徳に進む所以なり。」故に学、聖人に至ると雖も、亦忠信に外ならず。(『語孟字義』下「忠信」三)

問、「既に聞く、聖人の道は知り易く行ひ易しと。何ぞ人の之を能くする者鮮きや。豈亦甚だ難き所の者有るか。」曰、「有り。中庸に依るを難しと為。中庸本難事に非ず。中庸に依るの難は、亦誠を立つるの難に在り。古の人、豈亦人人皆善に、事事皆中

ことを得んや。但民朴に俗淳く、誠実敦龐、邪回の行無く、名利の求め無し。故に行ふ所、自ずから中庸に非ずと云ふこと莫きなり。(中略)後世に至ては、則ち風氣日に漓く、人心古ならず。愚者は固に論ずるに足らず。其の少しく智有る者は、必ず利名を以て先と為、常を厭て新を好み、近きを捨てて遠きを求む。是れ中庸の難き所以なり。(『童子問』上十一)

仁齋学において、道(人道)は本来、誰にとつても「知り易く行ひ易い」、人倫日用の道である。しかし、「誠」を標的とする工夫(「之を誠にする」「誠を尽す」「誠を立つる」工夫)は、理想的な中国古代にあつてはともかく、後世にあつては、「理に当たる」と否ざるを択んで、その理に当る者を取つて、固く之を執る」「善惡の分を審らかにし、以て其の善を固く守る」という内容をもつため、多くの人にとつて難事である、と仁齋は言う。それゆえ、全ての主体に開かれたものとして今も変わらざる有効な「功夫」は、「忠信を主とする」ことだ、と説かれるのである。

ここでは「忠信」の意味が、「理に当るか否ざるかを顧みず、只是れ己の心を尽し、朴実に行ひ去る」ことだ、と規定されている。これと「之を誠にする」「誠を尽す」

との差異は、「善惡の分」理に当るか否ざるか」を、「顧み」「審らかにし」「択」ぶ、という要素の有無にある、とまではうかがわれよう。この、(あえて言えば)より客観的な善惡の判断にかかわる要素が、まずはその手前で「只己の心を尽し、朴実に行ひ去」ろうとすること、すなわち、他者に対する素朴かつ誠実な心と働きかけに、ひたすらであろうとする努力と、一体どのように通じており、また、そこに何を加味するのか。「真実無偽」「至誠正直」なる「誠」そのものを求める営みとは区別されつつ、しかしそこに太く通じるひな形としてある「忠信を主とする」の内実こそ、仁齋学の本領として、今後も追究され続けなければならない。

八 総括と今後の課題

最後に、本稿の内容を概括するとともに、今後の課題を見定めておきたい。仁齋学において、「天道」や「天命」、ひいては「天」は、「人道」とどのようにに関連するのか。すなわち、「人道」に生きる主体にとつて、「天」がもつ意義はどのようなものであつたか、という問題は、これまでも論じられてきた。主要な先行研究を踏まえたとき、当の問題を探究し続けていくためのカギは、「天道」

における「誠」と、「人道」における継続的な実践・修養の核と仁斎が位置づけた「忠信」、両者の関係にあるのではないかと本稿は着想したものである。これらを順に問うていった結果、①「天道」における「真実無偽」の「誠」と、②「人道」においてそれにもとらぬ生を實現した（仁義礼智）の徳を体現し得た「聖人」（あるいは「天命」を「知り」得た「君子」）のありよう、さらに、③「誠」には至らないながらもそれを「求」めて「尽」そうとする、という「人」一般の当為、最終的には、④「誠を尽す」よりも手前で、広く全ての主体に開かれた「忠信を主とす」という当為、これらは、仁斎の理解において太く通じながらも、きわめて慎重な、段階的区分のもとにあることがわかった。

上記①～③の内実は、論者自身にとってあまりにも遠い。しかし、読み手の事情をさしおいても、仁斎学の本領はもともと、人倫日用における卑近な道徳と、そこへの連絡を可能にする、「忠信を主と」した実践・修養・当為にあった。本稿冒頭に引用した「人倫有るときは、則ち天地立つ。人倫無きときは、則ち天地立たず」（『童子問』下五〇）という言葉を、再度かみしめたい。仁斎自身は見えていたであろう「誠」や「天」との接点への手がかりも、おそらく足元の地平にこそ、埋められている

のではないかと。他者への「誠実」「朴実」を標榜する「忠信」は、「忠恕」をはじめとする他の実践項目とどのようにつながりつつ、「仁義礼智」の道徳と、どのようにつながることか。結局はそれを明らかにしていくことが、今後の課題とされるほかはない。

※本研究は、JSPS科研費JP20K00038の助成を受けたものである。

注

一 伊藤仁斎の著作からの引用は、原則として、天理大学附属天理図書館、古義堂文庫所蔵の、仁斎生前最終稿本による。『童子問』『語孟字義』についてはいわゆる「林本」を用いたが、『中庸發揮』については、便宜上暫定的に、『元禄十年校本』を用いた。これは、天理図書館編『古義堂文庫目録』（復刻版、八木書店、二〇〇五年）によれば「仁斎生前最終本」（五頁）であるが、ただし「東涯使用本」（同）とされており、三宅正彦「伊藤仁斎の諸稿本とその訓読法」（木村英一編『伊藤仁斎集』（日本の思想十二）筑摩書房、一九七〇年所収）も、むしろ「元禄七年校本」

を、純粹な仁齋生前最終稿本とみなす立場をとっている（三三八～九頁）。なお、どの著作からの引用についても書き下しは論者によるもので、字体や送り仮名等に限り適宜表記を改めた箇所もあるが、その際、『童子問』については清水茂ほか校注『近世思想家文集』（日本古典文学大系九七）岩波書店、一九六五）、『語孟字義』については前掲『伊藤仁齋集』を、それぞれ参考にした。

仁齋の著作からの引用箇所については、引用文の末尾、カッコ内の表記（著作名をのぞく）を、以下のように略記した。『童子問』巻之上・第二十七章」↓『童子問』上二十七』『語孟字義』巻之上「道」第一条」↓『語孟字義』上「道」一』『中庸發揮』下篇」↓『中庸發揮』下三巻上の冒頭に「命」、巻下の冒頭に「道」を配する。佐藤仁訳『朱子学の基本用語―北溪字義訳解』（研文叢書六四）研文出版、一九九六年参照。

四 次節に詳しく取りあげる相良亨と子安宣邦による論考のほか、比較的最近の研究として、阿部光磨「伊藤仁齋の『天道』論」（『日本中國学会報』六〇巻、二〇〇八年、二五八～二七二頁）、遠山敦「伊藤仁齋における『天命』（『論集』一五号（今泉先生追悼号）、二〇一二年、一六～一三六頁）、山本正身「伊藤仁齋の思想世界 仁齋学における『天人合一』の論理」（慶應義塾大学三田哲

学会叢書）慶應義塾大学出版会、二〇一五年）がある。阿部・山本の論考は、最終的にはいずれも仁齋学を「人道」（あるいは「修養」）に収斂するものと捉える。遠山の論考については注一八参照。

五 以下、引用および頁数は『日本の儒教Ⅱ』（相良亨著作集二）ぺりかん社、一九九六年による。

六 子安宣邦『伊藤仁齋の世界』ぺりかん社、二〇〇四年、二四〇頁。ただしこの箇所（第一部第七章「天道と人道―仁齋の生来的世界観」）の初出は、『伊藤仁齋研究』大阪大学文学部紀要第二六巻、一九八六年である。

七 『思想』八六四号、岩波書店、一九九六年所収。

八 引用および頁数は、前掲『伊藤仁齋の世界』第二部第十章「『天命』を知ること―伊藤仁齋『語孟字義』の一講義」による。

九 相良亨『伊藤仁齋』ぺりかん社、一九九八年、一六五～六頁。

一〇 同右、一六八頁。

一一 子安宣邦『伊藤仁齋の世界』ぺりかん社、二〇〇四年、『後記』、三四〇頁。

一二 子安宣邦『仁齋学講義』『語孟字義』を読む』ぺりかん社、二〇一五年、九二頁。

一三 本稿第六節に引用あり。

一四 子安宣邦『仁齋学講義』『語孟字義』を讀む』ペリかん社、

二〇一五年、二〇二頁。

一五 同右、一九八頁参照。

一六 子安は「仁齋は誠を忠信によつて置き換えようとしているかに見える。本条（『語孟字義』卷之下「忠信」第二条：・カッコ内栗原）を見て、たしかにそのように見えながら、なお誠概念は消えずに仁齋の文脈に残っている。（中略）忠信と誠を混用している仁齋の文章は、私にとつてなお未解決の問題を投げかけるものである」

〔前掲『仁齋学講義』一九一頁〕と述べている。

一七 冒頭の白文は『中庸』の文言、一字下げの段は仁齋による小注。

一八 「天命を知る」の内実については、遠山敦「伊藤仁齋における「天命」」（『論集』一五号（今泉先生追悼号）、二〇一二年、一一六～一三六頁）が、とくにその「知り方」の意味に焦点をあてつつ、つぶさに分析している。本稿における解釈は、遠山の論考から多くの示唆を受けたものである。

一九 本稿、注二三・一四を付した箇所（第二節）と照応。