

相良亨『伊藤仁斎』における古義学の基層

栗原 剛

【要旨】

相良亨『伊藤仁斎』（ぺりかん社、一九九八年）は、相良による仁斎研究の集大成であるとともに、彼がその「背後」かつ「はるかかなた」に見据えた「倫理学そのもの」（「序」）についても、（あくまで仁斎の思想研究に即した形において、ではあるものの）それが色濃く反映された業績だと言える。本稿は、相良の到達した古義学の基層に対する理解を捉え返すことを通じて、そこから広く日本倫理思想史研究の今後に与えられる示唆を得ようと目論むものである。

本書の核は、仁斎が晩年に到達したいわゆる古義学の思想を論じた、第二章・第三章「仁斎の古義学 その一・その二」である。が、相良の「倫理学的関心」（「序」）とより強く響き合うのは、第三章「仁斎の古義学 その二」の方である。両章を通じて伊藤仁斎の古義学は、「おのずから」を「みずから」生きるという人間の営み（ひいては存在）の尊貴性を、堯舜の事業とそれを祖述した孔子の學術においてこそ見出し、それにならうべきことを説いたもの、として描き出される。ただ、そもそも相良の狙ったものは、最終的には儒学という枠を超えたところ（思想内容というより、むしろ思惟のあり方そのもの、ひいては思想史というよりむしろ倫理学と呼ばれるべき地平）にあった。ゆえに、儒学者としての仁斎の倫理思想と、彼が否定した仏教思想との線引きが、相良いわゆる「おのずから形而上学」の内部においてどう説明され得るのかについては、なお不分明なままであるとも言えよう。広く日本倫理思想史において、儒と仏は原理的にどう区別されるのか。仁斎と同様、人生の真実や真理を追求した思想家たちの中にあつて、仁斎の仁斎らしさを、どう位置づけたらよいのか。これらの課題は、論者自身を含む後学の研究に委ねられている。

相良亨『伊藤仁斎』における古義学の基層

栗原 剛

相良亨『伊藤仁斎』（ベリかん社、一九九八年）は、相良による仁斎研究の集大成である¹とともに、彼がその「背後」かつ「はるかかなた」に見据えた「倫理学そのもの」（「序」Ⅰ頁）²についても、（あくまで仁斎の思想研究に即した形において、ではあるものの）それが色濃く反映された業績だと言える。本稿は、相良の到達した古義学の基層に対する理解を捉え返すことを通じて、そこから広く、日本倫理思想史研究の今後に対して与えられる示唆を得ようと目論むものである³。

一、古義学に対する問い

本書の核は、「仁斎が晩年に到達したいわゆる古義学の思想」（六七）を論じた、第二章・第三章「仁斎の古義学 その一・その二」である。が、前述した相良の「倫理学的関心」（「序」Ⅰ頁）とより強く響き合うのは、第

三章「仁斎の古義学 その二」の方である。この構成に關して、第二章の冒頭では、

従来の仁斎の思想の理解には「形而上学の否定」にその特色を見ようとする傾向が強いが、私は、彼の人倫日用の場における実践の強調とともに、その立場を裏付けた彼なりの形而上学的思惟をも問題にしたい。それは「自然」あるいは「自（おのずか）ら」という言葉にこめられた考え方である。（中略）私は日本人の考え方・感じ方の底辺に流れつづけてきたのではないかと思われる、おのずから形而上学⁴とも言うべき考え方に関心をもっているのので、仁斎の「自然」「おのずから」をめぐる考え方には特に深い関心をもつものである。仁斎に即して言っても、この側面から理解することによってはじめて、その古義学を全体的に把握することができるであろう。

(六七)

と述べられる。当の第二章（「古義学の概要」「天地の活物性」「三人倫日用の道」）も、「古義学」の「全体」に対して「一応の目くばりをなし得たかと思う」（一八一）と総括される内容となっているが、しかしこれだけでは、「なおその全体が渾然として生きて迫ってくるものがない」「彼がどこからこのような考え方をおし出してきたかというその思惟の根のようなものが感じられない」（一八二）、とされる。そこまでの理解に手を伸ばそうとする部分が、「仁斎の古義学の根底にあつた「おのずから」という形而上学的思惟」（一八二）を論じた、第三章なのである。

とはいえ、いきなり第三章を考察の対象としても、仁斎（およびそれを解釈する相良）の「思惟の根」にアクセスするのは難しい。まずは理解の踏み台となる第二章をおもな検討対象としながら、相良の問題関心に迫っていきたい。

第二章の冒頭には、次のようにもある。

仁斎は言うまでもなくいわゆる儒者である。儒者とは、一般的にいつて、聖人の教の理解を通して思索

する思想家である。われわれがある儒者の思想を問題にする場合、通常、その儒者が聖人の教をいかに捉えたかということが問題になる。しかし、彼らが、なぜ、聖人の教を介しなければ真理にせまり得ないと考えたか、あるいは、いかなる根拠から聖人の教の理解を通して真理にせまりうると考えたか、ということも問題になって然るべきであると思う。「自然」をめぐる仁斎の思惟は、彼のこれらの側面の解明にも光をあてるものである。（六七）

これは儒者一般についての議論だが、しかし相良の見えるところ、とくに伊藤仁斎は、〈われわれ人間は聖人の教を介してこそ真理に迫り得る〉という、儒者による基本的主張の根拠を問う対象として、重要な思想家だった。言い換えれば、真理を追求する思想家として、儒者はなぜ（他の何でも（誰でも）ない）聖人を信じるのか、という相良の問いに深く応じるものを、仁斎の思想はもっていた。

二、「衆人」「愚人」を導く「聖人の教」

第二章第一節「古義学の概要」では、「性」「道」「教」

という三つの概念の連関として、古義学の「骨組み」が解説される。が、それだけでは「概要としても物足りない」(九二)とされ、さらに二つの視点から、準備的な肉づけが施される。一つは「教に浴する前の生まれたままの人間のあり方と、教を学ぶことによつてその人間がどのように変化成長するかという視点」、もう一つは「仏老批判という視点」(九二、である。ここからも、やはり相良が仁斎に対して、聖人の教(あるいは立教という営み)はわれわれにとつてなぜ尊いのか、また、それは「仏老」とどう袂を分かつ教なのか、という問いを投げかけようとしていることが、うかがわれる。以下、まずは相良の描いた(解釈した)古義学の「概要」に即して、仁斎の応答をなぞってみた。

「教に浴する前の生まれたままの人間のあり方」とは、仁斎の言葉によれば「衆人」「愚人」「市井の小人」である。人間という存在は、「生まれつき」「見聞学知」し、四端の心をもち、情をもち、欲をもつ」(二〇四)。その「性」(「生質」)は、多様でありながらもおしなべて「善」(「美」)であり、「自他一体化への傾向性」(九四 傍点栗原を、すでに具えている。

しかしまた、彼らは「なお現実的には他者との「阻隔」の内にいる」(九四)。日々の生活を共にする「父母」と

の間にさえ、「阻隔」はある。しかも、「阻隔」が超えられていくべきものとしてあるということ、また、「阻隔」を超えようとする「惻隱の心」は、父母以外の他者にまでおし広げられるべきだということ、を、彼らは(少なくとも真には)「知らない」(九〇)。

そうである限り、人間にとつて「生質の美」だったはずの「自他一体化への傾向性」も、つねに「淪みやぶれ消え」(九五)てしまい得る。「鬼とはならないまでも」(九五)、そのままでは、「桀紂」「禽獸」の類いにまでも墮する可能性の内に、人々はある。

この時、「阻隔」の先に認められている他者は、『童子問』林本の表現(刊本にはない)⁴を借りれば、「有ると雖ども猶無きがごとく」「有る」にすぎない(九八)。「衆人」「愚人」にとつて、(父母を含めた)他者はそのように、一見きわめて不確かな仕方で存在しているのである。しかし相良によれば、

それらは「有りと雖ども猶無きがごとく」有るものではあったが、依然有るものであることは確かであった。このような現実が仁斎の絶対的な前提であった。前提というよりも、これが仁斎の絶対的な出発点立脚点であったと言った方がよい。そして、

まさに、これを絶対的な出発点・立脚点とすべきであるとしたところに、彼の仏老批判が生まれ古義学の基礎が確立したのである。(二〇四—二〇五)

とされる。「衆人」「愚人」としての生の「現実」は、仁斎にとって、それ自体決して否定され得ない「絶対的な出発点・立脚点」なのであった(そして仁斎自身もそこにおいては「衆人」「愚人」の一人であった)(二〇五)。

次の引用は、第一節末尾(二〇五頁)の一部にあえて段落分けを施したものであるが、以上のような(仁斎もその一人であったような)「衆人」「愚人」が、聖人の「教」に沿っていくことの意義を、「仏老」との対決姿勢に直結させながら解説した部分、として確認したい。

ただ仁斎は、単なる「衆人」「愚人」であるにとどまらず、いかに生きるべきかを問うた。しかし、この問いを問うことは、同時に、そのおかれている現実(＝「衆人」「愚人」のうけとっている現実)の内・にひそむ真実、したがってその現実の意味を問うことであつた。

この時、仏老の教は、確かに仁斎の求めているものに一つの答を与えるものであつた。お前が有ると

思っているものは皆幻である、面壁静坐して三界を超脱せよというのも、確かに「衆人」「仁斎」のおかれている世界に対する一つの理解であり、生き方を示すものであつた。

しかし現実を絶対的立脚点・出発点とした仁斎は、この現実を超脱せよという仏老の教を、すでに述べてきたように「意想造作」になる虚理として否定しきつた。そして論孟における孔孟の教だけを真実の教としてうけとることになった。(中略)あらかじめはつきりとおさえておくべきことは、彼にとつての孔孟の教が、彼が生まれながらにそこにおかれ、彼にとつて否定しがたい現実の意味を開示するものであり、したがってその現実生きる生き方を教えたものであつたということである。(以上、全て二〇五)

仁斎が求めたのは、生の「現実」を、その(正・負どちらの)可能性もこみで「絶対的」「前提／出発点／立脚点」とし、したがってあくまでも「現実」の中に身を置きながら、その「意味」(そこに隠れている「真実」)を知ること、であつた。そうである以上、彼の求めにまっすぐ応える尊貴な「教」として最終的に選ばれるべきは、仏老の教ではあり得ず、孔孟のそれではなかった。ある

いは、孔孟の教（の真髓）に触れることによってこそ、仁斎は自らの希求と思想的立場を確かにした、とも言えるだろう。

聖人の教を正しく学ぶとき、「衆人」「愚人」は、生得の「四端の心」を「拡充」し、自他の「阻隔」を乗り越え、「現実」のただ中に生きながら「徳」を成していく道のりを、より確かなものとする。また、その中で、「有りと雖ども猶無きがごとく」だった父母や他者の存在も、当の「有」を、より確かにしていくことになるのだろうか。

仁斎の主張に即して考えるかぎり、その道のりは、誰にとつても「知り易く行い易い」ものの、すなわち、たとえば「衆人」「愚人」「小人」であつても、彼らが「すでに知っており行っていること」（一〇三—一〇四）でなければならない。

しかし他方、その道のりは、どこまで行つても窮まり無いもの、でもある。決して險しく厳しいものであつてはならないはずだが、とはいえ少なくとも、果てしないものである。相良は次のように述べる。

他者を真実な仕方において他者と捉え、父母を真実な仕方において父母と捉え得た時、はじめて、父母と己とは分かたれることなく、父母に事えることも

可能になる。人倫が活物であることを真実に知つた時、他者が、父母が、真実に「有る」ものとして捉えられてくる。（中略）父母の眞の父母性、他者の眞の他者性は、「教」を介してのみ知りうる。その「教」は天地と一枚になった孔子の教であり、天地の言葉である。とすれば、究極的には、天地に通じてはじめて父母に事えうるのである。父母に真実に事えうるものは、天地宇宙を知るものである。（九八）

仁斎が、広く「衆人」「愚人」に対してそこまでの（究極的）な境地を求めた、とまでは考えにくい。が、ここで相良が「真実」や「眞の」という言葉に込めた意味は重い。相良が仁斎に対して問うているのは、その境地に到達して究極の「教」を立て得た、聖人孔子のあり方を、彼はどう捉えていたのか、である。

それは、人倫が「活物」であることを「真実に」知る境地（父母の眞の父母性、他者の眞の他者性）を知る境地）、である。ならばそれは、人倫のみならず、それを含んである「天地」「天地宇宙」全体の「有」が、「活物」としての「有」であると知る境地、でなければならぬ。古義学に対して、「人倫日用の場における実践の強調」だけでなく、その立場を裏付けた仁斎なりの「形

而上学的思惟」を見ようとする相良は、「天地の活物性」、およびその「天地と一枚」であるところの聖人のあり方とはいかなるものかを、仁斎に問わねばならなかったのである。

三、「悟り」としての天地活物観

第二章の第二節「天地の活物性」および第三節「人倫日用の道」は、以上のような問題意識に基づき、古義学の内実を、より詳細に、かつ「天道」と「人道」の接点や重なりに留意しながら、解説したものである。

「一天地の活物性」の冒頭では、それを考えることの意義が、改めて示される。

天地を活物と捉えることは、仏老が天地を夢幻虚無と捉えたことに対するものである。(中略) 活物であるということは、天地万物が有るということであり、またその真実の有り方にかかわるものであり、有のもつ形而上学的な真実にふれること、すなわち悟りであるといえよう。(一〇七)

天地が活物であることを真に知ることは容易なことではない。聖人の教を学び、それにしたがって実践

していくことの内におのずから開かれてくる境地、真実に天地は活物であると知る境地を仁斎は、聖人の教えの悟りとして認めているのである。(一〇七—一〇八)

天地の根源を虚無とする時、有は夢幻となる。天地を活物とする時、有は有となる。活物であるという悟りのないところ有は有として定立しない。あるいは有とのかかわりが真実なものとして定立しないのである。(一〇八)

とあるように、相良は、仁斎の説いた聖人の天地活物観を、究極的・形而上学的な一種の「悟り」として、受け止めようとする。

論の構成上、第二節ではいったんこれを「人道」の問題と切りはなし、天／人の接点や重なりに関わる論点については示唆(予告)するにとどめ、という形で、「天道」をめぐる論考が進められる。

が、いわゆる「悟り」の境地とは、「聖人の教を学び、それにしたがって実践していくことの内におのずから開かれてくる境地」である。すなわち、それはあくまでも、人倫日用における実践の延長線上にこそ、想定されたものである。よって、示唆(予告)された論点にも十分な

注意をはらいながら、読み進める必要がある。

さて、天地が活物であるとは、「物を生じて物に生ぜられず、悠久窮まり無し」（『董』中六七）⁵ということである。「天地_〓宇宙_〓天」（二〇九）の存在はつまるところ「一元氣のみ」（『字義』天道一）であり、「この「一元氣」の自己展開」（二〇九）としてある「一陰一陽往来已まざる」（同上）運動」（二〇九）によって、「万物は生々化々して天地は天地たりつづける。この運動は「いまだかつて止息せ（ざる）」（同上）永遠の運動であり、したがって「今日の天地は即ち万古の天地、万古の天地は即ち今日の天地」（同上）」（二〇九）、ということになる。

こうした天地の「有」り方を、仁斎は比喩的に、「走馬燈の若く然り」（『董』中六九）とも表現した。相良はこれを踏まえて、仁斎の中にあつた天地生々のイメージは、「繰り返される循環的な運動」「調和的な統一」（一五）が永遠に持続する、というものであり、「新たな世界への常なる創造を意味するものではない」（一五）、と補足している。

仁斎の考えるところ、この天地（の運動）自体を、「何物かに（よつて…栗原補足）生ぜられたもの」（二〇九）と捉えることや、朱子学が、「一陰一陽往来已まざる」運動のさらなる上面に「然る「所以の者」「寂然不動」

なるもの」（二〇九）を想定したことは、「真に天地自体が究極的なものであり、活物であること」（二〇九）を、否定する態度である。「これは仏老に化せられたものであり、仏老と軌を同じくし、聖人の教を真に捉えたものでなく、天地が活物であることを真に理解するものではない」（二〇九）、とされる。

このように、天地を活物とし、「生々して已まざる」（『字義』天道四）運動とする立場は、言い換えればそこに、永遠の「生」かつ絶対の「有」を、認める立場である。しかし当然のことながら、そこに「死」および「無」はどのように位置づけられるのか、という問いが生じてくる。

四、活物観への疑義（二）——「死」をめぐる

まず「死」についてであるが、「特にこの生死の問題では、「天地の問題と人間の問題」が「微妙にかかわっているの切りはなしがたい」（一一二）、とされる。人間の生死に関して、「いたずらに（生を…栗原補足）「貪恋」（死を…栗原補足）「哀憐」すべきでない」（一一二）というのが、仁斎の基本的な立場である。しかしその理由づけについては、最晩年までに観点の「移行」（一一二）

があつた、と相良は推察している。

『仁斎日札』ごろ（最晩年の一步手前）までは、死に動じるべきでない理由が、「草木と同じく生じ、そして腐るのはみな「実理の自然」（『日札』六四）なのだから」（六二）、あるいは「生ずる者は必ず死す。固に其れ理なり、死なんぞ哀むに足らん」（『童』林本。同本中で仁斎本人が削除）、などと説かれる。これらを相良は「人間の生死を一身の上の問題としてとり上げている」（二一一）ものとする。すなわち、個々の人が生まれ、死に、肉体が腐ることを、人間だけでなく全ての動植物も、個体として同じ道をたどるのは「実理の自然」なのだから、という類同性において捉え、そこから、生に執着し死を悲しむ感情を、あくまでも個々に乗り越え（させ）ようとする態度、であろう。

しかし最晩年になると、同じ主張が、

父祖身没するといえども、しかれどもその精神はすなわちこれの子孫に伝え、子孫又これをその子孫に伝え、生々断えず、無窮に至るときは、すなわちこれを死せずと謂いて可なり。万物みな然り。（『字義』天道四）

といった理由づけとともに語られる。相良はこれを、「生

死を一身上の問題としてではなく、個々人の生死を天地の問題とし、いわば天下の上からこれを観ている」（二一二）ものとする。つまり、個々は確かに死んでいくが、それまで家族とともに、また人倫や天地とともにあつた「生」の「精神」は、「次の者にバトンタッチ」（二二三）されていく。「かくて天地は、個々人の死をこえて生に二」（二二三）なのだ、という説明である。

個々は死ぬようでも、天地人倫においてそれは「死せずと謂いて可なり」、というわけだが、しかし仁斎にあつては、天地全体の生々もまた、「有るときはすなわちいよいよ有り、無きときはすなわちいよいよ無し。（中略）もし無きの極みに至るときは、すなわち滅して又滅し、泯然漸尽（すっかりなくなる）、跡の尋ぬべき無し」（『字義』理五）というものであつた。すなわちそれは「栄枯盛衰・死滅をものはらんだ生々」（二二三）であつた。

そこまでを踏まえると、「生に二」という主張、「生」の永遠性が、理論上、厳密に保証されているとは言えない。したがって、天地をどこまでも「生」と「死」との対立において捉えるなら、生き方も、何らか「死」との対面においても考えられなければならない」（二二三）はず、である。しかし、仁斎はそれを拒否した。「死」はあくまでも「生」の終わりであるにすぎない。「生に

一であるとする時、生き方も基本的にはただ天地の生々とかかわりにおいてのみ考えられることになる」(一一二)。

人は天地の生々に参加することにおいて永遠につながるのであって、悟門はそこにひらかれる。死との対面のうちに悟りがひらかれるのではない。このように天地の生々観は、人間の生き方とのかかわりにおいて、その質を理解することができ、これは言い換えれば、生々観がたんに天地の問題でなく人間の生き方と一体的な問題であることを示している。(一一四)

とあるように、天地の「生々」が永遠に持続することも、突き詰めれば、天地の運動に参与する人間の「生」き「方」(あるいは、それを真に体現した聖人の「悟り」)においてこそ確証され得る、というのが、(相良が解釈する)仁斎のたどり着いた見解であった。

五、天道および聖人の「誠」

天地の活物としての「有り方」と、それに即した人間

(とくに聖人の「生き方」をつなぐ概念は、「誠」である。この「誠」とは何かを考えると、それはやがて、絶対の「有」をめぐる考察、「有」に対する「無」の位置づけについての考察を、導くことになる。

聖人の道は誠のみ。なお仏氏、空と曰い、老氏、虚と曰うがごとし。言うところは、聖人の道、実理に非ずということなし。(『字義』誠四)

と仁斎は説く。相良は「空・虚が天地の存在についての仏老の根源的な見方を表現したものであるとすれば、誠はまさに聖人の天地存在の把握にかかわるものといえよう」(一一八)とし、「実理」という表現に着目しながら、「誠」の意味を問う。

すでに確認した天地生々のイメージ、「繰り返される循環的な運動」「調和的な統一」(一一五)を、永続的なものたらしめる原理こそ「誠」である、とまずは言える。その意味について仁斎は、陳北溪による「真実無妄」という定義を踏まえつつ、むしろ「真実無偽」とすべきだと主張した(『字義』誠二)。たとえば季節のめぐりは、必ずしも、一点の「妄」もないような運行ではない。季節の推移には年によって遅速あり、また例外的な冷夏や

暖冬もある。しかしそういった「変調」（二一九）こみで、天道は「誠」である。

誠は実なり。一毫の虚偽無く、一毫の偽飾無き、まさに是れ誠。（『字義』誠一）

というのが、仁斎の定義である。変調や例外、強くいえば過ちを隠蔽しない「真実無偽」なるあり方こそ、彼の考える「誠」の意味であった。さらにそれは、隠蔽がないからこそ「能く改む」（『童』下二五）、というあり方をも含んでいる。「過りを偽り飾ることなく、常にただちに一陰一陽の往来に回歸してやまないがゆえに」「天道至誠」（『字義』天道三）なのである」（二二〇）、と相良は解説している。

活物としてある天地の運動を、時に発生しうる変調・過ちと、全体としてある調和・統一への回歸、としても捉えようとするとき、たとえいかなる事態の生起を許容するものとしても、そこにはなお、あるべき、「有」り方（過ちを、過ちと認定させるような、「回歸」すべき筋道）が、想定されていると言わざるを得ない。決して朱子学的な意味ではないけれども、それを仁斎もまた「理」（「実理」）として意識した、と相良は読んでいる。

単に「有」り、単に「生」きる、のではなく、「有」もしくは「生」のなかに（その外部や上面にはなく、あくまでもただ中に）、本来いかに「有」るべきか、本来いかに「生」きるべきか、という方向性を措定する主体は、まずは人間なのだろうと考えられる。なかでも聖人は、天地の「有」り方のなかにその「（実）理」を見出し、また自らの「生」き方において「（実）理」を體現し得た主体、ということになる。「聖人の道は誠のみ」「聖人の道、実理に非ずということなし」は、そうように理解される。

なお、以上のように（とくに人間自身の主体的な生き方として）「誠」を捉えるとき、いくつかの問題が積み残される。

① 実践道徳（修為）としての「これを誠にする」（『理』に当るとしからざるとを択んで、その理に当る者を取って固くこれを執る）（『字義』誠二）と、「忠信」（『ただ是れおのれの心を尽くし、朴実に行ない去る』（『字義』誠二）の違いは、どのようなものか。（二二一）

② 「（実）理」への回歸、「能く改む」、といったことに関連して、「反求」（↑「忠恕」と一体とされる）

という実践道徳はどのような意義をもつか。(一二一〇)

③ 天地の活物性（天道）は、その中で生きる人間とのかかわりにおいては、「善に福し淫に禍す」（『書経』）ものとして現れると同時に、（より善く生きようとする）人為を超えた「天命」としても受け止められる場合がある、という問題を、どう理解するか。

(一二一〇)

これらの問題は、「一天地の活物性」においては示唆（予告）されるにとどまる。その検討は、やがて「三人倫日用の道」に引き継がれることとなる。

六、活物観への疑義（二）——「無」をめぐる

天地の（また聖人の）「誠」に関しては、先ほどまでの「仁斎が」正面から行った説明（一二二）に寄り添った解釈だけでなく、「もう一つ別の側面から光を当て」（一二二）ておく必要がある、と相良は述べる。それは、活物性の核心である「誠」のなかに、何かしら「有」るべき筋道としての意味を認める手前で、そもそも「誠」とは、活物的な「有」そのものを絶対的な「有」たらしめる「徳性」

「根源」（一二三）であつた（はずだ）、ということである。

彼れ（仏老）天地を微塵にすとも、天地何ぞ曾て微塵ならん。人世を夢幻にすとも、人世何ぞ曾て夢幻ならん。（中略）聖人は有は其の有に還えし、無は其の無に還えし、亦一毫の智慧を其の間に容れず。本愕くべきことも無く、亦讀すべきことも無し。（『童』下二八）

という仁斎の言葉を踏まえ、相良は次のように説く。

天地はその有を有たらしめる徳性を内在すると聖人は理解する。それは、有を有とし、無を無とし、有もまた空虚であるなどとせず、有を絶対的な有と受けとめ、有は絶対的に有であるとするものである。（中略）一毫のいつわりなくそのまま（＝「真実無偽」栗原補足）において捉えるということとは、天地や聖人の動きの様相のあり様としてはまず、右に述べた「有は其の有に還えし、無は其の無に還えし」、現実を現実そのままに捉える、すなわち有を絶対的に有として受けとめるという存在把握を意味しよう。それがいつわりのなさを意味するものと思われる。仁

齋が「天地は一大活物」という時、その活物としての天地の「存在」について、底辺にこのような思惟が用意されていたと思われる。（二二二—二二四）

この「存在」把握、あるいは「底辺」の（形而上学的な）「思惟」に直結する態度として、相良は、仁齋が天地開闢について最終的には「議せざるを妙とす」（『字義』天道五）としたことを取りあげる。

古今の始終、四旁の窮際、身・物の然る所以を問うことは、みな「無物の地」（『童』中六二）の理を窮めようとするものである（中略）。彼は、この天地の時空的延長の極限に一種の関心はもっていた。また、（中略）身や物の「然る所以の故」（『童』中六五）に全く関心がなかったとも言えなくなる。しかし彼は、この天地の「存在」を、これら「無物の地」とのかかわりにおいてではなく、天地存在自体においてその存在を捉えたのである。（中略）開闢の有無を問うことは「無物の地」に物を求めることで「議せざるを妙とす」というのが、もつとも彼の内面に生きていた思惟であろう。（二二七—二二八）

どこまでも「有」に対するもの、また「有」の根拠づけに資するかもしれないもの、としての「無」「無物の地」に対し、仁齋は、心を残しながらもあえて背を向け、「実なる」「目前」に視線をしぼる」（二二八）。この態度、すなわち、「議せざるを妙とす」といったある曖昧性をのこした思惟をもちながら虚・無に対して実・有がまさに実有であるとする」（二二八）態度の中に、相良は「曖昧」さではなく、むしろ「きびしさ」「断固たるもの」（二二四）を看取している。

天命を論じた時、仁齋はまた「その人力の致すところにあらずしておのずから至るをもつて、故に総べてこれを天に帰して、又これを命と謂う。けだし天道至誠、一毫の偽妄を容れざるをもつてなり」（『字義』天命三）と言っている。「天命」や、この「おのずから」については後に考えるが、ここで仁齋は、吉凶禍福等が人の行為とはかかわりなく、絶対的に迫ってくることをまず問題にしている。そしてそれを「天道至誠」と受けている。私はこの「天道至誠」の至誠という言葉にきびしさを感じる。有をまさに有として捉える姿勢にもこのきびしさに通じる断固たるものがあるといえよう。（二二四）

前述の保留された論点③、絶対的に迫ってくる「天命」の問題に引きよせつつ、相良がここで言及する「きびしさ」「断固たるもの」は、本書第三章で説かれる「自然にして然る（自然而然）」という形而上学的な思惟（二二八）の質として、重要である。

七、「天道」から「人道」（仁／義）へ

以上見てきたように、天地を活物とし、「生々して已まざる」（『字義』道四）運動とする立場は、言い換えればそこに、永遠の「生」かつ絶対の「有」を、認める立場であつた。それに対して「死」および「無」の位置づけが問われたが、仁斎の結論は、前者に関しては「生に二」（『字義』天道四）、後者に関しては「議せざるを妙とす」（『字義』天道五）と、煮詰めたところではシンプルなものであつた。

しかしながら、それを人間の生き方・有り方の問題として受け止める時、究極の答えは、絶対的に迫ってくる人生の「現実」（すでに己れが投げ込まれてあるもの）だけでなく、いつか訪れる死（とくに不慮の死、非業の死）を含んだ「吉凶禍福」といかにして正面から向

き合い得るか、また、それをいかにして肅然とこの身に引き受け得るか、という問いに應じる、「悟り」でなければならぬ。その悟りといわば、活物としての天地・人倫に「実理」を見出しつつ（したがって、目前の他者や自己の「有」を真にして確かなものとしつつ）、みずからの「生」を同じ「実理」に沿った真なる「生々」として働かせる（『実徳』をその身に存養する）ことにより、天地宇宙の「生々」に参与する境地、である。

以上のような「悟り」（またそれに基づいて立てられた「教」）は、あくまでも、天地のあり方と重なり合うところの聖人のものとして想定される。仁斎にとつて、孔子（広くとれば堯舜や孔孟）の尊さは、唯一無二である。とはいえ少なくとも、孔子が立て、孟子が継いだ「教」の内容は、それに沿って「生」きる「衆人」「愚人」の道のりに即した形で、与えられている。卑近な道と地続きでありつつ、しかしその果てにある（はずの）聖人の境地を、仁斎はどのように想定したのか。「三人偏日用の道」では、そこを標的として論が進められる。

「陰陽こもこも運る」（『字義』道二）天道と、「仁義相行なわるる」（同）人道は、「混じて一にすべから」（同）ざるものである。しかし他方、「天人二道と謂うときは、すなわち可なり」（同）とも説かれる。「仁義」は（陰陽）

とは違つて）善なる価値を明確に含んでおり、人としての生き方は、この「仁義」によつてこそ、規定されなければならぬ。が、実は天地の運動もまた、人の「善に福し淫に禍す」（『書経』）ものであつた。相良の言を借りれば、「全体的にある価値——善——を志向するものであつた」（二三二）。天地も人倫も、ともに活物であることには変わりがなく、その「生々」があるべき「実理」を内包することにおいて、同じなのである。

同じではあるが、仁斎においては、「人倫有るときは則天地立つ。人倫無きときは則天地立つ」（『童』下五〇）であつた。天地が活物としての「有」を確かにするかどうか、ひとえに、人々がその生き方において「仁義」を、言い換えれば「実理」／「実徳」を見出し／体得することが出来るかどうか、にかかつてゐる。

「仁」が「愛のみ」（『童』上三九）とされ、何より重視されたのは言うまでもない。しかし「実理」との関わりにおいては、「愛」にしかるべき「弁別取舍」（『字義』学二）「差等」（『孟子古義』）を付与する「義」もまた重要である、と相良は指摘している。「理」は、字義としては「本死字」（『童』中六八）であり、「生々化々の妙を形容する」（『字義』理二）に足らない。朱子学的な「理」を批判する文脈においてはそれが強調されるが、しかし

すでに確認したように、仁斎もまた、「生々化々の妙」のなかに彼なりの「実理」を見ようとしていた。「聖人は道を見ること実、故にその理を説くことや活」（『字義』理二）とされる。「寛裕仁厚」（『童』中六五）たる聖人の心には、「その時所に相適う真実の生きた宜しさ」があり、「それによつて人倫が生々化々することになる」（一四一）。「仁のない義は考えられず、真実の仁はうちに義をふくむのである」（一四一—一四二）。

人道の「生々化々」を「仁義相行なわるる」ものとする時、そこにともなう「実理」は、決して、「愛」の活力を弱めたり殺したりするものであつてはならない。したがつて「義」の要素（「弁別取舍」や「差等」）も、むしろ「愛」にいつそうの潤いと勢いを支え、それが先へと満ち広がる地平を開示するもの、としてあるのだろう。

八、「本体」と「修為」——「学問」とは何か

仁斎は、『孟子』の「仁義に由つて行ふ、仁義を行ふに非ず」（離婁上）に、「修為を通して本体に由るという構造」（七四）を見た。相良の仁斎研究は、この「本体・修為」論を、「一つの倫理学的な思索として」（一四二）重視する。

仁義礼智（Ⅱ「本体」栗原補足）は、修為によって形成されるものではなく、由るべき道・徳として、「本来自（おのず）から有るの物」（『童』上一四）である。しかし忠信敬恕（Ⅱ「修為」栗原補足）は、直接的にそれに即して生きるべきいわば実践道徳である。忠信敬恕に生きる時、おのずから仁義礼智の道・徳に由ることになるというのである。（二四四）

なぜ彼は「仁義を直接的に努め行うべきものとしなかったか。なぜ仁斎は仁に、すなわち愛に生きるべし、愛すべしといわなかったか」（一四四）。それは、「仁徳の眞実」の内容は、徳を成し得たものの知るところで、「衆人」「愚人」の眞に、知りうるところではない」（一四八 傍点栗原）からである。「仁斎を愛の思想家とみるものもあるが、われわれはむしろ、仁Ⅱ愛の爲しがたさを強く自覚した思想家であつたというべきであろう」（一四六）と、相良は説く。「生々」する現実とは、仁斎にとつて、人たるものが直接に（また強いて）御すことなど、出来ないものだった。

したがつて「衆人」「愚人」に対しては、「かかる境地のあることを教え、そこへ向けてその（Ⅱ彼らの…栗原

補足）「四端の心」（↑各自の生に具わる「仁義」のひな型…栗原補足）を「拡充」すべきことを教えるのみ（傍点栗原）である。いかにして「拡充」するかというこの「拡充」の仕方（傍点栗原）としての「修為」の教が「衆人」「愚人」に対するもつとも直接的な切なる教となる」（一四八）。

「修為」の実践項目は「忠信敬恕」であるが、その核は「忠信」である。相良はこれを「心の底から他者のために己を尽くすこと」（二三五―六）「他者との関係にまったくはまりこんだ、その意味において真実であり現実的であり、一点の偽飾のない心」（一三六）と解釈し、要するに「忠信とは、事をなすにあたつて、他者に対し、「誠実」であること」（二三六）だ、とする。

また「忠信」と近接するものとして、仁斎はしばしば「恕」を強調した。それは、たとえば「仁者のように眞に人の「心思苦楽」（『字義』忠恕二）を付り得なくても、強めて己を推して人の心を体察し、つとめて人に寛宥」（二六〇）たろうとすること、である。

これらに「敬」の内容も加味しつつ、最終的に、つとめられるべき「忠信敬恕」の内容は、次のようにまとめられる。

他者に「誠実」であることを根本とし、この「誠実」

さを、常に他者を尊崇し、また事を慎むことの内に生かし、さらに、この「誠実」の具体的実践として、己を推して極力他者の心思苦楽を量り寛宥に努めること、それあるのみである。この絶え間のない日々の実践のうちにのみ徳が形成されてくるのである。

(二六一)

ただし、ここに至って相良は、第二節で保留された論点①、すなわち「忠信」と「誠」の差異に、再び言及する(一五六―七)。「忠信」(「誠実」とは、ひとえに目前の他者に対して「おのれの心を尽くし、朴実に行ない去る」(『字義』誠二) ことであり、「衆人」「愚人」にもただちに実践可能な(すでに日々実践してもいるはずの)努めである。これに対して「誠(にする)」とは、「理に当るとしからざるとを忤んで、その理に当る者を取って固くこれを執る」(『字義』誠二) ことであり、「衆人」「愚人」にとつてはハードルの高い実践としてある。

では結局のところ、「仁義相行なわるる」人道の(また天道にも通じる)「誠」Ⅱ「実理」そのものは、教に沿って生きる「衆人」「愚人」がいかに「四端の心」を「拡充」した先においても、手が届かないものとしてあるのだろうか。

本書は、仁斎の説をそのようには捉えない。なぜなら、「学問」、すなわち「拡充」の仕方には知と行との二面がある」(一五三) からである。相良の論は、かいつまんで引用すれば次のようになる。

忠信敬恕の教の背後に、私がこれまで述べてきた「天地は活物である」以下の教の全体がひかえている(中略)。教の全体を知り、その教の一つでもある忠信敬恕に生きる、それが仁斎が「衆人」「愚人」に求めた「学問」であり「拡充」の仕方であった(中略)。忠信敬恕の実践に生き、そこに徳が形成されてくる時、その時にはじめて、あらかじめ学び知っていた知識は、たんなる知識ではなく真実の知見として己のものとなる(中略)。聖人の教えるところをふまえ、その教えるところの忠信敬恕の実践に生きる時、聖人孔子の自覚した真実の世界に次第におのずから参入し、その教を真実に身を以て知るに至るのである(中略)。仁斎は、忠信敬恕の修為の実践にも、一方に天地人倫の全体の理解がふまえられなければならないと考えていたと思われる。仁斎が学問の知的把握として求めたものはこの理であつたといえよう。

(二五一―一五四)

つまり相良は、大きく〈聖人の教〉Ⅱ〈衆人愚人の学〉Ⅱ〈修為〉Ⅱ〈拡充の仕方〉の内容全体の中に、「修為」(忠信敬恕の実践そのもの、だけでなく、「本体」(仁義礼智)の知的把握という要請(努め)を見る。その上で、とくに後者(Ⅱ「行」に対して「知」の要素)を、(単なる「誠実」さをこえて)「誠」Ⅱ「実理」を会得するための要件として指摘した、ということになるだろう。

とはいえ、二つの要請(努め)は、両者があいまってはじめて、「教」「学」「修為」「拡充の仕方」の内容全体をなす。「ここには新たに、「本体」の知的把握と朴実に行いさるといふ誠実が内的に、いかに、かわり、あうか(傍点栗原)という倫理学的な問題が、より十分に解明さるべきものとして浮上してきているように思われる。さらには、後の第三章でとりあげる「おのずから」と「みずから」をめぐる問題にもつながることになるであろう」(二五四―一五五)と、相良はさらなる問いを提起している。

九、聖人の境地

相良が仁斎に問うた「学問」の道のりは、その到達点

を聖人の(あるいはそれに準じた、もしくはそれに連なる)境地(「悟り」)に設定したものであるがゆえに、どうしても果てしない(強く言えば、厳しく険しい)印象を免れない。しかし仁斎には、

其の強(つとめ)て能する所の恕を為すときは、則ち自(おのずか)ら強(つとめ)て為すべからざるの仁を得。一件の恕を為すときは、則ち一件の仁を得。二件 of 恕を為すときは、則ち二件の仁を得。『童上五八』

という言葉もあつた。たとえば、つとめて為しうるのが「忠信敬恕」(「誠実」であろうとすること)のみであつても、また、それがわずか、「一件」の努力であつても、結果としておのずから、「一件の仁」は確かに実現していると仁斎は説く。だからこそ、それは次の「二件」へ(すなわち「拡充」へ)と、つながりもするのではないか。

加えて言うと、他者の心を付度して寛宥たろうとする「恕」(「忠恕」は、自他間の「阻隔」を(他者ではなく)自らの「過ち」「責め」に帰せうとする、「反求」と一体である。「生々」する人倫のありようは、現実的にどこまでも「阻隔」や「過ち」を免れない。が、そのつど自

分から「過ち」を「改」めようとする（「反求」につとめる）限り、仁斎はそこに対しても、小さな「仁」の確かな実現、および「拡充」への回帰を保証した、と言えるだろう。聖人ならざる「衆人」「愚人」のごくわずかな努力にも、必ずその先を導く尊い価値がある。「仁（義）」も「忠（信）敬」「恕」も、その意味では本来誰にとっても「知り易く行い易」きものだ、というのが、古義学の基本的なメッセージであつたことを、忘れたくない。

ただ、相良の問いはあくまでも、そうした「一件」「一件」を積み重ねること「久しうして」（『童』中六〇）こそ（仁斎いわく「おのずから」）開けるといふ、ごく限られた者の「悟門」（『童』中六〇）、またその先に広がる「上達の光景」（『童』中六一）に向けられる。というよりむしろ、たとえわずかでもそれは確かな「生々」への寄与なのだ、という導きのメッセージを発した、仁斎自身の「天下的視点」の内実に向けられるのである。「上達の光景」は、初学の段階から「悟門」が開けるまでのプロセス込みで、次のように説かれている。まずは、仁斎の言葉を直接引く。

蓋し学者の道に進む、其の初め学問と日用と扞格齟齬して、相入ること能はず。真積み力めること久し

うして、自（おのずか）ら得る所有るに及ぶときは、則ち向（さき）に之を視て以て遠しとする者、今始めて近きことを得、向（さき）に之を視て以て難しとする者、今始めて易きことを得、漸次近前して、学問に非ざれば樂します、学問に非ざれば言わず、其の愈熟するに及んで、（中略）大凡耳目に接り、日用に施す者、総て是れ道に非ずということ莫し。俗の外に道無く、道の外俗無し。一点の俗氣と雖も、亦著け得ず。此れは是れ上達の光景。（『童』中六一）

おそらく「悟門」の開く時というものは、何か特権的な光輝くような一瞬として、想定されているわけではない。むしろ、必ずしもそれと（今この時、と）ハッキリ意識されることなく、しかし氣づけばいつの間にか、花のつぼみが開ききつていたり、氷が融けきつていたりするようなイメージ、ではないだろうか。のみならず「悟門」が開いた時、天地の「有」り方も、また人倫において「有」る自らの「生」き方も、それ自体が大きく変貌するようになることは、決してないのである。

しかし、変わらない「現実」のもつ「意味」（あるいは価値）について言えば、それは「衆人」「愚人」だった初学の頃と異なり、あるべき「実理」として（確かな

「真実」として、「現実」のただ中に体得されて（「実知」されて）いる。したがって「悟」りを得た者は、それまでと変わらない努力、変わらない営みを、根底において、心安らかに、根底において、立ち止まらず、継続することが出来る（のであろう）。

「上達の光景」を踏まえた相良の見解は、次の引用に集約される。

聖人もまた人間であり「活物」であるがゆえに、過りなきことを得ず、聖人といえども、とどまることなくそれなりの学問が続けられなければならない。否、とどまる時は「死物」に化する。学問は窮まり無く追求されなければならないのである。聖人もまた強めて忠信敬恕に生きなければならない。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纔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は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「纔に」生

きることであったといえよう。「今日の天地は即ち万古の天地」（『字義』天道五）である。今日の天地への参入は永遠絶対への参入であった。「纔に」であつても、それは永遠絶対への参入である。（二六八）

ここで、「聖人」とそれ以外の学者（初学の「衆人」「愚人」を含む）は、大きく「人間」として括られている。改めて確認しなければならないのは、以上のような「悟り」に到達した聖人にあつても、彼（ら）をとりまく「現実」の根本的な「有」り方（活物としての「生々化々」は決して変わらない、ということである。また、望ましい方向性においてそこに「参入」していくための努力（あるべき「生」き方を求める努力）は、やはり聖人にあつてさえ、当人の「生」の終点（＝「死」の瞬間）まで、終わることがない。「一件」「一件」その都度の努力に対して保証されるのは、あくまで「纔（わずか）」なる参与、なのである。このことも、あわせて再確認したい。

とはいえ、上記引用において示された見解自体は、やはり聖人の（あるいはそれを想定した仁、肅自身の）境地および、視点に立って、描かれたものである。これに「新しい側面からの理解をつけ加え」（一六九）るべく、相良は引き続き、「天命を知る」（もしくは「天命に安んじ

る」境地について、論じることになる。それは、第二節において保留された論点③（および論点②）でもあった。

天道は善なるものであり、人が善をなせば吉事や福が、悪をなせば凶事や禍が、「天」からの「命」として必ず降される、とされる。が、目下の現実においては、悪人が幅を利かせたり、善人が不如意な生や非業の死を強いられたり、という事態も起きる。人為における善悪を超えて、どうしようもなく降される「吉凶禍福」もまた、「天命」なのである。

矛盾するように見えるどちらの側面においても、天道は「至誠」であり、「一毫の偽妄を容れざる」（『字義』天命三）「実理」をそなえたものである、と仁斎は捉えた。というより、そのように天道を捉え、天命をそれとして受け止めることが出来るのは、聖人（あるいはそれに連なる者）のみである、と仁斎は説いた。

その境地を示唆するものとして、相良は『童子問』（下一三）に説かれた、「君子」における「義命合一」を取りあげる。人道における「義」（善）と、天からの「命」は、基本的にはそれが働く場（あるいは由来するところ）を異にしており、したがって、人にとつての現れとしては、時に齟齬する。しかし、君子たるものは、「天道には消

長の変があるという理、解」（一七四）および「人間の限界性の意識」（一七一）を踏まえつつも、なお「天道は善であるという確信」（一七四）を失うことなく、両者を「具体的な日々の実践」において、「主体的に統一」（一七四）することが出来る（以上、傍点は栗原）。

さらにこの時の「実践」は、とくに「己を責むる」「反求」としてイメージされている、と相良は指摘している（二七四―一七七）。

人力の致すところにあらざる天命に安んじつつ、善道である天の前に己を反求しつつ日用常行の道に生きる。このような二重の内容において天を怨みず天に安んじて道に生きる、このこと自体が、まさに「纔に」、天に応じ天に即する生きかたであり、「上達の光景」のさらなる側面を示すものといえよう。（一七七）

「天命を知る」ということ、すなわち、天道の「誠」なる「実理」（己れに突きつけられる現実に込められた真の意味）を「知」る（理解する）、という安定した境地は、その根底において、己れの営為・努力の「限界」に対する「意識」と、それでも（己れを包んである）天地人倫の全体

は「善」であるという「確信」に、結びつけられている。また、それがどんなに高い精神的境地（「上達」の果て）であるとしても、当の現実に対する身の処し方は、日用常行の道を決して離れない、「反求」（↓忠恕↓忠信↓誠実）の終わりになき実践のみ、なのであった。

「実理」を「知」とは、活物として動き続ける「現実」（他者・人倫・天地）を、総体として捉えきることでも、その内にある何もかもを見抜くことでもない。むしろ、小さく限られたこの身一つにあつては知り尽くせず、思いのままに動かせもしない、それこそが「生々」の真実なのだ、と根底において弁えること、ではないだろうか。ままならない厳然たる「現実」を、ありのままに「生々」として受け止める構えが、「実知」の前提であるように思われる。

傍から見た時、それは一種のあきらめ、あるいは、知という営みにおける不徹底（「曖昧」さ）と、映つてしまふ姿勢かもしれない。しかし仁斎においてこの断念は、一種の覚悟であり、深いところでの決意である。相良が「議せざるを妙とす」に見た「きびしさ」「断固たるもの」は、ここにも通じているのではないか。

さらに言えば仁斎にとって、この身一つの限界を深く弁えることは、それを超えた天地人倫という地平におけ

る「生々」の真実を、逆に無限の（「無窮の」）可能性として、「現実」の中に見出すことであつた、と考えられる。すなわちそれは、他者に対して、全的に（Ⅱ「行」においても「知」においても）「己を尽す」という努力（およびその終わりになき継続）にこそ、ありのままの自己という「現実」に付与された無限の可能性を見る、ということでもあつたのである。

十、古義学の基層へ——堯舜の事業と孔子の学術

第三章「仁斎の古義学 その二」（一 堯舜の事業と孔孟の学術／二 自然而然・おのずから／三 自然と裁成輔相）は、以上のような第二章の理解全体を踏まえつつ、その根底にあつた仁斎の「形而上学的思惟」に迫ろうとするものである。

そのための手がかりを、相良は「孔子が堯舜を「祖述した」（一八一）ことの意味にみる。つまり、仁斎が深く信じた「現実」に蔵された肯定的かつ無限の可能性を、彼に対して保証した」聖人（たち）の営みとは、より具体的にどのような功績だったのか、と相良は問うのである。

簡単にいえば、堯舜は「王者」として、天下の民生を

安んじるといふ、政治的な「事業」をなし遂げた聖人である。対して、孔子は「匹夫」でありながらも、堯舜の事業に普遍的な人倫日用の道を見てとり、それを教として言語化するといふ、知的な「學術」をなし遂げた聖人である。仁斎がより高く顕彰するのは孔子であるが、堯舜の事業を抜きにして、孔子の學術はあり得なかつた。そして、仁斎自身もまた、「学問は王道を以て本と為」(『童』中一一)と説いた。「万人のよるべき「人倫日用の道」そのものが、もともと王道的性格をもつべきものであつたのである」(一八五)。

孔子が、堯舜より前の「三皇三帝」を採らず、堯舜の事業のみを「王道」にかなうものとしたのはなぜか。仁斎によればその基準は、彼が「仏老の教」から「聖人の教」を弁別取捨した基準と、太く通じるものだったといふ。それは、「天下を離れて」(『童』下二八)「一身上より道を見る」(『童』る仏老を非とし、「己を以て己を修めず、天下と共に(道に)由る」(『童』中七二)聖人をこそ、是とするものである。

仁斎の立場からすれば、仏老におけるどのような「悟り」も、煮詰めたところでは「智を用い自(みずか)ら私」(『童』中七二)するところの、「独智」(『童』上二〇)「懸空臆想」(『童』上一七)「意想造作」「虚見」(『童』下二八)

であり、聖人の「実知」にもとるもの、となる。すなわち彼らが教えるところは、現実としての「天下」にありのままの「人倫の拡がり」(一八九)に對する眼差しを欠くと同時に、「その拡がりへの積極的な関わり」(一八九)についても、それを欠くものと見なされた。

これに對して「堯舜らの王道は、天下の民と同じく生き、天下の民と共に生きるもので、夫婦の愚不肖も皆よく知りよく行ふべき道によつてみずからを修め、民を治めるものであつた」(一九〇)。またそれは、

一毫人欲の私無きは、亦形骸を具え人情有る者の能く為る所に非ず。聖人は此を以て自ら治めず、亦此を以て人を強はず。仁義に由つて行ふ、仁義を行うに非ず。(『童』中九)

といふ、人の情欲に對する見方とも結びついている。たとえ王者であつても、人である限り「色」や「貨」を好む心があることを、否定することは出来ない(『童』中一六)。そうである限り、同じ人である民に對して、そこからの完全な脱却を一方的に強いる政治は、間違つてゐる。

人として情欲をもつこと、しかしそこには同時に制御・

克服への傾向性もあること、どちらをも否定できない現実として踏まえ、何より、天下の民との「情的な自己一体化」（一九四）を求めながら、望ましい秩序の維持・形成に努める。これが堯舜のなしたことであった。また、その事業・功績を「祖述」することにより、より普遍的な人倫日用の道を教えた「孔子も、まさにまた知り易く行い易い道理を説き、人情ある者のなしがたい人欲の私を無からしめることきことを説かなかつた」（一九二）と、相良は付け加えている。

さて、王道において聖人が共にすべきものは、「天下」の「人心」であるとともに「風俗」であつた。辞書的には「ならわし、習慣」の意味であり、時代や地域ごとの特殊性を免れないものだが、古義学の用例としては、「時俗」「今の俗」との使い分けにおいて、普遍的な色合いが比較的濃いと相良は指摘している（二〇四・二〇五）。さらに、たとえば「五倫」のような（儒学において普遍的な）人間関係の「型」も「風俗」にあたるのだとすれば、それは、人倫における理想的な秩序（あるいは理想的な行為の仕方）を意味する。「礼」にも近づいてくる。言うまでもなく「礼」は、道徳の「本体」たる「仁義礼智」の一つであり、全ての人間が「由つて」生きるべきものの一つである。

とはいえ「風俗」も「礼」も、その具体的なあらわれとしては、あくまで各時代（や地域）の特殊性に即したものの、とならざるを得ない。堯舜の理想的な治世における「礼」も、例外ではなかつた。そのこと自体は当然であり、そもそも王道が民との（情的な）「一体化」に向かう限り、「礼」は原則的に、各時代における「風俗」に寄り添いつつ、形をとるべきものだ、と仁斎も考えていた。

しかし、特殊性を帯びるということは、普遍的なものに対してどこまでも限界をはらむ、ということでもある。実は、堯舜の事業の中に、普遍的な人倫日用の道を見出し、これを「祖述」した孔子も、（そうであるがゆえに）具体的な「礼」に関しては、そこに一つの限界を見ていた、と仁斎は説く。

それは、民が「鬼神」や「卜筮」を信じた時、王である堯舜もまた、民と共にそれらを信じたため、「その卒りや、又弊無きことあたはず」（『字義』鬼神二）、という認識である。「弊」は、仁斎の文言に即せば「義」に照らしての弊害ということになるが、秩序のあり方としては、普遍的な「礼」に照らしての弊害、と言つてもよいのだろう。

「鬼神」や「卜筮」、またそれらを信じようとする民の

「風俗」、こういったものに對して、「礼」は（広く「仁義礼智」の人道は）どうある（べきな）のか。この問題は、活物としての天地人倫に、永遠の「生」かつ絶対の「有」を認め、「死」や「無」に對しては、あえて、背を向けた、古義学の根本思想、仁斎の思惟の根底に、関わっている。

さらに言うと、その問題への応じ方において、堯舜の事業（「行」）におけるそれと、孔子の學術（「知」）におけるそれに、部分的にでも何らかの質差があつたのだとすれば、この問題は、仁斎自身が信じた、聖人の聖人たる所以、ひいては、人間の營為（とくに「知」という營為）の尊さの質にも、深く関わっているのである。

仁斎の解答をうかがうための手がかりは、第二章第二節（「天地の活物性」）で取りあげられた、「議せざるを妙とす」（『字義』天道五）という態度にある。あるいは、

夫れ古今の終始、得て究むべからず、四旁の窮際、得て知るべからず。近くは諸を身に取り、遠くは諸を物に取るに、凡そ其の形状性狀、然る所以の故、皆得て窮詰すべからず。（『童』中六五）

を直接の典拠とした、「（得て）知るべから」ずという態度、と言つてもよい。

当該箇所においてその（「議す」「知る」）対象とされたのは、天地の時間的・空間的な外延（およびその外部）、また、人身を含めた万物が、それぞれにかく「有」ることの「所以の故」、であつた。ここに来て問題となつてゐる、「鬼神」「卜筮」も含めて、相良はそれらを、（「天地人倫」に對して、だと思われるが）「無物の地」「知るべからざる」「他界」（二〇八）と総称している。

ともすると仁斎は、そうした世界や、またそうした世界と人が関わりとうとすることを、丸ごと否定し、排除しようにも思える。しかし相良の見るところ、そうではない。（仁斎は「知るべからざる」世界があることを全面的に否定するものではない。）（二〇七）「この世の人間が、この「知るべからざる」、いわば他界とのかかわりに惑うことも十分にありうる」として仁斎によつて理解されている」（二〇七・二〇八）「あえて言えば「無物の地」も仁斎の視界の内にあつた。」「一種の関心はもつていた。」（二二七）

死後の世界や「無物の地」、その他さまざまな「他界」を想定することによつて、今ここにある「現実」の意味を理解しようとする道。それによつて、この私の（またかけがえない人々の）「生」や「有」を、安んじ確かめようとする道。それも仁斎の視界には入つてゐたし、そ

れを切に求めるのも人たるものの情である、彼は認めていたはずだ、と相良は述べるのである。

しかしながら、そうした思いの赴くまま、他界へ向かつて直接に「知」や「行」をふり向けようとする道は、最終的・究極的には、人間を（民と堯舜の例を踏まえれば、どこか無自覺的に）「まどい（惑い）」（二〇八）へと導きかねないものである、と（相良いわく）仁斎は考えた。

対して聖人は、他界を切に求めさせもするような至情を踏まえつつ、しかし同じ情を、そちらへ直接向かわせるのではなく、「この人倫における行為の仕方」礼」（二〇八傍点原文）のうちに、抱き留めていくような道筋を示した。「葬」「祭」の「礼」はそれにあたるとされる（二〇六―二〇八）。この天地人倫という無限の地平に「有り、そこで「生」きる主体に可能なのは、「知るべからざる」ものはあくまでそのままに、「知」り得るかぎり「行」い得るかぎりの「かわり方」（二〇六）を、この世界内に模索することだけだ、となるだろうか。

相良はこの節の末尾で、

このようにみてくると、孔子は堯舜の鬼神などに對する姿勢をまつただけ排除したのではなく、それをこの人倫の葬祭の礼に吸収してうけついでといえ

よう。（中略）これらの発想は、あえていえば彼が否定する仏老にきわどく接近する面をもつものであるが、仁斎はまさに、そのきわどさの内において、この天地人倫の絶対性を逆に強くおし出したものと私は理解する。そこにまた「おのずから」という思惟がこれらをその底から支えるものとして働いていたと私は理解する。仁斎の仁斎たるところがここにあるといえよう。（二〇八―二〇九）

と述べている。仏老に接近する「きわどさ」までは、何とかその意を汲みとれるように思うが、それだけに、「そのきわどさの内において、この天地人倫の絶対性を逆に強くおし出した」という仁斎の思惟（＝これまでの箇所での「きびしさ」「断固たるもの」とされた姿勢が、結局何によるものだっのか）は、かえって見えにくくなつたようにも感じられる。ともあれ、第二節・第三節を頼りに、可能なかぎり相良の議論をたどつてみたい。

十一、「おのずから」と「みずから」

仁斎に、仏老的な「意想造作」を否定する「断固たる姿勢」（二一〇）をとらせたものは、つまるところ「自

然」あるいは「おのずから（自ら）」という形而上学的な思惟」（二一〇）ではなかったか、と相良は説く。また、そこに含まれる「おのずから」と「みずから」（二一〇）との「結びつき」（二一〇）は、仁斎において「人間の尊貴性がどのような方向に求められ」（二一〇）たかを考えるためにも「見落とすことができない」（二一〇）、とされる。

古義学に即した「おのずから」の語意は、相良によれば【何ら他の条件を考えることなくそのまま】（二一四）である。仁斎はその働きを「天」に収斂させもするが、おそらく「それは第二段階の思考」（二一五）であり、それより前に、現象自体が「絶対的」「必然」（二一五）である、という受け止めがあるはずだという。よって、「おのずから」の語意はまた、【絶対的必然性をもってそれ自体において】（二一五）、と言い換えられてよい。本稿ではこの意味をAとする。

「自然」は「おのずから」と同じ内容であるが、「人心の自然に出でて」「性の自然に出でて」（『孟子古義』）、また「天地自然の道理」（『童』下五三）といった用例を踏まえると、【内発的な生成（展開・進展）として（によって）】といった意味が加わる、とされる。すなわち、「〇〇の自然に△△出ず」「〇〇自然の△△」と言われるとき、

それは、「〇〇の内発的な生成（展開・進展）」として（の）△△が現出する」ということを意味する。この時、〇〇はより包括的・一般的な存在（現象）、△△はより部分的・具体的な存在（現象）、と見てもよいかもしれない。本稿ではこの意味をBとする。

では、「自然」の運動を想定したとき、もつとも包括的・一般的な存在である「天地」自体は、いかにして存在するのか。仁斎に即して言う限り、それがさらに上位の何によつて存在するのか、という問いへの答えは、あり得ない。「天地」自体の「自然」「おのずから性」に関して、【何ら他の条件を考えることなくそのまま】【絶対的必然性をもってそれ自体において】というAの意味が、もつとも直接的にあらわれていると言える。

すると、これをBの意味に差し戻せば、「天地」に関して、「天地の自然に天地出ず」「天地自然の天地」と表現するしなくなる。つまり、「〇〇の自然に〇〇出ず」「△△の自然に△△出ず」というあり方を、まずは「天地」という存在全体が容認する。「天地」の存在において、Aの意味とBの意味は「おのずから性」という点で重なる」（二二〇）。あるいは、重なるというより、AはBに（またBはAに）「吸収されている」（二二〇）のである。「天地」においては、「有が有として、おのずから

己を現わしつづけている」(二二二)、と言つてもよい。

この「重なり」「吸収」が認められたとき、「天地」内部の、より部分的・具体的な諸存在(諸現象)のあり方(存在性)にも、「△△の自然に△△出ず」という「おのずから性」が分与されていくことになる。△△は、より上位の○○によって生じるものでありながら、究極的には何によつてということはなく、つまり【何ら他の条件を考へることなく△△そのまま】、【絶対的必然性をもつて△△自体において】、存在するのもである。

となると、あらゆる存在の存在性(あらゆる現象の現象性)を究極的に支えるのは何か、つまり、「何によつて、それはある(生ずる)のか」、という問いにあえて答へるとするなら、それはAかつBであるところの「おのずから性」そのものである。「言うことを許されれば、「おのずから」そのことが究極なのである」(二二三)。あらゆる存在(現象)には、「おのずから性」としての「形而上的なもの」が「纏綿している」(二二五)。それこそが、相良のいわゆる仁斎なりの「形而上学的思惟」の内幕であつた。

以上のように、AとBの「重なり」を認めたとき、より部分的・具体的な存在である△△は、究極的な「おのずから性」にあずかりつつ、みずからの【内発的な生成(展

開・進展)として(によつて)」、さらなる現象を無限に生成していく(○○↓△△↓□□↓・)。またその働きにおいて△△は、「天地」全体の「おのずから」なる「生々」に「参与」する、ということにもなる。さらに、「参与」という方向性を見るとき、運動全体のベクトルは逆にもなる(□□↓△△↓○○↓・、と考えてよいのだろう。

ところが、あらゆる△△の中でも、仁斎が特権的な地位を与えたのは、何よりも「人倫」である。あるいはその内部に「有」つて「生」きるところの、個々人である。

天地に関して、天地がおのずからなりである存在であるということと、天地が万物をおのずから生々してやまないというおのずから性が重なると述べたが、それはまたこの人個人についても言へることになる。人の存在のおのずから性と人がみずから為す行為との連関、いわば個人を視点としてみた「おのずから」と「みずから」のかさなりも言へることになり、そこに「人」の尊貴性が問題になってくるかもしれない。(二二六―二二七)

と相良は述べている。改めて仁斎の思想に立ち戻りつつ、この点に考えを及ぼそうとするのが、第三節「自然と裁

成輔相」である。

十二、人間の尊貴性

仁斎の思想（またその根底にある思惟）は、聖人の営為（堯舜の事業と孔子（および孟子）の學術）に真実を見、聖人を深く信じることが出来たからこそ、結実したものである。よって、「おのずから」と「みずから」の「重なり」「結びつき」についても、当然、仁斎による聖人理解に根ざしたものでなければならぬ。

おそらく、わかりやすい図式としては、「おのずから」はどちらかというと「堯舜の事業」に即して、「みずから」はどちらかというと「孔子の學術」に即して、イメージされているように思われる。

まず前者についてであるが、これはより大きく、堯舜より前の三皇三帝から、堯舜の治世を経て、さらに周末もつと言え、孔子が生きた春秋末期までに至る「歴史」の展開に即して、考えられるべきであろう。その全体も、永遠なる「天地」の「生々化々」から見れば、限られた一コマ、ということにはなる。しかし仁斎によれば、孔子はその歴史（直接には「唐虞以来、周末に至るまで」とされる）を、「宛然たる天地万物人情世變の図子」「一

世界」（『童』下四、『字義』総論四経）と捉えた。その間、「許多の人情世變」が現象するなかで、「邪說暴行」や、「極乱」さえも生じた。しかし他方、「極治」としての堯舜の事業もまた、その中にこそ現れた。

では、なぜ堯舜の治世は出現し得たのか。それは彼らの統治が、「私智」「意想造作」を一切まじえず、ただ民とともに「仁義に由つて行ふ、仁義を行ふに非ず」というもの、要は、「おのずから」なる働きに真に即したもので、だったからである。

「邪說暴行」や「極乱」も、厳然たる（＝「おのずから」なる）現実である。「活物は生きものなるがゆえに、さらに逆に壊滅の可能性すらふくんでいる」（二四三）。しかし、堯舜が出現した時、それらはまた「おのずから排除」（二四三傍点原文）された。ただ、堯舜の治世にあつても、それがひたすら民（の「風俗」）に寄り添うものだったがゆえに、「その卒りや、又弊無きことあたは」（『字義』鬼神二）ざることとなり、さらには堯舜が没すれば、再び「邪說暴行」も生じた。

そうした移りゆきの全体を「天地万物人情世變の図子」「二世界」と捉え、素材としてそれさえあれば、もはや十分に、万世不滅の普遍的な「道」を抽出し得る、と悟った者こそ、孔子である。

その孔子にも、「あらかじめ価値判断の尺度」(二三四)があったわけでは決していない。彼はただ「天下」に、また歴史としての「世界」に「向かつて立ち」(二三四)、それを現実として受け止めたに過ぎない。その意味では、孔子の学術、知的営為もまた、「おのずから性」にあずかるものだったと言える。しかし、その「実」にして「明」なる「知」をもって「天下」「世界」を眺めわたした時、彼は、「中庸の極」「万世の標準」(『童』下五二)たる「堯舜の事業」に「出合」(二三四)い、それを「祖述」するに至った。

孔子の「祖述」「言葉化」(二三七)「教説化」(二四三)は決して、「我より古を作す」(『童』下五一)ものではない。それはあくまでも、「事実の解釈」(二三七)である。しかしその段階に至って、「堯舜の事業」はもはや、単なる(また単独の)事実ではなかった。それは、「生々化々」全体の望ましい方向性、「有」るべき「有」り方、「実現さるべきもの」(二四三)としての、「実理」「真実」を顕わす事実であった。

そこでは、「祖述すべきもの」と「排除すべきもの」が「明確」に「自覚」「意識」される。同時に、見出された方向性に沿って、己れ自身の今ここに「有」る「生」を、その外へ向けて「実践的に展開することにならなければ

ならない」(二四三)。「それがまさに「おのずから」なりである人倫における「おのずから」なれる人間の「みずから」なる生き方ということになろう」(二四三)と、相良は結論づけている。

「人間の尊貴性」は、「おのずから」を「みずから」生き(二三八)るところにある。その「結びつき」はまた、(古義学の思想に即してであるが)次のように説かれている。

このように見えてくると、おのずからなれるものとして己を捉える時、その自覚は、天地活物の生々のエネルギーを内に感じ、何らかの他者人倫との動的一体化へのみずからの営為と一つにならないではおられないであろう。仁斎が修為として忠信を説き、忠信を通して本体たる仁義によるとしたことが思い出される。仁斎の思想の中には、おのずからの自覚がみずからの営為をおし出す、あるいは両者が一つであるという思想へ発展する(させうる)可能性があるように思われる。(二三九)

本書において何度か使われた表現として、「絶対的に」迫ってくる」(二二四、二二四)というものがある。迫りくるものは、たとえば理解しがたい他者や他物、その

ほか、不可思議で不如意な諸現実（あるいは己れ自身でもあるか）、ということになりそうだが、何がというより、〈絶対的に（こちらへ）迫ってくる〉という感覚が、おそろくは重要である。その感覚が、「おのずから」そのものに対する、人間の「自覚」と言われるものの原型として、相良の中にはあるように思われるから、である。

とはいえ、「迫ってくる」ものを、いったい人はどう受け止め、そこからどう動き出すというのだろうか。本書の仁斎解釈を踏まえた時、そこには、「迫ってくる」ものを完全に受け止めること、あるいは、「迫ってくる」ものと即座に「一体化」することなど、少なくとも人には到底出来ない、という感覚もありそうに思われる。出来ないけれども、あるいは出来ないからこそ、せめて正面を向き続ける、というようなことだろうか。もしかするとそこに、「きびしさ」や「断固たるもの」、ひいては人間の人間としての尊さがあるのか、と思われなくてもない。ともあれ、このあたりは現時点で、全くの「懸空臆想」である。

十三、結語に代えて

相良亭は、（彼の理解にしたがえば）「おのずから」を「み

ずから」生きるという人間の営み（ひいては存在）の尊貴性を、聖人の事業と学術においてこそ見出し、それにならうべきことを説いた、儒学者としての伊藤仁斎に着目し続けた。ただ、そもそも相良の狙ったものは、最終的には儒学という枠を超えたところ（思想内容というより、むしろ思惟のあり方そのもの、ひいては思想史というよりむしろ倫理学と呼ばれるべき地平）にあった。ゆえに、儒学者としての仁斎の倫理思想と、彼が否定した「仏（老）」との線引きが、相良いわゆる「おのずから形而上学」の内部においてどう説明され得るのかについては、本書においてなお不分明なままであるとも言えよう。広く日本倫理思想史研究として、儒と仏はどう区別されるのか。仁斎と同様、人生の真実や真理を追求した思想家たちの中にあつて、仁斎の仁斎らしさを、どう位置つけたらよいのか。この問いは、論者自身を含む後学の研究に委ねられている。

とはいえ、こうした大きな問いも、単に外からの比較によつてではなく、あくまで個々の思想に対する研究を足場として、積み上げられて行くべきものであろう。相良による仁斎研究の成果を継承するなら、「おのずから」と「みずから」がいかに重なり合うのかという倫理的な問いは、まずもって「本体」の知的把握と朴実に行

いさるといふ誠実が内的にいかにかかわりあうか（傍点栗原）（一五四）という古義学内部の問題として、追究されなければならない、と考える。すなわち、死や無、また悪をはらみつ「絶対的に迫ってくる」現実のなかに「実」理を見出そうとする人間の営為の尊さを、仁斎はいかなるものとして見ていたのが、問題である。

さらに覚書として付記しておけば、この問題に取り組むにあたっては、仁斎において「実」理の隠頭をめぐる歴史認識がどのようなものであったかが、一つの手がかりになるのではないかと考えている。相良が着目した堯舜と孔子の時代だけでなく、孔子を正しく継承しようとした孟子の出現、およびそれ以降（「仏老」や宋学の隆盛）に至る時代の推移を、仁斎はどのように捉えていたのか。もちろん、すでに孔子の立教がある以上、天地人倫はそれ以降、不滅なものとして確かに存立し続けている、という認識も、仁斎にはあった。しかし他方、すでに堯舜の世から一貫して、人心も風俗もある意味では衰微し、「実」理にアクセスし直す手段は見失われゆく流れの中にある、という見方も、仁斎の中にはあったように思われる。にもかかわらず、人間の「知」と「行」（両者が内的にあいまった営為としての「学問」）

のありよう如何によつて、世はそのつど、不滅の「実」理に立ち戻ることが出来る、と仁斎は説いた。それを可能にする「学問」の内実、および意義は何であったかが、論者にとつての今後の課題である。

※本研究はJSPS科研費P20K00038およびJP23K00034の助成を受けたものである。

注

¹ 相良による伊藤仁斎研究のうち、とくに仁斎の思想を個別に扱った諸論文については、『日本の儒教Ⅱ 相良亨著作集2』ペリカン社、一九九六年に、計六本が収録されている。それらの初出一覧についても、同書巻末「解題」を参照のこと。ただし本稿が扱う単著書『伊藤仁斎』は、その二年後に刊行されたものであり、著作集には収録されていない。

² 以下、『伊藤仁斎』からの引用については、直後のカッコ内にその頁数を示す。

³ 本稿の原型となっているのは、JSPS科研費JP20K00038「神・仏・天共存の原理に関する倫理学的研究―日本思

想の基軸の解明——（研究代表者・吉田真樹）における研究会発表（二〇二二年九月、於神奈川大学みなとみらいキャンパス）である。今回、その研究課題を引き継いだJSPS科研費JP3K00034「神仏共存と人倫存立の原理に関する倫理学的研究〜日本思想の基軸の解明〜」（研究代表者・吉田真樹）の一環として新たに助成を受けたつ、発表内容を論文の形に仕立て直し、公刊させていた。大きくこととした。

⁴ 「林本」とは、仁斎の門人林景范が書写し、仁斎が書き入れを行った、仁斎生前の最終稿本と見なされるテキストを指す。仁斎の死後に刊行されたいわゆる「刊本」は、長子東涯らの校訂を経たものであり、林本との間には部分的な差異が認められる。

⁵ 仁斎の著作からの引用について、相良の叙述（あるいはそこからの引用）に埋め込まれている場合、相良による表記をそのまま転載することとした。ただし、相良の叙述とは独立に仁斎の言葉を引用する場合、基本的に、『童子問』については清水茂校注『近世思想家文集』（日本古典文学大系九七）岩波書店、一九六六年を、『語孟字義』については、三宅正彦校注『伊藤仁斎集』（日本の思想一一）筑摩書房、一九七〇年を、それぞれ参照した。前者は刊本、後者は林本を底本としたテキストであ

るが、相良が、林本（自筆最終稿本）および刊本の両方を参照しつつ、厳密にどちらを典拠として採用するかについては明言していないことに鑑み、本稿に限ってその点は不問とした次第である。相良の表記に従う場合もそうでない場合も、その典拠については、『童子問』巻の中第六十七章↓『語孟字義』『天道』第一条↓『字義』天道」のように、略記して示した。