

伊藤仁齋の「天道」論

問題の所在

伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）が「天道」を巡って一元氣論を説き、天地を「活物」と説いたことは周知に屬する。そして先行研究においては、これらが仁齋の世界觀として捉えられ、一方で常に重視されてきた道德論、孝弟忠信の實踐を説く修養論も、しばしばこの世界觀に由來する二次的なものと見做されてきた。古くは井上哲次郎氏が「宇宙論は道德と關係なきものにあらず、反りて道德の根柢たるべきものなり」と述べ、以降も、この世界觀を前提とした上での思想分析が行われている。しかし、こうした一元氣の生生、「一大活物」たる天地の化育が無窮であるが故に、それに參畫する爲には人の修養も亦た無窮に爲さねばならぬと仁齋は考えるに至った、そのように捉える視點には、看過し難い問題が二つある。

一つは、典據の問題である。仁齋が二元氣論、「活物」説の典據とするのは『易』繫辭傳の「一陰一陽を之れ道と謂ふ（一陰一陽之謂道）」であるが、一方で仁齋は、繫辭傳を「筮家の易」と見做して取らない（『語孟字義』下、易三）。朱子學、異端への沈溺とその後の思索を經

た仁齋は『論語』、『孟子』の二書を絶對的な典據に据え、その他の經書については論孟二書を基準に取捨を行うのであるが、據るべき經書を選択できる立場にありながら、繫辭傳は取らないのである。一元氣論こそが打ち立てる思想體系の核心であるならば、その據り所となる經書の選擇はこのようにはならないであろう。

もう一つは、仁齋が朱子學を批判する際の、或いは自らの異端への沈溺を振り返る際の、その焦點が常に修養の問題にあるということである。人倫日用の場における孝弟忠信の實踐が二の次となること、これを仁齋は一貫して問題視しているのである。その仁齋をまず朱子學と世界觀を争ったように捉え、その修養論をそれに由來する産物として扱うのでは、そこに立ち現れる仁齋像は、實像とかけ離れたものとならざるを得ない。

本稿にて提出する筆者の見解は、あくまで論孟二書に據る修養論を中心に据え、「天道」論は、その修養論からの要請のもとに用意、展開された議論として捉えるものである。本稿は二節より構成し、第一節では仁齋が「天道」を性ととも括る「隱微」という言葉の意味、孔子が「教」としなかつたこととするこの意味に注目することで、「天

道」論がその思想體系の中心に位置するものではないことを提示する。そして第二節では「天道」論自體について、それが修養論に對して果たす役割という観点から考察し、仁齋がこうした議論を展開した狙いを指摘する。

第一節 仁齋における「天道」論の位置

「天道」論と修養論について、兩者の本末の關係を明らかにすること無く、ただ對應關係を指摘するに止まっては、それは仁齋の思想に體系性があることを指摘しているに過ぎない。そこで本節では、まず『論語』公冶長篇の子貢の言葉、「夫子の性と天道とを言ふは、得て聞くべからず（夫子之言性與天道、不可得而聞也）」を巡る、朱子と仁齋の解釋の相違に注目したい。

仁齋が『論語古義』執筆に際して強く意識した『論語集注』において、朱子は次のように解釋し、程子語を援用している。

性と天道とに至りては、則ち夫子罕に之を言ひ、而して學者聞くを得ざる者有り。蓋し聖門の教は等を躡えず。子貢是に至りて始めて之を聞くを得て、其の美を歎ずるなり。○程子曰く、此れ子貢 夫子の至論を聞きて、美を歎ずるの言なり。

(朱熹『論語集注』公冶長二二(6))

これに對する、仁齋の解釋は次の通りである。些か煩瑣であるが、小註と、大註の全文とを引用する。

性は生の質、天道は一陰一陽往來已まざるの謂ひ。然れども其の理は隱微にして、實徳の至りに非ざれば、得て知るべからざる者有り。故に曰く、得て聞くべからずと。

(『論語古義』公冶長二二、小註)

此れ夫子罕に命を言ふの意。蓋し専ら性を言ふときは、則ち教法廢す。屢しば天道を言ふときは、則ち人事疎かなり。皆舜倫に裨け無くして、日用に害有り。故に孔門の教は専ら實徳を務めて、空言を尙ばず。蓋し道は仁義より貴きは莫くして、性と天道とより微なるは莫し。蓋し性は本と生の質にして、人民の秉彝是の懿徳を好むの善有るを知らず。天道は一陰一陽に過ぎずして、人皇天親しむこと無く惟だ善に惟れ親しむの妙有るを知らず。是れ得て聞くべからざる所以なり。苟も仁に居り義に由るときは、則ち固に大人爲るを得て、性道の理、又た自ら馴致す。若し仁義に由らずして、遽かに性道の妙を領會せんと欲するときは、則ち性道の理、未だ必ずしも得べからずして、先づ其の實徳を病む。故に其の學者に示す所以は、毎に仁義忠信、人倫日用の間に在りて、性道の妙に至りては、則ち自ら其の人の領悟に付す。此れ夫子の性と天道とを以て教と爲ざる所以なり。(同、大註)

このように仁齋は、人倫日用における實徳こそが孔門の「教」の重んじるものであることを強調した上で、性がただの生まれつきでありながら性善を有する、天道がただの一陰一陽の流行でありながら善に福する、そうした性と天道それぞれの側面を、いずれも、それを語ることで實徳を離れて日用に害ある「隱微」なものであるとする。朱子の解釋との相違として注目すべきことは、仁齋がここで「隱微」という言葉を用いていることと、『論語集注』にある「夫子の至論」や「聖門の教は等を躡えず」に類する表現を一切用いず、逆に「此れ夫子の性と天道とを以て教と爲ざる所以なり」と結ぶ通り、孔子は性と天道を「教」としなかつたと解釋していることである。

仁齋は、この子貢の言葉と『論語』子罕篇の「子罕に利と命と仁

とを言ふ（子罕言利與命與仁）とを踏まえて次のように言うのであるが、仁齋の思想體系における「天道」論の位置を見極めるには、仁齋の用いる「隱微」の意味、孔子が「教」としなかつたとするこの意味を捉えることが不可缺である。

凡そ聖人の所謂道は、皆人道を以てして之を言ふ。天道に至りては、則ち夫子の罕に言ふ所にして、子貢の得て聞くべからずと爲る所以なり。
〔語孟字義〕上、道一

一、仁齋における「隱微」の意味

「子罕に利と命と仁とを言ふ」（前掲）について、孔子がそれぞれ語ることが稀であった理由は三者異なり、「命」と「仁」について言えば「命の理は微（命之理微矣）」なるが故、「仁の徳は大（仁之徳大矣）」なるが故である（『論語古義』子罕一、大註）。これらの語は『論語集注』同章の程子語と類似するが、仁齋においてこの「命」、すなわち「天命」は「天道」の主宰としての面（『語孟字義』上、天道七）、先に觸れた「天道」の善に福する面であり、これを孔子が語ることが稀であった理由は、「仁」についてのそれと性質を異にする。「命」については先に引いた公治長篇と同じく「微」であるが故だが、「仁」については次の通りである。

仁の徳爲る大なり。……故に夫子罕に仁を言ふは、蓋し驟かに徳を知らざる者に告ぐるときは、則ち惟だ其の理を知らざるのみならず、必ず弊有るを以てなり。慮らずんばあるべからず。子惟だ務めて忠信を主とし、論孟を熟讀し、實徳を求むるを以て心と爲ば、之を久しくして自ら當に理會すべし。（『童子問』上三九）

このように、未熟な者にいきなり「仁」を語ることによる弊害が、そ

の理由である。とはいえ「仁」はもとより「教」において語られるものなのであって、語ることが稀であるのは、あくまで教授方法の問題である。つまり「教」とされるか否かという点において、「仁」と「命」、すなわち主宰としての「天道」とでは、事情は全く異なるのである。

では、仁齋がそれを「隱微」、或いは「微」であるとし、それ故に孔子は「教」としなかつたとするのは、如何なる意味をもつのか。ここで指摘したいのが、仁齋の用いる「隱微」という言葉の意味である。仁齋の文章における「隱微」の用例は、先の公治長篇第十二章の小註のほかに、注（5）に引く『童子問』卷上第二十七章と、それに續く同第二十八章など次の二つの例とが挙げられる。

夫の隱微の說、高妙の理の若きは、之を視れども見る所無く、之を聴けども聞く所無し。之を人倫風俗に求むれども、皆悖る。

〔童子問〕上二八

大凡そ天下國家の治に補ひ無く、人倫日用の道に裨け無き者は、皆之を邪說暴行と謂ふ。佛老の學、後世禪儒高遠隱微の說の若き、是れのみ。
〔童子問〕中一〇

これらを一讀して了解される通り、「隱微」はただ微妙、知り難いというだけの意味ではない。いずれも朱子學、異端批判において用いられており、言うなれば「隱微」はその常套句である。そして性と天道についてそうであったように、「隱微」なものを説くことは、人倫日用に益無く害有り、それは異端邪説へと向かう方向性をもつ。仁齋の用いる「隱微」とは、彼の言う知り易く行い易い「孔子立教の本原」に對する負のニュアンスを、常に付帶する言葉なのである。

それ故に、先に引いた『語孟字義』道第一條の記述も、語るべきで

はない「隱微」な天道を切り離し、道の問題を人道に絞ったものと解釋すべきであるし、また、仁齋自らがこのような言葉で括った概念についての議論を、そのままその思想體系の中心に据えるようなことはできないのである。これを踏まえた上で、孔子が「教」としなかったとすることの意味についても、他の類例から考察したい。

二、聖人の一語一黙、教の存すること有らざる莫し

孔子が語らなかつた概念を「教」から外して位置づける例は、鬼神や死の問題を巡る一連の記述にも見られる。『論語』述而篇の「子怪力亂神を語らず（子不語怪力亂神）」については、「此れ聖人の一語一黙、教の存すること有らざる莫きことを明かす（此明聖人一語一黙、莫不有教存焉）」（『論語古義』述而二〇、大註）と言う。先進篇の「季路 鬼神に事へんことを問ふ（季路問事鬼神）」さらに「敢へて死を問ふ（敢問死）」を巡る問答については、孔子が死について語らなかつた理由を、次の通り、それを「教」としなかつたからこそ語らなかつたのだと明言し、その点において孔子を激賞するのである。ここでも朱子の解釋を引き、相違に注目することでその意味を明らかにしたい。

論に曰く、夫子 鬼神の理に於いて未だ嘗つて明らかに説かず、樊遲及び季路に答ふるに及びて、略ぼ其の意を露はず。而して死生の理に於いては終に未だ嘗つて之を言はず。蓋し之を言はざるに非ず、本と教を爲す所以に非ず、故に言はざるなり。此れ夫子の三代に度越して、萬世生民の教主爲る所以なり。

（『論語古義』先進一一、論註）

鬼神に事へんことを問ふは、蓋し祭祀を奉ずる所以の意を求むれ

ばなり。而して死は人の必ず有る所、知らずんばあるべからず。皆切問なり。……但だ之を學ぶに序有り、等を躡ゆべからず。故に夫子之を告ぐるること此くの如し。（朱熹『論語集注』先進一一）

朱子は鬼神や死の問題を、いずれも知らなければならぬ切實な問題としつつ、學ぶには順序があるので、この問答においては孔子はこう應じたのだと言う。ここに、まさしく「性と天道を言ふは、得て聞くべからず」（前掲）の際と同様の関係が見て取れる。『論語集注』では性と天道、鬼神や死のいずれもが、相應の段階に至らなければ教えを受けることのできないものとされる。それ故の「蓋し聖門の教は等を躡えず」（前掲）、「但だ之を學ぶに序有り、等を躡ゆべからず」であり、性と天道については、特に「夫子の至論」（前掲）との表現も援用されるのである。

これに對して仁齋は、學ぶ者に應じて教授するという考え方自體は持ちながら、こうした箇所では、それに類する解釋を一切示さず、これを孔子の「教」から外し、孔子は人道、人倫日用における徳行のみを説いたとする。そして、これらを「教」とせず、敢えて語らなかつたという点において、「此れ夫子の三代に度越して、萬世生民の教主爲る所以なり」と、孔子を極めて高く評價するのである。

では、孔子が鬼神などを「教」から外し、語らなかつた理由は何か。それは次の通り、それを聞くことで人が惑い、人道を疎かにすることをおそれたからである。とはいえ、鬼神に惑わず人道に盡力することを説くのは、朱子も變わらない。これは仁齋も承知のことである。では、仁齋にとって朱子との違いはどこにあり、また何故「三代に度越」するという高い評價を、ここで與えるのであろうか。

此れ皆聖人深く人の力を人道に務めずして、或いは鬼神の知るべ

からざるに惑はんことを恐れて、之を言ふを見るなり。

〔語孟字義〕下、鬼神附卜筮二(18) 専ら力を人道の宜しき所に用ひて、鬼神の知るべからざるに惑はざるは、知者の事なり。

(朱熹『論語集注』雍也二(19))

右の問いには、仁齋が「天下古今の通患」と指摘する、人が怪異、奇特なものを好み正常を厭う傾向に對する、仁齋の強い警戒心に注目することで答えることができる。この傾向を知るが故に、孔子は鬼神などを「教」としなかった。換言すれば、人を惑わせ人道を疎かにさせる要素を、孔子は「教」に選ばなかった。その選擇こそを、仁齋は孔子の「立教」と認め、絶賛しているのである。それ故に仁齋よりすれば、こうした要素を如何なる段階であれ「教」の中に留める朱子の見解には、與し得ないのである。

また、朱子の意圖が「教」に段階を設けることによって逆に人道の優先性を浮き立たせることにあるならば、仁齋の姿勢はそれをより徹底したものであると言えよう。

三、「天下古今の通患」と顔淵評價

人を惑わせ人事を疎かにさせる要素を孔子は語らなかつた、「教」としなかつたとする記述は『中庸』の禎祥妖孽に關する箇所にもあり、孔子が吉凶の兆しについて語らず、日食や地震については『春秋』に記載するに止めたのも、「蓋し深く人の異を好むの心を啓くを恐るればなり(蓋深恐啓人好異之心也)」とする(『中庸發揮』下、大註、章句二四)。さらに言えば、仁齋の占いに對する否定も、その一環である。仁齋は占いを否定する際に、義利の辨を口にする(『語孟字義』下、鬼神附卜筮三)。爲すべき義による判断は全て人間自身にあり、

自ら吉凶の兆しを創出する行爲に利を問う餘地は無い。そして占いを語らなかつた點において、仁齋は先と同じく孔子を激賞するのである。

卜筮の説、多く三代の書に載すと雖も、然れども語孟の二書に至りては、一言の此に及ぶ者無し。蓋し聖人義を以て斷を爲て、人をして知るべからざるの途に惑はざらしむ。此れ吾が夫子の三代の聖人に超越して、永く萬世の宗師爲る所以なり。

〔語孟字義〕下、鬼神附卜筮四(20)

一連の記述から見取れるのは、日用における徳行の判断基準に道徳以外の要素が介入することを、仁齋が一貫して阻んでいることである。吉凶の兆しも占いも認めず、判断を全て人間自身に委ねる仁齋は、或いは人間の能力に對して樂觀的であると言えるかもしれないが、しかしそれは、人が怪異に惑い異端へ流れることに對する、強烈な警戒心と表裏一體なのである。

怪異に惑わず人道を盡くせという主張自体は、儒學者として特徴あるものではない。しかし、ここで最後に付け加えたいのが、仁齋の顔淵に對する評價である。仁齋は、怪異に惑わず、目の前の一善を蔑ろにせず、實踐し續けた點こそを、顔淵の亞聖となり得た所以として評價する。人倫日用における徳行という行爲自体は知り易く行い易いものであるが、この素朴な實踐を疎かにせず、それこそが爲すべき修養であると氣がつくのは、それ程までに難しいのである。この「天下古今の通患」に對する警戒心の強さは特筆すべきものであり、仁齋理解において決して看過することはできない。仁齋は、人間のこの傾向を強く警戒するからこそ、それを刺激する要素を徹底して「教」から排除する。修養にそれらの要素が介入することを、一貫して阻んでいるのである。

顔子「善を得るときは、則ち拳々服膺して之を失はず。蓋し一善は甚だ微なり。然れども積みて又た積み、積累して止まざるときは、則ち以て大徳を成すに足れり。但だ衆人の心以爲らく一善の微以て大徳を成すに足らずと。故に忽せにして務めず。惟だ顔子は至りて聰明なり。故に此に拳々として失はず。此れ顔子能く亞聖の地に至る所以なり。」

〔童子問〕上二五

ここでそもそも「天道」論の位置という問題に歸ると、天道も性も「隱微」なものであり、それを語ることは日用における德行に對して弊害を生む。それ故に孔子は「教」としなかつた、というのが仁齋の解釋である。天道や性が道徳以外の要素として修養に介入することを厭うからこそ、兩者を一括りに「隱微」であるとし、孔子も「教」としなかつたとしたのである。そうであるならば、その仁齋自らがそれを語つた「天道」論を、この問題を考慮することなく思想體系の中心に据えてしまふ見方、そして日用における德行を説く修養論をも、それに由來する二次的なものとする見方は、妥當とは言えまい。むしろ「天道」をこのように位置づける仁齋が、なぜ自らそれを語るのか。その「天道」論展開の狙いこそ、解明する必要があるのである。この問題を提起した上で、次節では仁齋の「天道」論について、それが修養論に對して果たす役割という観点から考察したい。

第二節 「天道」論の果たす役割

一、一元氣論（流行としての「天道」論）と修養論

仁齋は「天道」を流行と主宰との二つの面から説き、前者を狹義に「天道」、後者を「天命」とする。その前者、流行としての「天道」を巡つて一元氣論を開陳するのであるが、既述の典據の問題を抱えなが

らも一元氣論を説く仁齋の目的は、修養論と無關係に氣先理後の説を打ち立てるといふことにはない。

天地の間は只だ是れ此の一元氣のみ。見つべし、理有りて後斯の氣を生ずるに非ざること。……而して再び夫の陰陽爲る所以の本を求むるときは、則ち必ず之を理に歸せざること能はず。此れ常識の必ず此に至りて意見を生ぜざること能はざる所以にして、宋儒の無極太極の論有る所以なり。〔語孟字義〕上、天道二或ひと以爲らく天地既に闢くるの後より之を觀れば、固に一元氣のみ。若し天地未だ闢けざるの前より之を觀れば、只だ是れ理のみ。故に曰く、無極にして太極と。適たま聖人未だ一陰一陽往來已まざるの上面に説き到らざるのみ。曰く、此れ想像の見のみ。……既に天地始終開闢有りと謂ふべからざるときは、則ち又た始終開闢無しと謂ふべからず。然れども其の窮際に於いては、則ち聖人と雖も之を知ること能はず。況んや學者をや。故に存して之を議せざるを妙と爲。〔語孟字義〕上、天道五

このように「天道」を一陰一陽の流行そのものとし、一元氣論を立てることで、仁齋は理先氣後の説、天地開闢前の理を批判する。前者の天道第三條では、一元氣論を提示して理先氣後の説を斥け、無極太極論を、陰陽の然る所以を追究したことの産物と見做す。同第五條では、冒頭の問いで「無極にして太極」を天地開闢前に理を認めるが故に至つた説と見做した上で、仁齋自身は結びの「存して之を議せざるを妙と爲」に象徴的のように、天地開闢に關する議論自體に取り合われない。一元氣論は、氣先理後の説を立てて天地生成の問題を説明しようといふものではないのである。

そして、一元氣論によって「理」の役割を朱子學に對して大きく後

退させるこれらの議論が、いずれも無極太極論の批判に繋がっていること、その先には、修養論における一大問題である「一旦廓然」、すなわち豁然貫通が見据えられていることに注目したい。

所謂太極と云ふ者も、亦た此の一元氣を斥して言ふのみ。……天の道は陰陽に盡き、地の道は剛柔に盡き、人の道は仁義に盡く。若し此の上面に於いて其の然る所以の理を求むるときは、則ち是れ向に所謂無物の地に就きて物を求むるに非ずや。故に後世所謂無極太極の理は、畢竟天地本無の理にして、聖人の言はざる所。之を祛けて可なり。

〔童子問〕中(八三)

この『童子問』巻中第六十三章で、仁齋は「太極」解釋を一元氣に正した後、天道における陰陽、地道における剛柔、そして人道における仁義以上のところに然る所以の理を求めるところを、「是れ向に所謂無物の地に就きて物を求むるに非ずや」と評して批判する。指すところは直前にある同第六十二章、「一旦廓然」批判を展開する章である。そして、そこに「宋儒は無聲無臭の妙を以て無極の眞と爲、本心の體と爲て、物に格り知を致して以て之を領會せんと要す。所以に亦た一旦豁然の説有り」と説く通り、「一旦廓然」の根據は無極太極論にあると見做しているのである。

問ふ、禪家に頓悟の説有り、儒者に一旦廓然の論有り。聖人の學に於いても、亦た之有るか。曰く、之無し。……任重くして道遠し。死して後已む。何ぞ頓悟の期すべき有らん。宋儒は無聲無臭の妙を以て無極の眞と爲、本心の體と爲て、物に格り知を致して以て之を領會せんと要す。所以に亦た一旦豁然の説有り。猶を無物の地に於いて物を求むるがごとし。……夫れ道は仁義禮智に至りて極まり、教は孝弟忠信に至りて盡く。而して其の上面に於い

て更に悟道を求む。奚を以てか鹹淡を鹽と水との外に求むるに異ならん。宜なるかな、其の頓悟豁然の説有ること。

〔童子問〕中(八三)

仁齋は、「天道」を一陰一陽の流行そのものとする「天道」論、一元氣論を展開することで、然る所以の理や天地開闢前の理を斥ける。陰陽の流行以上のところ、或いは流行以前のところに認める「理」を排除することによって無極太極論を否定し、それによって「一旦廓然」をその足下から突き崩す。あくまで自覺的に實踐し續けるべき修養に、一定の到達點が存在してしまふことを阻んでいるのである。「教は孝弟忠信に至りて盡く」と説く通り、孝弟と忠信とを實踐し續けるといふこと以上の別の境地、それ以外の修養法というものが成り立つ餘地を無くす、一元氣論の展開は、その役割を果たしているのである。

二、「天命」論（主宰としての「天道」論）と修養論

仁齋の説く「天道」論のもう一つの面が、主宰としての「天道」、すなわち「天命」論である。仁齋は『中庸』首章解釋を正して、朱子學における「天命」と性との直接の關係を切り離す。そして『孟子』の「之を爲ること莫くして爲る者は天なり。之を致すこと莫くして至る者は命なり（莫之爲而爲者天也。莫之致而至者命也）」を「天命」の正訓と認め、「天命」を人の力の及ばぬものとするが（『語孟字義』上、天命一）、その一方で「天道は善に福し淫に殃す（天道福善殃淫）」や「維れ天の命、於穆として已まず（維天之命、於穆不已）」等の經文を列擧して、「天命」の福善禍淫を説く（『語孟字義』上、天道六）。仁齋の説く「天命」には、福善禍淫するものと、それを外れるものと二種類が混在するのである。本稿では、そのいずれにおいても「天

命」が人の修養を左右しないように説かれていることを、まずは確認したい。

「天命」の福善禍淫に言及する際、仁齋は「天に必然の理有り、人に自ら取るの道有り（天有必然之理、人有自取之道）」の文句を好んで用い、そして「夫れ人自ら取りて、後 天之に命ず。天の命ずる所の者は、便ち人の自ら取る所。慎まざるべけんや（夫人自取、而後天命之。天之所命者、便人之所自取。可不慎乎）」と、人間自身の責任、人事を盡くすことの必要性を同時に強調する。

では、福善禍淫ではない「天命」についてはどうか。『論語』雍也篇の、孔子が「命なるかな、斯の人にして斯の疾有るや（命矣夫、斯人也而有斯疾也）」と口にした冉伯牛の病の件については、次の通りである。

夫子 伯牛の疾を以て命と爲。蓋し人の死するや、多くは皆己の自ら致す所。唯だ伯牛の疾の若き、其の疾を謹しむこと能はずして、以て之を致すこと有るに非ず。故に曰く、人力に出づるに似て、實に人力の能く及ぶ所に非ずと。『語孟字義』上、天命一

仁齋は、これを人の力の及ばぬ「天命」と認めながら、しかし「蓋し人の死するや、多くは皆己の自ら致す所」と、まず人事を説く。他の箇所でも「其の遇ふ所の幸不幸、皆自然にして至り、之を奈何とすべきこと無し（其所遇之幸不幸、皆自然而至、無可奈之何）」と説きながら、「倘し一毫も自ら盡くさざる所有るときは、則ち人爲のみ。之を命と謂ふべからず（倘一毫有所不盡焉、則人爲爾。不可謂之命也）」と人事の強調を忘れない（『語孟字義』上、天命四）。冉伯牛の「天命」を例外のように扱う姿勢については後に改めて觸れるが、こうした福善禍淫を外れる「天命」を巡っても、やはり仁齋は徹底して

人事を盡くすことを説き、安易に「天命」に歸着させないのである。また、國や道の存亡興廢、孔子が位を得られなかったこと等も、福善禍淫ではない「天命」であるが、これらは人の力ではなく「天に繋がる」とする。しかし、そうした状況下においても、仁齋は「命」に「安んず」ることを説く。

夫の國の存亡、道の興廢の若きは、専ら天に繋がる。聖人と雖も亦た己の欲する所の如くするを得ず。……天爵有りて人爵至らざるは、命なり。之に安んずるのみ。『語孟字義』上、天命九

仁齋の説く「命」に「安んず」の境地とは、あくまで人事を、すなわち自身の修養を盡くし、その上で、それに安んずることである。自覺的な修養の必要性が失われるような境地ではない。つまり、福善禍淫の「天命」もそうではない「天命」も、いづれもが、人がひたすらに修養を實踐すること自體を、左右しないように説かれているのである。

三、仁齋の説く福善禍淫の實際

では、仁齋は何故「天命」に二種類を認めるのか。これは、なぜ福善禍淫を説くのか、外れる例があるにも拘わらず、なぜ福善禍淫であると説けるのかという問題でもある。「天命」の正訓とした「莫之爲而爲者天也。莫之致而至者命也」（前掲）に福善禍淫の要素は無い。しかし、仁齋は人事を盡くすことを求め、事態を安易に「天命」に歸着させることを許さぬ上で、福善禍淫を前面に押し出すのである。ここで、次の『仁齋日札』の記述に注目したい。

或ひと曰く、天道は善に福し淫に禍す。其の理は固なり。然れども之を世間に驗ずるに、善人多く貧賤にして、下僚に沈み、不善

人多く富貴にして、永く壽康を享く。則ち聖人の言驗有らざる者に似たり。何ぞや。曰く、是れ市道を以て天を論ず。君子の論に非ず。夫れ福は禍無きより大なるは莫し。富貴にして禍多きは、貧賤にして禍無きに若かざること遠し。予知有りて以來、之を世人に推すに、善なる者は家常に事無く、子孫必ず賢なり。不善なる者は心に憂虞多く、子孫必ず不肖なり。十に八九皆然り。其の應ぜざる者有りと雖も、然れども十に八九已に驗あるときは、則ち其の一二に應ぜざる者有りと雖も、亦た其の應ずと爲るを害はず。天地の間に常有り變有り。應ずる者は其の常にして、應ぜざる者は其の變なり。況んや一二の應ぜざる者を覘みて、八九の應ずる者有るを慢るべけんや。古人云ふ、天道旋るを好む。又た云ふ、天網恢々、疎にして失はず。其の一二の應ぜざる者有りと雖も、然れども其の久しくして敗れざるを保し難し。則ち天道の理、豈に誣ふべけんや。上

〔仁齋日札〕七七

右の通り、仁齋はあるべき禍福觀を示した上で、いま生きる現實において、ほとんどの場合に福善禍淫が起っていると云う。そして、その福善禍淫の免れ難さを強調する意味で、二つの「古人」語を援用する。ここで先の「天に必然の理有り、人に自ら取るの道有り」(前掲)を踏まえると、見るべき點が二つある。

一つは、仁齋が現實における實例として擧げるこの禍福が、身の憂患の有無や子孫の賢不肖という、まさしく當人の行動が招く禍福である點である。その内容は、人倫日用における德行を説き、相手を思いやらずに刻薄に接することを強く斥ける仁齋が「善なる者」と認める者であれば得て然るべき福であり、「不善なる者」が得て然るべき禍と言える。仁齋は「人一日も不善を以て天地の間に立つこと有る能

はず(人不能一日有以不善立于天地之間)〔語孟字義〕上、天道六)のような表現も用いるが、しかし善行惡行に對して、その結果を超越した禍福が降ることを説くことは無い。故事を引いて惡行に對する天災をちらつかせることも無ければ、實踐した善行の結果以上の福が降る例を擧げることもしない。これが仁齋の説く福善禍淫の實際であり、その説くところは、人には「自ら取るの道」があることの強調に盡きる。身に憂患無く子孫が聰明であることを福として示すのも、それを妥當な結果として得る實踐、日用におけるごく卑近な德行を決して怠るべきではないことを説いているのであり、それ以上のことではないのである。

もう一つは、仁齋が福善禍淫を外れる一、二割の例を認めながら、全體としての福善禍淫を崩さない點である。時に外れることを認めつつも「天地の間に常有り變有り。應ずる者は其の常にして、應ぜざる者は其の變なり」と、それをあくまで「常」ではなく「變」、イレギュラーと見做す。「變」と見做した上で、「其の久しくして敗れざるを保し難し」、そのようなことが續こう筈がないと斷じるのである。先の冉伯牛の病を巡る議論においても、「蓋し人の死するや、多くは皆己の自ら致す所」(前掲)と前置きして、冉伯牛の件をあくまで例外のように扱えるのは、それを「變」と見做してしまふことができるからである。

「常」と「變」という形であればこそ、二種類の「天命」を認めることも矛盾とはならない。そしていずれの「天命」を巡っても、仁齋はあくまで人事を盡くすことを求める。その上で福善禍淫の方を「常」として前面に押し出す狙いは、やはり「天の命ずる所の者は、便ち人の自ら取る所」(前掲)であることを強調し、「天命」の存在が原因と

なつて人が人事を怠る結果になることを防ぐ點に盡きると言えよう。⁸³⁾
そして最後に、この「天命」論と「活物」説との關係、あくまで「變」であると斷じてしまえることが「活物」説の効果であることを指摘して、本稿を結びたい。

結

修養論を巡る朱子學批判において、仁齋は「心は活物なり（心者活物也）」（『童子問』下二四）と説き、同じく「活物」である天地が必ずしも曆通りに運行するわけではない、そのイレギュラーと重ね合わせることで、人がそもそも過つものであることを認めた。それによって、逆に過ちを恐れることなく積極的に他者と接し、徳行を實踐していくよう力説したのである。⁸⁴⁾

顔子の亞聖なる、猶を曰く、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、初めて簣を易ふ。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、寒熱溫涼、截然として悉く其の數の如くなること能はず。亦た活物なるが故なり。⁸⁵⁾（『童子問』下二五）

そして本稿にて取り上げた主宰としての「天道」論においても、「變」の存在を認めることで全體としての福善禍淫を崩さず、人の「自ら取るの道」を強調している。また、あくまで「變」であると斷じるからこそ、「天命」が時に福善禍淫を外れる理由を、仁齋自身は追究しないことができる。追究すれば必ず人事を怠るに至る「隱微」なものについて、「存して之を議せざるを妙と爲」（前掲）のように、それを究明せんとする議論に踏み込むことなく、決着をつけることができるのである。吉凶の兆しを否定し、占いを斥けたこととも一貫す

る、「天下古今の通患」を警戒するが故の徹底した姿勢である。

天地の運行に重ねることでイレギュラーの存在を認め、それによって、或いは人が修養を積極的に實踐していくべきことを説き、或いは修養への「隱微」な要素の介入を阻む。これが「活物」説の果たす役割であり、仁齋がこれを用意した狙いとも言えるのではなからうか。

仁齋が自身の思想體系を構築する契機となった朱子學、異端への違和感は、修養上の問題にあるのであり、彼が自ら絶対的な典據に選擇したのは、修養論の據り所となる『論語』、『孟子』の二書である。仁齋は宇宙論や天命論の領域にも議論を立てるが、その「天道」論の展開については、それが修養論に對して果たしている役割を踏まえれば、逆に言えば、それが天地生成の問題を説明するものでもなく、福善禍淫の原理を追究するものでもないことを踏まえれば、そこには「隱微」な要素が修養に介入しないように、朱子學の展開する既存の天道論を是正する狙いが認められる。あくまで論孟二書に據る修養論が第一であり、「天道」論は修養論からの要請のもとに用意、展開されたものであると捉えればこそ、孔子が語らなかつた「天道」を仁齋自らが語る目的も理解でき、典據などの歪みの存在も二番手ゆえのこととして了解されるのである。仁齋研究における、基本的視座の問題である。

注

【使用テキスト】

本稿では仁齋の生前最終段階の思想を研究対象とするため、引用には以下のテキストを使用している。『童子問』、『語孟字義』、『論語古義』は『林本』、『中庸發揮』は『元祿七年校本』である。テキストの選定と名稱、書き入れによる改訂の扱いは『古義堂文庫目録』（天理圖書館叢

- 書二一、天理大學出版部、一九五六）に據り、『中庸發揮』の選定は三宅正彦氏の見解（『伊藤仁齋の諸稿本とその訓讀法』、木村英一編『伊藤仁齋集』日本の思想二一、筑摩書房、一九七〇）に據った。書き入れについては『童子問』、『語孟字義』、『中庸發揮』では採用し、『論語古義』のものは無視した。『仁齋日札』は『仁齋日札 たはれ草 不盡言 無可有郷』（新日本古典文學大系九九、岩波書店、二〇〇〇）所収のテキスト、「送防州太守水野公序」には「東涯跋本」を使用している。また『中庸發揮』引用の際には、便宜上、朱熹『中庸章句』の章數を付した。

(1) 井上『日本古學派之哲學』富山房、一九〇二、二二四頁。

- (2) 仁齋論は様々に展開されているが、各論において、一元氣論や「活物」説をその思想の前提として持ち出し、その他の議論をそれに由來するものと捉える研究は少なくない。仁齋の全體像を描く總論的研究のなかでは、特にこの色の濃いものとして相良亨氏の研究が挙げられる（相良『伊藤仁齋』ぺりかん社、一九九八）。一方、人道論を中心に見るものでは、子安宣邦氏の研究が一貫した視點をもつ（子安『伊藤仁齋の世界』ぺりかん社、二〇〇四）。筆者はあくまで修養論を中心に据え、それとの關係から、その他の議論を読み解くものである。

(3) 『語孟字義』上、天道一。「活物」説も一元氣論に伴って「唯だ天地は一大活物なり（唯天地一大活物）」（『童子問』中六七）と説かれる。

- (4) 一元氣論の典據の問題について、土田健次郎氏は「易」の引用における強引さを指摘した上で、仁齋が氣を持ち出すことの意圖は「氣による総合的な體系を構築することよりも、理の意味の後退にある」と述べる（『伊藤仁齋と朱子學』、『早稲田大學大学院文學研究科紀要』四二・第一分冊、一九九七）。本稿第二節にて指摘する通り、土田氏の所謂「理の意味の後退」は、修養論においてこそ、大きな役割を果たしている。

(5) 仁齋の問題意識が修養を巡るものであることは、それぞれ次のような記述に明瞭である。なお仁齋の修養論については、拙稿『伊藤仁齋の修

養論にみる二つの側面』（『早稲田大學大学院文學研究科紀要』五〇・第一分冊、二〇〇五）において詳論した。爲すべき修養が人倫日用における孝弟と忠信の實踐そのものであることと、それをあくまで自覺的に實踐し続けることが、その肝腎である。

禪莊の理、宋儒理性の學の若きは、其の理隱微にして知り難く、其道高妙にして行ひ難し。人事に遠く、風俗に戻り、之を人倫日用に推すも、皆用ふる所無し。豈に之を天下の達道徳と謂ふを得んや。大抵高遠に驚せて、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。

若禪莊之理、宋儒理性之學、其理隱微而難知、其道高妙而難行。遠於人事、戻於風俗、推之於人倫日用、皆無所用。豈得謂之天下之達道徳乎。大抵驚于高遠、而無益于人倫、無資于日用、無補于天下國家之治者、便孟子所謂邪説暴行、是已。（『童子問』上二七）

明心見性の理に自然に符合せり。孝悌忠信などは皆甚淺くしていふにたらぬ様に覺て侍り。是僕が靜坐する事久しく心地虛明なるの至り、自然に見付たる見解にて、天地の實理に非ず。佛者の説、および後世儒者の説く處の高明なる理、皆かくのごとし。（『送防州太守水野公序』）

- (6) 至於性與天道、則夫子罕言之、而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等。子貢至是始得聞之、而歎其美也。○程子曰、此子貢聞夫子之至論、而歎美之言也。

(7) 性者生之質、天道者一陰一陽往來不已之謂。然其理隱微、有非實徳之至、不可得而知焉者。故曰、不可得而聞也。

(8) 此夫子罕言命之意。蓋專言性、則教法廢焉。屢言天道、則人事疎矣。皆無裨於彝倫、而有害於日用。故孔門之教專務實徳、而不尚空言。蓋道莫貴於仁義、而莫微於性與天道。蓋性本生之質、而人不知有民之秉彝好是懿徳之善。天道不過一陰一陽、而人不知有皇天無親惟善惟親之妙。是所以不可得而聞也。苟居仁由義、則固得爲大人、而性道之理、又自馴致

焉。若不由仁義、而欲遽領會性道之妙、則性道之理、未必可得焉、而先病其實德。故其所以示學者、每在於仁義忠信、人倫日用之間、而至於性道之妙、則自付其人之領悟。此夫子之所以不以性與天道爲教也。

(9) 凡聖人所謂道者、皆以人道而言之。至於天道、則夫子之所罕言、而子貢之所以爲不可得而聞也。

(10) 仁之爲德大矣。……故夫子罕言仁者、蓋以驟告不知德者、則不惟不知其理、必有弊也。不可不慮焉。子惟務主忠信、熟讀論孟、以求實德爲心、久之自當理會。

(11) 『論語』雍也篇の「中人以上には以て上を語ぐべし。中人以下には以て上を語ぐべからず（中人以上可以語上也。中人以下不可以語上也）」についても、仁齋は教授方法として解釋する。そして、やはり相手を考慮せずに「仁」を語ることの弊害に言及するが、しかし中人以下の資質の者には語らないとする解釋は斥けている（『論語古義』雍也一九、大註）。

なお、ここで「仁」が「教」とされるといふのは、「仁」が孔子の門弟に對する「教」において語られるものであることを指すのであり、「學問の綱領」（『童子問』上一）としての性、道、教における「仁」の位置を論じるものではない。

(12) 若夫隱微之說、高妙之理、視之而無所見、聽之而無所聞。求之於人倫風俗、皆悖焉。

(13) 大凡無補於天下國家之治、無裨於人倫日用之道者、皆謂之邪說暴行。若佛老之學、後世禪儒高遠隱微之說、是已。

(14) 蓋し知り難く行ひ難く高遠及ぶべからざるの説は、乃ち異端邪説なり。而して知り易く行ひ易く平正親切なる者は、便ち是れ堯舜の道にして、孔子立教の本原、論語の宗旨なり。

蓋難知難行高遠不可及之説、乃異端邪説。而易知易行平正親切者、便是堯舜之道、而孔子立教之本原、論語之宗旨也。（『童子問』上五）

(15) なお「微」一字の場合は、全ての用例で「隱微」と同じ意味をもつわけではないが、本稿にて引いた「隱微」に通じる用例（『論語古義』公冶長一二大註、同子罕一大註）のほか、仁齋の「微」字に對する姿勢がよく表れているのが、「君子の道は、費にして隱なり（君子之道、費而隱）」（『中庸』の「隱」解釋である。次の通り「隱は、體の微なり（隱、體之微也）」（朱熹『中庸章句』一一）を念頭に、「君子の道」に「微」字を用いることを批判している。

隱は、闇なり。即ち闇然として日に章らかの意なり。……先儒隱字の義に詳らかならず、誤りて微妙にして見るべからずの意と爲。中庸の本旨に整ること太甚だし。凡そ聖人の稱する所の君子の道は、皆平正從容、知り易く行ひ易きを謂ひて、萬世不易の常道なり。

隱、闇也。即闇然而日章之意。……先儒不詳隱字之義、誤爲微妙不可見之意。整乎中庸之本旨太甚矣。凡聖人所稱君子之道者、皆謂平正從容、易知易行、而萬世不易之常道也。（『中庸發揮』上、小註、章句一一）

(16) 論曰、夫子於鬼神之理未嘗明說、及乎答樊遲及子路、略露其意。而於死生之理終未嘗言之。蓋非不言之、本非所以爲教、故不言也。此夫子之所以度越乎三代、而爲萬世生民之教主也。

(17) 問事鬼神、蓋求所以奉祭祀之意。而死者人之所必有、不可不知。皆切問也。……但學之有序、不可躐等。故夫子告之如此。

(18) 此皆見聖人深恐人之不務力於人道、而或惑於鬼神之不可知、而言之也。

(19) 專用力於人道之所宜、而不惑於鬼神之不可知、知者之事也。

(20) 怪を好みて常を好まず、奇を喜びて正を喜ばざるは、天下古今の通患、人人皆然り。

好怪而不好常、喜奇而不喜正、天下古今之通患、人人皆然。（『童子問』下五三）

(22) 「孟子」とされる所以とする。選擇こそが、孔子の「立教」の肝腎なのである(『童子問』下五一)。

(23) 卜筮之說、雖多載于三代之書、然至于語孟二書、無一言及于此者。蓋聖人以義爲斷、而使人不惑於不可知之途。此吾夫子之所以度越乎三代之人、而永爲萬世之宗師也。

(24) 顔子得一善、則拳々服膺而弗失之。蓋一善甚微矣。然積而又積、積累不止、則足以成大德。但衆人之心以爲一善之微不足以成大德。故忽焉而不務。惟顔子至聰明。故拳々於此而不失。此顔子所以能至於亞聖之地也。

(25) この問題は「天道」論と人性論の共有するところであり、それ故に兩論の意圖については、一つの視點から檢討する必要がある。人性論展開の狙いについては、拙稿「伊藤仁齋における性の位置と人性論の役割」(『東洋の思想と宗教』二四、二〇〇七)を参照されたい。本稿はこれとあわせて、兩論の統一的な解讀を企圖するものでもある。

(26) 天地之間只是此一元氣而已矣。可見、非有理而後生斯氣。……而再求夫所以爲陰陽之本焉、則不能不歸之於理。此常識之所以必至於此不能不生意見、而宋儒之所以有無極太極之論也。

(27) 或以爲自天地既闢之後觀之、固一元氣而已。若自天地未闢之前觀之、只是理而已。故曰、無極而太極。適聖人未說到一陰一陽往來不已上面焉耳。曰、此想像之見耳矣。……既不可謂天地有始終開闢、則又不可謂無始終開闢。然於其窮際、則雖聖人不能知之。況學者乎。故存而不議之爲妙矣。

(28) 所謂太極二云者、亦斥此一元氣而言耳。……天之道盡乎陰陽、地之道盡乎剛柔、人之道盡乎仁義。若於此上面求其所以然之理、則是非向所謂就無物之地求物邪。故後世所謂無極太極之理、畢竟天地本無之理、而聖人之所不言。祛之可矣。

(29) 「無聲無臭の妙を以て、無極の眞と爲」は『太極圖說解』の朱子の説を踏まえる。

上天の載は、無聲無臭にして、實に造化の樞紐、品彙の根柢なり。故に曰く、無極にして太極と。

上天之載、無聲無臭、而實造化之樞紐、品彙之根柢也。故曰、無極而太極。(朱熹『太極圖說解』)

(30) 問、禪家有頓悟之說、儒者有一旦廓然之論。於聖人之學、亦有之乎。

曰、無之。……任重道遠。死而後已。何有頓悟之可期。宋儒以無聲無臭之妙爲無極之眞、爲本心之體、而要格物致知以領會之。所以亦有一旦豁然之說也。猶於無物之地求物。……夫道至仁義禮智而極矣、教至孝弟忠信而盡矣。而於其上面更求悟道。奚以異乎求鹹淡於鹽與水之外。宜乎、其有頓悟豁然之說也。

(31) 『語孟字義』上、「天命」。「天命」と性との直接の關係を切り離すことには、仁齋の修養論においては障りとならないが、朱子學や異端のそれにおいてはそうではない。これについては、人性論の觀點から注(24)の拙稿にて論じた。

(32) 二種類の「天命」の混在について、相良氏は『語孟字義』、『童子問』兩書の性格の相違に、その理由を求めている(相良氏前掲書、第二章)。子安氏は「福善禍淫の必然性がいわれる天道とは、みずから道を盡すものうちにいだから、あるいは道を盡すものが究極的に己れをゆだねる理念だといいうる」との見解を示す(子安氏前掲書、一三八頁)。

(33) 『童子問』下二〇。「天有必然之理、人有自取之道」は『論語古義』中にも隨所に見られる。

(34) 夫子以伯牛之疾爲命。蓋人之死也、多皆己之所自致。唯若伯牛之疾、非其不能謹疾、而有以致之。故曰、似出於人力、而實非人力之所能及也。若夫國之存亡、道之興廢、專繫於天。雖聖人亦不得如己之所欲。……有天爵而人爵不至、命也。安之而已矣。

(35) 『語孟字義』上、「天命七。仁齋における「命を知る」の境地、「悟り」の境地が、自覺的な德行を不要とするものではないことについては、注

(24) の拙稿も参照されたい。また「義命合一」を説く際にも、仁齋は「命を言ふ者は義を竭くさず（言命者不竭義）」と、やはり一貫した警戒を示している（『童子問』下一三）。

(36) 本稿は仁齋生前最終段階における思想を扱うため、無條件に『仁齋日札』に據ることはできない。しかし本條は、あるべき禍福觀を示す『童子問』卷中第五十五章と、二つの老子語（『仁齋日札』では「古人」とする）を評價する同卷下第十六章との原形とも言うべき、兩章を合わせた内容であるため、論據とするに足ると判断する。なお末尾の「上」字は二條前の第七十五條末尾に付された『童子問』という註を指しており、これが『童子問』に採用する覺え書きと考えられていることも傍證となる（清水茂『仁齋日抄』の鈔本、『ピブリア』七五、一九八〇）。

或曰、天道福善禍淫。其理固也。然驗之於世間、善人多貧賤、而沈于下僚、不善人多富貴、而永享壽康。則似乎聖人之言不有驗者矣。何哉。曰、是以市道論天。非君子之論也。夫福莫大於無禍。富貴而多禍、不若貧賤而無禍遠矣。予有知以來、推之於世人、善者家常無事、子孫必賢。不善者心多憂虞、子孫必不肖。十八九皆然。雖其有不應者、然十八九已驗、則其一二雖有不應者、亦不害於其爲應也。天地間有常有變。應者其常、而不應者其變也。況可覲一二之不應者、而慢八九之有應者乎。古人云、天道好旋。又云、天網恢恢、疎而不失。雖其一二有不應者、然難保其久而不敗焉。則天道之理、豈可誣乎。上

(37) 人事を超越した禍福を持ち出さない點を踏まえれば、「所謂命とは、乃ち上天人の善惡淑慝を監臨して、之に吉凶禍福を降すを謂ふ（所謂命者、乃謂上天監臨人之善惡淑慝、而降之吉凶禍福）」（『語彙字義』上、天命五）や「善を爲ば之に百祥を降し、不善を爲ば之に百殃を降す。老史の前に在らば欺くを得ざるが如し（爲善降之百祥、爲不善降之百殃。如老史在前不得欺焉）」（『論語古義』季氏八、大註）等の表現を重視して「天」に人格性を見出そうとする仁齋理解には至らない。

(38) 人事を超越した禍福が降る故事を用いず、また福善禍淫を外れるケースを「變」と見做すこの二點は、中江藤樹（一六〇八―一六四八）とは對照的である。周知の通り藤樹はその種の記事を實例として引き、また福善禍淫については當人以降五世の間にまで期限を廣げることで、その應報を保證する（『送中西子』、『藤樹先生全集』卷四）。福善禍淫を前提とすることで、藤樹は身に受けた禍福を契機に自律することを説き、教えとして機能させている。

(39) 朱子學の修養法、特に「持敬」を無謬を目指すものと見做し、批判した際の議論である。注（5）の拙稿にて論じた。

(40) 顔子之亞聖、猶曰、三月不違於仁。曾子之篤行、亦至疾革、而初易費。天地之化亦然。二十四節、七十二候、或進或退、寒熱溫涼、不能截然悉如其數。亦活物故也。