

伊藤仁斎の哲学(上)

村上, 恭一

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

58

(開始ページ / Start Page)

143

(終了ページ / End Page)

170

(発行年 / Year)

1986-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005334>

伊藤仁斎の哲学(上)

村上恭一

序

伊藤仁斎(寛永四年—宝永二年、一六二七—一七〇五)は、京都堀川の町人の子として生まれ、その当時やっとならば、傘下から学問として独立したばかりの儒教を自らの職業とし、後年にいたって近世日本儒教史上、特異な立場に立つ儒者として著名になってからも、何人にも仕官せず、終生、家清貧に甘んじて、「堀川の賢人」ないしは「堀川学派」の名称にふさわしく、生地私塾を開いて門弟を教授すること四十余年、名実ともに一市井の儒者であった。仁斎の学問的立場ないしその学派が仁斎学ないし古義学派と呼ばれていることは、あまねく知られているところである。このいわゆる古学思想の主張するところによると、宋儒性理の学は本来の孔孟の学とは異なるものではないか、それゆえ孔孟の道はもっぱら孔孟の立場に直接に復帰することより他にその真意を悟得することではきないというものである。一市井の儒者にあつてのこの見解は、当時の日本思想界全体を支配していた官府の学の否定ともみられよう。仁斎が朱子学の批判をつうじて確立した古義堂の学風は、日本儒教史における最初の独創的な思想の開花と言つてよいであらう。なおもつと言えば、それはただ日本儒教史という範囲内だけで評価されるべきものではなく、この古学派の思想が後藤良山(一六五三—一七二七)や香川修庵(一六八三—一七五五)などに

よって医学に導入され古医方の根本思想となり、これがやがて和蘭流医学を發展させる素地ともなった点までも顧慮してみれば、仁斎の創見になるこの古義学の提唱は、実に近世日本思想史における画期的な出来事であったとさえ言つてよいほどである。

さて、本稿においては、上にも述べたように、十七世紀から十八世紀にかけての日本哲学思想史のうちにあって、とりわけ近代思想としての条件を備えていて、しかもこの時代を代表するほどの最も独創的な哲学的思惟を開いた思想家の最適例として、伊藤仁斎の哲学を考察しようとするものであるが、なかならず仁斎の倫理思想の背後にあってこれを支えている彼の自然哲学（氣一元論）に着目したいと思う。

一 十七世紀日本における儒教思想の動向

伊藤仁斎の生家は、高い貴族的教養をそなえた商家であつた。^①例えば、彼の父が朱子の『四書』・『語録』・『或問』・『近思錄』・『性理大全』などの書を家蔵していたことをみても、その教養のほどを察することができよう。そして、これらの書こそ、実は後年若き仁斎を思想活動へと誘うまさにその機縁ともなったものだということ、この点とはとくに注目されてよい。

ところで、若き仁斎が生き、且つ思想活動を志向しようとしていたその当時の日本の儒教思想の状況は、どのようであつたのか。ここでは、まずその梗概をかいつまんで述べておきたいと思う。

十七世紀になって、徳川体制のもとにおいてやっと儒教は、仏教の支配下から解放されて發展しはじめることになった。それは、幕藩体制を支える封建的身分制度（士農工商的身分関係）とか武士階級の内部組織（階位制秩序）を維持するために、儒教（わけても朱子学）が最適のものとして為政者によって採用されたことにもよるであろう。このような事情のもとに制約された儒教は、ますます政治倫理的な色彩をもつものとなったことは否めない。

朱子（一一三〇—一二〇〇）の性理学ないし宋学と言われる新儒教の信奉者であつた藤原惺窩（一五六一—一六

一九)が、徳川幕藩体制の基礎づけを成就した為政者・徳川家康に謁したことは、近世日本儒教史において注目すべき出来事とみられる。惺窩はもと禅僧であったが、仏教の出世間主義の非なることを悟って、ついに仏を脱し、ここにはじめて朱子学などの新儒教を講ずることを専門にする儒者として立ったのである。惺窩の説くところによると、宇宙の本体は理であり、この理が天にあってまだ物に賦せざるときこれを天道と言ひ、この理が人心に具わってまだ行に現われざるときこれは性と言われる。このように天と人との間には差別が立てられてはいるが、しかし天道も性も同じ理であって異質のものではないということだ。これは、程朱の言うところの性理説と同じ見解である。⁽³⁾この説に依拠しつつ、さらに惺窩は論を展開するが、それによれば、心には道心と人心とがあるということであり、道心とは天の心、すなわち理であり、人心とは人の心、すなわち人欲であると言われる。そこで、この道心(天の心)に逆らわずこれに従って活動すれば、人間の心は天の心につうじて天人合一の境地に達することができるといふことだ。この天人合一説こそ、惺窩の倫理上の理想とされるものである。ところで、道心に従って活動するには、道心の光を覆うところの人心を除去しなければならない。人心とは人欲であり、欲心である。しかるに、人間なら誰しもこの欲心をもたない者はなく、これがあるがために悔まれることも多いわけだ。だが、またどんな人間にも天の心、すなわち道心が具わっているものであり、また逆にこの道心をまったく欠如しているような者はいないと言ってもよい。そこで、人心を抑制しこれを除去すれば、おのずから人間の心は天道(天理)に復る^{かへ}ことになる。惺窩は、天道にかなうことを「明德」と言ひ、「天より生れつきのごとく、この明德をあきらかにみがきたる人」を聖人と云うなり⁽⁴⁾と言っている。こうした聖人の境地に達すること、これが天人合一の境地である。その意味で聖人は、惺窩にとつては倫理上の理想的人格にはかならない。

惺窩の門から出た林羅山(一五八三—一六五七)の学問が、徳川幕府三百年をつうじて最も権威をもっていた官学である昌平黉の学問の源流をなすものだということは、古来あまねく知られているところである。羅山は若き日に朱子の集註を読んで敬服して以来、深く朱子学を尊信した。自らの宗主として実に朱子を信奉するその学的態度たるや、師惺窩よりもいっそう鮮明であったとみられる。官府の学樹立者としての羅山の学識はすこぶる多岐に

わたっているが、概して朱子学者としての態度を彼がつらぬいていたことは、陽明学・道教・仏教・耶蘇教をことごとく異説として排斥した事由をみれば明らかである。ただ神道とはつとめて和合せんとの意図をもっていたのか、羅山は神儒二教の調和をこころみんとする態度をとっている。ところが、理氣説にかんするかぎり、羅山は、朱子学を奉じながら、まず朱子の理氣二元論に疑問を抱き、むしろ理氣合一論を提唱しているようにみえる。すなわち、「太極は理なり。陰陽は氣なり。太極の中に、本と陰陽あり。陰陽の中にもまた、未だ嘗つて太極あらずんばあらず。五常は理なり。五行は氣なり。また然り。これを以て、或は理氣分つべからざるの論あり。勝^(羅山の名)、その朱子の意に戻るを知るといへども、しかも或は強いてこれを言う。」⁽⁵⁾あるいは、「理氣は一にして二、二にして一なり。これ宋儒の意なり。然れども陽明子曰く、〈理は氣の条理なり、氣は理の運用なり〉と。これによりてこれと思えば、則ち彼に支離の弊あり。後学によりて起るときは、則ち右の二語、これを捨てて、彼を取るべからず。これを要するに、一に帰するのみ。ただ心の謂か⁽⁶⁾とも述べられている。羅山のこれらの所説は、察するに陽明学の唯心論への接近を示しているとも解せられる。あるいは、羅山はここにおいて、程子の理氣合一論のうちに陽明の理氣一元論の含みをもたせようとしているのであろうか。それにしても、理氣説に対する惺窩の関心が概して乏しかったのに比して、羅山の方は、理氣の問題にかんして、早くからきわめて積極的に取り組んでいたことがうかがわれる。それゆえ、羅山の初期の思想と後期（最晩年）の思想とでは、理氣説に対する受けとめ方にも多少の推移がみられるのは、けだし当然のことと言える⁽⁷⁾。

こうして、羅山は理氣説を根拠にして、宇宙万物の生成を説く。それによると、無極すなわち太極から陰陽が生じ、さらに陰陽から木火土金水の五行が生じ、そしてこの五行が種々に相克相生して万物を生ずるということだ。この無極すなわち太極は理であって、陰陽は氣であり、そしてこの陰陽が並立交錯するゆえんのが道であると言われる。宇宙の森羅万象はことごとくいま言う理と氣から成り立っているのであって、逆にどんな些細なものもこれに依拠せずしては存立しえないと言ってよい。人間はそれぞれ精神（性）と身体（体）とをもっているが、この場合その性は天地の理であって、体は天地の氣である。人間が万物の靈長であるとみられるのは、誰も皆等しく

五行の秀でたものを稟受して生じた者だからである。それでいて人間のうちに賢愚の差別を生じるわけはと言えば、等しく五行の秀を稟受していても、この五行そのものに精粗の別があるからにはかならない。それゆえ、人間のうちでも秀の秀（精の精）なる者は、聖人・賢者であり、この反対の者は愚人・凡人と言われることになる。⁽⁸⁾

羅山の倫理説は、上述の太極（すなわち理）の形而上学にもとづいて展開される。それは、先の惺窩の場合も同様である。と言うのも、両者がともに程朱の哲学を自らの模範として展開されているからである。それゆえ、羅山によれば、性は天地の理であり、この理としての性が心内の道として内面的に実現せられるとき、仁・義・礼・智・信の五常となつて現われるのであり、また人と人との間の道として外面的に表現されるとき、いわゆる君臣・父子・男女・兄弟・朋友の五倫となつて現われるということだ。この五倫五常はまた人倫とも言われ、これこそわれわれ自らが実践すべき道にはかならず、それゆえ「内に省みて性に順い、五倫五常の実行を努むべし」と言われるゆえんであって、しかもこの定言的命令は実に羅山の倫理説の要旨を表現しているとも言える。

いま言うような哲学的・倫理的見解によって、羅山は、武士階級の支配原理としての儒教の地位をいよいよゆるぎないものとし、家康以下三代の將軍に仕えるとともに、それぞれのもとで幕藩体制に依拠した文化政策にも積極的に参画したのであるが、まさにその功績によりそれ以後の林家は、相繼いで幕府の儒官となり、さらに大学頭を世襲し、官学の宗家となった。羅山と同じく惺窩の系統を継ぐ朱子学者に木下順庵（一六二一—一九八）があり、この門から室鳩巢（一六五八—一七三四）、新井白石（一六五七—一七二五）などが出てくる。

室鳩巢は、どの朱子学者にもまして朱子を尊信した。一方において、陽明学派が一部に起こり、また古学を唱道する者があるなかで、彼は一徹に朱子学を奉じたのであるが、その態度たるや実に独断的ないしは盲信的と言ってよいほどである。すなわち、「年四十にちかきころにもあらん、ふかく程朱の学、ついに易べからざることをさとりて、それより日夜程朱の書をよみて、心を潜め、思を覃うすること今に三十年、仰げばいよいよ高く、きればいよいよ堅く、高遠に過ぎず、卑近におちず、聖人復た出ずとも、必ずその言に従わんこと疑いなし」と述べるとともに、さらに程朱の学説だけが孔孟の真意を伝える正学であると独断的に断定して、こう主張する。「されば天地

の道は、堯舜の道なり。堯舜の道は孔孟の道なり。孔孟の道は程朱の道なり。程朱の道を捨てて、孔孟の道に至るべからず。孔孟の道を捨てて、堯舜の道に至るべからず。堯舜の道を捨てて、天地の道に至るべからず。⁽¹⁰⁾

ここで言われている論旨は確かに明解ではあるが、しかし実践を主とした孔孟の儒教と、道教をも加味して哲學的思弁を展開する程朱の儒教を同一視することは、いささか性急な独断と言えなくもないであろう。鳩果は儒教を尊信するあまり、仏教・道教・神道などいっさいを排斥したのであるが、さらに加えて儒教のうちでも朱子学以外の學問は、彼においてはことごとく「邪教の説」ないしは「一己の私見」とみなされることになる。彼によれば、朱子学のみが「五百年來論定まりたる」定説なのである。それゆえ、理氣論についても、彼は朱子の理先氣後説に固執している。

なお、朱子学派のなかにあって、とくに師事することなく自ら特異な學風を確立した儒者に、貝原益軒（一六三〇—一七一四）がある。彼は、最初、陽明学を奉じたが、寛文五年（一六六五）三十六歳のときに明の陳獻章の『学部通弁』を読んでから、ことごとく旧学を捨てて朱子学に転じた。しかし、朱子学を奉ずるようになってからも、彼はついに崇朱排他の態度はとらなかつた。それどころか、晩年になると、彼は自ら朱子の哲學説に対して懷疑を表明しさえした。正徳四年（一七一四）八十五歳のときに書かれた『大疑録』二卷は、実に益軒の朱子学批判書にはかならない。⁽¹¹⁾ 彼は、ここでとりわけ朱子の哲學説である理氣二元論を斥け、むしろ氣一元論的唯物論の立場を主張しようとしている。すなわち、彼は次のように述べている。

「理は是れ氣の理なり。理氣は分つて二物と為すべからず。且つ先後なく、離合なし。故に愚以謂らく、⁽¹²⁾ 理氣は決して是れ一物なり」と。朱子は理氣を以て二物と為す。是れ吾が昏愚迷いて未だ信服すること能わざる所以なり。」

益軒によると、理氣は決して二物ではなく、理はすなわち氣の属性だということである。こうして彼は、理氣合一の一元論（唯氣論、あるいは氣一元論）を説いたのである。右に引用した内容と同じことだが、彼はまた次のようにも述べている。

「理氣は決して是れ一物にして、分つて二物と為すべからず。然れば則ち氣なきの理なく、また理なきの氣なし。先後を分つべからず。苟くも氣なければ何の理かこれあらん。是れ理氣を分ちて二と為すべからざる所以にして、且つ先に理ありて後に氣ありと言うべからず。故に先後を言うべからず。また理氣は二物にあらず。離合を言うべからざるなり。蓋し理は別に一物あるにあらず。すなわち氣の理なるのみ。」⁽¹³⁾

益軒は、理を「氣の条理」つまり氣に備わる条理にすぎないとみなして、理と氣との間に時間的先後（あるいは本末先後）の關係をおくことを否定したのである。ここにおいて、理の實在性が否定されている。そしてこのことは、必然的に実質的な契機としての氣をもつて世界を一元的に解釈しようとする哲学への道を開いたことになる。益軒の説くところによれば、つねに生々發展してやまぬ活動力を備えた氣、この一元氣から万物は生じるといふわけである。彼は、また次のように述べている。

「それ天地の間、二氣なし。ただ一氣のみ。一氣は何ぞ。是れ乾坤の氣、万物資りて始め、資りて生るに由る。故にこれを名づけて元氣と謂うなり。」⁽¹⁴⁾

万物すべてがこの一元氣から生ずると考えられているがゆえに、この氣はいわゆる太極と同一であることになる。すなわち、「蓋し一氣未だ分れざれば、則ち一氣の渾沌を以て太極となす」とか、あるいはまた「一氣渾沌として未だ分れず、是れ至理の会する所にして、陰陽の象、未だ著れず。これを名づけて太極となす」と言われている。つまり、太極とは一氣の渾沌たる状態にはかならない。

益軒の説くところによれば、太極は太上至極の義であって、天地の万物の本源ないしは根底をなすものである。したがって、太極はすなわち有でなければならぬ。と言うのも、それが無であれば、無からは何も生じないわけである。有なればこそ万物の本源たることができるからである。太極、すなわちこの一氣の動静によって陰陽を生じるということ、つまり陽は太極の動、陰は太極の静である。言いかえると、陰陽は太極の動静の両面を指すものである。各々別個の存在ではないということだ。これが益軒の陰陽論である。すなわち、彼は、次のように述べている。

「元気の流行を陽とし、凝聚を陰となす。陰の流行はすなわちこれ陽、陽の凝聚はすなわちこれ陰、陰陽の由りて分るる所を原ぬるに、もとこれ一気のみ。故に朱子の曰く、二気の運は便ちこれ一気の分と、蓋し一気分れて二となり、一陰一陽にして天地の道行わる。故に陰陽は天地の道なり。元気の分なり。天地・日月・四時・鬼神・万物、皆これによりて立つ」⁽¹⁶⁾。

以上の点から察するに、朱子の太極即理説を批判することによって、そこから合理的なものを摂取することをえた益軒の気一元論哲学の独自性がうかがわれよう。

さらに、藤原惺窩に発する朱子学派とは別に、土佐の地において、海南朱子学派と言われる一学派が起こった。南学とも略称されるこの学派の開祖は、南村梅軒であるが、その門人谷時中（一五九八—一六四九）がこれを確立したとされる。時中の門下からは、野中兼山（一六一五—一六三三）とか山崎闇斎（一六一八—一八二二）などが出てくる。とりわけ闇斎は、あまねく知られているとおり、日本思想史上注目すべき闇斎学派（垂加神道派）の創始者となった。

闇斎は、多年にわたって朱子学を尊信したが、その学理の攻究に専心するというよりはむしろ、朱子学の真理を実践躬行することに最も力を注いだ。このためか、闇斎の学説の大半は、もっぱら程朱の学説に依拠して、彼自身の創意になるものはいたって少ない。この点は、「朱子の学、居敬窮理、即ち孔子を祖述して差わざるもの、故に朱子を学んで謬らば、朱子と与に謬るなり、何の遺憾かこれあらん。是れ吾が朱子を信じて、亦述べて作らざる所以なり」と、彼自身が朱子学信奉の胸中を吐露しているところからしても首肯しうる。ただそのようななかで、理気説と敬内義外説の二説が、闇斎の学説の根基をなすものとみられる。

彼によれば、宇宙の本体は理であり、この理が気を包含するということ、つまり理と気とは一にして二、二にして一であるということだ。理気の妙合によって宇宙の万有を解するという点からみれば、彼の宇宙論は、確かにその生成の過程において理気二元論であるが、気が理に包括されるところからこの理気を一物とみれば、それは一元論（唯理論）に帰するであろう。この観点から、闇斎は、この唯一なる理を神と称して理即神となすところのいわ

ゆる理神論を唱道するとともに、これによって垂加神道の原理を確立したのである。

また、閻斎の倫理説として注目されるべきは、敬義学説、すなわち敬内義外の説である。この名称は、程子の言う「敬以て内を直くし、義以て外を方にするは、内外を合するの道なり」の語に由来するものである。敬とは「つつしむ」の意、義とは「ただす」の意であるが、閻斎は、自己を修めるものとして敬と、外物を治めるものとしての義の両者を併せて道德の根本原理としたのである。閻斎によれば、自己一身を正しく修めることがまずは大切であるが、これ（敬）だけでは十分とは言えず、修身正行をなしえて、これを社会に実現するにあたって同時に義に移ることがなければならぬということだ。

これまで概観した朱子学は、正学ないしは官学として一世を風靡する勢いで発達したのであるが、その最盛期においてこれに対立して出現した陽明学は、むしろ民間にその地盤をもっていた。陽明学とは、もとより明代の王陽明（一四七二—一五二八）の創唱した学問である。しかし、この学問がいつ日本に伝来したのかは定かではなく、また日本におけるこの学派の伝統についても、朱子学ほど明瞭ではない。察するに、十六世紀半、つまり室町後期のころには、すでに五山僧徒の間において、陸象山や王陽明の書が、程朱の書とともに読まれていたであろうと想像されうるにすぎない。ただし、徳川時代におけるこの学派の開祖は、周知のように中江藤樹（一六〇八—四八）である。

藤樹は、最初、朱子学を奉じたが、寛永十七年（一六四〇）三十三歳のとき、陽明門下の王竜溪の語録を読んで触発感悟するにいたり、さらに四年後、『陽明全書』に接することをえて、釈然として陽明学に転向したと言われている。ただ惜しむらくは、この民間の哲学者の生涯が短かったがために、陽明学者としてのその活動期は、せいぜい五年か、長くて八年を越えることはないであろう。

藤樹の哲学説によると、世界は理と気の二元から成るということだが、さらにこの理気の主宰者あるいは統一者として、まずさしあたって上帝が措定されるのである。言いかえると、この上帝は、精神的主宰ないしは世界精神ともみられ、理と気の二属性をもっているということだ。それゆえ、「上帝は無極にして太極、至誠にして至神な

るもの」⁽¹⁸⁾と規定されるゆえんである。またこの上帝について、「その体は太虚に充ちて、声なく臭なく、その妙用は太虚に流行して、至神・至靈なり」⁽¹⁹⁾とも言われる。この上帝の具有する二種の属性としての理と気が互いに結合することによって、万物は不断に造化形成されるのである。

ところで、理は心にして、気はその形であると言われる。すなわち、心は分化して万物の性となり、また気から生じた形は分化して万物の形をなすということだが、世界をこのように理と気によって解釈しようとする試みは、程朱のいう理気二元論と同じであるようにみえる。だが、藤樹においては、この理と気は二物ではなく、理あれば気あり、気あれば理あり、一瞬たりとも分離することのできないものである。こうした理と気の関係について、もっと言えば、理は気の梶棒のようなものであるから、梶棒のない舟車は役に立たないように、理がなければ気はその用をなすことはできないのであり、また気は理の舟車のごときものであるから、ただ梶棒だけがあっても舟車そのものがなければ役に立たないように、気のない理は何ら用をなさないと言ってもよい。このような理と気の差異の関係を論じて、藤樹は、「理は気の舵^{だげい}にして造化の主宰なり。気は理の舟車にして造化の具^ぐなり」⁽²⁰⁾と言ったのであろう。また、上帝と理気の関係について言えば、これを差別的見地からみると、理と気の二であるが、しかしこの二も、つまるところは、上帝なる一に帰するものとみられる。この唯一なる上帝は、精神的主宰として「心」とも呼ばれている。すなわち、「心は理気を統べて立つ」⁽²¹⁾ものであり、あるいはまた同じことだが、「心は統体の総号にして太極の異名なり。理気を合し、性情を統^と」⁽²²⁾するものと言われる。これすなわち、藤樹の世界観がいわゆる一元的唯心論と規定されるゆえんである。

以上、十七世紀日本における儒教思想の動向について概観したが、これらによってわれわれは、若き伊藤仁斎が聖賢の道に志すとともに、「儒を以って一世に焜耀せん」と決意したその当時の思想的状況を推察することができるのであろう。

二 若き仁斎の思想形成

仁斎の長子東涯（一六七〇—一七三六）の記す『先府君古学先生行状』によると、若き仁斎が、「甫^むめて十一歳、師に就いて句読を習い、初めて大学を授かり、治国平天下の章を読み、⁽²²⁾今の世また許^かくの如き事を知るもの有りや」と謂^いえり」とのことだが、ここにこの若き日の哲学者の感嘆した様子がうかがわれる。時に、寛永十四年（一六三七）のことである。東涯の言によれば、仁斎は幼少のころより物事に動ぜず、慎重にことの本質を洞察する素質を備えていたらしい。そこで仁斎は、家人の勧めにより、早くから師について漢籍の読み方を習ったものとみえるが、その師匠が誰であったのか、定かではない。また、何をテキストにして「句読」を習ったのかについても不詳であるが、察するに、朱子の集注に依拠して、『大学』をはじめ四書の素読を受けたものと思われる。仁斎は、漢文の読解力のもとより、自ら詩文を草することにおいても秀れ、その用語の用い方にいたっては非凡でさえあったと言われる。この才は、後年にいたっていよいよ発揮されることになる。例えば、現代の中国学者吉川幸次郎の評言によれば、仁斎以前の江戸儒学啓蒙期の儒者の著述した漢文が、「和習」をまぬかれなかったのに比して、仁斎のそれはちがっているばかりか、「江戸時代の儒者として、はじめて正しいリズムの漢文を書いた。あるいは江戸時代を通じて、もっともの名文である」ということだが、この指摘は誇張ではあるまい。ところで、仁斎自身の草したひとつの文章から推測するのに、確かに彼は幼少のころからすでに儒学に志す気持をもっていたが、当時の俗学に煩わされて詩文に溺れ、真の学問の道に進むことができないで、何年もの間、ひそかに苦しみを体験したことがうかがわれる。⁽²⁴⁾

また、仁斎が後年になって草した「浮屠^{ぶと}道香師を送る序」のなかでも、彼自身の若き日の好學心^{がくしん}のことが語られている。

「余少^{わか}き時甚だ学を好み、寝食を忘れ、百事を廢し、ただ学これ耽り、名のために進まず、利のために務めず、立つときはすなわちその前に参なるを見、居るときはすなわちその席に^{まじ}進るを見、およそ飲食談笑、出入応接、野

遊郊行、山を望み水を瞰み、および里巷の歌謡を聆き、市上の戯場を觀るに至るまで、機に触れ事に隨い、みなわが進学の地にあらざることなし。みずから以為えらく、わが性愚魯にして百稱するに足らず、しかれども學を好む一事において、聖人といえども亦あえて譲らず。そのみずからこれを信することやかくのごとし。」

仁斎が自らの若き日を回想しつつ計らずも漏らしたこのくだりは、この哲學者自身の學的態度を語ったものとして注目し得る。ソ連のすぐれた日本學者ザトウロフスキーもこの点を指摘して、「仁斎は現實の生活から決して逃避しなかつた。それどころか、むしろ彼は、現實の生活のなかに知識の源泉を熱烈に搜し求め、そこで広汎なる思惟の材料を十分に手に入れた」と述べている。ただ付言するまでもあるまいが、現實の生活をたえず度外視しないようにすることは、直ちに日常性への埋没を意味するものではないということだ。

同じくまた、仁斎が後年になって記した「同志會筆記」によれば、彼が若き日に、「始めて古先聖賢の道に志すこと」を決意した当時、自らの知的欲望を充たさんがため、精力的に読書したその様子がうかがわれる。

「余十六七歳の時、朱子の四書を読んで、竊かにみずから以為えらく、是れ訓詁の學、聖門德行の學にあらざと。しかれども家に他書無し。語錄、或問、近思錄、性理大全等の書、尊信珍重、熟思体飭、積むに歲月をもつてし、漸くその肯綮を得。」

なお、東涯の記す『古學先生行狀』のうちの、十九歳の簡条をみるに、このころ仁斎はたまたま『李延平答問』という書を購つて、熟復し、その感銘のあまり日夕巻を措かず、このため紙がぼろぼろになってしまったとのことである。寛文年間に刊行された『書籍目録』を検するに、この当時すでに、いまいう『延平答問』が翻刻され刊本として、斯界に流布していることがわかる。仁斎は、李延平（一〇九三—一一六三）のこの『答問』の書に接して、深い感銘を受けたということだが、彼自身、このときの自らの心情を次のように記している。

「幸にかつて延平先生の書、文公小学の書を読んで、始めて大いに感悟す。ここにおいて平生の志、沛然としてこれ能く禦むることなし。ついに定まる。しこうしてこれを信することますます篤く、これを積むことますます久しく、一旦融然として、利祿の念、功名の志、ことごとく懷いに忘るることを得たり。かつみずから以為えらく、

世を^よ選れて知られずして悔いざる者、固^{まこと}に学者の常分なり。聖人あに遠からんや。ここにおいてますますみずから量らず、この道をもっておのが任とす」⁽²⁸⁾

しばらく俗学に惑わされ混迷のなかにあった若き仁斎は、ひたすら李延平の書を熟読し、その深奥を極めたことが機縁となって、計らずも迷いから脱したということであり、しかもなお朱子学へと傾倒してゆくことになる。ところで、李延平の学説の中心をなすものとは言えば、「学問の道は多言にあらず、ただ黙坐澄心して天理を体認すべし」という点に要約されよう。延平によれば、喜怒哀楽といった心情がまだ発生しない以前の状態こそ真であり、また善なのであって、しかもこの性情未発の状態がそのまま宇宙の根源でもあるということであり、この境地を直観しうるのは、ただ「黙坐澄心」の一事を措いて他にはないということだ。延平は壮齢にして、故郷に退いて隠棲し、四十年余りも世間と絶縁して暮らしたと伝えられる。このためか彼の哲学は、実に寒素な茅屋のなかで終日静坐し、心を澄まして、まさに天地の清気と呼吸を一にして、ひたすら悟りを開かんとする、いわば禪僧のような彼自身の生活態度を反映しているようにみえる。あたかも古代ギリシャのストア風の哲学者のごとき李延平に師事した朱子は、とりわけその実践的修養法について最も多くの感化を受けたと言われる。察するに、若き仁斎の魂を魅了したのも、おそらくこのあたりにあったのではあるまいか。また、仁斎の旧稿よりたたいま引用した文中のうち、とりわけ「世を選れて知られずして悔いざる者、固に学者の常分なり」といったあの達観的な態度も、実はこのときの感銘以来、仁斎の胸中に刻まれ、その生涯をつうじての信条となったのかもしれない。

なおここにおいて、若き仁斎が「大いに感悟」したといういま一冊の書の内容は何であるか。旧稿においては、確かに「文公小学の書」と記されているが、これを文字どおり朱子の編になる『小学』の意味に理解すべきであろうか。まずは素直にそう解するとすれば、学童の意識向上をはかるために、礼儀作法をはじめ、修身道德の格言などを主として編纂された啓蒙書である『小学』が、果たしてあの『延平答問』と同じ程度に哲学青年の心に感銘をもたらしほどの書といえるのか、——こういった疑問が直ちに生じるであらう。そこで、この種の疑問を生じさせないためには、「文公小学の書」の箇所に、もっと適切とみられる書を充ててみるのも一考ではあるまいか。この

点に立って貝塚茂樹は、これあるいは陳北溪の『性理字義』（寛永九年刊）ではないかと推定しているが、この指摘は、その前後関係からしてかなり説得力をもった卓見と言つてよいであらう。⁽²⁹⁾

ともあれ、仁斎は、右二書を得て独断のまどろみから目覚めさせられるとともに、心気一転、これらの書を手引きとして、さらにいっそう宋儒の性理学を研鑽せんと志した若き日の意気込みを、ややあって、彼の二十六、七歳のときの作になる「敬斎記」のなかで述懐している。またさらに続けて、彼は次のように記している。

「頃〔二十六、七歳のころ〕、又敬斎の箴を獲てこれを読み、深く懐いに愜うこと有り。因つてみづから謄写して、もつてこれを斎右に掲げ、起居服習、ますます身心を愜くせんことを冀い、一に朱夫子の言のごとし。繇つて併せてその斎を名づけ、号して敬斎とす。けだし昔人その人を慕えば、すなわちその名を命ず。余不敏といえども、文公を慕う、あに僭とせんや。」⁽³⁰⁾

この旧稿によれば、仁斎は、この当時自ら「敬斎」と号していたことが知られるが、彼によると、この名を選んだのは、単に朱子への尊敬の念によるばかりではなく、実に「敬」という字は、朱子学の根本的觀念でもあるからだという。なお、この論の要旨は次のごとくである。

いったい敬とは、仁を規定するもの（仁の則）であり、仁とは、善の根本をなすもの（善の本）である。敬を捨て去つては仁を発揮することはできず、また仁を捨て去つては性を見ることが不可能だ。それゆえに、もしひとが、何ごとにつけ敬の心をもつて事にあたらないならば、どんなに熱心に仁を体得しようとしても、それは決して得られるものではない。われわれがいま研究しようとする道の中心問題は、この敬であると断言してよいのではないだろうか。しかるに、当代の儒者は、多くその枝葉末節にのみとらわれて、根本から目をそらし、古人の教説の生けるものと死せるものとをまったく取り違え、死せるもの（死法）の方を重視して、生けるもの（活法）をまったく忘却している。いわゆる六経とよばれる種々の経書の内容は、すこぶる多岐にわたり、且つ深遠でありはするが、要するにいま言う敬の一字を種々の視点から説いたものに他ならない。それゆえ、ここにひとつの敬が完成すれば、万徳は順い、君子はこれに服従することによつて幸福（吉）を得るが、小人はこれに背いて不幸（凶）を得る。⁽³¹⁾

ひたすらに心をこめてこれを敬^{うやまつ}えば、いっさいの幸福がこぞって巡ってくるが、ほんのわずかでも敬を捨てて勝手気ままにすれば、「山崩れ海沸く」といったときあまたの災難に直面せざるをえないであろう。このようなわけだから、敬をなおさりにしてよいはずがあるうか。——かくして、結語に言う。「君子それ敬せざるべけんや。ここにおいてか記す。」

あるいは仁斎の処女作と言ってもよいこの論文には、東涯の跋文が附せられている。——「最初この稿を起こして、これを書斎の壁に貼りつけ、改訂をかさね、ついに脱稿したときには、初稿のときの文字はほとんどなくなっていた。自分は、幼少のころ、そうした光景をつぶさに見て、創作することのむずかしさをよく教えられたものだ。当時、父は朱子学を崇拜していた。彼は草を起こすさい、その文章表現に苦心しただけではなく、朱子の哲学の根本精神を探索するのにもすこぶる努力を傾注していたのであり、この点もまた等閑視されてはならない。後年になってこの早年の朱子学的立場をことごとく廃棄して、いわゆる古学を唱道するにいたったのであるが、これもまた朱子に傾倒して、これを熱心に研究したことによって蓄えられた深い認識があったからこそ言えることだ。その朱子学批判も、それなりの理解に立って言われているのだということを考えてみるべきである。」——東涯は、以上のようなことをその跋のなかに書いている。

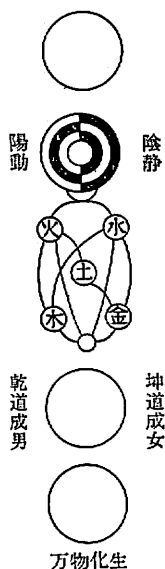
東涯は、父仁斎が朱子学を信奉していた当時の若き日に、朱子学的見解に立脚して起草された旧稿を廃棄するの忍びず、これらを拾って『古学先生詩文集』を編集した。この詩文集が実際に刊行されたのは、享保二年（一七一七）仁斎十三回忌、東涯四十八歳のときであるが、仁斎生前中より、その文集を編集しようとする企てがあったことが知られる。⁽³⁾ 例えば、仁斎はその晩年、元祿四年（一六九二）六十五歳のときに「説^三予旧稿」という一文を書いているが、この文章は、察するに、そのころその編集の企てが進行中であつたとみられる自らの文集への自序ないしは自跋にあてての意図をもって、起草されたものかと思われる。したがって、この文をみれば、旧稿が成つたその当時の早年の筆者の精神的状況を、ある程度推察することができであろう。例えば、その文に言う。

「太極論 二十六七歳の時著するところ。性善論その後に在り。心学原論又その後に在り。俱に二十八九歳の時

作る。……〔中略〕……予十六七歳より、深く宋儒の学を好み、近思録、性理大全等の書を尊信し、これを手にしこれを口にし、目熟れ心惟い、昼夜輟めず。廓然曉通、ほぼ得るところ有り。ここにおいて前の三論を著わし、みずから以爲えらく、宋の諸老先生に報ずること無しと。」⁽³⁾

若き仁斎の朱子学に対する心酔ぶりたるや、これまでの若干の引用文からでも十分に察せられたが、いまた右の引用文を読んでみて思うに、彼の心中は存外熱狂的でさえあったと言ふことができよう。さきにふれた「敬斎記」をみても、その文中に、若き筆者がその当時愛読した宋学の書に由来するとみられる語が散見するが、なかなすくさきの注⁽³⁾で指摘した箇所などは、周濂溪（一〇一七—七三）の『太極図説』を読んだことを反映しているばかりか、その用語と文体からして、誰の目にもこの書からの感化の跡が歴然と認められるであろう。仁斎が早年に親しんだという『近思録』は、言うまでもなく、朱熹・呂祖謙（東萊）の共編になるもので、周濂溪・程明道・程伊川・張横渠ら四人の先学の著書から章句六百二十二条を選び、十四部門に分類して、儒教思想の大意を示した宋学の入門書である。なお、この書が日本の知識層の間でひろく読まれるようになるのは、寛文十年（一六七〇）に刊本となつてからであるが、それよりはるかまゝに仁斎の父が家蔵しており、また仁斎自身が早年に手にしたであろうとみられるのは、年代から推して、おそらく唐本か、それとも寛永古活字本であつたかもしれない。ともあれ、仁斎が感銘を深くしたとみられる周濂溪の『太極図説』は、いま言う『近思録』巻一に収められている。

太極図



ところで、易の哲学では、宇宙の本体ないしは万物の根源を太極⁽³⁾と言っており、しかも不斷に生々發展するところの活動的のものとみている。こうした易の思想を念頭におくことによって、周濂溪は、上掲のような太極図を作成し、これに哲学的解説を加えて『太極図説』を創作した。太極図も説もともに周濂溪の創見になるものと言われている。その巻頭に言う次の言葉は、古来あまねく知られている。

「無極にして太極。太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静なり。静にして陰を生じ、静なること極まって復た動く。一動一静、互に其の根となり、陰に分れ陽に分れて両儀立つ。陽變じ陰合して、水火木金土を生じ、五氣順布し、四時行わる。五行は一陰陽なり。陰陽は一太極なり。太極は本無極なり。五行の生ずるや、各々其の性を一にす。無極の真と二五の精と妙合して凝る。乾道は男となり、坤道は女となり、二氣交感して万物を化生す。万物は生生して、変化窮りなし。」

その言うところによると、宇宙の本体は「無極而太極」と規定される。すなわち、太極は宇宙万物の本体ではあるが、形体もなく、無声無臭であるから、無極であると言われる。無極といっても、万物を化生する造化の根本であるから、それは太極だと言われるのである。つまり、その本体面からみれば無極、その作用面からみれば太極だということ、これが「無極而太極」の意味するところである。太極には陰陽の二氣が含まれており、その一動一静の運行によって陰陽の二氣を生ずるのであり、そしてこの陰陽から水火木金土の五元素を生ずる。五元素はまた五行ないしは五氣とも言われ、この五氣が順序よく布かれて、春夏秋冬の四時が循環するのである。ところで、五行は一陰一陽であり、この一陰陽はもと太極から生じたものであり、太極は元来そのまま無極である。そこで、この無極の真と陰陽五行の精（生粹）とが妙合して、そこに男女両性が生じ、そこから万物が生起するということだ。

さきにも言ったように、易の哲学では、太極は活動的のものと解されている。すなわち、太極は一元氣で、万物はこの一氣の活動であると考えられている。言いかえると、一が二に分かれ、二が四に分かれるというのが自然の道理であるが、この道理に従って、この一元氣から陰陽兩儀（二元）が生じ、これから四象（春夏秋冬）が生じ、そして八卦となり、さらに六十四卦に分かれるということであって、宇宙万物の生成もまたこのような順序をめぐって発現するものと考えるのが、易の根本思想である。この易の哲学には、太極は解かれているが、無極についての考えもなければ、五行説もみられない。いま周濂溪の『太極図説』において無極が言われているのは、この易の哲学を基盤にして老荘の思想を導入しているものとみられる。周子は、さらにこの上に五行説をも加味することに

よって、ここに彼独自の宇宙論（自然哲学）を確立したのであって、これこそ宋代哲学の源流をなすものと言ってよいであらう。

若き仁斎は、宋学に対する尊信尊服の心情をまた詩によっても表現している。「無極の吟」と題する七言絶句の詩がそれである。

本^{もと}いまだかつて生ぜず、豈^{あな}また死せんや。

悠々^{あひま}たる蓋^{がい}壤^{じやう}、吾^{われ}が身を共にす。

人ありてもし斯^{かく}の心の妙^{めう}を問わば、

無極の一^{いつ}図^ず、是^{こゝ}れ箇^{こゝ}の真^{まこと}。

「無極而太極」としての宇宙の本体は、無始無終なるものであるが、ついにこれと一体になった境地とは、あたかも生死を絶した禪的悟りに似た心境とでも言えようか。東涯の識語によれば、右の詩は仁斎の晩年の趣と大いに異なっているということだが、そうであってみれば、同じ壮年でも、やはりこの時期（二十六七歳）の作になるものとみてよいのではあるまいか。

三 朱子学受容の時期における仁斎の著作の特性

仁斎が朱子学に傾倒していった時期の成果である旧稿のうち、最も初期の作になるものと判断してよい「敬斎記」についてはすでに述べたが、さらにこれに引き続いてやはり刻苦勉勵の成果として、「太極論」、「性善論」、「心学原論」のいわゆる三論が成ったことは、さきの「予が旧稿を読む」の一文によってもうかがわれるところだが、なおこの三論の他にまだ三篇の論説があったことが知られる。ただし、「存養拡充説・弁宋儒天理説・斉壁書示言」の三篇の書目が判明しているだけであって、このいずれもなぜか文集にも収載されず、ために惜しくも本文を逸し

た今日としては、その内容をうかがい知るすべもないということだ。(39)そこで、われわれは、さいわい文集に収載されている前記の三論⁽⁴⁰⁾について、次にそれぞれその梗概を記しておきたいと思う。

(1) 太極論 まず、邵康節の宇宙論および万物開発論に依拠して、太極とは道の極みであり、また道とは万物がそれに従ってこの世に生まれるところのものだと言われる。天地は道を得ることによって、万物をへおい包むと〈受け載せる〉との二面性をもつこととなり、春夏秋冬の四時は道に従って正しく循環し、日月は道を得てかわるがわる昼夜を交替するのである。道・太極はつねに陰陽二気の根源となっていて、逆に陰陽によって支配されることはなく、また万物の主宰者ではあるが物体として現われるものでもない。いかに天地が広大であり、万物の種類が多くとも、道の極点である太極はそれらにことごとくゆきわたっているものであり、それゆえ天地も万物も太極にもとづかないものはないと言ってもよい。

いまひとつ、この太極の原理を容易に理解するために、芥子粒^{かしごつぶ}を例にとつて説明してみよう。最初、一粒の芥子を地面にまくと、まず芽を出し、花を咲かせ、やがて数百粒の芥子を生ずるのである。次に、この数百粒の芥子を再び地面にまくと、これら数百粒の芥子のおおのが、さらに数百粒の芥子を生ずることになり、こうしてついに無数の芥子粒が存在することになる。数百粒の芥子といっても、もとはと言えば最初の一粒から分かれ出たものであり、それゆえおのおのが「生生の理」を具えているということだ。「天地万物、太極あらずということなし」とは、実にこのことを指しているのである。また最初の一粒の芥子を見るに、それはその内に数百粒の芥子をはらんでいて、そのおのおのが生まれ成長するのにやはり「生々の理」に依拠しないものはないということだ。さきに天地万物、太極に根ざさずということなし」と言ったのも、実はこの意味に他ならない。無数に分割され、ますます無限に数を増す芥子粒も、最初の一粒の芥子にまで遡って、その本質を追求してみると、もともと〈実〉があったわけではない、がんらい実はないものであったと言わざるをえないであろう。その様相(modus)は、形もなく色もないのである。だから、有と言っても形がないわけであり、また無と言ってもそこには芥子を生ずる〈理〉があると考えられる。まさに有無を超越し終始を論じられないような境地、これこそ太極の真の本体であると言うこ

とができる。これがあるいは道と言い、また性と言い、未発の中とも、また造化のかなめとも言うが、そのいずれも太極の種々の作用を言ったものだ。このように、なんとも深遠な原理である太極は、しかし声もなく臭もなく、ためにいたつてとらえどころのないものだ。ただそれが万物のなかにゆきわたるさいに、その動と静とははっきりと区別されて現われる。すなわち、朱子学的に表現すれば、太極の動から陽が生まれ、それが昼・暑・生・息となり、他方その静から陰が生まれ、それが夜・寒・死・消となるということだ。このように、太極に動静の活動が内在しているのは、自然のすじみちであり、また太極の太極たるゆえんでもあると言えよう。

この論中、その用語法や表現方法において、ここではいちいち指摘しなかったが、おもいのほか宋儒からの影響が歴然と認められる。⁽¹⁾なかでも朱子の学説の受容が随所にみられはするにしても、しかし芥子粒を例にとって太極を語り、生生の理を説くところなどに、仁斎の独創的な発想を認めることもできる。なお、形もなく色もない、有とも無ともつかないこの太極をまえにしての、仁斎の発想の独自性を示す例をいまひとつ引いておく。――へある雨の日、一日書斎に坐って、軒から落ちる雨だれを見るともなく眺めているうち、その「一滴止^{いっぽうし}」、つまりひと滴が落ちてはいったん止まり、また落ちるその様子から、たちまち太極の動静の妙を会得したと彼は言う。この彼の態度たるや、あたかも禅の悟りに似た心境を告白しているようでもあり、またさきに、やはり彼が李延平から学んだところの、あの「黙坐澄心」による直観の方法とも一脈相通するものがある。東涯は、その識語において、「この篇最もその体験の至れる者」、しかもいくたびか稿を改め、改削をかさねて、ついに自分独自の見識にたどりつきえたものだ、と述べている。

(2) 性善論 まず東涯の識語によれば、「この論もっぱら宋朝儒先〔程朱の学〕の精奥を究む」と言われている。確かに一目瞭然、ここには深く朱子の「性即理」の説に依拠しての、仁斎のいわゆる性善説が展開されていることがわかる。まずは冒頭に言う。「天地万物、われより貴きはなく、往古来今、われより尊きはなし。天性をもつてなり。」蛇足ながら附言すると、つまり天地万物あまたあれど、自己より貴いものはないし、遠いむかしから今後にいたるまで、自己より尊いものは一物とてないであらう。けだし、人間はおのおの天から授かった

生まれつきの性（天性）を所有しているからだと言うのである。

この性について仁斎の規定するところによれば、もともと性というのは、天がわれに命じたものであるから本質的に善なのであって、悪であるはずがないと言われる。しかも、天地のあいだ、上下四方にかけて、陰陽の気がいたるところに流れ染み込み、充たし貫かれていたが、そこにおいて善でないものは一物とてありはしないということだ。⁽⁴⁾したがって、それを受けた人間の性は、一点の汚れもなく、純粹にして、この上なく貴いものだと言いうるのである。すなわち、人間の性は、それが天につらなるかぎりにおいて、善であり、また尊貴たりうるのではないか、ということが強調されているようにみえる。

ところで、天下の性は一なるものであって、時代の流れとともに変化するものではなく、したがって古今に言うところの性は同一のものに他ならない。このことからしても、性の善なることが知られるであろう。ところが、古来、性についていろいろの見方がある。例えばこれを悪と考へたり、善悪が混合しているとか、善でも悪でもないとか解釈する者があるようだ。性悪となえる者は事実を曲解しているものであり、善悪混ぜるとする論者は事態をみぬけないで迷っているものであり、また無善無悪とする論者は道理にまったくうといものだと言う他あるまい。いま性を月に例えれば、善はさしずめ月の光のようなものと言えよう。そこで、性善論者こそ、「能く月の明を知る者」と言つてよいであろう。これに反して、「〔性を〕悪と謂う者、雲霧のために遮られいまだ月を見ざる者なり。善悪混ぜると謂う者、半陰半晴の月を見る者なり」と仁斎は言う。また、無善無悪となえる論者にいたっては、盲人が月を見ているに等しい、と彼は評している。要するに、仁斎によれば、性悪の論者以下すべては、おのおのその見解の相違はあれ、眞の性を知らない者として一蹴されることになる。

以上の点から察するに、思慮の浅いひとは、性に対する自覚がないために、つねに「物欲」によって拘束され、見る目をくらまされて、いつまでも天性を認識しえないということだ。この性を知ると知らないとの原因は、ひとえに学問をするかしないかに係っているとされる。してみれば、ここにこそ学問の尊重と教育の重要性が自覚されてよいのではなからうか。——「この故に古の聖人、ひとり天下後世を憂えて、みずから已むことあたわず。そ

の天性の尚ぶべくして、教えの無くんばあるべからざるをもってなり」と、仁斎はこの稿を結んでいる。

いまこの論を読んで、これを朱子学の祖述にすぎぬものとして一掃することは、いともたやすいことであろう。むしろ、われわれは、この論において若き仁斎がとりわけ強調したかったにちがいないあの学問尊重のおもいをこそ、後年の仁斎学をもつらぬく精神として積極的に評価すべきではなからうか。なお加えて、ここで若き日の彼が教育の必要性を力説しているところも、やはりその晩年古義堂において門弟三千人を擁したと言われる大教育者の片鱗を示すものとして、注目されてよいであろう。

(3) 心学原論 東涯の識語によれば、「この論の作、亦上篇〔性善論〕と時を同じゅうしてやや後る」とあるから、やはり二十八、九歳のときの作であろう。しかも、この時期の成果であるいわゆる三論のうちでは、この「心学原論」が最後に成ったものとみられるだけに、内容の点でも先行の二作に比して、はるかに難解な諸問題を提起しているようにみえる。また、とくにこの「心学原論」において、宋学の根本法則をつぶさに述べたことから、「みずから以為えらく、深くその底蘊〔奥儀〕を得て、宋儒のいまだ発せざるところを發すと」と仁斎が後年の回想のなかで述懐しているところからも知られるように、言ってみればこの一篇は、朱子学に傾倒した若き思想家がいわばこの学の奥儀を体得したことによって、自分の独創的な見解を披露しえたとの自負を表明しているもののようにみえるが、しかしその反面この論述の行間には、ひとりの青年の精神的な苦悩がにじみ出ているようにも思われる。もしそれが本当だとすると、彼のこの精神的な苦悩とはいったい何であろうか。

確かに、三論のうちのこの最後の一篇は、文体やその用語法においてもそれなりに高い完成度を示している作品であるが、しかしそれは同時に、彼の思想形成の面からみて、さらに高い段階をめざして飛躍するための転回点になってはいはないか。自らの思想形成の途上において、自ら希求するより高い段階へと首尾よく飛躍しえたとき、思想家はひたすら精神的満足を覚えるであろう。だが、不幸にして予測しがたい何らかの挫折によって、思想的飛躍をなしえなかったとき、彼は言うまでもなく計り知れないほどの精神的苦澁を体験することになるであろう。かつて「宋の諸老先生に報ずること無し」とまで仁斎自ら自負したところのこの一篇を起草していたそのさなか彼の

心中を何らかの精神的動揺が去来していたのではあるまいか。これらの点については、私はあとでもういちど述べたいと思う。

さて、仁斎は論の冒頭において言う。「聖人の学は、心法なり。文字言説をもって求むべからず、意度臆想をもって得べからず。」——すなわち、聖人の学は、主体的に心で理解する法であるから、ただ文字面だけにとらわれていたり、あれこれ考えをめぐらしての臆測などをもってしては理解できないばかりか、むしろそれらは禁物でさえある、と言うのである。禅宗では、悟道というものは文字、言説をもってしては伝えることができないとされ、このような場合に「不立文字」ということが言われる。この冒頭における仁斎の心境は、あたかも禅宗のそうした考え方に近似したものを思わせる。ちなみに、「心法」という語は、宋儒の用語ではあるが、その負わされている意味にはすでに禅宗の影響が認められるということだ。仁斎によれば、道は自己の心に具わっているので外部に求める必要はないばかりか、さらに自己の心中に具わっている「湛然（たんぜん）静にして不動」なる一性、万里おのずから足るとさえ言われるが、この点では彼の考え方は徹底した唯心論であると言ってよいであろう。

さらに続いて、堯が舜に与えたという一言の教え「允にその中（うち）を執れ」（論語堯曰篇、朱子の中庸章句序に引用）と、舜が禹に授けたという四句の教戒「人心これ危（あや）うく、道心これ微、これ精これ一、允にその中を執れ」（書経大禹謨篇）の二つの語句が引用されるが、以下これをめぐって、この論は展開されるのである。と言うのも、仁斎によれば、この〈執中精一〉の訓えは、万世にわたって決して変化するものではなく、それゆえに宋儒の根本法則をなしているとみられるからである。

ここにおいて仁斎が注目する「中」とは、いったい何であらうか。「それ中とは、性体の本然にして、万理の極則なり」と彼は言う。この中の規定は、中を二つの異なった観点からみて言ったものである。これをもっと端的に言ってしまうえば、これすなわち、世に存在する万物の根本原理にして太極の別名ということにならうか。ここにおいて仁斎は、この中の問題を、心という主体的な立場から、あるいはまた理という存在的な立場から追究してゆくうちに、やがて儒教的な問題範囲を超えて、ついににはや合理的な思维の追隨を許さぬような深淵の境地へと自

己を追い込み、しかもこのような窮境のなかで自己自身と死闘を演じているようにみえる。いま仁斎が眼前にしている境地は、かつて彼の魂を魅了したあの李延平の哲学が提示している境地と一見あたかも類似しているかのようでもあるが、「しかれども黙坐澄心の能く得るところにあらざるなり。亦靈心浮気〔浮薄な心・移り気〕の能く及ぶところにあらずるなり」と仁斎自らもらしているところからして、いまそれとはまた違った新たな何かがある心をとらえ、かつ苦悶させているようにも思われる。

注

(1) 伊藤仁斎の生家の家業について、元来二つの説があるようである。その一つは、材木商であったとする説、いま一つの説は、浪人であったとするものであるが、今日では前者の方が通説とみなされている。ちなみに、石田一良著『伊藤仁斎』(吉川弘文館、昭和三十五年)所収の附録一六五ページ以下参照。

(2) 『惺窩先生文集』のうちの、小論「天道」において、性は、天道と「名を異にしてその実は一なり」と言われている。同書、石田一良校注、日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』(岩波書店、昭和五十年)所収、九二ページ参照。

(3) 例えば、程伊川(一〇三三—一一〇七)は、次のように言っている。「天にあっては命となし、義にあっては理となし、人にあるは性となし、身に主たるは心となす。その実は一なり。」(『二程全書』巻十九)彼の説くところによれば、天道も理も性も心も、つまるところ異名同質のものともみられる。

(4) 『仮名性理』石毛忠校注、日本思想大系28・前掲書、二四一ページ参照。

(5) 『羅山文集』巻二、「吉田玄之に寄す」、京都史蹟編纂『林羅山文集』(ベリかん社、昭和五十四年、大正七年平安考古学会版・昭和五年弘文社版の覆刻)所収、上巻一八ページ参照。

(6) 同右『文集』巻六十八、「隨筆四」、京都史蹟編纂、前掲書、下巻八四四ページ参照。さらにまた、同「隨筆四」において、これと同じ趣旨のことが、次のようにも言われている。——「程子曰く、性(性を論じて)を論ぜざれば、備らず。気を論じて性を論ぜざれば、明らかならず。これを二にすれば、則ち是ならず」と。古今、理気を論ずる者多きも、未だこれに過ぐるものあらず。独り大明の王守仁曰く、(理は気の条理なり。気は理の運用なり)と。同、八五二ページ参照。

なおこの末尾の言葉は、同『文集』の他に、『董觀抄』などの書中にも散見する。

- (7) 石田一良によると、『羅山の理気論は惺窩の歿年（元和五年、一六一九）のころを境にして、〈心外理なし〉という陽明の理気一元論から、心外に天理の分殊を説く朱子の理気二元論へ移っていった」ということだが、この論証は興味深い。

——同「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」、日本思想大系28・前掲書所収、四二四ページ参照。

- (8) 『羅山文集』卷三十、「西銘講解」、京都史蹟編纂、前掲書上巻三三五—三七七ページ参照。

- (9) 『駿台雜話』卷一、「老学自叙」、大日本思想全集6『新井白石・室鳩巢集』（同刊行会、昭和八年）所収、三二六—三七ページ参照。あるいは、森銑三校訂による同書（岩波文庫、昭和十一年）二〇ページ参照。

- (10) 前掲書、同ページ参照。

- (11) 益軒は、例えば次のように述べている。「宋儒の説は無極を以て太極の本と為し、無を以て有の本と為し、理気を以て之を分ちて一物と為し、陰陽を以て道に非ずと為し、且つ陰陽を以て形而下の器と為し、天地の性と気質の性とを分別して以て二と為し、性と理とを以て死生無しと為す。是れ皆仏老の遺意にして吾が儒先聖の説と異なれり。」益軒の宋学批判は、これらの言葉のなかに要約されている。——『大疑録』巻上、三枝博音編『日本哲学全書』（第一書房、昭和十一年）所収、第三卷一〇二ページ参照。

- (12) 『大疑録』巻上、三枝博音編、前掲書、一〇四ページ参照。

- (13) 右同書、巻下、同前掲書、一三七ページ参照。

- (14) 『自娛集』巻一のうちの、小論「陰陽論」、益軒会編纂『益軒全集』（益軒全集刊行部、明治四十四年四月）所収、巻二、一九一ページ参照。

- (15) 『大疑録』巻下、三枝博音編、前掲書、一三五—一六六ページ参照。

- (16) 『自娛集』巻一、注（14）に同じ。

- (17) 山田思叔『聞斎先生年譜』、『山崎闇斎全集』（ベリかん社、昭和五十三年、昭和十一年日本古典学会版の復刊）所収、第四卷四一〇—一ページ参照。

- (18) 「原人」、藤樹神社創立協賛会編纂『藤樹先生全集』（内外出版、昭和三年）所収、巻三、一二八ページ参照。

- (19) 「大上天尊大乙神経序」前掲『藤樹先生全集』所収、巻三、一三八ページ参照。

- (20) 「明德図説」、前掲『藤樹先生全集』所収、巻十一、六七九ページ参照。
- (21) 同右、六七八ページ参照。
- (22) 伊藤東涯『先府君古学先生行状』は、北村可昌『古学先生伊藤君碣銘』とともに、『古学先生碣銘行状』として宝永四年刊。この両書はともに『古学先生文集』享保二年刊の巻首に再録。原漢文。
- (23) 吉川幸次郎『仁斎東涯学案』、日本思想大系33『伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波書店、昭和四十六年）所収、五七一ページ参照。
- (24) 「敬斎記」、『古学先生文集』巻一所収。なお、日本思想大系33・前掲書は、前記『文集』より主要なものを選録している。一八一ページ参照。
- (25) 『古学先生文集』巻一所収。日本思想大系33・前掲書、一七五ページ参照。
- (26) Я. Ч. Радулъ-Затуловский: Из истории материалистических идей в Японии, Москва 1972. с. 58. [邦訳『江戸期日本の先覚者たち』（東研、昭和五十四年）四九六ページ参照。]
- (27) 『古学先生文集』巻五所収。日本思想大系33・前掲書、二四一ページ参照。なお、繰り返すことになるが、ここに明記されている書目のうち、例えば朱子の語録、つまり『朱子語類』をはじめ、『四書或問』、『近思錄』、『性理大全』などといった宋学の基本的テキストを、仁斎の父（伊藤七右衛門）が家蔵していたということだが、この一事をみても仁斎の生家の教養の高さが推察されよう。ただし、貝塚茂樹によれば、『朱子語類』が日本で翻刻されたのは、寛文八年（一六六八）仁斎四十二歳のときであり、したがって仁斎が若いころに愛読したとみられるのは、恐らく朱子の語類から抄録した『晦菴先生語録』（正保三年刊）の方ではないかということだが、この推定はそれなりの根拠をもっている。——同「日本儒教の創始者」、日本の名著13『伊藤仁斎』（中央公論社、昭和四十七年）所収、一六六ページ参照。
- (28) 「敬斎記」、日本思想大系33・前掲書、一八一ページ参照。
- (29) ちなみに、貝塚は次のように述べている。「仁斎は『李延平答問』について『北溪字義』の日本刊本を手に入れ、これを通じて朱子の性理の学の輪郭を知ったのであるが、まだ『朱子語類』の全体系については知ることができなかった。『敬斎記』に『文公小学』と呼んだのは、文公の自著ではなく、陳淳が文公の説を字義を通じて整理した『北溪字義』をさしたのだと私は推定した。」——同「日本儒教の創始者」、前掲書、一五五ページ参照。

(30) 日本思想大系33・前掲書、一八一―二ページ参照。

(31) このさい注目すべきことと思われるので指摘しておくが、この原文「君子循^レ之^レ吉、小人悖^レ之^レ凶（君子はこれに循^ルえば吉、小人はこれに悖^ルれば凶）」は、周濂溪の『太極図説』のうちの「君子修^レ之^レ吉、小人悖^レ之^レ凶」（君子はこれを修^スめて吉なり、小人はこれに悖^ルって凶なり）なる語に依拠して言われている。すなわち、西晋一郎他訳註『太極図説・通書・西銘・正蒙』（岩波文庫、昭和十三年）二一ページ以下参照。なお、この文は『近思錄』（巻一）にも収められている。秋月胤継訳註『近思錄』（岩波文庫、昭和十五年）一九―二〇ページ参照。

(32) この論中に終始つらぬかれている敬の觀念の重視は、朱子学から離脱して、古義学を提唱するようになった晩年の仁斎の見解とはなはだ異なっている。例えば、『語孟字義』のうちの「敬」の条項では、次のように述べられている。「朱子曰く、敬とは、一心の主宰、万事の本根なり」と。愚謂^ムえらく然らず。聖門の学は、仁義をもって宗として、忠信を主とす。……いまだかつて敬をもって聖学の始終を成して万事の根本とせず。……徒らに一の敬の字を守って乃^{ナホ}ち可なりと謂うときは、すなわち大いに聖人の意にあらず。」日本思想大系33・前掲書所収、七一―一二ページ参照。

(33) 『古義堂文庫目録』（天理図書館、昭和三十一年）二〇ページ以下参照。

(34) 「予が旧稿を讀む」、日本思想大系33・前掲書所収、二六二ページ参照。

(35) ちなみに太極は、古くは大極と書かれた。例えば、仁斎の原稿でも大極と記されている箇所がある。前注参照。

(36) 西晋一郎訳註、前掲書、二一ページ以下参照。

(37) 『古学先生詩集』（同『文集』）とともに享保二年刊）巻二、五丁参照。

(38) 右文集巻一所収の「敬斎記」には、〈承応二年癸巳三月下寅（二十四）日〉と附記されている。なお、昭和十六年十二月に古義堂文庫が現在の天理図書館に帰するまえ、その一部が寄託されていたという京都府立図書館の〈古義堂委託本〉について調査した村井長正のその報告によれば、古義堂資料の敬斎記門人写しには「承応元年」と記されてあるとのことである。そうだとすると、この旧稿は仁斎二十六歳のときにあたり、現在読みうる仁斎の遺文のうち最も初期の作であることになる。村井長正「伊藤仁斎の人性論」（国学院雑誌、昭和三十年六月）六八ページ参照。

(39) 同じく村井長正の調査報告によれば、仁斎没後六年目にあたる「正徳始元辛卯冬十月四日」の日附のある古義堂資料（美濃判目録一葉）に、太極論とともに上記の三篇が標題のみ列記されているという。同右論文、六九ページ参照。

(40) 三論は『古学先生文集』巻二に記載されているが、以下に考察するにあたって、すべて日本思想大系33・前掲書所収(二八五—二九五ページ)のものによっており、以下この箇所からの引用部分にかぎり、いちいち注記しないことにした。

(41) 若き仁斎の思想形成を論ずるにさいして、とりわけ仁斎そのひとの朱子学受容のしかたがどのようなものであったかを、箇々の事例にわたって明確にすることは不可欠であるにもかかわらず、従来この点は等閑視されがちであった。友枝龍太郎「仁斎初年の思想」(東洋文化、復刊三〇—三二合併号、昭和四十八年五月)は、まずこの欠を補うものとして、また源了圓「伊藤仁斎の実学観とその思想」(東北大学文学部研究年報、第二六号、昭和五十二年三月)も、右の視点を十分に考慮したものとして、ともに注目に値するものであろう。

(42) 「けだし天地の際、四旁上下、渾渾淪淪、充塞通徹、この善にあらずということなし。」この文は、後年の書『語孟字義』のうちの「天道」の箇条において、ほとんどそのまま生かされている。これすなわち、仁斎がその朱子学受容期の成果を、後年ことごとく廃棄したのではないことを示す例証として注目に値するであらう。日本思想大系33・前掲書所収、一八ページ参照。

(43) 「同志会筆記」、日本思想大系33・前掲書所収、二四一ページ参照。