

「生有て死無し」

——伊藤仁斎の倫理説と〈死生〉

栗原 剛

江戸時代前期、京都堀川の私塾を拠点に深められた伊藤仁斎（二六二七—一七〇五（寛永四—宝永二））の学問は、当代の上方町人文化における精華の一つに数えられると共に、儒教思想史においては、朱子学を中心とする宋学へのアンチテーゼとして起こった、いわゆる古学派の中心に位置づけられる。本論文は、同時代にも後世にも大きな影響を与えた彼の倫理説を、特に〈死生〉という観点から、理解しようと試みるものである。仁斎の持っていた〈死生〉観を、最も簡潔に示す文言は何であろうか。論者は、それとして次の一節を選ぶ。まずはこの文言の解釈から入り、問題を提起したい。

生々して已まざるは、即ち天地の道也。故に天地の道、生有つて死無く、聚有つて散無し。死は即ち生の

終り、散は則ち聚の尽くる、天地の道生に、一なる故也。父祖身没すと雖も、然ども其の精神は則ち之を子孫に伝へ、子孫又之を其の子孫に伝へ、生々断えず、無窮に至るときは、則ち之を死せずと謂ふて可なり。万物皆然り。豈に天地の道生有つて死無きに非ずや。故に生ずる者は必ず死し、聚まる者は必ず散ずと謂ふときは、則ち可。生有れば必ず死有り、聚有れば必ず散有りと謂ふときは、則ち不可なり。生と死と対する故也。⁽¹⁾

(天道四)

ここに見られる仁齋の主張を一言に集約するならば、「天地の道、生有て死無し」ということになる。「天地の道」という概念はさしあたり不透明であるが、ひとまずこれを〈自然の摂理〉と置き換えても、文意が著しく害われることはない。重要なのは、「天地の道」よりもむしろ、「生有て死無し」という命題である。「生に一なり」という断定である。⁽²⁾これを、〈死生〉をめぐる我々の研究に対する、いわば仁齋の態度表明として受け取るとき、それはきわめて簡潔であると同時に、またきわめて大胆なものであると言ふことが出来る。

「天地の道、生有て死無し」「天地の道、生に一なり」という命題は、他ならぬ仁齋自身にとつても、決して、その短い断定がもつ意味の重みを感じぬままに、発せられたものではなかった。むしろそれは、仁齋が一生を通して深め続けた学問（以下通称にしたがい「仁齋学」と呼ぶ）における、根本的な命題、と言つても過言ではないほどの、重みをもつた断定であつた。⁽³⁾そうである限り、問題の重みを同じく受け止めようとする研究者として、我々が仁齋の言葉の真意を探ることには意味がある。彼が「死無し」「生に一」と高唱し得た裏には、どのような、またどれだけの思索が踏まえられていたか、あるいは否か。その内実を、仁齋の遺したテキストを追うことにより、出来るところまで確かめたい。

一 「天地」と「人」

引用した『語孟字義』『天道』第四条を、もう一度見直してみる。するとここには、「生有て死無し」「生に一なり」という当の命題が展開されて、次の三点が述べられている。それぞれについて確認し、問いを見定めたいと思う。

①「生有て死無し」「生に一なり」の対極にあつて、仁齋によって否定される（死生）把握は、「生と死と対する」形での把握である、ということ。

②「生有て死無し」「生に一なり」とされるのは、直接には「天地の道」であるが、それは人間の生死にも当てはまる道理・摂理である、ということ。

③人間にとつても「生有て死無し」「生に一なり」であることは、例えば、「父祖」が死して「身」は「没」しても、その「精神」は「子孫」代々に受け継がれて「無窮」である、という事実として説明出来ること。

①において「不可」とされる、「生と死と対する」形での把握とは何か。それは、「生有れば必ず死有り、聚有れば必ず散有り」という表現におけるそれである。対して仁齋が「可」とするのは、「生ずる者は必ず死し、聚まる者は必ず散ず」という把握である。両者の違いは、「死」に引きつけて考えると、以下のように解釈できる。すなわち「死」は、決して「生」と同じように「有る」ものではない。「有る」のは「生者（生ずる者）」のみであつて、「死」とは、当の「生」が「終わる」という、いわば一つの事態に過ぎない、ということである。しかし、仁齋が事態としての「死」を明らかに（必ず死す）⁴認めたことは、なぜ「生に一」という結論

が導かれたか、という本論文の問いを、むしろさしあたり増幅させる。

他方、②③は、「天地」の〈死生〉と人間の〈死生〉を仁斎がどう区別し、どう同一視したか、という問いを導く。冒頭では〈自然の摂理〉としておいた「天地の道」だが、これと人間が生き死にする〈摂理〉との関係は、そもそも如何なるものであろうか。③における例の意味を問う、という課題にも重ねつつ、まずはこの問題を糸口にして、考察を進めたい。

「天地」の〈死生〉と「人」の〈死生〉。それは引用箇所を見る限り、「生有て死無し」「生に一なり」という点において、同一であった。ところが、これとは逆に、両者をはっきり区別しなければならない、という議論を、主著『童子問』の中に見ることが出来る。

聖人は天地を以て活物と為、異端は天地を以て死物と為。此の處一たび差へば、千里の謬りあり。蓋天の活物為る所以の者は、其の一元の氣有るを以てなり。一元の氣は、猶人の元陽有るがごとし。飲食言語、視聽動作、身を終るまで息むこと無し。正に其の元陽有るが為めなり。若し元陽一たび絶すれば、忽異物と為て、木石と異なること無し。唯、天地は、一大活物、物を生じて物に生ぜられず、悠久窮り無し。人物の生、死、有るに比せず。

(中六七)

ここには、「人」や「物」には「生死」があるけれども、しかし「天地」に関しては「生死」など無いのだ、と説かれている。確かに「天地」は、「一大活物」として「無窮」に「悠久」である。つまり「生有て死無く」、「生に一」である。しかしながらその「窮まり無」さは、「生」も「死」もあって有限な存在である「人」「物」との対比において、説かれる。当該箇所において「人」／「天地」は、「生死有る」もの／「生有て死無

き」ものとして、はっきり区別されているのである。

二つの引用箇所を受け、端的に問おう。「生」きている「人」は、「天地」とは異なり）やがて「死」ぬのか、それとも、「天地」と同様、「死」なずに「生」き続けるのか。仁齋の見解はどうだったであろうか。

以上のように具体化された問いを念頭におきつつ、改めて、仁齋の見た「天地」の〈死生〉と「人」の〈死生〉とをより詳細に捉え、両者を比較検討して行くことにしたい。「天地」の〈死生〉とは、冒頭から引用している表現によれば「天地の道」であった。仁齋はこれを「天道」とも言い換える。対して「人」の〈死生〉は、「人道」と名づけられて、「天道」に対比される。「天地」と「人」のありようを比較するためには、仁齋学における「天道」と「人道」が、検討されなければならない。

一一「天道」

仁齋の説く「天道」すなわち、「一大活物」たる「天地」が「窮まり無」く生き動くありようが、具体的に描写されている一節を、以下に引用する。

日月星辰、東に升り西に没し、昼夜旋轉して、一息の停機なし。日月相推して明生り、寒暑相推して歳成る。天地日月、皆斯の氣に乗じて行れずといふこと莫し。走馬燈の若く然り。兵卒輿馬、火氣に随て往来駆逐、旋て已まず。流水の物為るや、昼夜に互つて舍かず、草木の生有るや、隆冬と雖も亦花有り。(中六九)

天体は「昼夜旋轉」して、決して止まることがない。それに伴って昼夜の明暗があり、また季節の寒暑があって、歳が重なる。こうした自然の成り行きを、仁齋は「旋て已まざ」る「走馬燈」に喩えている。河水は絶え

間なく流れ、草木はどの季節にも生を営み続ける。こうした「天地」の動態は、あたかも走馬燈が終わりなくめぐり続けるように、窮まりないものと仁斎は言う。

「天地」がおおう範囲は、必ずしもいわゆる自然物に限られない。同じく「天地」の動態を述べる文脈で、仁斎は「人の一身」における、五感や消化器官の働きをその中に含め、また「跂行喙息（さか）翻飛蠕動（ひん）の微」という表現によって、あらゆる動物をも射程に入れている。要するに「天地」とは、宇宙・自然・動植物・人間といった存在を包括する総体の名称であって、それらが全体として「窮まり無」く「生々」（天道四）することを、仁斎は言うのである。

「天道」の大まかなイメージを得たところで、次に、「生々」を「生々」たらしめるいわば原理について、仁斎がどう説明したかを確認しておきたい。これは、後で「人道」を理解するための架橋ともなる。以下の引用は、当の原理を示している。

天道と謂ふ者は、一陰一陽、往来已まざるを以て、故に之を名づけて天道と曰ふ。（天道一）

「一陰一陽、往来已まざる」は、冒頭にも引いた「天道」第四条の「生々して已まざる」と同じ内容を述べている。「陰」「陽」は『易経』に由来する概念であるが、仁斎学において、両者の「往来」とはどのような事態を指すであろうか。仁斎は次のように解説する。

蓋し天地の間、一元気のみ。或は陰と為り或は陽と為り、両者只管（ひたすら）両間に盈虚消長、往来感応し、未だ嘗て止息せず。此れ即ち是れ天道の全体、自然の気機、万化此れ従りして出でて、品彙此れに由

つて生ず。

(天道一)

「陰」「陽」という二契機は、「天地の間」に「盈虚消長、往来感応し、未だ嘗て止息せ」ざる「一元氣」であり、それは「天道の全体」として宇宙万物の「生々」そのものである、と言う。では「一元氣」とは何か。以下に引く『語孟字義』「天道」第三条は、「陰」「陽」をまとめて言われる「一元氣」の何たるかを、平易な比喻において明かしている。

今若し板六片を以て相合せて匣はと作し、密かに蓋たを以て其の上に加ふるときは、則ち自から氣有つて其の内に盈みつ。氣有つて其の内に盈つるときは、則ち自から白醭はく(「白かび」)を生ず。既に白醭を生ずるときは、則ち自から蛀蟬しゅせん(「微細な虫」)を生ず。此れ自然の理也。蓋し天地は一大匣也。陰陽は匣中の氣なり。万物は白醭・蛀蟬也。是の氣や、従つて生ずる所無く、亦従つて来たる所無く、匣有るときは則ち氣有り。匣無きときは則ち氣無し。故に知る天地の間、只是れ此の一元氣のみ。

「天地」は密閉された木箱である。木箱がどのように現れたかは問われない。しかし既に密閉されてある限り、木箱の中には「氣」が満ちていると言う。この「氣」は、決して何か特別なものではない。限られた木箱の中が、そのまま(「自から」)「氣」であるというに過ぎない。ところが、そこには「自から」白かびを生じ、また小さな虫を生じる。もちろん、密閉された内部に対して何かが働きかけたわけでもない。天地万物の「生」とは、この「自から」生じる作用、あるいは生じさせる作用である。

そうした作用の根拠が何であるか、という問いに対する答えは無い。強いて答えるとすれば、根拠は(木箱

が限られてある。こと自体である。すなわち、根拠と言うべきものは「氣」自体の他にはない。天地万物の「生々」なる動態の真相は、「氣」の「自から」なる作用に尽きており、その動きが、「陰」「陽」という二契機の相互作用として言いとられる。これが「天地の間、只是れ此の一元氣のみ」の意味であり、また「天道の全体」として説かれた「陰陽往来」の意味であり、「無窮」なる「生々」の、いわば動的原理なのである。

最後に、「無窮」という表現が、空間的にも時間的にも無限である、という意味であることを、改めて確認しておこう。『語孟字義』「天道」第五条には、「六合（四方・上下）の窮無きを知るときは、則ち古今の窮り無きを知る。今日の天地は、則ち万古の天地。万古の天地は、則ち今日の天地。何ぞ終始有らん。何ぞ開闢有らん。」とある。「生々して已ま」ず「生に一」なる「天道」のありようには、決して始めも無ければ終わりもない。「陰」「陽」「二氣の「往来」として、空間的にも時間的にも何らの制限なく、無限に生き動き続けている」というのが仁斎の「天道」把握である。

三 「人道」

本節では、「天道」に対するものとしての、「人道」を検討する。『語孟字義』「道」第一条では、「道」一般について次のように説かれる。

道は、猶を路のごとし。人の往来する所以也。故に陰陽こもともぐ交運る、之を天道と謂ふ。剛柔相須もちひる、之を地道と謂ふ。仁義相行はるる、之を人道と謂ふ。皆往来の義に取る。

そもそも「道」一般の定義は、「人の往来する所以」なのであった。「往来通行」（天道一）するものが「人」

ではなく天地万物に置き換わったとき、あるいは「陰」「陽」二気に置き換わったとき、「道」は「天道」である。しかし「人道」としての「道」を考える本節においては、これを「人の」「往来する所以」として、そのまま受け取ることが出来る。「往来する所以」とは、

此れに由るときは則ち行くことを得、此れに由らざるときは則ち行くことを得ず。(中略) 其の以て往来するに足るを以て、故に此れに由つて行かざることを得ず。(道一)

とあるように、それに「由る」(＝従う)ことで、「人」が「行く」「往来する」(＝生きる)ことが出来る、というものである。しかも、「行く」「往来する」ための手段がそれ以外にあるかと言えば、全く無い。「人」が「行き」「往来する」限り、すでにして選択の余地なく、その「人」は「道」に「由」っているのである。

では、「道」とは「人」にとつて、「往来」するところの対象物であろうか。あるいは、何か「人」の「往来」自体とは別次元にあつて「往来」を支える、抽象的な理念であろうか。仁齋の「道」は、決してそうしたものであるのではない。このことは、「人道」が「仁／義」と言われ、「天道」における「陰／陽」に類比されていることから、窺うことが出来る。すなわち、「陰陽往来」に準じて、「仁義相行」なのである。したがって、「天道」において、「天地」の動態がそのまま「陰」「陽」の相互作用であつたのと同様、人が往来するありようは、そのまま、「仁」「義」という二契機の相互作用としての「道」である。仁齋の「道」とは、「人」が「往来」する動態のレベルを、一歩でも離れた概念ではなかつた。この点が大変重要である。

次に、「人」についても肉付けを行う。「人」とは、より具体的には何であろうか。

人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂、父子には之を親と謂、夫婦には之を別と謂、昆弟には之を叙と謂、朋友には之を信と謂ふ。

(上九)

「人」とは端的に、いわゆる「五倫」である。すなわちそれは、「君臣」「父子」「夫婦」「昆弟」「朋友」という五種の人間関係である。そしてこのとき、「人」一般の動態として言われた「仁」「義」という二契機の相互作用も、分節化されて五つになる。すなわち、「義」「親」「別」「叙」「信」である。「往来」する「人」の関係をさまざまに言いつたものが「君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友」という「五倫」であり、各々の関係における動態そのもの（関係性そのもの）が、「義・親・別・叙・信」という「道」だ、ということになる。したがって、「人」が「道」を往来するという事態は、例えばこれを、「父」と「子」が、「親」という「道」において互いに「往来」する、とも言い換えることが出来るだろう。

さらに、「五倫」についても一段そのイメージを深めるため、以下を参照したい。

道とは、人倫日用、当に行ふべきの路。教を待つて後有るに非ず、亦矯揉して能く然るに非ず。皆自然にし、て、然り。四方・八隅・遐陬の陋・蛮貊の蠢たるに至るまで、自から君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫有らずといふこと莫く、亦親・義・別・叙・信の道有らずといふこと莫し。万世の上も此の若く、万世の下も亦此の如し。

(道二)

上は王公・大人より、下は販夫・馬卒・跛奚・瞽者に至るまで、皆此れに由つて行かずといふこと莫し。

唯王公・大人行くことを得て、匹夫・匹婦行くことを得ざるときは、則ち道に非ず。賢知者行くことを得て、愚不肖者行くことを得ざるときは、則ち道に非ず。

(道三)

ここに見られるように、「五倫」は、世界中(四方・八隅)・歴史上(万世)のあらゆる人間存在に妥当する、「人」たるものの根本的な規定である。貴賤や賢愚など、様々な上下差別を有しつつ生きる人間ではあるが、しかし「道」を「往来」するものとして見る時には、彼らは等しく、「君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友」という関係を、生き動く。仁齋がこの「五倫」に、生きてある全ての人間にとってごく自然な条件としての「人倫日用」、すなわち日常的で現実的な人間関係、という意味を強くこめていたことを、確認しなければならぬ。したがってまた、このような「五倫」における関係性(「往来」として規定された「道」も、決して単なる五つの間柄なのではない。それは、空間的・時間的な制限なく普遍的な、また上下の差別なく普遍的な、日常における人間存在の共同性というべきもの、としてあつた。

以上によって、仁齋の「人道」の輪郭は捉えられた。が、最後に、「天道」との相違点とも言うべき、重要な事柄を確認しておきたい。それは「人道」の場合、「道」がしばしば「徳」と共に熟語化され、「道德」として言及される、ということである。特に「道」を「仁義」もしくは「仁義礼智」と言い換えるとき、これを「徳」としての意味合い抜きに扱うことは不可能である。この、「徳」とは何であろうか。「道德」と熟されるときの意味は何であろうか。そのことを確認して、「人道」の検討を終えたい。

「道」と「徳」の関係について、仁齋は比喩を用いて次のように説明している。

或は補(榮養補給)、或は瀉(排出促進)は、薬の道也。能く病を療し命を活するは、薬の徳也。或は炎、

或は焼は、火の道也。能く飲食を調和するは、火の徳也。

(徳三)

「補」「瀉」^{しよ}「炎」「焼」と言われる「道」は、「薬」や「火」の具体的な現象としての動態をそのまま捉えたものである。これに対して、「能く病を療し命を活する」「能く飲食を調和する」と言われる「徳」は、それらの動態中に存し、またそれらが「人」との関わりにおいて結果的に実現する、価値的な側面を捉えている。

「人」の「道」「徳」もこれに準じる。ただし、比喩を離れた「人」自体の「往来」については、「天地」や「業」や「火」においてそうしたように、「道」と「徳」の内容を分けて説くことが基本的に出来ない。「道」「徳」は共に「仁義礼智」としてあり、したがって「道徳」と熟語化されて、一体的に捉えられるのである。

慈愛の徳、遠近内外、充実通徹至らずといふ所無き、之を仁と謂ふ。

其の当に為べき所を為て、其の当に為べからざる所を為ざる、之を義と謂ふ。

尊卑上下、等威分明、少しも越せざる、之を礼と謂ふ。

天下の理、瞭然洞徹、疑惑する所無き、之を智と謂ふ。

天下の善衆しと雖も、天下の理多しと雖も、然れども仁義礼智、之が綱領と為て、万善自から其の中に、^{括せずといふこと莫し。}括せずといふこと莫し。

(仁義礼智一)

「仁」「義」「礼」「智」それぞれの意味内容を検討する余裕が、今はない。しかしながらこの説明は明らかに、特に四者の「徳」としての側面、「天下の至美、万善の総括」(徳四)という側面を述べている。「仁義(礼智)」とは、「道」の名であると同時に、このような「徳」の名でもある。「人」の「往来」とは「仁義相行はるる」

(道一) ことであつたが、それは同時に、「善」なる価値の実現を志向していた、とまとめることが出来る。

以下、「人道」把握の総括に入りたい。これまで行つてきた「道」「人」「道徳」という術語への肉付けを準備として、以下の諸言を眺めるとき、その全体は鮮明な印象をもつて理解されてくるであらう。

夫れ天地に充滿し、古今に貫徹し、自から摩滅せざるの至理有る、此れを仁義礼智の道と為、又此れを仁義礼智の徳と為。所謂道徳の最も尊しと為るは、是れのみ。
(学二)

天下共に通行する所、之を達道と謂ふ。君臣父子夫婦昆弟朋友の倫、是れのみ。天下共に尊ぶ所、之を達徳と謂ふ。仁義礼智、是れのみ。此れ天下の同じく然る所にして、人心に根ざし、風俗に存し、萬世摩滅することを得ず。
(中七二)

生民有てより以来、君臣有り、父子有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友有り、相親しみ相愛し、相従ひ相聚り、善き者は以て善と為、悪き者は以て悪と為、是なる者は以て是と為、非なる者は以て非と為、萬古の前も此如く、萬古の後も亦此如し。
(上八)

「人」として、「君臣父子夫婦昆弟朋友の倫」に生き動く限り、それはすでににして、「共に」「仁義礼智」の「道」を「通行」「往来」することであり、また「共に」「仁義礼智」の「徳」を「尊ぶ」ことである。すなわちそこでは、人々はそもそも自然なこととして「相親しみ相愛し、相従ひ相聚り」、「善き者は以て善と為、悪き者は以て悪と為」、「是なる者は以て是と為、非なる者は以て非と為」るのである。この摂理は、「古今に通じて変

ずる所無く、四海に準じて違ふ所無く、決して「摩滅する」ことがない。たとえ「宇宙の外」に別の「宇宙」があったとしても、そこに「人」が生き動く（「往来」する）のである限り、「仁義礼智」の「道徳」は「人」と共にあるのだ、とまで、仁斎は確信的に言い切っていた。

四 「死」「生」をめぐる二つの相

長く「天道」と「人道」それぞれを検討してきた。二者を比較するとき、両者が以下の二点において大きく連続し、共通していることは明らかである。すなわち第一は、その「往来」といふべき動態において、である。そして第二は、そうした動態が、時間的にも空間的にも無限である、つまり「無窮」である、という点においてである。

これらを踏まえるとき、先に設定した問いに対する答えはどうなるであろうか。「生」きている「人」は、「天地」とは異なり）やがて「死」ぬのか、それとも、「天地」と同じく「死」なずに「生」き続けるのであろうか。

二点を念頭に置く限り、「人」は死なずに生き続ける、という答えが妥当するようにも見える。しかしながら、検討してきた「人道」の具体的内容に照らすとき、それが必ずしも答えにならないことも、今や明らかであろう。なぜなら「人」の「無窮」なる「生」とは、決して、個々の「人」の生が世代を超えて永続する、という内容ではなかったからである。それはあくまで、「五倫」という人間存在の関係性・共同性の不変を意味していた。したがって、個々の、「人」の死はそのままに死であるのか、それとも彼は代々の子孫において生き続けるのか、という選択的な問いは、実はそもそも成立しないのである。

より妥当な解答は、以下のようになるであろう。個々の「人」は確かに「死」ぬ。「生ずる者は必ず死す」

(天道四)とも言われたように、仁齋にとつても「死」そのものは事態としてどこまでも自明であつた。⁽⁹⁾しかしながら、その「人」は同時に、より大きな関係性・共同性の中にあつて「死」ぬのである。このとき、大きな共同性・関係性自体が、それごと消滅することはない。一人が「死」んでも、彼がその中にあつて参画していた関係性・共同性は、全体として「生」き続ける。例えば「父子」における「親」という関係性・共同性が、それとして子や孫に受け継がれていく、というように。冒頭に引用した「父祖」と「子孫」における「生」の連続は、個々の「生」の時間的連続としてではなく、あくまでこうした、人間存在の共同性という文脈において、捉えられねばならない。仁齋の「生有て死無し」「生に一」という命題は、いったん共同性を捨象した個々の存在の有限な「生」(それ自体はやがて「終わる」)「死」する」と、それを大きく包む関係性・共同性としてある無限(「無窮」)な「生」、この二つの相を共に見据えつつ、後者を「生」のより根源的な相として認め、言いつつたものであつた。

五 個の有限性

当初の問いに対して、ここに一つの解答を作成し得た。ところが、ここで仁齋から一步距離を置いたとき、それが余りにも平板な議論でありはしないか、という疑念が生じる。個々の「死」の重みは、単に(関係性)(共同性)(全体)といった高みから傍観され、薄められてしまったに過ぎないのではないか。これが「生有て死無し」「生に一なり」の内実として尽くされた答えだとすれば、そこに「無し」とされる「死」も、「有り」とされる「生」も、質量あるものとしては認めにくいのではないか。こうした問いが、新たに浮かび上がらざるを得ない。

しかしながら仁齋学の中には、当の問いに対する彼なりの答えが用意されてある、というのが、論者の現時

点での見通しである。確かに仁斎は個々の「死」を、正面から論じることをしなかった。しかしながらこの問題を、無窮なる「生々」と、これに対立する個々の「生」の有限性、ということで引き取るとすれば、仁斎はそれを、自らの学問における大きな課題として扱っていたからである。個の有限ということをめぐる思索が、仁斎のさらなる解答を用意するはずだ、という見通しの叙述に、残りの紙幅をあてたい。

仁斎の中にあつた問題意識を最も端的に示すのは、次の文言である。

宋明の儒先、皆性を尽すを以て極則と為て、学問の功益大なることを知らず。殊て知らず己が性、は、限り有て、天下の道は窮り無し、限り有るの性を以てして窮り無きの道を尽さんと欲するときは、則ち学問の功に非んば、得べからず。

(上二二)

強調部分に注目すれば、仁斎が、「窮まり無し」という「天下の道」と、「限り有る」「己が性」とを、はつきり対比させていることがわかる。以下、この対比の内容を明らかにして行きたい。まず、「己」の「性」とは何であろうか。『語孟字義』「性」第一条には、「性は生なり。人その生ずるところのままにして可損すること無し。」とある。一言で言えば、「人」の〈生まれつき〉、ということである。ただし、ここに言われる「人」は、「人道」においてみた関係性・共同性において捉えられる「五倫」としての「人」ではない。「性」とは天の我に賦予して、人人の固有する所（上一四）ともあるように、「性」とは、あくまで「己」「我」あるいは「人人」（二人一人）が、個々に有する〈生まれつき〉なのである。したがって、そのように有限な「性」は、「天下」「古今」に「無窮」な共同性としてある「道徳」に、はつきり対比されることになる。上記引用以外にも、以下の言を挙げておく。

道德とは、徧く天下に達するを以て言ふ。一人の有する所に非ず。性とは、専ら己に有するを以て言ふ。天下の該ぬる所に非ず。此れ性と道との辨也。

(仁義礼智三)

性とは己に有るを以て言ふ。道とは天下に達するを以て言ふ。(中略)故に人有るときは則性有り。人無きときは則性無し。道とは人有ると無きとを待ず、本来自有るの物、天地に満ち、人倫に徹し、時として然らずといふこと無く、處として在らずといふこと無し。

(上一四)

なぜ、仁齋はこうまで「性」の、したがって「人」「己」「我」の、有限性を強調したのであろうか。その背景には、元々『中庸』の概念枠としてあった「性」「道」(+「教」)の解釈をめぐる、宋学(もしくは朱子学)と仁齋学の対立があった。

つい先ほど引用したように、(少なくとも仁齋の把握によれば)「宋民の儒先」(上二二)の主張は、「性を尽す」という実践を以て「極則」とするものであった。その意味を、次のように説明することが出来る。宋学において、「性」とは個々人への所与である。しかしこれが、個々の有限な(生まれつき)というよりは、むしろ個々の(善なる本来性)というべきものとして捉えられた。このような理解の上に立った宋学は、個々がなすべき実践として、(善なる本来性)が覆われた己自身の現状を克服し、再びこれを回復する(性を尽す)ことを、何よりも強く求めたのである。したがってまた、もし己の「性」が完全に「尽」されたとすれば、それはそのまま、天下万物の善なる摂理としてある「道(理)」に合致するものだ、とされた。有名な「性即理」というテーゼは、ごく簡単にはその意味である。

対する仁斎は、そうした「性」と「理」の相即、「性」と「道」の相即を、断固として認めなかった。だからこそ彼は、「性」を己一身のものとしてどこまでも有限とし、その対極に「無窮」の「道徳」を置いたのである。⁽¹⁰⁾

「性」の有限性を、仁斎はまた、自己（己）「我」と他者（人）の隔絶として捉えなおしてもいる。以下に挙げたいいくつかの箇所はそれをよく示している。

夫れ人 己の好悪する所を知ることは甚だ明らかにして、人の好悪に於ては、泛然として察することを知らず。故に人と我と毎に隔阻胡越、或は過ぎてこれを悪み、あるいは之に応ずること節無く、親戚知旧の艱苦を見ること、猶を秦人越人の肥瘠を視るがごとく、茫乎として憐むことを知らず。その不仁・不義の甚だしきに至らざる者は幾ど希し。

（忠恕一）

夫れ人と我と、体を異にし氣を殊にす。其の疾痛痾養、皆相関らず。況んや人と物と、類を異にし形を殊にす。何ぞ相干渉せん。

（上二二）

人の五倫に於る、父子の親、兄弟の睦と雖ども、既に其の体を異にす。況んや君臣夫婦朋友、皆義を以て合ふ。

（上二二）

自他の間には常に「隔阻」がある、という認識を、仁斎は明らかに持っていた。また、自他が互いの痛みを分ち合えないという当の現実が、「体を異にす」という、非常に直接的な、「形」としての有限性に結びつけて把

握されていた、という点にも注意すべきである。⁽¹⁾ 仁齋の「性」理解がもつ〈生まれつき〉（＝「生ずるところのまま」というニュアンスは、おそらく、〈限られたこの「形」において生まれ出た〉という意味において、宋学の〈善なる本来性〉というごとき）観念的な「性」理解に対抗していた。

仁齋学が、個々の〈生まれつき〉としての「性」を、悪と見たわけでは決してない。「性」が「善」であることを最初に説いたのは孟子であったが、仁齋もまた、言ってみれば孟子「性善」説の正当な後継者を自負するところの、「性善」論者であった。ただ仁齋は、宋学のような仕方では「性」を、また「性善」を捉えるかぎり、それは孟子に対する誤解であるとして、安易な「性善」理解をどこまでも拒んだ、ということである。

（孟子は）性、善、持、む、べ、か、ら、ず、し、て、拡、充、の、功、懈、る、べ、か、ら、ざ、る、こ、と、を、言、ふ。（略）人號して学を好むと称すと雖ども、然ども其の志を持し学を力め、勇往直前、自暴自棄せざる者は、千百の一二のみ。故に性善の説は、（略）其の実は自暴自棄の者の為に之を發するなり。

（上一五）

もちろん「性」は「善」である。しかしながら、どこまでも有限な「性」が、それとして自閉し続けてしまう限り、その「善」もまた「持むべからざる」ものだ、と仁齋は説いた。「千百」人中の「一二」を除いて、人は必ず「自暴自棄」に陥ってしまう。一方では「無窮」に「生々」してやまない「善」なる「道徳」を謳った仁齋が、他方、こうした認識をも強く持っていたことに、目を向けなければならない。「体を異にし」て有限な個々の「生」は、それを大きく包むはずの共同性・関係性に対して開かれない、固く自閉した状態へといたもたやすく陥り、「善」から脱落してしまう。このことを、仁齋は強く認識していたのである。

六 結論

仁齋学の中にあつた、個々の「生」がもつ有限性の認識を踏まえ、以下のように結論づけたい。

「なぜ『生有つて死無し』と言ひ得たか」という冒頭の問いを、どこまでも、「やがて死する」という個の有限性をどう見つめ、これをいかにして乗り越えるか」という問いとして仁齋に突きつける限り、結局のところ、答えは彼の学問中に無い。「なぜ『生に二』なのか」という問いに対し、正面から「死」を論じて答えることを、仁齋はしなかつた。しかしながらそれは、同じ問題が別の局面に移され、そこにおいて受け止められたせいであるに過ぎない、と考へる。すなわち、仁齋にとつて問題は飽くまでも、「ただ一人、この自分として形を限られた個が、その有限性をいかにして乗り越え、天下古今へと開かれた共同性としての無窮の生に参画し得るか」というそれとして、問われたのである。問いは、いわば「生」内部の問いとして、すなわち、有限な個々の「生」と、それを大きく包んだ無窮な「生」の關係を問う形において、引き取られたのだと考へる。

いかに生きるべきか。生きることの価値はどこにあるか。伊藤仁齋の場合、この問いは、人は誰しも必ず死ぬ、という事実から導かれたものではなかつた。彼にそれを問わしめたのはむしろ、自己と他者との間にある埋めがたい隔絶であつた。そして、仁齋がこの隔絶をこえる手立てを見出したとき、すなわち有限な自己の「生」を乗り越え、自他の共同性としての「生」を捉え得たとき、つまりは「生」のただ中であつて「生」の真相と価値とを捉え得たとき、そこには「死」が介入する余地も必要も、すでに無かつた、ということになるであろうか。この時にこそ、「無窮な生」はそれ自体として曇りなく見出され、「生有て死無し」という彼の結論は、導き出されたであろう。「生に一なり」という結論こそが、仁齋にとっては、そのまま「生」の絶対的な価値を言ひとることであつたらう。

〈死生〉という問題関心から、仁齋学における諸局面を検討してきた結果、ここでは当の問題が、〈自他〉という問題の裏側に、いわば回収されたのだ、という結論にいたった。とはいえ、問題に対する仁齋の解答、そのものは、いまだ明らかではない。現段階で与えられているのは、彼が結論として呈出した「生に一」という命題と、その内容・根拠を窺うのに最も有効であるはずの、問いの局面とである。そこから解答を求めめるにあたっては、個々の有限な主体が、どう実践的工夫につとめねばならないか、また、その事態がどう「無窮の生」への参画を導くのか、と問わねばなるまい。有限な個々の「生」と、それを大きく包んだ無窮の「生」。両者をつないでいるのは、仁齋の修養論であり、「学問」論である。

使用テキスト

【語孟字義】林本

【童子問】林本

(天理図書館古義堂文庫所蔵本からの、モノクロ複写を用いた。引用に際しては、原典の返り点・送り仮名にもとづいて論者が書き下したが、その際各種刊本をも参考にした。)

(1) 【語孟字義】からの引用箇所を示す。「天道四」↓【語孟字義】「天道」第四条、の略。以下もこれに準じる。また、引用中の傍点は、全て論者による強調である。

(2) この断定自体からして必然でもあるが、仁齋は基本的にはこれ以上「死」を論じないのである。したがって「死」の問題を、または「死生」という問題を、直接的に仁齋学に問うた先行研究も、今まで無かった。本論文

では、仁斎があえて論じなかった「死」についてその行方を追い、せめてそれがなぜ論じられなかったか、という点に触れようと試みた。

- (3) 「死」よりも「生」に焦点を置く態度自体は、儒教思想において決して特別なものではない。しかし、仁斎がその中でも特に「生」を強調する、というのも事実である。諸先行研究にも、仁斎の「生」把握を議論の中心にするものは多い。例えば高島元洋「伊藤仁斎の生々観をめぐって―生々とその自覚」(『季刊日本思想史』第十七号、ペリかん社、一九八一)など。

- (4) このことをさらに明確に述べた箇所がある。本論で扱えなかったので、ここに付記しておきたい。

彼れ(＝仏教)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。天は是れ天、地は是れ地、古は是れ古、今は是れ今、昼は是れ昼、夜は是れ夜、生はこれ生、死はこれ死、夢は是れ夢、幻は是れ幻、有る者は自有り、無き者は自無し。明明白白、復た疑を容るる所無し。萬古の前も此如く、萬古の後も亦此如し。

(『童子問』卷之下第二八章)

- (5) 『童子問』からの引用箇所を示す。「中六七」↓『童子問』卷之中第六七章、の略。以下もこれに準じる。また、引用中の傍点は、全て論者による強調である。

- (6) 「耳」「目」「鼻」「口」。また「飲食に於る」「齒舌」「咽喉」「三焦(消化管)」「膀胱(いずれも中巻第七〇章)。

- (7) 「跛行」(足で歩く)「喙息」(口で息をすう)「翺飛」(ひらひら飛ぶ)「蠕動」(もぞもぞうごめく)

- (8) 本論文は「天道」と「人道」の共通点にのみ焦点をあてているが、両者の関係は、決して類比だけで済まされるような単純なものではない。その詳細をここでは論じられなかったが、仁斎が両者を類比させる一方で、「混じて之を一にすべからず」(道一)と峻別もしていた、ということだけ、ここに注しておく。

- (9) 注(4) 参照。

- (10) 「性」と「道」をつなぐものは、聖人の「教」であり、またそれを学ぶ個々の「学問」である。「学問」を、善に向かう実践・修養としてもよい。結論でも述べるが、「性」「道」二者を「学問」がつなぐ仕組みの解明が、仁斎学を理解するにあたっての最も大きな鍵であると考ええる。

(11) 相良亨は、「仁斎学との対話」(『相良亨著作集2 日本 の 儒教II』(べりかん社、一九九六) 所収) の中で、仁斎の「形骸論」に注目している。「体」「形」による仁斎の存在把握を、本論文では「性」の有限性と捉えて「無窮」の「道」に対置させ、さしあたり否定的なニュアンスで捉えた。しかし、本稿の結論で見通しとして述べるように、「性」「道」二者が「学問」によつて架橋されるとすれば、この時「形骸」論は、相良が説いたように、むしろ有限性そのものを乗り越える基底として、働き出すであらう。

(くりはら・こう 研究拠点形成特任研究員)

Death and Life in Jinsai Ito's Ethical Theory

Go Kurihara

This paper aims to reveal how the problem of life and death was dealt with in the ethical theory by Jinsai Ito, who was one of famous Japanese Confucians in the early Edo period. In a word Jinsai asserted that there is no death and that there is only life. What kind of reason in the world did he dare to assert this proposition by?

In his phrases which conclude life or death, the subject of these is either man or "Ten-chi", which means the World, the Universe or nature. Then the ways of existence of man and "Ten-chi" are very much alike. First of all they are actively alive, and then the activity last infinitely, in both aspects of time and space.

Did Jinsai deny recognizing the fact that a man will certainly die? The answer is no. He did gently admitted the fact, but according to his point of view, it is a finite individual that dies. Although an individual dies, the death is always within co-existence of human beings which is infinitely spread. Jinsai insisted that this active and universal co-existence never die.

To add to this point of view, the finiteness of individuals against the infiniteness of the co-existence was one of the main themes of Jinsai's ethical theory. He was sufficiently aware of the problem, but what the finiteness meant was not that one will certainly die. The problem of finiteness in Jinsai's thought was that one can very easily shut down himself against the co-existence of one another.

The conclusion is as follows: It is certain that Jinsai didn't refer to death, but it is also certain that the problem of finiteness of an individual did deal with, by changing the phase of the problem from the phase of one's life and death, to the phase of relationship between oneself and the other. The next subject is to be how one can open himself to the other, by overcoming his finiteness.