

## 佐藤一斎の「天」——本居宣長以後の超越者観念——

中村 安宏

はじめに

本居宣長（享保十五・一七三〇年～享和元・一八〇一年）は文化九年（一八二二）に刊行された『玉勝間』第一四巻のなかで、つぎのように述べている。

から人の、何につけても天天といふは、神あることをしらざる故のひがことなり。天は、たゞ神のまします国にこそあれ、心も、行ひも、道も、何も、ある物にはあらず。いはゆる天命、天道などいふは、みな神のなし給ふ事にこそあれ。<sup>1)</sup>

宣長は天と神とを対峙させて、天よりも神を重要視し、天

の働きへの否定的見解を述べた。平石直昭氏はこの「本居宣長による天の否定」について、「徳川思想史上、一つの画期をなした」と言うが、宣長以後、天の観念はどのように展開していくのであろうか。諸学の枠を超えて広く見ていく必要がある。源了圓氏は「宣長や篤胤によつて否定された天の観念は、国学の神観念を媒介することによつて新しい思想文脈で後期水戸学（とくに会沢正志斎）や吉田松陰の中に復活し、日本の天皇観の形成に大きな役割を果たすことになる」<sup>2)</sup>「後期水戸学の思想が国学をみずからの中に吸収して、天の思想をその観点から再編した」と言う。<sup>3)</sup>本稿では後期水戸学などとは別の展開があったことを明らかにすべく、林家塾長、そして幕府儒者を務めた佐藤一斎

(安永元・一七七二年～安政六・一八五九年)の天の観念を取り上げ、宣長以後の超越者観念の一端を解明したい。

まずは先行研究の問題点を整理しておく。相良亨氏は、『言志四録』と『洗心洞劄記』(日本思想大系四六「佐藤一斎大塩中齋」解説、一九八〇年)のなかで、一斎の天について、(a)軀殼仮己に対する、靈光真我<sup>11</sup>天、の主宰性の確立を求めている。(b)天の无妄性に生きること、天行の在り方に従って事を処することを説く。(c)天はまた数(運命)をつかさどるものであり、不可測なものでもある。一斎には天によって選ばれた者としての意識が流れている、と述べている。(c)の最後の「一斎には天によって選ばれた者としての意識が流れている」を除いて、それぞれの内容自体にとくに異論はない。ただし不十分な点が残る。(a)(b)(c)の天についての見解のうち、(a)は構造的な面から、(b)は具体的な面から天にかかわる一斎の工夫に迫ったものである。この(a)(b)の天と(c)の天との関係について氏は、「天に帰一するところに道義的営為の根本を理解していたが、天にはまた「天定の数」という仕方、人間のさだめ、運命を司るものとして捉えられた」「帰一すべきものとしての自明性と、ともに不可測の面を天はもっているのである」(傍点筆者)と述べている。二種の天が総合的にとらえられていないために、一斎の天、および天人関係の根本的な特徴が明らか

になっていない。これが第一の問題である。

第二に、これまでの研究においては、天の時期的な変遷についての考察がなされていなかった。実は一斎は青年期には天をあまり重要視していない。一斎は寛政五年(二七九三)、二十二歳の折りに書いた『心得録』のなかで、「太古は則ち心を師とし、中古は則ち人を師とし、後世は則ち経を師とす」(第三條)と述べていた<sup>12</sup>。しかし文化十年(二八二三)、四十二歳の五月に執筆が開始され、文政七年(二八二四)、五十三歳の折りに刊行された『言志録』のなかでは、「太上は天を師とし、其の次は人を師とし、其の次は経を師とす」(第二條)と述べている。一見してわかるように「心」が「天」に置き換えられている。これは心をさほど尊重しなくなつたということではなく、心の抛り所として天が重要視されてきたことであろう。

また一斎は、『大学』の「親民」の「民」について、被治者としての庶民に限定されるものではなく、人間一般を指すと解釈しているが、それを説く際、寛政七年(二七九五)、二十四歳以降に成つた『大学一家私言』では「民とは人なり。己に対するの称なり。……汎く人類を謂ふ。専ら百姓を指すに非ず」となっていたのに対して、文政十二年(二八二九)、五十八歳以降に書かれた『大学古本旁釈補』書入では「民ハ天ヘ対シテ、世界中ノ人類ヲサシテ

云フ」に改められている。<sup>(6)</sup>一斎は後年、寛政七年（二七九五）二十四歳から文化十年（二八一三）四十二歳の五月ころの間に、みずからの諸思想を天を軸に体系化しているのである。

ただ期間が長いので、さらに絞るべく、この間に書かれたもので「天」に言及しているものを探したところ、一斎の『愛日樓全集』中に以下の二例を得た。文化元年（二八〇四）の「古河教授鶴城恩田君墓碣銘」のなかの「吉人善を作せば、天必ず報い有り。其の身に於いてせざれば、必ず其の子孫に於いてす」と、文化三年（二八〇六）の「節齋説」のなかの「君子の学は、天に順ふのみ」<sup>(8)</sup>である。

「吉人」とはここでは立派な人という意味である。これらのうちとくに後者の表明が注目される。一斎は文化二年（二八〇五）、三十四歳の折りの十一月に林家の塾長になっている。その林家は国学を危険視していた（本稿二節参照）ことに注意したい。一斎が天を重要視し、天を軸にみずからの思想を体系化した時期は、文化三年（二八〇六）の三十五歳前後から文化十年（二八一三）の四十二歳の間にあったのではないか。その背景には何があったのか。なお天に関して、その後「言志四録」<sup>(9)</sup>（「言志録」「言志後録」「言志晩録」「言志叢録」、以下それぞれ録・後・晩・叢と略記し、条数を数字で示す）間には変化は見られない。

## 一、朱熹の天と一斎の天

一斎の天、および天と人間との関係づけ方について考察する際には、朱子学などと比較しながら、その特徴を明らかにしていく必要がある。ここでははじめに経典のなかの天についての注釈を取り上げ、朱熹と一斎とで違いが見られるところを探してみよう。

『論語』陽貨篇の「天何をか言はんや。四時行はれ百物生ず。天何をか言はんや」について、朱熹は「四時行はれ百物生ずるは、天理の発見流行の実に非ざるは莫し」（『論語集注』）と述べており、天は天理として自然界に内在しているものにとらえている。これに対して一斎は「天は詢詢然として四時を諭して百物に令するを為すに非ずして、四時百物は、自ら能く之れに承順す」（『論語欄外書』）<sup>(10)</sup>と云う。ここでは「天」と「四時百物」とはあい対している。「承順」は天に対する態度として、一斎が好んで使用する表現である。

また『孟子』梁惠王下篇には、孟子の弟子の楽正子が、魯の平公を孟子に会わせようとしたが、近臣臧倉に阻まれて実現しなかった話がある。これについて孟子は「行くも之れを使むる或り（行くも或いは之れを使む）。止まるも之れ

を<sup>と</sup>尼むる或り（止まるも或いは之れを尼む）。行くと止まるとは人の能くする所に非ざるなり。吾の魯侯に遇はざるは、天なり。臧氏の子、焉くんぞ能く予をして遇はざらしめんや」と述べているが、朱熹は「人の行くや必ず人の之れを使むる者有り、其の止まるや必ず人の之れを尼むる者有り。然れども其の行く所以、止まる所以は、則ち固より天命有りて、此の人の能く使むる所に非ず、亦た此の人の能く尼むる所に非ざるなり。然れば則ち我の遇はざるは、豈に臧倉の能く為す所ならんや。……聖賢の出処は、時運の盛衰に関する。乃ち天命の為す所にして、人力の及ぶべきに非ず」（『孟子集注』）と言う。ここでの天は人間界の奥に働いている天命であり、また「時運の盛衰」というように全体の状況にかかわるものととらえられている。これに対して一斎は金瑯山の『四書述』から引用し、「或の字中、便ち天の字を隱含す。宜しく使・尼を將て人上に著けて説き、別に行く所以、止まる所以の一層を推出すべからず」（『孟子欄外書』）と<sup>(11)</sup>言う。ここでは個々の人間の行為に直接かわるものとして天がとらえられている。以上から、一斎の天は朱熹と比較したとき、容易に内在化・抽象化されるものではなく、世界に外在して個々に具体的に作用を及ぼすという傾向があることがわかる。

この傾向を踏まえて、つぎに「言志四録」の天を調べて

みると、やはり人間界に外在して作用を及ぼす用例が多く見られる。具体的には、個人の境遇（録五九・録二四三・生死（録一三七・晩二七四・晩二七五・叢二八八・叢三三四）・禍福（録二〇一・後七五・貧富（晩一九〇）・行為（録二四五・叢二八八）・子孫の禍福（後一七六）・家の貧富（晩一九一））にかかわるものがある。その天への人間のかかわり方に注目してみると、一斎はこの生死や禍福をつかさどる天に対して、「順受」（ひたすら従う、録一三七・録二〇一・叢三三四）すべきことを説いている。

しかし、以上で一斎の天のすべてを言い尽したわけではない。「吾が心は即ち天なり」（録一九八）、「吾が心の靈明知覚の天為る」（晩七）、「吾が性は即ち天なり」（録一三七）など、天が人間に内在している用例もある。<sup>(12)</sup>こちらはのちに述べるように青年期から見受けられる。これは相良氏が言う(a)の天に相当するものであるが、一斎にあつて内在・外在二つの天は別々のものではない。人間の天へのかかわり方として共通点がある。さきに述べたように一斎は生死や禍福をつかさどる天に対して、「順受」すべきことを説いていたが、『言志録』では連続する条においてつぎのように述べている。

人は須らく地道を守るべし。地道は敬に在り、順にして天を承くるのみ。（九四）

耳目口鼻、四肢百骸、各々其の職を守り以て心に聴ふ。  
是れ地、天に順ふなり。(九五)

地をして能く天を承けしむるは、天之れを使むるなり。  
身をして能く心に順はしむるは、心之れを使むるなり。

(九六)

ここでも「順承」(出典は『易』坤の象伝「順承<sup>レ</sup>天」と文言伝「坤道其順乎、承<sup>レ</sup>天而時行」)が言われている。一斎の敬とは心の主宰性に身を委ね、つまり身をつねにこの主宰者の下に置いておくことである。このように心(性)が天と言われるときでも、人間(自己)と対峙するものとして天がとらえられており、天は人間(自己)が聴従すべきものであった。ここにさきに問題にした一斎の天、および天人関係の根本的な特徴を見ることができると。

心性<sup>〓</sup>天に関連して一斎には、悪を心に起因させることを忌避する傾向がある。朱子学にあつては、心は現実には悪をも結果する可能性(背理性)をもったものと見て、その心が性、さらにその根源である天を畏敬し、本来性に覚醒するための敬の工夫(居敬・持敬)が説かれた。これに対して陽明学では、朱子学の敬の工夫はともすると心が性に縛られるために、心のもつ活動力が弱められることになる。と危惧し、敬は蛇足であると述べ、悪をも結果しかねない心の活力をそのまま善創造の活力へと転化させようとした。

ところが一斎の場合、朱子学や陽明学とも異なつて、悪を心に起因させることを忌避する。『大学』の「所謂る身を脩むるは其の心を正すに在りとは、身忿懣する所有れば、則ち其の正を得ず。恐懼する所有れば、則ち其の正を得ず。好楽する所有れば、則ち其の正を得ず。憂患する所有れば、則ち其の正を得ず」について、朱熹は『大学章句』のなかで「程子曰く、「身有の身は当に心に作るべし」と記しているが、一斎は『大学一家私言』のなかで、「程子の云ふ「身有の身は当に心に作るべし」は、則ち大いに然らざる者なり。情、軀殻の氣に動く、故に其の正を得ざると為す。其れをして本心の理に出でしむれば、何ぞ正しからざること之れ有らん」と批判していた。一斎は身(軀殻の氣)と心(本心の理)とを区別して、情が軀殻を作つている氣に振りまわされて発動するから悪が結果するのであるとして、悪が生じる原因を心ではなくむしろ身のほうに当てようとしている。『言志録』中にも「性は諸を天に稟け、軀殻は諸を地に受く。天は純粹にして形無し。形無ければ則ち通ず。乃ち善に一なるのみ。地は駁雜にして形有り。形有れば則ち滯す。故に善悪を兼ね」(二〇八)と見える。一斎は『心得録』のなかですでに述べていた。「誠は天の道なり、故に乾に於いて始めて之れを言ふ。敬は地の道なり、故に坤に於いて始めて之れを言ふ。心性は之れを

天に稟くれば、誠ならざるべからず。形体は之れを地に受くれば、敬せざるべからず」(第二二条)。一斎の敬とはさきに述べたように、心の主宰性に身を委ね、身をこの主宰者の下に置いておくことであるが、この主宰性が確立しているかぎり、人間は軀殻の氣に振りまわされて悪を生み出すことがなく、誠が十全に發揮されることになる。

なお一斎は、王陽明の無善無惡説を採用しているが、そこでもやはり「天・心性―地・身」の二元的人間理解にもとづいて述べられており、内実は王陽明の場合とは異なっている。王陽明が心の本体は無善無惡と言うとき、もともとそれは、心の本体は既成の善惡(価値観)にはとらわれないということの表現である。一斎は天保元年(一八三〇)に完成した『伝習録欄外書』のなかでつぎのように述べている。「性の本体は、善無く悪無きとは、形而上を指して言ふ。善惡の名づくべきに至りては、則ち已に形而下に落つ。故に善無く悪無きとは、即ち所謂の至善にして、物と対する無し。是れ其の本体なり」(下巻・第一〇八条)。「天の命ずる之れを性と謂ふ。只だ是の理や未だ形迹に墮せずんば、善惡の名づくべき無し。即ち所謂の至善なり。……但だ人に軀殻有り、斯こに意欲有り。意欲有り、斯こに物誘有り。物誘有るや、故に其の動く所に過不及有りて、善惡介す」(下巻・第七三条)。一斎は無善無惡を「善惡名づく

べ」きなきものと理解している。善とも悪とも名づけられない何物かを指す。それは形而上の絶対者なる「至善」という実体であり、あとに「軀殻」が出てくることから、天「心性のことと見てよい。一斎の無善無惡とはその属性(絶対善)の表現であり、さきの『言志録』の「天は純粹にして形無し。形無ければ則ち通ず。乃ち善に一なるのみ」と同様のことを言っているのである。<sup>16)</sup>

## 二、宣長の神と一斎の天

林述斎(蕉軒)は、親しかった平戸の松浦静山の『甲子夜話』のなかに、本居宣長について批判した発言を残している。「蕉軒云、……近時勢州の和学者本居宣長、強て我國のことを主張せんとて、孔子に名云しも、ますます知らざるの甚しきものなり」と。<sup>17)</sup>また、述斎は天保六年(一八三五)に静山に宛てた書簡のなかで、「近頃、和学家之薜庵(薜庵は伊勢人、本居宣長なり。……此人国学を尚ぶの余り、唐の聖者堯舜孔子の如き、皆これを誦り、且中華の学を邪なりとす。因て近来これを非する者出づ。是等人の容ざるの最也。……)などもよき時分に死し申候。さなければ大事に成可レ申候。又大角(大角は、平田氏の俗称ならん。……この人も吾国を尊ぶの末唐の聖賢を嘲る。これも亦人の容ざる者にして、林氏の拳に与らざ



る漢とす)も、公辺より御沙汰に而尾張家出入さし留に成り、今は逐電と聞へ申候。是等教に不<sub>レ</sub>入輩ながら愚俗の信じ候者は、多分山師多く御坐候<sup>18)</sup>と述べている。括弧内は静山が補足したものであろう。林家と国学(本居宣長・平田篤胤)との緊張関係を知ることができるが、林家塾長であった一斎の思想もこの緊張関係を踏まえてとらえるべきではないか。国学と比較することにより、一斎の思想に新たな光を当てることができると考える。

本居宣長の神と佐藤一斎の天とを比較すると、どちらも外在的であり、かつ不可測であるという点で実は共通している。宣長は安永九年(一七八〇)に成り、享和三年(一八〇三)に刊行された『くず花』のなかで神について、「すべて神の御所行は、尋常の理をもて、人のよく測り知るところにあらず<sup>19)</sup>」「神は……甚奇く靈しく坐<sub>シ</sub>まして、人の智のはかり知ることあたはざる処おほく、又善も悪も有て、その徳もしわざも、又勝れたるもあり、劣れるも有」と述べ<sup>19)</sup>。悪とは禍津日神などを指している。宣長は神は不可測であることを言うが、一斎も『言志録』のなかで、「天の万物を生ずる、一に何ぞ無用の多きや。材に中らざるの草木有り、食ふべからざるの禽獣虫魚有り。天果たして何の用有りて之れを生ずるや。殆ど情量の及ぶ所に非ず<sup>20)</sup>」(一〇五)と、天の不可測さを言う。のちのものであるが一斎

は『言志叢録』のなかでも、「天は測るべからずして、或いは測るべし<sup>21)</sup>」(二三三)と述べている。人間にとって天意は測りかねるところがある。相良氏も、一斎の天は不可測な面ももっている<sup>22)</sup>と述べていた。

しかし一斎の天はそれにとどまるものではない。『言志録』に言う。

……理に測るべきの理有り、測るべからざるの理有り。之れを要するに皆な一理なり。人は当に測るべきの理に安んじ、以て測るべからざるの理を俟つべし。是れ人道なり、即ち天命なり。(二四四)

不可測でありながらもそこには理が存在するという。一斎の場合、人間の営為によって物事はいずれ達成するという確信がある。天は人間の能力からすれば不可測な面もあるが、そこには人間にはわからない深慮があるものとして信頼感をもって受けとめられている<sup>23)</sup>。

また、宣長は明和八年(二七七二)に成った『直毘靈』のなかで、「皇大御国は、掛まくも可畏き神御祖天照大神の、御生坐る大御国にして、万国に勝れたる所由は、先こ、にいちじるし<sup>24)</sup>」と述べ、特殊日本の優越性を説いている。一斎は寛政三年(二七九二)、二十歳の折りに成った『護園闡蕪』のなかで、「夫れ仁義礼智は、天地自然の道にして、万古に亘りて改まらず、人性に存して滅せず。諸

を夏華に行ふべく、諸を戎狄に行ふべし」(第五則)と、實際上の道の普遍性を説いていたが、『言志録』では「茫茫たる宇宙、此の道は只だ是れ一貫す。人より之れを視るに、中国有り、夷狄有り。天より之れを視るに、中国無く、夷狄無し。……天は寧くんぞ厚薄愛憎を其の間に有せんや」(二三二)と述べており、道の普遍性を支えるものとして公平なる天が登場する。一斎のこの発言は中華崇拜への批判として述べられたものではあるが、国学とも対立する。一斎の天は国学の神とは異なり、日本だけを重要視するといふものではない。以上から見るに、一斎の天は官長などの不可測説や悪神説、日本の優越性の主張などを乗り越えようとするなかで形成されたものと考ええる。

### 三、数

一斎は『言志録』でつぎのように述べている。  
人、災患に罹るや、鬼神を禱り以て之れを禳ふ。苟も誠を以て禱らば、或いは以て験を得べし。然るに猶ほ惑ふなり。凡そ天来の禍福は数有りて、趨避すべからず、又た趨避する能はず。鬼神の力、縦ひ能く一時之れを禳ふも、而れども数有るの禍は竟に免るる能はず。天必ず他の禍を以て之れに博ふ。譬ふるに頭目の疾、

諸を腹背に移すがごとし。何の益か之れ有らん。故に君子は順に其の正を受く。(二〇一)

冒頭で見たように、本居宣長は天より神を重要視していたが、一斎は神(鬼神)と天とを対峙させて、神を超えた存在として天を位置づける。その天は神に替わって強力な作用を人間に及ぼす。ここでも「順受」(出典は『孟子』尽心上篇)が言われている。ここで出てくる「数」とは運命のことである。一斎の天について考察する際には、数についても取り上げる必要がある。これは「天定の数」(録二四三)とも表現され、天に規定されているものである。「宇宙間の事事物物は、自ら一定の数有り。吉凶禍福・盛衰治乱は、命に非ざるは莫きなり」(『孟子欄外書』尽心上篇)など、一斎は人間を取り巻く世界における数についてしばしば説いている。その実体は気の運動であるため「気数」とも表現される。またそれが歴史のうねりとしてとらえられるときには「気運」と言われる。数は「回転して移る」(巻八二)つまり循環的に運動し、また「気数の然る所以は、亦た理なり」(『論語欄外書』李氏篇)と、気数の奥一層にはその根柢としての理がある。つまり理法的に循環するものなのである。なお一斎はこの理を「易理」(後二五)とも表現している。ところで朱熹も気数を言う。しかし朱熹の気数は三浦國雄氏によれば、気の変数として理の制禦から逸



脱してしまつたものであり、一齋の場合とは異なる。

では人間は数とどのようにかかわるか。数の根柢である理は「数理は則ち前に定まる」(後二五二)と言われるようにア・プリオリなものであり、人間にとって移動不可能なものとして、天と数とが結合され「天定の数は、移動する能はず」(録二四三)とも表現される。この点も朱熹とは異なる。三浦氏によれば、朱熹にあつては天が気数の変調を返すべく信頼されているという。一齋の場合、気数と理と天とが一元化されているのである。さて『言志録』の開巻第一条はこの数についての論である。

凡そ天地間の事は、古往今来・陰陽昼夜、日月代々明るく、四時錯ひに行り、其の数は皆な前に定まる。人の富貴貧賤・死生寿夭・利害栄辱・聚散離合に至るも、一定の数に非ざるは莫し。殊に未だ之れを前知せざるのみ。譬ふるに猶ほ傀儡の戯れの、機関已に具はりて、観る者知らざるがごときなり。世人は其の此くの如きを悟らず、以て己の知力恃むに足ると為して、終身役役と東索西求し、遂に悴勞して以て斃る。斯れ亦た惑ふことの甚だしきなり。(傍線筆者)

前田愛氏らによるいわゆるA系稿本では、はじめの傍線部が「其の理は皆な前に定まる」に、つぎの傍線部が「一定の命に非ざるは莫し」に、最後の傍線部が「世人は天命の

移動すべからざること此くの如きを悟らず」になつてゐた。いわゆるC稿本から数に統一されている。ということ、この条が執筆された文化十年(一一八三)五月二十六日から、『言志録』のC稿本(最終稿本)が成立した文政六年(一一八三)十二月までの間に、一齋の数の論も確立されたのである。

一齋はどういう意図から数を説いているのか。『言志録』の最後の四条(二四三～二四六)も数の論であるが、そのうち第二四五条を見よう。

凡そ事を作すに、当に人を尽くして天に聴ふべし。人の平生放懶怠惰なる有りて、輒ち「人力もて徒勞するは益無し、数は天来に誘ねん」と謂はば、則ち事は必ず成らず。蓋し是の人、天の力が魄を奪ひて然らしむ、畢竟亦た数なり。人の平生敬慎勉力なる有りて、乃ち「人の理尽くさざるべからず、数は天定に俟たん」と謂はば、則ち事は必ず成る。蓋し是の人、天の力が衷を誘ひて然らしむ、畢竟亦た数なり。又た人を尽くして事成らざる有り。是れ理の成るべくして数の未だ至らざる者にして、数至れば則ち成る。人を尽くさずして事偶々成るは、是れ理の成るべからずして数の已に至る者にして、終に亦た必ず敗を致す。之れを要するに皆な数なり。成敗の、其の身に於いてせずして其の

子孫に於いてする者有るも、亦た数なり。(傍線筆者)  
この条について、相良亨氏は日本思想大系の解説のなかで  
言う。

注目すべきことは一斎がまた、人が「放懶怠惰」なのは、実は「天これが魄を奪ひて然らしむ、畢竟また数なり」といい、人が「敬慎勉力」なのは、実は「天これが衷を誘ひて然らしむ、畢竟また数なり」というところである。こうなるとすべては測る可からざるものによって決定されており、一斎の『言志四録』の立論も、ひろくは人間のすべての営みも、すべて無意味なものとして崩潰する感をまぬかれない。……そこで、もう一度この「天定の数」の議論が一斎自身にどのように受けとめられていたかということを考えてみると、次のように理解されてくる。即ち、一斎は現に道義的な向上に努めている人物であり、「養生」に努めている人物であると考えてみよう。しかして、その一斎がこの「天定の数」の議論をはいてると考えてみよう。こう考えると、現にある一斎のあり方は、まさに天によって誘われつつあるものであるということになるであろう。一斎の意識の中には、自らを天によって誘われつつあるもの、その意味において選ばれたものであるという意識が流れていたことになるであろう。

数の議論は、……自らを天によって選ばれた者とする意識において説かれたものと理解しないではおられない。しかして、この意識は、一方、遊惰な者を天にみすてられた者、所詮何ともなしがたい者とみることになる。家老の子に生れ、林家の塾長となり、後に昌平饗の儒官となった一斎の精神貴族としてのプライドが、ここにはしくも示されたことになる。しからばその「独立自信」も天によって選ばれた者の誇りたかい主張であったことになる。

氏の理解にはいくつか問題がある。第一に、氏は「すべては測る可からざるものによって決定されて」いると言うのだが、この条の前の条は、さきにも挙げた「数の然らざるを得ざる所以の者は、即ち理なり。理に測るべきの理有り、測るべからざるの理有り。之れを要するに皆な一理なり。人は当に測るべきの理に安んじ、以て測るべからざるの理を俟つべし。……」(録二四四)である。「測る可からざるもの」という表現はこれを受けたものであろうが、氏は「測るべからざるの理」の「理」を見落としている。一斎は、人間にとって不可測の状況のなかにも理があると信じている。彼において状況の奥にある理への信頼は強い。第二に、この第二四五条に関連する条として、『言志録』のいわゆるB系稿本第五七条がある。この条は刊本では削

除されているものであるが、そこでは「善を作して慶至らざるは、其の先必ず余殃有り。殃尽きて慶至る。不善を作して殃至らざるは、其の先必ず余慶有り。慶尽きて殃至る。其の身に於いてせざれば、必ず其の子孫に於いてす。試みに之れを思へ、四時（な）通ひに運り、万古違はず、天道は皆な然り」と説かれている。<sup>30</sup>善を行ってなかなか相應の応報が得られないとしても、「天道」を疑ってはならない。ここで一斎は、自分一代を超えた先祖からの余慶や余殃を考えており、「天道」の厳正さへの信頼感を見ることができ、この点を踏まえて理解すべきであろう。第三に、一斎はそれぞれの自己に即してそれぞれの道徳修養を行う各人の自得を尊重していたが、氏の理解だとその点にそぐわない。

これらを踏まえて、この条を実践者に即して読んでみる。ここで天が「之れが魄を奪ひ」「放懶怠惰」にさせようとしているのか、「之れが衷を誘ひ」「敬慎勉力」にさせようとしているのか、その天意は、人が行為を起こしたその場ではじめて体認できることである。人が努力して行為している以上は天がそうさせているのであり、人は事の成就に関して、そうさせている天の保証を得ていることになる。さらにさきの条の傍線部に注目されたい。「人力もて徒勞するは益無し、数は天来に誘ねん」と言えは、「事は必ず成らず」、「人の理尽くさざるべからず、数は天定に俟た

ん」と言えは、「事は必ず成る」のであり、「人を尽くして事成らず」としても「教至れば則ち成る」のであり、「人を尽くさずして事偶々成る」場合は「終に亦た必ず敗を致す」のである。さらに「成敗の、其の身に於いてせずして其の子孫に於いてする者有り」とも言う。ここでは人の善悪への天の応報の厳正さが説かれている。一斎にあつてやはり天への信頼は保持されているのである。相良氏は、一斎には天によって選ばれた者としての意識が流れている旨を述べているが、これは当たらない。<sup>31</sup>

#### 四、死生観

一斎の天は人の死の問題ともかわる形で登場してくる。本居宣長は周知のとおり死後、人は黄泉の国に行かざるをえないと説いた。『答問録』一二では「よみの国は、きたなくあしき所に候へ共、死ぬれば必ゆかねばならぬ事に候故に、此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ也」と述べている。<sup>32</sup>この宣長の死後観は当時にあつては衝撃的なものであつたと考えられる。それを受けて文化・文政期には諸学を超えて死後安心論（死へ向けての心の安定を得るための論）が問題となった。

平田篤胤（安永五・一七七六年～天保十四・一八四三年）は文

化九年（一八二二）に成り、翌年に刊行された『霊の真柱』下巻のなかで宜長を批判して、「古くも今も、人の死れば、其魂は尽ことごとに、夜見国よみくにに帰かへるといふ説ことのあるは、あなかしこ、伊邪那岐大神の、いみじくもおもほし定賜おきてたまへるその神御慮みはかりをおもひ奉らず、また大國主神の、幽冥かみことを掌り治し看す、幽契ふなぢぢりの妙なる謂いをも順考かんがへず、いと忌々ゆしき曲説まがことにて、慨うたことのかぎりになむ有ける」と述べる。そして同じく『霊の真柱』下巻のなかで言う。

抑、その冥府と云ふは、此顯国うつしくにをおきて、別に一処とこあるにもあらず、直ただちにこの顯国の内いづこにも有なれども、幽冥ほのかにして、現世うつしよとは隔り見えず。……その冥府めいふよりは、人のしわざのよく見ゆるを、顯世うつよよりは、その幽冥を見ることあたはず。<sup>(35)</sup>

篤胤は、これも周知のとおり死後の靈魂が居る場所＝幽冥界（冥府）を構想する。篤胤の死後安心論が幽冥界を扱あつかり所としたのに対し、一斎が扱あつかり所としたのは天である。

『言志録』に言う。

天は之れを生じて、天は之れを死せしむ。一に天に聴しなふのみ。吾れ何ぞ畏れん。吾が性は即ち天なり。軀殼しんがくは則ち天を蔵するの室なり。精氣の物と為るや、天は此の室に寓す。遊魂の変を為すや、天は此の室を離る。死の後は即ち生の前、生の前は即ち死の後にして、吾

が性の性為る所以の者は、恒に死生の外に在り。吾れ何ぞ畏れん。（二三七）

「吾れ何ぞ畏れん」と述べ、死に対する恐怖を乗り越える理論を提供しようとする。その際、一斎が扱あつかり所としたのは天である。一斎は「軀殼」＝身体と、「性」＝天とを区分して、死生は「軀殼」レベルの問題であり、人間の内なる本質としての「性」は即ち天が宿ったものであつて、死生とは無関係であると説き、死生を相対化しようとする。このように見えてくると一斎において天が登場してくる理由の一つとして、死の相対化（二種の死後安心論）があるのではないかと考える。

ところで、やはり陽明学を学んだ熊沢蕃山（元和五・一六一九年～元禄四・一六九一年）は、寛文十二年（一六七二）に初版本が刊行され、延宝年間（一六七三～八二）に二版本が刊行された『集義和書』（卷二四）のなかでつぎのように述べている。

心友問。世の学者の云、人死して精神なし。父母先祖を祭といへ共、其祭を受べき者なし。……誠に我・人共に死しては何かあるべき。

云。……たゞ人心のみを見て此見あり。人心は形氣の心也。此形なければ此心なし。吾人の本心は理也。理は無始無終、生生して不<sub>レ</sub>息、則性則心也。君子は

此理明らかにして存す。死生を以て二にせず。……亡びざる者は常に存し、亡るものは今よりなし。<sup>(36)</sup>

質問者によれば、人間は死後、結局のところ何も残らなくなるという。これに対して蕃山は、「世の学者」や質問者のとらえ方は、「形」に即した心である「人心」だけを問題にしたものであり、身体の次元を超えるべきことを説いている。そして「人心」「形気の心」「亡るもの」とは異なる、より本質的な内なる「本心」「理」「亡びざる者」の存在を説き、心の内面を拠り所にして身体の生死を相対化しようとする。

同じく陽明学を学んだ大塩中斎（寛政五・一七九三年〜天保八・一八三七年）は、天保四年（一八三三）に刊行された『洗心洞劄記』のなかで、「人は神を存して以て性を尽くせば、則ち散じて死すと雖も、其の方寸の虚は、太虚と混一して流れを同じくし、朽ちず滅びず。人如し虚を失はずして此に至らば、亦た大いなるかな、盛んなるかな」（巻下、第一〇六条）と言う。<sup>(37)</sup>「散じて死す」る身体に対し、中斎が拠り所としているのは「太虚」である。人間は内なる「太虚」「方寸の虚」を保持していくならば、「朽ちず滅びず」という境地に至るのであるという。

以上、蕃山、中斎と、一斎と同じく陽明学を学んだ思想家たちについて見てきた。彼らは用語に違いはあるものの、

「亡びざる」「本心」（蕃山）、「死生の外」なる「天」「性」（一斎）、「朽ちず滅び」ざる「太虚」（中斎）と、いずれも心の内面を拠り所にして超越的・根源的な存在との一体を求め、身体の生死を相対化しようとしている。このうち一斎が拠り所にしたのが天であった。

おわりに

宣長が神々の世界を構築し、天の働きへの否定的見解を述べたのを契機に、文化・文政期には天（あるいは天祖）が強く打ち出されるようになった。後期水戸学においては会沢正志斎（天明元・一七八一年〜文久三・一八六三年）の代になると、天の重要度が増してくる。それ以前の寛政三年（一七九二）に成った『正名論』のなかで藤田幽谷（安永三・一七七四年〜文政九・一八二六年）は、「天皇の尊きは、宇内に二無ければ、則ち崇奉して之れに事ふること、固より夫の上天杳冥にして、皇戸、戯れに近きがごときの比に非ずして、天下の君臣為る者をして則を取らしむる、焉れより近きは莫し」と述べていた。<sup>(38)</sup>日本で天皇に事えることと比べると、中国での祭祀対象としての天は「杳冥」（はるかどとらえにくい）として注意したい。これに対し文政八年（一八二五）に成り、安政四年（一八五七）に刊行さ

れた『新論』国体上のなかで正志斎は言う。

昔者、天祖、肇めて鴻基を建てたまふや、位は即ち天位、徳は即ち天徳にして、以て天業を経綸し、細大の事、一も天に非ざる者無し。……天祖は天に在りて、下土に照臨したまひ、天孫は誠敬を下に尽くして、以て天祖に報じたまふ。祭政維れ一、治むる所の天職、代はる所の天工は、一として天祖に事ふる所以に非ざる者無し。祖を尊びて民に臨めば、既に天と一たり。故に天と悠久を同じくするも、亦た其の勢の宜しく然るべきなり。<sup>38</sup>

「天祖」は天照大神、「天孫」は歴代の天皇を指す。天照大神について「一も天に非ざる者無し」と説き、歴代天皇にしているとすると「祖を尊びて民に臨めば、既に天と一たり」と説いているところを見ると、天照大神や歴代天皇は天と同格とされていたと言えよう。つづけて「故に天と悠久を同じくする」と説かれているのを見ると、天は天皇統治の悠久さを保証するものとされていたと言えよう。

これに対し一斎の天は宣長の神と対決し、それを受けとめて乗り越えようとするなかで形成されたと考ええる。管見のかぎり、一斎は宣長について何も語っていない。しかし一斎が天を重要視するようになる時期が、国学を危険視し国学と緊張関係にあった林家の、その塾長就任のころか

らであること、天は不可測な面があるとしつつも、その奥に理が存在すること、日本だけを重要視する国学の神とは異なり、世界に対する天の公平さを述べていること、神を超えた存在として天を位置づけていること、天を抛り所にした死後安心論を説いていることなどから見るに、一斎が後年、みずからの諸思想を天を軸に体系化した背景には、宣長の思想があったのではないかと考える。われわれは宣長の神と比較することによって、一斎の天の性格や思想的意義を明確にすることができるのである。一斎の天は多様な場面で説かれていたが、基本的には人間（自己）と対峙しており、人間（自己）が聴従すべきものであった。そして天は人間の知力を超越した存在でもあったが深慮をもち、また人の善悪への応報について厳正、特定の国だけ鼻肩することはしない公平、さらには霊明なものとして信頼感をもって受けとめられていた。また一斎は性

≡天を抛り所にして身体の生死を相対化していた。

今後は宣長以後の一斎以外の思想家の超越者観念について見ていく必要がある。また、一斎の天は幕末から明治にかけて、たとえば西郷隆盛、植木枝盛、田口卯吉、中村正直などに大きな影響を与えることになるが、それらの点の考察は今後の課題としたい。



注

- (1) 『本居宣長全集』第一卷(筑摩書房、一九六八年)四四二頁。
- (2) 『二語の辞典天』(三省堂、一九九六年)一二一～一四頁。
- (3) 「日本における「神」観念の比較文化論的考察」(東北大学文学部日本文化研究所編『神観念の比較文化論的研究』講談社、一九八一年)。
- (4) 近世儒家文集集成第一六卷『愛日樓全集』(ぺりかん社、一九九九年)巻一・『佐藤一斎全集』第三卷(明徳出版社、一九九二年)所収、原漢文。
- (5) 東北大学附属図書館狩野文庫所蔵、原漢文。
- (6) 東京都立中央図書館河田文庫所蔵。拙稿「佐藤一斎の講釈用『大学』書入」(『日本思想史研究』第二二号、一九八九年)に翻刻紹介。
- (7) 近世儒家文集集成第一六卷『愛日樓全集』巻一八所収、原漢文。
- (8) 同右、巻一六所収、原漢文。
- (9) 日本思想大系四六『佐藤一斎 大塩中斎』(岩波書店、一九八〇年)所収、原漢文、以下同じ。
- (10) 『佐藤一斎全集』第六卷(明徳出版社、一九九四年)三四九頁、原漢文、以下同じ。
- (11) 同右、第七卷(明徳出版社、一九九四年)七九～八〇

頁、原漢文、以下同じ。

- (12) ほかに録九七・録一五八・後七一・晚一七七参照。なお一斎にあつて心と性は、朱熹のように別ものとはされていない。また晩七にかかわるが栗原剛氏は、一斎は心の靈光を太陽の光にたとえていたことを述べている(『再発見 日本の哲学 佐藤一斎——克己の思想』講談社、二〇〇七年、六一～六二頁、六五頁)。
- (13) なお、文政五年(一八二二)、五十一歳の折りに写された一斎の『中庸説』(無窮会織田文庫所蔵、原漢文)にも、「中庸の徳為る、順にして天を承くるなり」(至矣乎解能久矣)、「君子は之れに処するに、順にして天を承く」(致曲)と見える。
- (14) 『佐藤一斎全集』第五卷(明徳出版社、一九九八年)三〇九頁、原漢文、以下同じ。
- (15) 同右、二九四頁。
- (16) 一斎は王陽明とは異なり、既成の価値へのとらわれについてはあまり問題にしていない。一斎は王陽明『伝習録』の「性の本体は、原と是れ善無く悪無きの。発用上、也た原と是れ以て善を為すべく、以て不善を為すべき。其の流弊は、也た原と是れ一定の善、一定の悪なる的」(下巻・第一〇八条)について、「其の流弊は、也た原と是れ一定の善、一定の悪なる的」。此の句義、解すべからず。疑ふらくは必ず誤脱有らん。当に「其の源頭

は、也た原と是れ一定の善なる的、其の流弊は、也た原と是れ一定の悪なる的」に作るべきに似たり」（『伝習録欄外書』、『佐藤一斎全集』第五卷、三〇九―三一〇頁）と言う。王陽明が言う流弊の「一定の善、一定の悪」とは、既成の善悪（価値観）に実践主体がとらわれていることを意味する。それは無善無悪なる本体が十全に機能していないことに起因する。つまり王陽明が「一定の善、一定の悪」と言うとき、問題になっているのは「定」の字である。これに對して一斎は、流弊であるはずなのになぜ「善」とあるのかということに疑問を抱いた。つまり一斎にあって問題になっているのは「定」ではなく、「善」「悪」の箇所である。一斎の場合、「定」への嫌忌は薄い。

(17) 『甲子夜話1』（平凡社東洋文庫、一九七七年）二六五頁。

(18) 『甲子夜話三篇2』（平凡社東洋文庫、一九八二年）二一〇頁。

(19) 『本居宣長全集』第八卷（筑摩書房、一九七二年）二二七頁、一五八頁。

(20) 宣長の『古事記伝』卷七（『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、一九六八年、二九四―二九五頁）には、「吉善事凶悪事つぎつぎ移りもてゆく理……然凶悪はあれども、終に吉善に勝事あたはざる理」とあるが、ただしここで「吉善事」として意識されているのは、「つひに天照大御神

の、高天原を所知看すは、又全吉善に復れるにて、……皇統は、千万世の末までに動きたまはぬ」と、天照大神の高天原統治と皇統連続についてである。この点に関しては、相良亨『本居宣長』（東京大学出版会、一九七八年）一八五頁、東より子『宣長神学の構造——仮構された「神代」』（ぺりかん社、一九九九年）五三頁、二四三頁参照。

(21) 『本居宣長全集』第九卷、四九頁。

(22) 東京都立中央図書館河田文庫所蔵、原漢文。

(23) 一斎の天は「勢の趨く所、即ち天なり」（録七四）、「天は氣を始めて」（後七八）と、勢や氣をも規定している。

(24) 『佐藤一斎全集』第七卷、三三〇頁。

(25) 同右、第六卷、三三四頁。

(26) 一斎は青年期から「数」に関心をもっていた。『易』の研究書である『啓蒙図攷』（東京都立中央図書館河田文庫所蔵、原漢文）の寛政四年（一七九二）、二十一歳の折りの序のなかに「象有れば斯こに数有り」と見え、「数」の語は本文中にも多出する。しかし書物上の考察にとどまらず、自然界・人間界に数を切実に観するようになるのは後年のことである。なお、『愛日楼全集』卷八のなかの文政二年（一八一九）、四十八歳の折りの「基範序」には、「理有りて後、数有り」（原漢文）と見え、数が理と直接関係づけられている。

(27) 「気数と事勢——朱熹の歴史意識」（『東洋史研究』第

四二卷第四号、一九八四年)。のち『朱子と氣と身体』(平凡社、一九九七年)に収録。

(28) 「佐藤一斎の位置——『言志四録』の構造」(『文学』第三七卷第九号、一九六九年)。のち『幕末・維新期の文学』(法政大学出版局、一九七二年)に収録。

(29) 東京都立中央図書館河田文庫所蔵。また、日本思想大系四六『佐藤一斎 大塩中齋』補注、二九二頁参照。なお、この『言志録』第一条は、つぎに挙げる『心得録』第六七条を書き改めたものと考えられる。「富貴貧賤・死生寿夭は、固より一定の命分有り。而して以て幸ひを其の間に微むべからざるなり。易に居りて命を俟つは、自ら欺る者なり。險を行ひて幸ひを微むるは、自ら欺く者なり。彼の小人の無智は、天を視ること夢夢として、以て天は欺くべしと為すなり。遂に幸ひを一時の得に微め、以て不測の禍に遭ふ者、亦た何ぞ限らん。吁、身は天地の中に在りて天を欺かんと欲する者は、何ぞ甕中の虫にして、其の甕を挙げんと欲するに異ならんや。得べからざるのみ」。

(30) 東京都立中央図書館河田文庫所蔵。また、日本思想大系四六『佐藤一斎 大塩中齋』補注、三五一頁参照。

(31) 拙稿「佐藤一斎の「公平之心」」(『日本思想史研究』第二三号、一九九一年)参照。

(32) 衣笠安喜氏は、一斎は「運命論を宿命論にまで深めた」のであり、彼において「社会の進展は……人事のおよ

ばぬ、天の所為に帰せられる」(傍点筆者)のであると述べているが(『近世儒学思想史の研究』法政大学出版局、一九七六年、二四〇頁)、『孟子欄外書』藤文公下篇(『佐藤一斎全集』第七卷、一六二頁)には「一治一乱は、天を以てして言へば、之れを氣化の盛衰と謂ひ、人を以てして言へば、之れを人事の得失と謂ふ。其の実は氣化・人事は竟に分別すべからず。孰れに氣化の盛衰にして人事に関らざる者有らん。孰れに人事の得失にして氣化に関らざる者有らん」とあり、間違っている。

(33) 『本居宣長全集』第一卷、五二七頁。

(34) 日本思想大系五〇『平田篤胤伴信友 大國隆止』(岩波書店、一九七三年) 九六頁。

(35) 同右、一〇九頁。

(36) 日本思想大系三〇『熊沢蕃山』(岩波書店、一九七一年) 二八三頁。

(37) 日本思想大系四六『佐藤一斎 大塩中齋』所収、原漢文。

(38) 日本思想大系五三『水戸学』(岩波書店、一九七三年) 一三頁、原漢文。

(39) 同右、五二～五三頁、原漢文。

(岩手大学教授)