

豊澤一著『近世日本思想の基本型 定めと当為』書評

栗原 剛

【要旨】

本書『近世日本思想の基本型 定めと当為』は、その刊行年月でもある二〇一一（平成二三）年三月をもって山口大学の教授職を退かれた、豊澤一先生の論文集である。本書は、先生の同大学における三十年來のご研究を、総括したものと云える。

大きく二部構成をとる本書は、伊藤仁齋を中心とする近世の儒学者たちの思想を扱った第Ⅱ部をその核としつつ、第Ⅰ部では、中世仏教思想（および諸思想とのきりむすび）や中近世における武士の思想を、近世儒学の展開を導いた前提として論じる。

武士道や儒学が「天道」や「天命」として捉えた、世界のありようや人間の死生をつかさどる「定め」は、有限かつ不完全な存在としてある個々の主体にとつて、どこまでも見通し難いもの、と受け止められる。かつて仏教的な無常観として捉えられたこの感覚を、近世思想は深く踏まえながらも、しかしその受け止め方をしだいに転じた。有限な自己を不断に超え出ようとする「当為」は、今ここで相対する他者（との出会、いと関わり）という問題を正面に押し出しつつ、積極的に模索されたのである。近世日本思想の「基本型」を、本書はこのように捉えた。

とくに武士道を論じた第Ⅰ部の後半や、儒学を論じた第Ⅱ部は、以上のような「基本型」の変奏を、多角的に描き出す。しかしながら、それらを見据える著者の問題関心は、一つである。問いは、どこまでも隔絶された非対称な自他が、いかにかけがえなく出会い、出会いの奥にある見通しがたい「定め」を順受し、互いの関わりを全うせんとする「当為」に生き切れるか、という、すぐれて倫理的なものである。

著者は、自己批判や自己超越といったことの可能性を、厳しく問う。しかし他方、日本倫理思想史研究としては、それぞれの思想において捉えられた、具体的な他者性の分析もまた不可欠である。本書はとくに近世儒学に関して、自他の非対称性を、「師弟」という間柄におけるそれへと焦点を絞っていく形で、浮き彫りにした。著者をしてそうさせたものは、出会われる対象（人格としての「師」や「弟」、そしてテキスト）に対する「信」と「疑」双方を足場に、真理を探究する「学び」を実践する者として、著者自身が抱き続けた矜持である、と考える。

豊澤一著『近世日本思想の基本型 定めと当為』書評

栗原 剛

本書『近世日本思想の基本型 定めと当為』（二〇〇一年三月刊行、ペリかん社、全二六二頁）は、その刊行年月でもある二〇〇一年（平成一三年）三月をもって、山口大学大学院人文科学研究科、および同大学文学部の教授職を退かれた、豊澤一先生のご業績をまとめた論文集である。収録された論文のうち、もっとも早いものは、一九八一（昭和五六）年に、発表されている。先生が専任講師として山口大学に着任されたのはその翌年（一九八二年）であつたから、つまるところ本書は、先生の同大学における三十年來のご研究を、総括したものと云えよう。本山口大学哲学研究会の名譽会員でもある先生のご著書に対し、寸評を加えさせていただく巡りあわせに、光栄を感じている。まずもつてその思いを記し、以下の論評では敬称・敬語を省略させていただくこと、お断りしたい。

まずは本書の構成と各章の標題、および括弧内に論文としての初出年を、記しておく。

第一部

第1章 「山口の討論」について（一九九九・二〇〇二）

第2章 「正直」についての基礎的考察―「淨穢」との

かわり（二〇〇一）

第3章 『甲陽軍鑑』における「天道」（二〇〇八）

第4章 『葉隠』における「曲者」（二〇〇三）

第二部

第1章 無常から人倫へ―『閑吟集』・芭蕉・仁斎（一

九八二）

第2章 伊藤仁斎の「道」（一九八一）

第3章 伊藤仁斎における性善の意義（一九八二）

第4章 伊藤仁斎の「恕」（一九八七）

第5章 太宰春台の思想の一側面—『聖学問答』を中心に
に（一九八八）

第6章 大塩中斎の「帰太虚」をめぐる（一九九三）

第7章 方法としての「信」—疑問・批判の根底（二〇〇〇）

〇七・第五節以下加筆

括弧内の初出年に注目すると、著者の研究が伊藤仁斎の思想をめぐるで出発し、以後、近世儒学を主要なフィールドとしながら、その前提ともなった武士の思想や、中世仏教（および諸思想とのきりむすび）にも裾野を広げていった跡を、見てとることが出来る。

では、今回そうした道のりを再編集して示された、著書としての全体像は、どのようなものだろうか。著者自身の見解が、それとして示されることはない。唯一の言葉は、本書のタイトル『近世日本思想の基本型 定めと当為』である。

主眼は、やはり「近世日本思想」にあるのだ、と受け止められる。したがって第一部 第二部 という構成に沿って言えば、伊藤仁斎についての論考を中心とした第二部が、あえて選べば本書の本丸である、ということになるだろうか。

ただ「（近世日本思想の）基本型」という言葉は、そ

の意味を直ちにはうかがわせない。また「定めと当為」という副題は、より踏み込んだ形で、問題を提起している。これらの言葉こそは、著書としての全体像、言い換えれば、著者の道のりを貫いてきた問いを、示すはずである。その内実にしても近づくことを目的として、論者なりに糸をたぐり、本書の全体をなぞっていきたい。

一、第二部第2章 伊藤仁斎の「道」

「定め」は、近世前期の儒学者、伊藤仁斎の思想に即して言えば、「天命」に当たるだろう。まずは第二部第2章に寄り添って、「天命」についての行論を確認する。

（仁斎は）天命の「必然の理」（『積善が必ず余慶を齎すこと』）そのものは疑われない。しかるに、（中略）自らの忠信の行為は、予め善き結果を保証しない。「天命」は「必然の理」でありつつ、人間の行為の場においては不可測である。それ故に、天命は「畏る」べきものなのである。（150¹¹）

ではこの「天命」を、それとして受け止める人の「当為」

は、どのようなものだろうか。

自らは忠信を以て行為することに安んじ、その必然的な結果たる天命を「順受」せねばならない。(150) 仁斎は、自取の道を尽くしつつ、即ち学問を踏まえ、た忠信によって(有限なる)自らを不断に拡充しつつ、無窮でかつ(〓にもかかわらず)一なる道に参与せんとする。その個々の場面に如何なる結果が齎されようとも、それは天命であり、安んずる他はない。(151)

このような態度は、「一見悲観的なものに思える。しかしながら仁斎は決して悲観的ではない。その論調はむしろ一貫して楽天的である」(151)。なぜなのか。

それは、「天[〓]天地の善が窮極において、人間を含むこの世界全体を支えている」(151)ことを、「自らの周囲の天地自然の生生化化の、また人倫日用に於ける人々の生生化化の存在によって、仁斎は確信していた」(傍点栗原^三) (151-152) からである。「そして、その確信こそが仁斎の思想の窮極的境地であった、と考えられる」(152)。

ただし「その確信も、仁斎個人がそこで生かされ、日々

生活している卑近な場においてのみある。またそこを離れて自立することはない。その場で常に生生化化を実感し得ないならば、天地自然の生生化化も、自らにとつては空虚となる。それ故、仁斎はそこに不断にかかわっていく。(中略) この卑近な場は楽観も悲観も許されぬ己れ自身が担う場である。仁斎は、この場における自己の内に、善[〓]生生の実感を不断に喚び起こしつつ生きたのである」(152)。

「定め」を受けとめて「当為」に生きる仁斎の態度は、以上のように分析される。かくして仁斎の思想の核心は、「道の存在に対する信仰にも似た確信」(152)と、「この場においてそれを実感せんとする決意」(152)という二点に、集約されるのである。

生生する道(天道—人道)への「確信」と、「天」から下される「命」への「畏」れは、孔子(伏羲・孟子も含めてよいかと思われる)に対する「信」にも直結している、と考えられる。しかし、こうした「確信」について、著者はいったん考察を保留する。つづく第3章・第4章で狙われるのは、むしろ「定め」を「実感」せんとする、仁斎学における「当為」の内実である。すなわち、「忠信」+「学問」という実践であり、またそのあり様としての「拡充」である^五。

二、第Ⅱ部第3章 伊藤仁斎における性善の意義

第Ⅱ部第3章では、仁斎学における「性善」説、およびこれと不可分に説かれた「自暴自棄」に、焦点が当てられる。なぜなら、それらこそは「拡充」の起点だからである。また、同じこととしてそれらは、個の有限性や、人間における生生とは逆の（死滅や消散への）方向性を、仁斎がどう見据え、乗り越え（ようとし）たかをうかがう、要点だからである。

仁斎は、「自らの倫理的能力に絶望している」(165)「自暴自棄者」を、孔子の言う「下愚」^六にあてた、宋学の理解を斥ける。そしてむしろこれを、闇さと弱さをかかえたほとんどの人間が陥る、一般的な事態とした。その上で、仁斎は彼らを、以下のように救い上げる。

仁斎の「性善」は、宋学で言えば「氣質の性」における善である。すなわち、四端の心の具有という一点にかかって、性は善である、とする。このとき、現に自暴自棄している者も、「盗賊の至不善」すらも、

一、応善なのである。(168)

活物たる人間は、四端の心を具有することによって、知らず識らずのうちに、人倫の生生化^七道^八の流行に何ほどかは参与しているのである。(169-170)

ただ彼らは、そうした自らの性善に「無自覚」(166)なだけである。「そのことを知るならば、誰が肯えて自暴自棄するだろうか」(168)、というのが仁斎の主張であった。

したがって問題は、その善をどうして「自覚的に確認し確保する」(170)ことが出来るのか、という点である。その営みは、「即自的に俗に浸っている状態を脱し、俗を対象化し、その俗の世界^九人倫日用の世界に現に流行して存在する道を意識化しようとする」(170)こと、「いったんは俗を対象化し、善を善であると知ること、そのことによって再び俗の内に入っていく」(170)こと、とも表現される。要するに「孔孟の教えを学び、(性の善を)『拡充』する」(170)プロセスに入っていければよいのだが、まさにその起点となる性善の「自覚」は、いかにしてなされるのか、が問われねばならない。

「自暴自棄者」を「移ることを肯えて拒んでいる存在」(160)とし、移らざることを「個々の人間の責任に帰」(160)した宋学は（仁斎の理解によれば）、この「自覚」

をまさに「自覚」以上ではあり得ないものとし、よってそこから先は、各人の「自己認識」「自己変革」(159)でしかあり得ない、としたことになる。この立場を否定した仁斎は、性善の「自覚」が生起する機微を、どこに見たのか。

これは、「四端の心」の発動そのものを仁斎がどう捉えたか、という問題でもある。が、著者の考察に沿ってゆくなら、「あくまでも、孔孟の教えを媒介にして、道の学びの主体なのだ」(172)という把握、そして「(自己に)通底する『理』を認めぬ」(168)「自他の隔絶の意識」(175)に、これを解く手がかりがあると思う。すなわち性善の「自覚」は、自己と隔絶されてあるはずの他者(あるいは究極の師としての孔子(孟子))との間に何らかの通路が開く、そのことにおいて生起するのだろうか、と予想されるのである。

したがって、やはり狙われるところは「忠信」+「学問」としての「当為」であり、そこに実現する「拡充」である。すでに第2章で示されたこの問題意識が、第4章にも引き継がれることとなる。

三、第Ⅱ編第4章 伊藤仁斎の「恕」

ただし、第4章では「忠信」ではなく、「忠恕」(「恕」が粗上に載せられる。「忠信」+「学問」よりむしろ、「忠恕」+「学問」の連動において、仁斎学の「当為」と「拡充」の様相が分析されるのである。

隔絶されてあるはずの自他(この認識を仁斎はハッキリ打ち出している⁶)の間に、「いとも軽々と」(188)何らかの通路が開く。このことは、仁斎に学ぼうとする者に違和感を抱かせる「難点」(181)である。第4章は、この「難点」の解消を目指すものであるが、しかし著者自身、疑問の十分な氷解にはいたっていない、という印象がある⁷。

とはいえ、解答そのものは、示されている。「忠恕」において

自らの自己中心性を自覚し対象化する自己は、即自的に自己中心である(つまり無自覚である。)⁸自己を超えた、既にそれとは異なる自己であり、この自己こそが、他者の心を付り度り、委曲体察し得る主体なのである。(190)

とされ、また「忠恕」と「学問」の関係について、

となのだ。(192-193)

他者に対する誤解、自他の隔絶は、どこまで行っても解消されはしない。その中で

自己中心的なる自己を自覚し対象化する自己と、(中略) 学問をする自己とは、その「超える」という点で同質である。言い換えるなら、有限で、それ故に自己中心的な自己を超える営為であるという点で、忠恕と学問とは同質なのである。(191)

人が望み得るのは、同時に人の当為であるのは、学問の無窮の道を歩みながら、一件一件の恕を試みることである。(193)

とまとめられる。いわば、これが結論なのである。しかし、おそらく著者は、そこに満足していない。その問題関心に、もう一步深く踏み込みたい。

ということになるが、この文末は「試みることで、いい」というニュアンスを帯びている。直後で、仁斎が「己を推す」(「自分のありように照らして他者のありようを推測する)ことを「恕を行ふの要」と認めた点に触れ、

しかし一方、学問は、道(さらに徳や善)が無窮であるが故に、また無窮である。(中略) 無窮の学問の彼方にあるのは、その目に死物無き伏犠、その目に不善の人無き孟子、そして天地に比せられる孔子の境地であろう。(中略) とすれば、常に学問の途上にあり続ける人間に、その学問の完成が訪れることはついにあり得ぬ故に、個々の場面において真に他者の心を付度し得、他者を体察し得る保証は与えられないことはない。過つことは大いにあり得るこ

これは、有限なる人間に可能なのは、実際には、自己をもって他者を推し測ることのみでしかない、と告白しているかのようである。(中略) だが、それでは結局、自らが批判する朱子学的な立場に回帰してしまつたことになりはしないか。(193)

との疑義が呈されている。ここにも、仁斎に寄り添いつつもどこか煮え切らない、という思いがにじむのである。

そして初出の論文では、まさにこの思いが率直に表明されてきた。

それ（仁齋学における自他隔絶の意識）がもたらす違和感を、本稿が十分に解消し得たかどうか。筆者としても隔靴搔痒の憾みを拭い難い。それは、自他関係に関わるもう一つの重要な概念である「忠信」についての考察を、本稿が省略してしまったからであらう。^二

本書では省かれたこの結びは、しかし「自己言及的で少々見苦しい」^三（261）ものでは決してなく、むしろ仁齋学に対する著者の問いの一貫性を、示している。

他者の心身を付度して「一件一件の恕を試みる」実践が、しかし他方、「己を推す」ことをその「要」とするほかない。このときの「己を推す」は、確かに宋学の言う「己を尽す」「忠」に似てもいる。しかしそれとはあくまで「異質」（187）な、「自己の外へ、他者へと向かう」（187）「忠」なのである。

仁齋の「忠」（＝「己を推す」「己を尽す」「己の心を尽し竭す」）は、まさに著者が指摘するように、すでに第2章でクローズアップされた「忠信」にもつながって、

捉えられるべきであろう。と同時に、おそらくは「忠信」と「忠恕」が、不可分な「当為」（「修為」）として、捉えられるべきなのである。

「忠信」「忠恕」＋「学問」という要素が一体的に働きたとき、「自他合一（道）へと向かって自己を（＝自他間の隔絶を）超える當為」（192）は、もう一段確かな「拡充」の「実感」をともなう「当為」として、捉えられるのではないか。後学として、こうした示唆を受けた^四。

* * * * *

以上、伊藤仁齋を論じた三つの章を踏まえつつ、より大きな問題に立ち戻りたい。

「定め」を受けとめて「当為」に生きる仁齋の境地は、「道」の存在に対する信仰にも似た確信（158）と、「この場」においてそれを実感せんとする決意（152）、という二点に集約された。

このうち、無窮に生生する道に対する「信」、またそれを教として立てた孔子に対する「信」についてはいったん保留され、考察の局面は、それを「実感」せんとする當為にしぼられた。しかし行き着いたところは、自己

と隔絶されてあるはずの他者（あるいは究極の師としての孔子）との間に何らかの通路が開く、その瞬間にあるものだった。それはやはり、他者として向き合われるものに対する「信」（それは「忠信」の「信」とも響き合うように感じられる）、ではなかったか。

このテーマは、仁齋に対する問いとしては、それ以上に展開されていない。しかし、太宰春台を扱った第5章、またその師、荻生徂徠を扱った第7章では、まさに「信」が、そして「信」のもとで推進される当為としての「道の学び」が、論じられることになる。

四、第Ⅱ部第5章 太宰春台の思想の側面——「聖学問答」を中心に

第Ⅱ部第5章では、ある分裂を内に抱えた者としての、儒学者太宰春台像が、描かれている。

一つには、「人間の『本心』を醜悪なるものとして徹底的に貶めた」(206)「自らの内なる利己性を激しく意識し、それを禽獸性とみなして拘泥した」(207)「悪念妄念」が、それとして自らの内側にあることを率直に認めてたじろがない」(208)「自らの内面の罪深さを熟

視した」(208)という、一言で言えば、「人間性に対する懷疑」(211)を突き詰めた学者としての春台である。

彼の懷疑は、人間のみにとどまらず、「活物」としての「天地」、さらにはその動きを主宰する「天」に対しても及んでいた。ここでは「世界全体が信頼に足る安定した秩序を喪失し、得体の知れぬ不確定なものとして、春台を脅かす」(213)。

他方、こうした内面と抱き合わされる形で、春台における「聖人に対する信」(211)が、「切実」(212)なものとして指摘される。

如何とも為し得ぬ内面をかかえながら、それでも人は救われなくてはならぬとすれば、救いは外から来るのだと考えるほかはない。(中略)かくして、外面の「礼義」によって救済されようとするのである。春台の提出した徳行の内容は、先王の「礼義」を遵守する、ということに尽きる。(208-209)

どこまでも「至愚陋劣」でしかない自らが、一心に聖人の定めた「礼義」にすがろうとする姿は、自身によって「一向宗の弥陀信仰」(211)にもなぞらえられるほど、切実なものだった、とされる。

しかしながら、「懷疑」する春台と、「信」ずる春台とは、分裂していた。『礼義』の遵守は、春台においては、自己に一定の型を強制することであり、自己を馴致する「と」(209)であったが、「表裏一致」「純熟」の「誠」(210)という境地は、いまだ己れのものではない。自らのありようは、「詐偽」(210)「偽善」(211)の段階を脱しない、との自覚(と同時にそのこと自体を引き受ける「潔癖な覚悟」(211))が、春台にはあった。

以上のような春台のありようには、「余裕のなさ」(211)、「安らぎ」(212)のなさが、看取される。結局のところ、彼が「信」じたはずの「聖人の道も、支えを失って宙に浮いている、という印象を拭い難い」(213)、というのが第5章の結論である。おそらくは、師である徂徠に対する春台の距離感(「師に鬱然たる不満を懐いていた弟子」(198))も、この結論と同じところに由来したのだろう。

五、第Ⅱ部第7章 方法としての「信」——疑問・批判の根底

右の第5章は、同じ第Ⅱ部、第7章の荻生徂徠論と、

太くつながっている。徂徠の「信」と春台の「信」は、第5章において次のように対比された。

徂徠において、(聖人への)「信」は、必ずしも「非合理」(211)なものではなかった。「むしろ、信はよりよく他を理解するための認識の方法であった」(211)。これに対して春台の「信」には方法に止まらぬ切実なものがあったように思われる」(212)。

そして著者自身としては、春台の「信」に(深い葛藤を前提とするがゆえに)より切実なものを認め、他方「方法」としての「信」に安んじた徂徠に対しては、比較的大きく距離をとっている。のみならず、「合理的な「歴史意識」(207)と結びつくはずの徂徠の「信」が、逆に「疑問を抱くことに対する抑圧とも読みとり得る」(237)言をも生んだとあっては、そこに「奇異の念」(237)さえ覚える、ということだったとも、想像される。

しかし第7章においては、こうした徂徠の「信」が、またそこに対する「奇異の念」が、見直されることとなる。「疑」の根底には方法的『信』とも言うべきものがあった、そうしてはじめて豊穡な思考となるのではないか」(237)とされ、むしろ徂徠的な「信」や、そこで推進される当為としての「学び」(251)に、積極的な可能性が見出されるのである。この「学び」のありよう

は、次のように印象的な譬えで評される。

長時間を費やしての徂徠の学びは、あたかも職人仕事のようである。(251)

ある技に熟達するにはそれ相應に長い時間が必要であり、その間たゆまずに研鑽を積んだ(『実践する』)者のみが、曰く言い難いその技の骨こつといったものを、同時にそれに相應した知識を、身につけて老巧な者となたえられるに至る(252)

そうした者の「威」(253)を前にして、いったん彼を師と定めた弟子の「疑」は、根底にある「信」を凌駕することがない。むしろ当の「信」を支えとすればこそ、自らもまた、「技の骨」から押し出される「知」の習得へ向けた、長時間の粘り強い「学び」に、身を投じるこゝとが出来るのである。

* * * * *

以上、第Ⅱ部第5章・第7章を一続きの論として見たが、問題は、自己にとつて「信」すべき、そして己れの身を投げ出すべき他者の存在、もつと言えはそうした他

者との出会いにある、と感じられる。ここから先は、著者による論旨を踏み越えた、論者の着想であることを断わつた上で、あえて述べたい。第7章の「信」は、確かに、「方法としての『信』」であるかもしれない。しかし第5章と抱き合わせて見たとき、それが同時に、「方法に止まらぬ切実な」(250)「信」でもあるという地平も、見えて来るように思うのである。

第5章で、春台の「信」は後者とされた。しかし彼の学びが、後ろ暗い自己に「強制」される「偽」であるという意味では、むしろその「信」こそ前者である、という可能性はないだろうか。また第7章で、徂徠の「信」は前者とされた。しかし結局「今ここを照射する光源」(245)としての「聖人の制度」|| 「聖人の道」に身を委ねる学びは、むしろ後者の「信」を、証するものではないだろうか。

ともあれ、「徂徠に(時代を遡れば仁斎にも、降ればおそらく福沢五にも)ある安らぎが春台には無い」(212)。それがなぜなのかという問いは、どこまでも残る。

これは、自己にとつての他者が、他者としてあることの意味を、問うものである。また、出会われた他者に直面して自己に求められる当為が、当為としてあることの

意味を、問うものでもあるだろう。それは、にわかに見通しがない問である。

しかし少なくともこの問いは、どちらの根底にもそれぞれに「切実」な「信」があること、またどちらの「学び」にも、「信」じ抜くべき他者に向けて、自己を丸ごと投げ出していく姿勢があること、両者を踏まえて問われねばなるまい。この点もまた、後学として受けた示唆である。

六、第Ⅱ部第6章 大塩中斎における「帰太虚」をめぐる て／第Ⅰ部第4章『葉隠』における「曲者」

第Ⅱ部第6章、および第Ⅰ部第4章では、(以上のよ^うな)他者に対して自己を投げ出す当為を、死に向かつて踏みぬいた、武士のありようが描かれている。大塩中斎にとっての他者は「厄難」に苦しむ民であり、『葉隠』の「曲者」たちにとっての他者は、主君(そして主家)であった。

ただし、「曲者」たちにとっての主君が、常軌という枷を踏みやぶる彼らのありようを、「武士道の本意」に親しい「曲者」として承認し、最大限に救いあげてくれ

る存在であったのに対し、中斎にとっての民は、少なくともそうした存在ではなかった。

儒学者(陽明学者)でもあった中斎にとって、自己の存在を最終的に受け止めてくれる(はずの)ものは他者ではなく、あくまでも「太虚」であった。したがって中斎にとっての当為は、ただまっすぐに「早く死方に片付ばかり」^二というものではあり得ない。彼が死を覚悟しての実践に向かう前提には、「一瞬一瞬が緊張の連続」(222) というような、自己の内面へと向かい続ける「刻苦」(222) があった。

しかし、どんなに厳しく「自己浄化」(222)に徹しても、「帰太虚」の実感は「至難」(227)である。その果てで、「聖人にあらざる」(232) 自己が、自らの有限性を突破するために残された道は、目前の民を救わんとする「発強剛毅」(230)「狂」(231) でした。なかなか。

そこにある「焦燥感、性急さ」(232) は、「学び」に向かう持久力の欠如を、意味するものではない。それはむしろ、「自己」のあるべきありようを問う問いの激しさが、その行き場を失いかけたときの、困難と切実さを示している。佐藤一斎からの「諷」^七(228) は、正論ではあれ、中斎の真情に届くものではなかった。

そもそも人間の行為が常に不確かさに足を洗われており、またそれだからといって行為を廢し得るものでもない限り、そして、その行為において無私でありたいと考えるとすれば、そこには中齋が直面したと同様の困難な事態が出来している(233)

と第6章がまとめられるように、中齋の問いは、第II部第5章に論じられた太宰春台の問いに、そしてまた、本書全体を貫く著者の問いにも、重なっている。『葉隠』の「曲者」たちは、果報者であった。また、最後には死場を得た中齋も、彼なりの「定め」に殉じたと言えるのかもしれない。では、今ここで、問いの中にあつて生きる私たちはどうか、との結びである。さきに検討した第II部第7章は、この設問に対する解答としても、位置づけられるのだろう。

七、第I部第3章『甲陽軍鑑』における「天道」／第II部第1章 無常から人倫へ

収録された論文中最も新しい、第I部第3章(初出二〇〇八年)は、右に考察した第II部第6章(同一九九三年)

と第I部第4章(同一〇〇三年)を受けた、武士道における「定め」と「当為」論である、と読むことが出来る。「定め」は、「天道の配当する果報」(76)である。「天道は必ずしも善因善果、悪因悪果ではない。(中略)人間の側からは、何故ともわからぬ恣意的なあり方をするように見えるのが天道である。(中略)天道は、その意図が奥深く、人間の価値観を超越している」(76)。この「天道」は、大塩中齋における「太虚」や、仁齋・徂徠・春台らにおける「活物」にも通じるイメージ、すなわち、自己(ひいては人間)にとつての届きがたき、というイメージで捉えられている。さらに

人の世の栄枯盛衰は、以前であれば、仏法の無常観を導くはずではなかったか。しかし、栄枯盛衰をもたらずのは「天道」であると観念された(71)
果報とは、前世・来世を前提とした仏教用語であり、前世での振る舞いの果報のほずでありながら、『甲陽軍鑑』には前世の影も、来世の影もない。『甲陽軍鑑』は神仏を包み込んだ「天道」を語っているようである(87)

という叙述を見ると、武士道における「天道」観も、第

Ⅱ部第1章で「思想の主流が無常観から生生観に移行した」(111)、「『無常』観は「超越的な『常住』をとり崩しながら、自らの内に超越性を引き込み、『生生』観を産」(125)んだ、という、中世から近世への思想史観の中に位置づけられている、と読める。そこにある届きがたさのイメージは、仁斎に即して「個々人の足下には、未だ『無常』の深淵が口を開けているかもしれないのである。『生生』は、その裏に『無常』という不気味な相貌を隠す、いわばヤヌスなのである」(122)とも説かれていた。

では、天(道)に対する(Ⅱ見通しがたい定めに対する)「畏れ」「信」(76)のもと、またそれに対応した、「自己の有限性・限界の意識」(76)のもと、人間が(武士が)積極的に「努力」(88)する当為の領域は、どう「用意されている」(88)のか。

まず、その前提となる武士たちの願いについては、それが

- ・(戦闘にせよ訴訟にせよ)己が勝ちをとり、名をとり、立身出世すること
- ・「天下統治の権、領国興隆、子孫繁栄」(80)という、「一個の人」(80)をこえた、「家族や共同体」(87)の、「現

世における空間的拡大・時間的持続」(80)

にあった、と指摘される。傍点を付したように、二点は対比的に並べられた上で、つなげられている。してみればここにも第Ⅱ部第1章の、「不断に足下を洗」124う無常観に「脅かされた個々の存在は、(無常観を「拍車」(124)として)自らの活物性を相互に確認する他者の存在を必要とした」(125)「そこに、絶対的価値を付与されて、どこか超越的、色彩を帯びた救済の場としての『人倫』が成立する」(125)という前述の思想史観に、通じる視点がありそうである。

ついで、こうした願いを抱いた武士たちの「当為」については、

- ・出家すること、神仏に祈ること
- ・「道徳的」(Ⅱおそらく儒学的)な「分別」「仁政」「延慮」(77-82)
- ・「個性的」(Ⅱ「曲者」的)な存在であること、またそれを容れる度量をもつこと(82-85)
- ・恨みを内に閉じ込めず、忌憚なく「奮闘」(86)すること

以上を列挙するような形で、論が進められる。ここには従前の諸論文で扱われた「当為」の内容が少しずつ重ねられていくように思うが、しかし重なるの様相が、踏み込んで示されることはない。

ただ、天を「信」じ、こちらからは見通しがたい「定め」を畏れるからこそ、有限なこの自己としては（直面する他者（主君・家臣・親族・領民・敵）との関わりにおいて）「奮闘」するのみである、という武士たちの積極的な姿勢に、論の力点は置かれている。それは大きく見ればやはり、近世の（とくに武教的）儒学者たちの間いや学びにも通底する姿勢として、あるいはそれを導く一つの前提として、取り出されたものであろう。

八、第一部第2章「正直」についての基礎的考察

第一部第2章は、中世における「正直」を（おもに仏教からの影響という視点で）扱ったものである。しかし本章は、この「正直」という徳目が、いずれ近世儒学において「誠」が重視されてゆく「素地」(47)であることをも、射程に入れている。のみならずその末尾(64)(65)では、当為としての「正直」（から「誠」につながる流れ）

を、より広く日本人の倫理観として、問題にする姿勢も示される¹⁸。したがって本章はむしろ、本書の全体を貫く著者の問いを、色濃く反映するものと言ってよい。その煮詰まったところを、著者自身の言葉に寄り添いつつ、まとめてみたい。

「人の世は、既にして原初の本来的一体性を喪失して分裂した世界である」(60)。「人間の内面」は「一筋縄ではいかぬ微妙なあり方をし、また、外の事態も複雑な様相を呈する」(64)。「したがって、人は先ず淨穢の分裂状態にあり、『正直』では決してあり得ない」(65)。「人の心が純一であることは至難なのだ」(64)。自らが今ここにあることの真の意味、無窮の過去と未来を貫く「定め」は、どこまでも見通しがたい。

「にもかかわらず、『正直』を標榜して安閑としているとすれば、そこに見られるのは、感受性の鈍い者の即自的自己肯定でしかない（中略）。自らの愚を隠蔽する自己欺瞞ですらある」(64)。

それでもなお、「自他の信頼関係の前提であり、また、より高次の真実へと開かれた心的態度」(64)である「正直」を「当為」とし、自らの生の「源泉」(65)を「枯渴」(65)させまいとするなら、「まずもって、分裂を生き淨穢の葛藤を見据えなくてはならない。しかる後に、自己懷疑、

厳しい自己批評、不断の自己超越があらざるを得ない」(65)。

「正直」「誠実」たろうとすることは、「愚直」(64)にとどまろうとすることは別である。むしろそこから脱け出ようとする、すなわち「真理・道理」(64)を求める「学び」に身を投じていくことこそ、実は「正直」さや「誠実」さを求める「当為」、そのものである。同時にそうした営みの中にこそ、見通しがたい己れの「定め」を、それとして受け止める態度もあるのだと言えよう。

九、総括

右に示された、有限な自己を不断に超え出ようとする営みを、超越的な絶対者へ向かうものというよりは、むしろ、あくまで現に相対する他者との出会いや関わりとして、そのあるべきありようを模索し表現したのが、近世日本思想であった。その「基本型」を、本書はこのように捉えたものと考ええる。

中世の武士道を論じた第Ⅰ部の後半や、近世の儒学を論じた第Ⅱ部は、そうした「基本型」の変奏を多角的

に捉える。しかしながら、それらを見据える著者の問題関心は、一つである。論者なりに受け止めて言えば、問いは、隔絶された非対称な自他がいかにかけがえなく出会い、そこにある見通しがたい「定め」を順受し、互いの関わりを全うせんとする「当為」に生き切れるか、というものである。

それが畢竟「自己超越」という問題でもあるとして、しかし倫理思想史研究としては、やはり歴世の諸思想において捉えられた、具体的な他者性の分析もまた、不可欠であろう。その点、武士道に関してもう一段の踏み込み(たとえば『葉隠』の「曲者」にとつて「主君」とは何かという考究)があり得そうにも思われたが、とくに近世儒学に関して自他の非対称性は、「師弟」という間柄におけるそれへと焦点を絞っていく形で、捉えられた。著者をしてそうさせたものは他でもなく、出会われる対象(それが人格としての「師」や「弟」であれ、読み解かれるべき古典的テキストであれ)に対する「信」「疑」双方を足場に「真理」を探究する者として、著者自身もつ矜持であった、と考える。

本書の巻頭、第Ⅰ部第Ⅰ章「山口の討論」について「で、キリスト教宣教師たちと山口の人々の間に交わされた「討論」を分析した著者は、自論を評して、両者の「誤

解とすれ違い」(36)に「拘泥した」(36)ものか、と述べている。しかし本書全体を踏まえれば、むしろ彼らの間に成立した「率直な討論」(36)は、自他間の「誤解」や「すれ違い」を浮き彫りにさせるだけの「豊穡な」(237)「疑」、「意義のある疑問」(254)が、山口の人々から発せられた証として、受け止められよう。この地に多くの敬虔なキリスト教信者が生まれた背景には、むしろ良質な懐疑をこそ豊かに育む土壌があったのである。同じ山口という環境にあつて貰かれた著者の「学び」に対する矜持は、「山口」や「日本」という地域性、また「近世」という時代性の限定をこえて、後学に強く訴える力を持つている。

注

一 二〇二二年八月二十七日、山口市内で開かれた科研費助成事業研究会(研究課題名「神・仏觀念の生成と展開に関する倫理学的研究」(基盤研究(C)・研究課題番号3520024・研究代表者:柏木寧子)において、著者に直接質問する機会を得た。本書のタイトル(主題・副題とも)は、もともとは編集サイドから示唆されるものを、著者が了承するという経緯で、定まつたのとこののである。

二 括弧内の補足は、それが原文による旨を注に断らないかぎり、以下全て、論者によるものである。

三 本書の頁数を示す。以下全て同じ。

四 引用中、傍点による強調は、以下全て、論者によるものである。

五 第二部2章注(3)に、「本章では『拡充』について十分考察し得なかった」(153)とある。

六 『論語』陽貨篇「唯だ上知と下愚は移らず」による。習慣・教育学問によっても向上し得ない、最下の愚者を指す。

七 第二部第3章注(23)で、仁齋による「恕」理解の前提として「自他の隔絶の意識を見ることが出来る」(175)という見解が、第二部第4章への呼び水として示される。注八参照。

八 『語孟字義』「忠恕一」の「人と我と毎に隔阻胡越」、および『童子問』上卷二二章の「夫れ人と我と、体を異にし氣を殊にす。其の疾痛疴癢、皆相関らず」、という文言をその根拠とする。

九 189頁には、自他間の「同情・共感」が「何故可能となつているのかを、仁齋は十分説明し得ているだろうか」「ここに仁齋思想の矛盾や不整合を見いだすべきなのだろうか」「仁齋の説明は不十分であり、説得性に欠けてはいはしないだろうか」との疑問が、たまたみ込むように示される。

一〇 括弧内は原文による。

一一 括弧内は原文による。

一二 『山口大学文学会志』第三八巻、山口大学文学会、一九八八、

九五頁。

三 本書「あとがき」に、各論文を「本書に収録するにあたり、自己言及的で少々見苦しい部分を若干削った」(261)との説明がある。

四 拙論「伊藤仁斎の『道德』観——『本体』『修為』論の構造から」(博士學位論文、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇三)は、当時豊澤論文から受けた示唆に導かれての、論者による試みである。

五 第Ⅱ部第七章では、荻生徂徠の「信」を論ずる前段として、福沢諭吉の「疑」が論じられている。彼の「疑」は、少なくとも「疑問、批判の日本における良質な一典型」(239)としては、徂徠のそれに並べて扱われる。

六 『葉隠』一聞書一——二。生きるか死ぬかという切迫した場面においては、「犬死」になるかもしれない、などという余計な心配をせず、「胸すわつて」迷わず死に突き入るのが「武士道」である、との意。

七 同時代の儒学者佐藤一斎が、大塩中斎から献じられた著書『洗心洞剖記』に対して、「太虚に帰したという自己の感覚そのものが、実は往々にして、私心に囚われたものである」という意の評を返した事実を指す。

八 「素朴な『正直』観——つまり、生得的な(学問を前提としない(括弧内原文))『直』を、言わば『愚直』を、『正直』と捉

える観点」(66)が、何故「一般には主流であったか(そして、多分、現在でも主流であるのか(括弧内原文))は、大きな問題である」(68)、と述べられている。