

自己反求，或いは倫理的諸問題の検討

— 仁斎学と徂徠学に即して —

田 畑 真 美

一、問題の所在

この小論の目的は、倫理学とは何かということ捉え直すことにある。この問いは単に一般的、普遍的な意味のみならず、研究するという形で倫理学とかがわっているほかでもないこの私個人にとっての倫理学を問い直すという意味を含んでいる。もう少し言えば、私は倫理学において何を求め何を明らかにしようとしているのかという意味をも含んでいる。そうすると、この問いはすこぶる私的で個人的なものに見えるかもしれない。が、私としては、むしろこの問いを明確にすることが人間存在一般にとっての倫理学、少なくとも倫理学とかがわっている存在にとっての倫理学のあり方を共有可能な形で呈示してくれる契機になるのではないかと考えている。

その理由はこうである。およそ、ありとあらゆる学問は人間存在にかかわる学であり、人間存在のありよう、生そのものと不可分なものである。そんな中で人文科学系の学問、ことに倫理学といった学問は、問いの対象と問う主体の不可分性、一体性が特に強固である。すなわち問われている問題そのものが、問う自己そのもののあり方にも大きく関わってくるのである。きつい言い方をすれば、倫理学徒が何かを問題にするとき - たとえば善悪や死や愛など - その問いは、人間存在そのものでもある自分自身に生でつきつけられるのである。「人間存在」がどうすべきか、という問いと自分自身がどうすべきかという問いとは相互に不可分であり、根底で通じあっているのである。もちろん、極力客観的にそれらの問いと自己とを分離し、冷めた論理で処理することはできるであろう。いや、仮にも「学者」であるならばそういう態度が取れなければ失格かもしれない。しかし、純粋に論理的な思考の裏に裏打ちされていて然るべきものが依然として存する。それは自己自身への切なる問いである。この姿勢はあまり表面に出すぎてしまっては却って問題であるかもしれないけれども、純粋に論理的な思考に豊かな内容を与える不可欠なものでもあるのではなからうか。

以上のように、倫理学における人間存在一般に向けての問いと自己自身への問いの不可分性

に拘わっているのは、私自身が自己と倫理学における問い（及びその答え）¹⁾との間に感じざるをえない乖離、もう少し言えば理論と実践との乖離を自身の格闘すべき切実な問題として抱えているからという理由のほかに、私が倫理学という名目で今まで研究対象としてきた儒学のもつ特質が大いに原因となっている。ここで儒学を倫理学として研究する有効性について考えること、そして儒学、ことに今までの主要研究領域であった古学において「学問」とされてきたものと倫理学とのずれについて考慮することは当然避けえない問題である。ただ、この問題は「学問」とは何かというさらに大きな問題につながっていくので、「儒学」を主な立脚点として稿を改めて論じ直すこととしたい。

今此处で問題としたいことと関連させて少しだけ言及するとすれば、儒学者たちの「学問」へのスタンスと、普遍的な人間存在にとっての問いと自己自身への問いの不可分性の意識化は幾分通じるところが存する。たとえば朱子学者の重んずる『大学』の主要テーマは「修己治人」²⁾である。すなわち自己修養に加え他者に利恵を与えることが、「学問」の目的となる。この自己と他者への双方の視点は後にも指摘するように、倫理的な重要な視点であるが、ここでは自己修養にスポットをあててみる。朱子学に限らず、およそ儒学で括れる学問は、自己修養³⁾を重要視している。自己修養とは、よりよい生き方を目指しかつ実践していくこと、自己を高めていくことである。朱子学においては、『大学』八条目の出発点である「致知格物」が重んじられ、知すなわち認識にやや力点がおかれているが、やはり自己修養といったときには実践 - いかにあるか、もしくは行為すべきか - の面が色濃く出てくる。

ことに、朱子学の陥りがちな日用人倫と隔たった理論中心、観念中心の態度に対し、厳しく批判しそれを乗り越えようとした古学派の儒学者にあっては、実践面の強調が顕著である。たとえば伊藤仁斎においては、「学問道德をもって本とし、見聞をもって用とす。」⁴⁾「聖人道德を修むるをもって学問と」⁵⁾するということのように、学問とは仁義礼智の徳を身につけ実践することだとされている。さらに、仁斎は、「忠信は学の根本」⁶⁾であるとし、忠信すなわち人や物に対する、そして自分自身に対する誠実さ、まごころといった態度を学問の根底に置いている。この忠信がなければ、何をしても中身はないのである。⁷⁾ここから分かることは、仁斎が学問を単に書物を読み理解し知識を増やすことであると考えていたのではなく、その人自身のあり方、身の処し方をよりよくするという実践的な要素を重視して学問というものを考えていたということである。⁸⁾とすると、学問とは、それを行う主体が実際にいかに生きるかということに緊密にかかわってくるものであり、その効果はじかにその主体の生の質の向上という形で導き出されうるものなのである。

もう少し言えば、もし学問が主体に何ら変化を及ぼさないものであるならば、無意味なのである。このことは学問が人柄に及ぼす影響という点からも説くことができる。たとえば、古学派ではないが、当時、御用学者化していた林羅山ら朱子学者に対し批判的なスタンスをとって

いた中江藤樹は、「世間にとりはやす学問は、多分にせにて候。にせの学問をすれば、なにの益もなく、かへってかたぎあしく異風になるものなり。」⁹⁾ としている。つまり、藤樹は「世間にとりはやす学問」= 朱子学をやっていると、人柄、性格が却って悪くなると考えている。¹⁰⁾ これを逆に考えれば、真の学問は人柄や性格によく作用し、それを錬磨してくれるものなのである。以上で述べた学問はもちろん倫理学そのものと言えないにしても、ここで暫定的に倫理学をよりよく生きるための学問、人間たるにふさわしい生き方をするための学問であると規定すれば、儒学でいう学問は倫理学と通じるものである。そして、そのような学問が、主体のあり方、ふるまい方の改善、向上にかかわるということは以上から読みとれる。

そろそろ本題に戻りたいと思うが、上述の儒学者たちが自ら学問を行うにおいて一様に直面していた課題は、自己をいかによくするか、いかにすればよりよく生きられるか、といった自己の生についての切実な課題であったろう。そして、同じことは、現在の、倫理学徒にもあてはめることができよう。倫理学を学び、人間存在全般にとっての問いと格闘する者は、自己の責任において切実なる自己にとっての問いとしてそれを引き受ける必要がある。その上で、自らの生をよりよくしていこうという意志をもち、自らの生と取り組まねばならない。その者自身のあり方が向上していないのであれば、学びの意味は皆無なのである。こう考えてくると、自己そのものの問いという重みが倫理学においてどれだけ実感されねばならないかが明らかであろう。

言い方を変えれば、倫理学を学ぶ者はつねに自己反求、自己に立ち戻ってくることを必須作業として持たねばならないであろう。それは自己の足場の確認、その都度の補強という意味合いのほかに、人間存在全般にとっての普遍的な問いへ帰っていくための砦の意味も持つものである。私は、この自己そのもの - 学問をする主体であり、それ自体は学問の表側には決して目立ってきてはならないもの - という視点の重要性を主張したい。この論はそういうスタンスで進めていくつもりである。そういうわけで、私は倫理学とは何かを捉え直す際に、生の「私にとって」という視点を組み入れているのである。以上、本章では私自身のスタンスを、言葉足らずではあるが、少しでも明確にすることを試みた。本章での以上の論を踏まえつつ、次章で改めて倫理学とは何か、私が倫理学をどのようなものと捉え、何を切実な自身の問いとしているのかを問い直すこととする。

二、倫理学とは何か

倫理学とは何かという問題はこれまでも多くの研究者が取り組んできた¹¹⁾ものであるが、ここではその一つ一つを整理し吟味するつもりはない。おおよそどれにも共通する見解があると考えられるからである。私は先に倫理学とは、「よりよく生きる」ことを探求する学問である

と暫定的に規定した。この規定を根底として、「よりよく生きるためにはどうすべきか」という実践的な問い（この問いは行為の規範の探究という理論的な部分も内に含む）や、そもそも「よく」とはどういうことなのかといったことを問う理論的な問いが存するように考えられるが、この大筋はおおよそどれにも共通する見解であろう。このことを踏まえつつ、私なりの倫理学の規定についてより深めていく前に、私の参考とする一つの見解を紹介したい。

高島元洋氏は、「倫理学の問いは、まず『私は何をなすべきか』という行為への問い」¹²⁾ であると上で、この問いへの解答の仕方如何で、様々な立場の倫理学が成立すると考える。氏はその解答の仕方の主なものとして、行為の価値や目的を答えるものと、行為の規範について答えるものの二つを挙げ、前者の立場を功利主義や価値倫理学、後者の立場を義務倫理学であるとする。¹³⁾ 私が氏の規定において注目するのは、氏がさらに、「私は何をなすべきか」の「私」すなわち行為の主体に言及しておられる点である。以上の点のみから言えば、倫理学の問いとは、まず行為への問いということになるが、それだけではなく、『行為の主体である「私」に対する問い』¹⁴⁾ も含むのである。氏が「行為を問うことは、最終的に行為者を問う」¹⁵⁾ ことになると指摘するとおり、倫理学には、『私は何であるのか』という存在への問い』¹⁶⁾ と、『私は何をなすべきか』という行為への問い』¹⁷⁾ が存するのである。¹⁸⁾

このように、倫理学には存在と行為をめぐる問いが存することが明らかになった。私もこの見解に沿いたい。先取りすれば、私が倫理学において問うことに関してより重きを置いてきたのは存在への問いだったかもしれない。もちろん存在への問いは行為への問いと全く関係がないわけではなく、むしろ検討していく過程でそれらは有機的に関連してくるものである。

よりよく生きるためには、自己はどうあらねばならないか、そしてそもそもこの自己とはどのような存在であるのかという問いに答えるものとして、私は倫理学をまず規定したいが、私が今までこの立場で主に問うてきたのは、自己規定の問題であった。つまり、自己とはどのような存在であり、その本質はどのように措定されるかということであった。この問いは、儒学における人間本性論と密接に関連している。私は主に徂徠学を材料として、この問いを探究しようとしてきた。この問いは、今風の言葉で言えば、自己の在りかた＝アイデンティティの探究ということにもなる。あるべき自己、本来的自己を認識し措定すること、それを私は自身の切なる問いとして引き受けつつ問うてきたのである。詳しくは後述するが、私のこの問いの裏には、自己が「天」なり何らかの形でそうあるべきと規定されたふさわしいあり方をとることが、人間存在にとっての義務であり、また幸福の源泉であるという考えがある。自己が自己（ここでの自己はあるべき本来的自己）たりえていない、というのは、その存在にとって最たる不幸ではないかとも考えている。私は、人間存在の目指すべきこととして、本来的自己の探究を掲げるのであるが、この探究は、単に「どうあるか」といった「ある」ことへの問いだけではなく、そのような存在に「どのように成るのか」といった自己の成り方、いわば自己実

現¹⁹⁾への問いを含むものであった。

そして、この自己の成り方は、人間存在の構造上、自己自身のみならず他者の存在との関係の仕方と関わってくる。和辻哲郎がいうように、人間存在は「間柄的存在」である。人間は、個として確立する存在というのみならず、人倫すなわち人間関係の中において生きる存在である。人間とは、「社会であるとともにまた個人である」²⁰⁾のである。こうした人間関係においては存立しえない人間存在という観点は、五倫五常を説く儒学においても顕著であるが、私もこうした人間理解に基づき、自己に成るには、他者存在の介在が必須であり、他者からの認知、措定、作用が必要であると考えている。

このような観点に立つとき、倫理学の規定にはもうひとつ重要な事柄がつけ加わる。倫理学とは、他者との間で生を構築していかざるをえない人間存在が、他者とのあり方を問い、それに答える学なのである。つまり、他者との関係性 - 他者とどうあるべきか、他者とともにいかに行為すべきかを問う学問なのである。この他者との関係性は、自己の存在、行為双方ともに有機的にかかわってくる非常に重要な要素である。人間が自らの存在や行為を巡る問いと直面するとき、他者の存在を抜きにしてそれに答えることはできないのである。

ここで、改めて、私は自らの言葉で、倫理学について規定をしたい。倫理学とは、あるべき自己を認知、確立すること - 自己把握とよりよき自己の成就 -、並びに、他者とともにいかに在り、いかに行為すべきかということを探究する学問である。そしてこの後者については次のようにも言える。自己がよりよく生きることのみならず、他者がよりよく生きることを探究すること。つまり、私にとって、倫理学とは、自己と他者がともにそれぞれの存在を確立しながらよりよく生きることを探究する学問である。²¹⁾それ故に、倫理学徒はこの自己に、研究の主体としての生身の自己を重ね合わせ、日々、「私がよりよく生きること」を探究せねばならないと、私は考えるのである。

私は以上のようなおおよその規定を前提として、今まで自分なりに倫理学的問題と言えるものと格闘してきた。その主なものの一つは、前述の、徂徠学を材料として探究した自己成就の問題である。²²⁾この問題は前にも指摘したように他者との関係性をも内包するものである。そしてもう一つ、他者とのあり方という問いに関しては、伊藤仁斎の学を主な材料として考察してきた。他者との共感²³⁾や相互流通性 - 他者存在を尊重しつつ、他者といかにつながることができるのかという問いを、仁斎の「仁」(「愛」)の解釈を拠点として考えていた。そして、この問いも、後述するように、他者への愛が、自己そのものへの愛を自明として成立するとされていることから、自己存在の確立を巡る問題にも通じていく。

以下の章では、今までの自身の研究の跡 - 特に徂徠と仁斎に関する考察 - を踏まえつつ、私自身が倫理学において探究してきた問題について、具体的に検討してみたい。

三、徂徠への問い - 自己成就を巡る問題点

私が徂徠の思想を通じて探究してきた問題は、端的に言えば、自己の成り方であった。²⁴⁾ もちろん、徂徠学の問題がこの点につきるわけではないが、私は人間的存在の「性」と「聖人の道」との有機的連関²⁵⁾に焦点をあて、あるべき自己とはどのようなものであり、その自己にはいかにしてなるのかということについて考えてきた。その前提として、私は各々の自己がその存在を社会という他者によって肯定され、受容されていることを重要なファクターであると考えた。それは、いわば他者による自己指定と他者との共生を意味するものであった。社会を構成する一人一人の存在が自己を成就することは、成就によって他者に対する何らかの有益な働きかけを行うことにつながらねばならなかった。自己成就是他者 - 社会に「用立つ」という形で、その肯定や受容をもたらずのものであった。また、その肯定や受容は、自己そのものにおいてもしかなるべきものとして了承されうるものでなくてはならなかった。²⁶⁾ たとえば、自己が自身では納得していないありようを他者がよしとすることで己を曲げてその像を受け入れるという形であってはならなかった。双方の了承があってはじめて、それぞれの個が持ち味を出して互いに呼応する、調和的な聖人の世の安寧がなし遂げられるからである。個々が自己を成就している社会は、安定したものであり、それを作り出すのは絶大な聖人の力、「聖人の道」に他ならない。「聖人の道」のもとで、人間は相互の存在を確認し合い、活かし合う。もっといえば、相互の自己成就が相互にとってのよき生を構築し合う。

そのような社会においては、理論的に、どの存在も否定されることなく場所を得る。「聖人の世には、棄材なく、棄物なし。」(『学則』六)なのである。²⁷⁾ この「場所を得る」ということを、私は自己の成り方の問題のいいかえとして考えたい。つまり、私の問題意識は「場所を得ること」²⁸⁾でもあるのである。「場所を得る」とは徂徠の言い方而言えば「所を得る」ことであるが、それはまず、社会において自己としての場所を確保することである。徂徠においては、この意味合いがかなり大きい。私は、「場所を得る」というときには、自己内部の意識という側面からの意味も存すると考えてそう解する。この場合、私はまず、「社会に自己の身の置き所があり、他者にとって有用な存在たりえている」という認識がその「場所」であると考えている。つまり、社会的自己、社会的役割を果たす自己のアイデンティティが「場所」であり、「場所を得る」とはその確立である。ただ、ほんとうの「あるべき自己」というより深化したものと、その社会的自己が調和的に一致するかどうかは問題である。理想的には、社会的自己と「あるべき自己」が一致しており、この一致の認識こそ「場所を得る」ことだと考えたいが、後述するように、徂徠は個々の意識をめぐる論についてはあまりきちんと展開していない。ともあれ、「場所を得る」ということに、自己内部の意識を読み込む可能性は呈示しておきたい。

この「場所」を巡る論において、問題点を挙げるとすれば、まず第一点として以上に述べた

当の存在の意識の問題が挙げられるが、この点についての考察の前に、第二点として掲げる以下の問題について検討してみたい。それは、「場所」というものが他から与えられるものであるということである。言い換えれば、人間存在は自身の力のみでは自己を知り得ないし、自己措定ができないのである。人間は、他者を通してのみ、自己を把捉するのである。この場合の他者は、共に社会を形成する同朋という意味もあるし、また、そうした社会を全般的に総称した抽象概念でもあるし、また、そうした社会のシステム（「聖人への道」という装置）の意味も含んでいる。そして、その他者による自己措定の元となる原料、すなわちそれを養えば「あるべき自己」となる元のもは、「天」という超越的存在から与えられている「性」である。この「天」も、「性」という観点からみるならば内在する「自己」ではあるが、自己をそのように生みつけた存在としては、他者でもある。人間は、「天」という他者によって与えられた「性」を自己のもの - ほんとうの意味での自己の身となし活かしていくように - とすべく、「聖人の道」という他者によって天下安定という一つの目標のもとで導かれ、共同体とともに形成する他者存在とともに相互を活かし合うのである。つまり、人間における自己成就是、他者という制約によって支配されているのである。

この制約には、「天」や「聖人の道」という観点を重くみれば、超越性を帯びている。はじめに自己が自己の意志ですべて決め、明確な形を描いた確固たる目標があって、それをなし遂げるといふ形の自己成就是ではない。采配は、自己ではなく、さまざまな「他者」の手に握られている。このことは、「聖人の道」による養いが無自覚裡に行われるという第三の問題点とも関連する。すなわち、徂徠における自己成就是、当の存在における主体性の希薄な、もしくは無き自己成就是なのである。しかし、この主体性の希薄さ、無さは決して悪い意味を含むものではない。「聖人の道」に任せておけば「天」の予め規定したあるべき自己に到達でき、それは社会の幸福であると同時にその存在自身の幸福でもある。この幸福をもたらすために、主体は、何ら自己に無理をさせたり、何かを強制させたりする必要はないという意味の、主体性の希薄さ、無さなのである。

問題は、この幸福が真にその当事者に納得できるものとして受け止められているかということである。そしてこのことは、第一にあげた問題点、当の存在の意識の問題にほかならない。ありていに言えば、問題は、自己の意識と、「道」が導くものとの間に矛盾が生じてしまったらどうなるのかということである。自己が、自身で「あるべき自己」として措定しようとしているありよう - なりたい自己、そうありたい自己といってもよい - は、必ずしも「天」から規定されている自己と一致しないし、「聖人の道」の求める「天下安定」に与するものではないかもしれない。大雑把に言えば、やりたいことと向いていること、もしくは求められていることの矛盾が生じるということにはどう対処したらよいのだろうか。これに対しては、次のように答えることもできよう。そもそも、はじめから自己が狭い見識で自身のなりたい自己を措定

するのがまちがいである。人間は、「天」から与えられた意志を自力では理解できない。だから、「聖人の道」や他者存在の介在が必要なのである、と。確かに徂徠は自己把握の難しさを認識しているところもある²⁹⁾し、彼が、当初からの完璧な自己自身による自己把握は不可能であると考えていたことは疑えない。よってこの解答もなりたちうであろう。また、次のような解答も可能であろう。自己把握を完璧に早くから行うことは不可能であり、それは私的な意識に他ならず、ともすれば「天」とも反するものである。「天」や「聖人の道」の制約は、その意識を正しい方向へ向かわせるものであり、大なるもの、公である。したがってこの二者が矛盾した場合、後者が優先されう。そして、「聖人の道」は、その偉大なる養いの作用によって、当の存在の誤った認識を是正し、ほんとうの「あるべき自己」を受け入れるように変容させていく。この変容の過程は「おのづから」なものであり、当の存在に矛盾から起因する苦しみを味わわせることはない。むしろ、意識は変容されるのだから、幸福なはずである。出発点である自己把握の不確かさ、それが以上の二つの答えに共通するものであるが、この点は、じつは徂徠の思想と自己の問題意識をもって闘っている私にとり、躓きの石である。

近代以前の思想において、個としての存在、個人としての存在を求め、読み込むことは危険である。丸山真男氏が、聖人についてその主体性を見出し、天や神などの超越的な存在から切り離された個としての人間存在の萌芽を見出し、徂徠学を評価している³⁰⁾が、それはあくまで「道」を作為した「聖人」においてなのであり、「道」の制約下にある自己成就をすべき存在においてではない。私自身のアプローチの仕方に問題があったとすればまさにこの点である。自己の問題設定をしたとき、その個人が描く「ほんとうの自己」と、個人を越える存在による、より優先されるべき「ほんとうの自己」を混同していたのではないかということである。改めて言えば現代風の、それぞれがそれぞれの意志で求める「ほんとうの自己」とその実現を、徂徠の呈示する、「聖人の道」及び「天」に統制された調和的な社会における自己の位置づけのうちに読みとろうと期待していたのではないかということである。そしてこの場合、個々の存在（「聖人の道」によって養われ、自己成就をする側）が持つ意志、自由に主体的に描く自己像という前提があった。徂徠研究において私のとったスタンスで決定的な修正が必要なのは、「個々の意志」を期待してはいけないところにそれを読みとろうとした姿勢なのである。その意味で、私の問題意識と徂徠学の本筋との間には、はなからズレがあった³¹⁾。

このズレは、徂徠学の本筋と私自身の問題意識のどちらかに焦点を絞って修正されるべきであろう。現時点では、後者による修正が優勢である。「自己意識」、ことに個々の特殊な「自己意識」とその尊重という点で、考察を進めていくなれば、儒学とは、徂徠学とは全く別の枠組でいかねばならないだろう。そしてその際、「他者とともに」という視点が抜け落ちる、もしくは希薄になるとすれば、「倫理学」からも軌道が外れてしまうかもしれない。また、私は、徂徠研究において、「聖人の道」のもとで全ての存在が（一定の方向「天下を安んずる」と

いうに統制されるとしても) 残りなく肯定されるという考えに特に惹かれていたが、「聖人の道」の持つ超越性³²⁾を活かして、「なおかつ徂徠学ではないところに考察の対象を求めるとすれば、それはおそらく宗教思想である。まだ確定的なことは言えないが、自己と他者とがよりよく生きるための大前提、地盤として「天」や神仏を設定して考えていくと、それは、超越者と人間存在の有機かつ不可分な関係を重視するという発想につながっていく。いずれにしても、私は、徂徠学と対話して自身の問題意識に改めて出会えたと言える。ほんとうに、私が求めている問題に気づかせてくれたという点で、この出会い 徂徠学との出会い は有意義であったかもしれない。

以上のように、私は徂徠学に対する自身のスタンスという点で反省点をいろいろ持つのであるが、しかし、最後に、徂徠学は私にとって倫理学たりえたかと問えば、イエスと答えられる。私自身の問題意識は抜きにして、徂徠から読み取った、「自己と他者とがよりよく生きる」あり方は非常に明確である。そこで示された人間存在にとってのあるべき自己とは、「天」から付与された各々の個性を最大限に活かすこと(自己成就)によって、他者を活かし養うことのできる自己であった。換言すればそれは「天下を安んずる」事業に自分のあり方で参与することのできる自己であった。それはまさしく、自己と他者の共生を意味し、また自己の存在の存立における他者との必然的な関係を意味するものであった。こう考えると、徂徠学は、(私の規定において)見事に「倫理学」であると言える。³³⁾もちろん、私の論には偏りがあるし、徂徠学じたいにも時代の制約や限界がある。³⁴⁾そしてその限界の最たるものが、「自己意識」の問題であろう。自己が他者なしでは措定できず、そもそも人間存在は他者と共同して生きていく共同存在であるという点は認めるにしても、依然として残る「自己」の問題をどのような形で考察していくか。徂徠学とのあいだに適正な距離をとりつつ、今後の課題として考えていきたい。

四、仁齋への問い 他者理解を巡る問い

次に、仁齋学を巡って考察することとする。「自己と他者とがよりよく生きる」というとき、おそらく重要となるのは自己と他者との流通性であろう。他者を如何に理解するか。理解がきつすぎる言葉であるなら、共感や受容とおきかえてもよい。仁齋は、他者と如何につながり、他者とともに生きていくかを真摯に考えた学者であった。私がここで特に問題としたいのは、伊藤仁齋における「愛」の問題、ことに「恕」についてである。

「恕」についてはいままでもいくつかの論文で論じてきた³⁵⁾がそこでの考察を巡って私に生じてきた疑問について取り上げてみたい。「恕」とは、「人を待すること必ずその心思苦楽いかんを忖り度る」³⁶⁾ことであると仁齋は言う。つまり、他者の思い、考え、感情、快苦など、

他者のおかれているありようを細かに推し量ることである。仁齋においては、この「恕」が距離のある他者との通路であり、「愛」の実践であり、「仁」の達成³⁷⁾である。そして、「おのれの心を竭くし尽くす」（『語孟字義』忠恕1条）のものである「忠」とあわせて「忠恕」は、人間存在が一生涯行い続けていかねばならないものとされる。³⁸⁾つまり、「忠恕」は他者に対してとるべき、しかも意識的な努力をもって行い続けるべき態度、行為なのである。

ここでとくに「恕」を問題とするのは、「恕」が他者理解に関わる概念であるからである。注目すべきは、以下の二点である。まず「恕」が自己を無条件の前提とするものであること、そしてもう一つは、「恕」が他者存在を寛大に受容し、この受容が他者を救ったり他者に益をもたらす実際の行為に連続的に結びつくということである。まず第一点について考察してみることとする。

第一点の問題は、そもそも自己を前提とした他者の状態の正確な忖度は可能かということと、自己は前提としうるほど自身にとっても明瞭なものなのかという問いを生じさせる。仁齋は、「恕」の必要性を説くべく、「それ人 おのれの好悪するところを知ることは甚だ明らかにして、人の好悪においては、泛然として察することを知らず。」（同）と述べる。つまり、人間というものは、自己の好悪の感情については明確にしているが、他者のそれは分からないものだというのである。この場合、「好悪」というように自己の全てというよりは、自己の趣味、傾向に話が限定されている点がポイントなのであるが、仁齋は、他者に対して不適切な行為や振る舞いをしてしまうのは、他者に関する「知」の欠如 すなわちその存在の「好悪」の感情のあり方についての無知、他者への配慮のなさの結果であると言う。³⁹⁾人間は、他者が求めているときにそれに対して適切な行為がなせず、過不及がどうしても生じるからである。仁齋は、「好悪」を中心としたその存在が持つ感情やおかれている状況（「その処るところ」（同））や行為の動機（「なすところ」（同））を知れば、適切な行為をなせるとする。そして、この「知」は、おそらく自身で自己を把握しているほどの明瞭さを要求されるものである。すなわち、モデルは自己にかかわる「知」の確かさにある。そして、そのみならず、他者のことに関する「知」を得る方法は、「その心をもっておのが心とし、その身をもっておのが身とし、委曲体察」（同）忖度することにある。つまり、自身が基準となるということばかりではなく、他者を自己と同等にみるということである。他者を自己と同等とみるとは、自他の隔てをなくし、自己と同様に他者をも大切なものとみることである。他者におこっていることを全然関係のない遠い世界のこととしてではなく、今ここにある自己のものにほかならないとして切実に受けとめ、受容することである。仁齋は、自己と他者の等価性とその合一を、他者理解（受容）における自己の要素の必然性を絡めて語るのである。

しかし、そうした多分に自己がかかわる「忖度」の結果は正しいものなのだろうか。そしてその結果導かれる行為は、他者が求めたものになっているのであろうか。私の解釈によれば、

仁斎は結果の正しさを前提として考えているようだ。もしくはきちんとは論じられていない。ほんとうに「正しく」忖度できたかは詳しく言及されていないし、検証されていないが、仁斎には言及や検証の必要性が感じられなかったのであろう。このわけを考えるにあたり、他者を忖度する前提となる、自己と他者の隔てのなさがヒントになりうる。隔てがなくなれば、他者のこともまるで自己のことにように明らかでないがしろにできない大切なものとなるので、その忖度の内容は正しいはずであるし、少なくとも、他者への働きかけとしては正しい筋道を開くことになる。他者が見つければつらいと分かるし、また、必要以上に憎むということもなくなる。このように、仁斎には忖度の内容の「正しさ」の検証が欠けてはいるが、仁斎においては忖度の基礎に揺るぎなき自己の自明性と、自己受容が存するため、それは必要ないのである。

もう少し言えば、他者を忖度し、そのありようを受容しようとしている自己は、無条件に自己を理解し、大切なものとして受容しているのである。このうち、自己理解は、「好悪」や自身の行為の動機やおかれている状況など、そうしたレベルに限られるものであるとしてもとにかく確実なものであるということは可能であろう。しかし、他者を自己のように大切に思うということの前提としての自己への愛⁴⁰⁾についてはどうであろうか。自己を愛し、受容する心が他者の十全な受容の大前提となると仁斎も考えているようであり、この点に関して、仁斎にとっては自明であるためか詳しく言及されていない。このことについても私なりに推論するとすれば、他者への「忠恕」の態度は、人間としてしかるべき態度であり、「人が人たる道」を歩み、自己を人間としてのあるべき高みに到達させようという営為にはかならない。それは、自暴自棄⁴¹⁾とは正反対の態度である。自己に与えられた生まれつきのよさを積極的に引き受け伸ばしていこうという態度である。とするならば、そもそも他者を理解、受容し、他者に積極的に働きかけられるということ自体が、すでに自己を大切に思い、自己をよりよくしようという形の、自己受容、愛が備わっているということになる。自己を愛せる者は他者をもよく愛せるのである。

しかし、もし万が一、この自己受容、自己への愛ができていない場合はどうするのか。したくてもできない場合もありうるし、そもそもそう簡単になしうるものか。素朴に、自分で自分を愛せない、受け入れられないということも、ままあるのではないか。こうしたありうる事態について、仁斎はどのように考えているのか。おそらく、仁斎は自己受容、自己への愛を人間存在にとって自明のものとしている。人間存在は、すべからく自己自身を愛すべきだし、また愛せるはずなのである。もし、それができなるとすれば、人間に与えられた義務を不当に放棄していることになる。⁴²⁾ 仁斎は、人間に自己をよりよくさせようという意志を持続させるために、孟子の「性善説」が説かれたとする⁴³⁾が、「性善説」をきけば、人間は、自己受容と自己への愛を取り戻すことができると考えているようである。しかし、「性善説」はそれほど有効なのか。どうしても自己受容できない人間に自己を受容させること、仁斎はその事態を想定

していないし、あくまで、楽観的に、自己受容を自明のものとして捉えている。ただ、やはり、私は、問いたい。自己受容、自己への愛はそれほどまでに自明であり、可能なものなのか。仁齋内部ではもはや、解けない問題である。

次に、第二点の考察に移ろう。仁齋における他者理解は、知的な理解というよりも受容という色彩が強い。以下、他者受容という用語を統一して論じていくが、仁齋の言葉でいえば、他者に対して「油然靄然」（同）と湧き起こった寛容な心をもって、「每事必ず寛宥を務めて、刻薄をもってこれを待するに至ら」（同）ざる態度で接することである。この場合、他者を責め苛んだり批判したり、もしくは拒否や否定したりする残忍で薄情な心は一切ない。⁴⁴⁾ その分、心が広くなって他者を寛大に受け入れられるのである。故に、仁齋は、理解を他者について冷静に分析的に行うというよりは、他者の心や事情を深く知ることによる他者受容の姿勢に力点を置いていると言える。

そして、重要なのはこの姿勢が内的なものに留まらず、行為に直結することである。「人の急に趨り、人の艱を拯うこと、おのずから己むことあたわず」（同。傍点論者。）行為への直結を、仁齋は自然な己むを得ないものとしている。すなわち、他者受容の姿勢が整うことは同時にそれに相応した行為が無条件に整うということでもある。他者の受容が全うできれば、行為については殊更問う必要がない。他者を受容する人間は、おのずと他者に対して実際の働きかけをせざるを得ないからである。

以上のような仁齋の他者受容を巡る論については、以下のような問いを掲げたい。まず受容は厳密には理解ではないということである。先にも少し触れたが、仁齋においては、自他の隔てがなければ、的中した理解ができるから、受容すなわち理解であるとされているとして、受容も理解であるとするにしても、それは、ほんとうに他者が望むような形のものなのか。ほんとうに、受容する側の歪曲のない、正確な受容なのか。この受容をベースとして用意される行為は、他者にとって本当に適切な行為となりうるのか。俗っぽい言葉で言えば、それは他者にとって「余計なお世話」に陥る可能性を持たないのか。このことは、前述の、他者の忖度が自己を基準とするという問題にもつながっていく。

仁齋の論の中では、以上の問いは解決、もしくは不問に付されているように見える。しかし、私はその上であえて問いたい。そのような他者受容は果たして可能か。とりもなおさず、ひとつも残忍で薄情な心がない、純粋な心で他者に向かうことは非常に困難なことである。仮に、この他者受容が成り立つとしても、なされる行為の適切さの検証はどこで行われうるのか。他者への完全なる無私性できちんと答え切ることができるのか。ほんとうの他者理解、そして相互流通は本当に可能なのか。これは、仁齋学のみならず、倫理学全般の問題として大きな意味を持つものである。

おわりに

以上、不十分乍ら徂徠や仁斎の思想を通して私自身が考えてきたことの反省を行った。これは最初にも述べたとおり、倫理学とは何かという大きな問いを設定することで、自身にとっての倫理学を問うためであったし、また何よりも自己の足場を確認するためのものであった。前述の倫理学に対する私自身の考え方に即せば、倫理学は研究主体である自己自身の生をよりよくするものでなければならなかった。最後に私自身に問うてみる。私は倫理学において、人として、自己の生をよりよくする術を学んだか。実際、よりよくなれたか。自身の苦渋に満ちた思索は、自己修養すなわち生来ある「善」の発展につながったか。答えは、残念乍ら否である。

このことはこれからの検討課題として、もう一つ別の点に目を転じてみよう。正直言って私は数年来、自己の足場を見失っていた。自己のありかを見失っていた。少なくとも倫理学における私自身のスタンスを掴み切れなかった。そして、このことは致命傷であると考えていた。なぜなら、立つべき場所を明確に知らない、なおかつ地図も持たない者は、自己のみならず他者をも迷わせるからである。この点は教育者として失格である。自己が救われていなければ他者をも救えないのである。⁴⁵⁾ 以上の作業において、明確な足場が確立できたとはっきり言い切れない所が苦しいが、しかし、現時点で分かりかけていることは、私自身の問いの形（輪郭にすぎないが）である。正直に言えば、私が取り組みたい問いは、自己が自己を受け入れるということである。それは、換言すれば自己を支えるもの、自尊感情の問題ということにもなる。いかにすれば、自己が自己を受容できる地盤、自尊感情が得られるのか。そもそも自尊感情とは何かという問いも必要なのだが、私がこれらの問いを問うとき、気になることのもう一つの点は、何故人は自己を受け入れられないのか、受け入れるどころか自己破壊へと向かうのかということだ。このことはタナトスや、人の生得的に持つ攻撃性などで説明がつくのかかもしれないが、私がことに拘わりたいのは「自己を愛したいと切望しているのに愛せなくて」どうしようもなくなっている状態や、「自己を見限ってしまいたいのに徹底的に否定しきれなくて悩んでいる」状態についてである。自己の確かさを求めて繰り返す自傷行為や、自分に与えられているほんのわずかな才能をも伸ばそうとせずに腐らせることや（孟子の「自暴自棄」に近い）わざと自己に不利なことばかりして自己を窮地に追い込む等、人間が自己に対してとるあらゆる自己否定（と一見見えるような）の行為についてである。私は今のところ、自己の受容と拒絶は表裏一体のものではないかと考えている。⁴⁶⁾ 自身でも持て余す「自己」という、いってみれば内部の「他者」とどうつきあっていくか、それが私の求めている問いである。そして、さらに言えば、この自己を巡る問いは、よりよき形で「他者とつながるため」の問いでもある。正しい自己受容を基盤として、他者とのよりよき生の構築が可能となると考えられるからである。⁴⁷⁾

ここまで考えてくると、一つの問いがまた新たに生じてくる。私は以上の問いを「倫理学」としてやっていったらよいのか。自己を巡る問いは、他者をも視野に入れるという点も含め、確かに「倫理学」の問いでありえる。しかしもし、自己を巡る問いを病理的な側面で捉え、それに対する処方を実践的に求めるという方向を取るとしたら、それは「倫理学」でありうるのか？ 私には、まだ自分自身のこれから進む方向がどうなるかは言い切れない。ただ、一つの可能性を挙げられるのみだ。「倫理学」をベースにしつつ、それを実践にいかす、より実利的な学へとシフトしていく可能性はある。それにしても、次のことは言える。「倫理学」を完全に捨て去ることはあり得ない。それは以上の考察によって確信した。このような文を書く時点で、私には倫理学研究者としての資格は既に失われているだろうが、余りにも私的な問いになり過ぎた自身の問いのうちには、やはり、「自己として他者と共によりよく生きる」というベースがある。それは、「倫理学」というよりも、人間の学としての普遍的通路たりうる問いにほかならないからである。

了

注

- 1) とは言っても、 $1 + 1 = 2$ といったような確実で不変な答えが出るわけではない。
- 2) 朱熹『大学章句』序にある。なお『大学』に挙げてある学問の手順、方法ともいべき八条目の「致知～「修身」が己を修めること、「齊家治国平天下」が人を治めることにあたる。その内容からすれば、『大学』は士、すなわち天下統治に携わる存在の学すべき事柄を著している書であるが、「天子よりもって庶人に至るまで、曷是に皆修身をもって本と為す」ともあるように、修身を人間存在全般にわたる課題であり、普遍的なものと位置付けようとしているところもある。江戸前期の儒学者中江藤樹(1608(慶長13) 1648(慶安元))はこの一節にいたく感動し、学問に志したようである。(渡辺武『中江藤樹』清水書院、1974、24頁参照。)
- 3) たとえば、「学問」は人倫日用の場に活かされねばならないとし、そうした学として周公、孔子の学を「聖学」として位置づけた古学派の先駆者山鹿素行(1622(元和8) 1685(貞享2))は、「聖学」は「人為るの道を学ぶ」(『聖教要録』)ことであるとした上で、その筋目を「身を修め人を正し世を治平せしめ、功成名遂候」(『配所残筆』)と言い、「身を修」めることをその中に挙げている。また、中江藤樹は「それ学問は心のけがれを清め、身の行いをよくするを本實とす」(『翁問答』下巻之本、加藤盛一校注『翁問答』所収、岩波文庫1936初版)と言う。中江において「正眞の学問」とは、単なる記誦詞章の学ばかりを努め、人倫に有益ではない「賈の学問」と厳密に区別されるものであった。またその内容は、具体的には「私を捨て義理をもつばらとし、自満の心なきようにたしなむを工夫のまなことし、親には孝行をつくし、主君に忠節をいたし、兄弟のあいだは悌恵をきはめ、友だちのまじはりは、いつはりなくたのもしく、五典を第一のつとめとする」(同、下巻之本)ことである。中江においても学問は自己修養を主とするものであり、他者との日用人倫における関係といった実践面を重視するものとなっている。なお、後述するが、中江にも見られるごとく、自己修養は決して自己内省的、完結的なものに留まるものではなく、他者との関係性の改善にもつながる、他者疎通性のあるものである。
- 4) 『語孟字義』学3条(『伊藤仁斎 伊藤東涯』日本思想大系、岩波書店、清水茂他校注1971所収)

- 5) 同上
- 6) 同、忠信 2 条。
- 7) 「いやしくも忠信無き時は、すなわち礼文中るといへども、儀刑観つべしといへども、みな偽貌飾情、まさにもって奸を滋し邪を添うるに足る」(同、忠信 2 条)
- 8) もちろん、仁齋においても、書物、ことに『論語』と『孟子』を読むことは学問の重要な要素とされている。書物を通して規範を知り、知を豊かにすることと、実践とが両方備わり、有機的に連関することが重要なのである。
- 9) 『翁問答』(上巻之本)(前掲書)
- 10) このような人柄、性格に対する朱子学の悪影響に関する意見は、古学派の学者も軌を一つにするであろう。たとえば、荻生徂徠(1666(寛文6) - 1728(享保13))は次のように述べている。「宋儒の經学につのり候人は、是非邪正の差別つよく成行、物毎にすみよりすみ迄はきと致したる事を好み、はては高慢甚敷怒多く成申候物に候。風雅文才ののびやかなる事は嫌ひに成行、人柄悪敷成申候事世上共に多御座候。山崎浅見(論者注、山崎闇齋及び浅見綱齋)が人柄も大形御聞傳可被成候。」(『徂徠先生答問書』下、井上哲次郎他編『日本倫理語彙編 六、古学派の部』育成會、明35所収)
- 11) たとえば、個としての人間存在をベースにするのではなく他者との関係において存立する「間柄的存在」としての人間存在をベースとする「倫理学」を確立しようとした和辻哲郎(1889 - 1960)がいる。この和辻の視点を継承しつつ、日本人の倫理の自覚の探究という視点で日本倫理思想史という学問を確立し、その意義を問うたのは、相良亨である。相良は、「日本人の倫理の自覚を問題にするとき、明治以前においては正確な意味における倫理学は存在していない。儒学や国学者の仕事が倫理学とみても、それ以前の時代に関しては、われわれがもし倫理学にのみこだわる場合、日本人の倫理の自覚を問題にすることができない。日本人の倫理の自覚を問題にする場合には、特に始めから、基本的には倫理思想を対象にして、たとえば文芸作品なども材料にして仕事を進めなければならない。」(「日本倫理思想史研究の意義」374頁ペリかん社、『相良亨著作集 5 日本人論』1992所収)と述べ、材料が日本思想であるときの「倫理学」の方法の困難さ、及び留意点を指摘している。このスタンスから氏は、「その時代の倫理の自覚」(同)や「歴史的な変遷」(同)を問題とする倫理思想史(日本倫理思想史)という学問分野を確立している。私の身を置く学問分野もまさにこの日本倫理思想史であり、相良氏の呈示される問題はそれ自体とても重要であるが、本論では、「日本」ということをメインにするつもりはないので、深くは立ち入らない。
- 12) 高島元洋『日本人の感情』(ペリかん社、2000)第一章「感情をどう捉えるか」12頁
- 13) 同上12頁
- 14) 同14頁
- 15) 同14頁
- 16) 同14頁
- 17) 同14頁
- 18) 氏は、同上箇所に加藤信朗氏の「倫理学とは何か」(『日本倫理学会論集23 倫理学とは何か』慶應通信1988所収)における、本来行為と存在を問うべきものであった倫理学の問題が行為に偏っていることを問題視し、存在への問いを見直すべきであるという趣旨の論を下敷にして、見逃されがちな「存在への問い」という倫理学の問題に光をあてている。
- 19) 次章でもふれるが、私は人間存在が生来与えられたとおりの本来的自己に成ることを「自己成就」とい

う言葉で表現した。「荻生徂徠における自己成就 気質不変化論 を軸に」博士（文学）学位論文、東京大学大学院人文社会系研究科、1998、3 参照。なお、本論文の要約として同名論文を富山大学人文学部紀要30号、1999、3 に掲載しているのでそちらも参照。博士論文については、東京大学総合図書館のHP、「東京大学学位論文要旨データベース」(<http://gakui.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/cgi/SearchCore.cgi>)に内容要旨及び審査講評が公開されている。

- 20) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波全書1934第一刷) 12頁。なお、和辻は「倫理問題の場所は、孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある。(傍点和辻)」と述べ、この間柄性に基づいて倫理学を規定している。
- 21) 個人的な問題意識の発端をごく素朴な形で説明すれば、小・中学校でうけた苛めであると言える。苛めをとおして、なぜ自己には居場所がないのか、なぜ、ひとは他者を踏み台にしてまで自己の場所を確保しようとするのか、そしてなぜ自分は他者とうまくやっていけないのかということを私なりに考えたのが発端である。私の今までの営為は、こうした素朴な問いをどうにか普遍的通路につなげようとしてきたことにほかならない。
- 22) これは私自身の研究姿勢の決定的欠陥であり、反省要素であるが、私の中で、徂徠学としての内在研究と私自身にすでにあった問題意識とが未分化で、混同されてしまっていたきらいがある。
- 23) 他者との共感の問題については、国学者本居宣長（1730（享保15） 1801（享和元））の『石上私淑言』で展開されている、感動を通じての他者との相互流通という論も、はやくから私の興味を惹く問題であった。私はこの論を、他者との流通可能性を示唆し、一種の他者理解のあり方を呈示するものとして、他者を巡る問いに大きなヒントを与えるものとして考えている。卒論で宣長を扱った時点では、私がなぜ、宣長に惹かれたのかを明示できなかったが、（『本居宣長の間観』お茶の水女子大学文教育学部哲学科、1990、3）上記の問題は、これからも倫理学の問いを問い続けていくとするならば、ひとつの礎になるように思われる。
- 24) 注19参照。
- 25) この問題は徂徠学において重要なものであると言え、前掲論文（注19参照）においても注目したが、その枠組のおおよそを捉えたのは、修士論文「徂徠における「道」の基底 「性」概念との内的連関」東京大学大学院人文科学研究科、1994、3 においてである。
- 26) のちの問題点の箇所でも触れることになるが、徂徠の思想の問題の1つとして、自己成就に際しての主体としての自己の主體的自覚や構えについての言及が希薄であるという点が挙げられる。もちろん、君子や聖人は「命を知り」、自らのありどころを押さえることに自覚的であらねばならない。だが、君子が「道」によって養われている過程は「自然に」もしくは「みづからしらざらしめ」（以上『弁道』20）というように、その無自覚性が強調されている。養いについての無自覚性は民においてことに顕著である。徂徠は、本当の自己を知るのは難しく、長い時間を経てはじめて自分とはこういう存在なのだということを把握すると考えているが（この点については注19の前掲論文でも詳述）、その認識に至るまでの当事者の内的葛藤 自己への疑問、たとえばほんとうにこの道でよいのかという問い にかんしては不問で、人間の心の動きには余り配慮がないようである。これはやはり、徂徠の関心が、人間のあり方というよりは「聖人の道」の持つ、「養い」をもたらしたり、天下安定を成就する絶大な力におかれているからであろう。
- 27) 『日本思想大系 荻生徂徠』吉川幸次郎他校注、岩波書店1973所収。「聖人の道」によるあらゆる存在を包容する無限の「養い」は、しかしそのモデルとされる天地自然の「天地は虎狼を厭はず、雨露は稗

第を扱わず」(同)といった無差別平等性と比較すると、「天下安定」という大なる目標をもとに統制されている。すなわち、第一目標に沿わない存在は何らかの形で制裁を受けるのであるが、しかしこれはあくまでやむをえぬ処置であって、その存在を存在自体として否定することではない。私としては、そういう存在も一旦は制裁されるにせよ最終的には第一目標に沿う形で存在を許されるのではないかと、天下において場所を用意されるのではないかと考えている、注19、注25の前掲論文参照。

- 28) 「場所を得る」こと、すなわち自己成就を遂げて社会において積極的な意味での自己のありかを構築することは、その存在にとって、そしてその社会にとって「善」であり、その失敗は「悪」である。徂徠は、自己成就の成功、失敗を善悪の価値概念で考えている。(「大抵、物その養いを得ざるは悪なり、その所を得ざるは悪なり。養いてこれを成し、その所を得しむるは、みな善なり。」)(『学則』6)なお、この問題については、拙稿「養いを得ざるは悪なり 荻生徂徠における悪」(『日本倫理思想史における善悪の総合的研究 平成9年度科学研究費補助金(基盤研究(A))((1))研究成果報告書』共立女子大学文学部、75-93頁、1998、3)に詳述した。また、論点は多少ずれるが、「鍋島武士と恩 『葉隠』 試論」(『日本人の武の観念をめぐる倫理思想史的研究 文との関係を中心に 平成8-10年度科学研究費補助金(基盤研究(B))((2))研究成果報告書』東京大学人文社会系研究科、16-34頁、1999、3)では、鍋島藩に既に生まれたときから生きる「場所」を与えられている武士が、その「場所」を占めるにふさわしい命懸けの奉公を、「すでに場所を与えてもらっている」「生かされている」という恩の念において行う、といった、「場所」を介してつながる主君 家臣の緊密な関係を論じることを試みた。既に与えられているものに対し、主体的にかかわっていこうとする姿勢は異なるが、「場所が既に与えられている」という点では、「天」や「聖人の道」によって既にあるべき場所が決められているということと類似している。いずれにせよ、問題意識は自己(他者とも通じるものとしての)のありか(場所)なのである。
- 29) 注26、及び注19、25の前掲論文参照。
- 30) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952初刷
- 31) このズレが、数年来私が抱いている「私が徂徠学をやる意味はあるのか」「何のために徂徠をやっているのか」といった疑問を生じさせる原因となっている。
- 32) とは言え、それは存在としては世界内在的である。ここでは、「聖人の道」の作者、聖人が人でありながら合わせもつ超人的な力と、「道」の源となる「天」の超越性、そして「道」の絶大なる養いの能力について「超越」という概念を用いた。
- 33) 前掲論文(注19参照)の内容を口頭発表した1998年3月21日の東京大学倫理学研究会での質問の中に「(主体性なき)徂徠学は倫理学ではないのではないか。それは政治学ではないか」という趣旨のものがあつた。この点に関しては指摘されて以来ずっと考えてきたが、まだ明確な答えには至っていない。ただこの問題の核にはやはり「時代性」の問題があるし、また、西洋思想を前提とする「倫理学」と日本における「倫理学」(そういうものがあるとして)との相違といった大きな問題を踏まえた上で、慎重に答えを出すべきであろう。私としては、徂徠学を「倫理学」として扱いたいという考えが強い。
- 34) 徂徠が人間存在を考える場合、ことに「聖人の道」を学び実践する君子に焦点があてられていることは否めない。この点は注33の徂徠学は倫理学か?という問題にも絡んでくる。これは徂徠学における制約の一つである。拙稿「「命を知る」考 荻生徂徠『学則』6を中心に」富山大学人文学部紀要37号1-17頁、2002、8月参照。
- 35) 拙稿「仁斎における自他の合一と隔絶の問題について」富山大学人文学部紀要31号1998、8、1-22頁

及び、「恕 他者との共生のために」(『道徳と教育』No.301日本道徳教育学会, 1999, 4, 202 - 206頁) など。なお、「恕」については仁斎の「仁者」理解に即してより深い考察をし、論文にまとめる予定である。

- 36) 『語孟字義』忠恕1条
- 37) 仁斎は『孟子』尽心上の「強め恕^{つと}て行^{つと}う、人を求むること近きは莫し」の解説で、「恕」を「仁を求むるの方」(『孟子古義』巻の七、関儀一郎編『日本名家四書注釈全書孟子部1』所収。東洋図書刊行会1924)と述べ、「仁」に至る実践的努力の方法としている。但し、「恕を以て仁に至るの功夫となすべからず、又生熟大小の弁有りとなすべからず」(『童子問』上第58章、清水茂校注、岩波文庫1970)とあるように、「恕」は「仁」のための手段ではないし、「恕」が「仁」と比較して劣るわけでもない。「仁は自ら是れ仁、恕は自ら是れ恕」(同)であり、別々のものである。その相違で重要な点は、「力めて為す」、すなわち意識的な努力によって行われるか否かで、「恕」は努力によってなしうるもの、「仁」は努力によってはなしえないものとされる。この、努力によってはなしえない「仁」は、日常の人間関係において努力して行^{つと}うべき「恕」をやっていると、自然に、「心弘く道行われ、もって仁に至るべし」(『語孟字義』忠恕4条)という状態になるのである。
- 38) 『論語』衛霊公篇
- 39) 「故に人 われと毎に隔阻胡越、あるいは甚だ過ぎてこれを悪み、あるいはこれに应ずること節なく、親戚知旧の艱苦を見ること、なほ、秦人の越人の肥瘠を視るが如く、茫乎として憐むことを知らず。」(『語孟字義』忠恕1条)
- 40) もちろんこれは、利己的、私的な愛ではない。自己についての最低限不可欠な自尊感情、自己受容の意味であり、ひいては、自己をよりよくしたいという自己への配慮のできることをも意味する。
- 41) 自己の生来への「善」(「性善」)を信じずに伸ばそうとしないありようを「自暴自棄」(『孟子』離婁章向上)というが、このことについては拙稿「『自暴自棄』考 伊藤仁斎の考えに即して」(富山大学人文学部紀要第36号, 1 - 17頁, 2002, 3)で詳述した。
- 42) 注41, 前掲論文参照。
- 43) 注41, 前掲論文参照。
- 44) 仁斎は、「仁」について「慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らずという所無く、達せずという所無くして、一毫残忍刻薄の心なき、正に之を仁と謂う。」「愛、心に全く、打って一片と成る。」(以上『童子問』上第43章)と述べる。「恕」は、この「一毫残忍刻薄の心なき」という点において「仁」に通じる。
- 45) たとえるなら、よく心理療法で心理療法家自身が自分の問題を克服していないと、クライアントに悪影響を与えと言われるが、これと通じものがある。心理療法家は、自己を知り、自己の問題を解決していないと適切な治療ができない。たとえば、同じ問題を抱えたクライアントがいた場合、心理療法家が自身の問題を抱えたままだと、クライアントの問題に共に巻き込まれ、共に迷うことになるからである。それ故に、心理療法家は自身の問題を克服すべく、教育分析を受けねばならないのである。もちろん、一方で「菩薩(仏ではない、したがって完全には救われていない)」として衆生を助けるという考え方もあるが、「菩薩」の場合は、仏となる資格がある。つまり救われているにもかかわらずわざとそれを捨て、自己の救いよりも他者の救いを優先する存在なので、救われていない未熟な者による救い、とは意味が異なる。
- 46) 「絶望に苛まれ、自分なんか消してしまいたいと自暴自棄になっている心の底に、それでも生きたい、

自分を好きになりたいという一念が残っていて、どうしようもない。自分を嫌い抜けたらいいのに、それできない。」といった趣旨のことを、かつてリストカットと拒食を繰り返していた知り合いが言っていた。もちろん、このことを普遍化するのは不可能だが、私はこれは切実な自分を愛したいという心の叫びであると理解する。

- 47) 自己受容と他者受容は、相互に緊密な連関を持つ問題である。たとえば、心理学でも、自己受容の体勢、正しい自己受容が形成される契機として、乳幼児期における母（もしくはそれに代わる人物）による受容の体験の必要性が説明されたりする。ひとは、この自らの受容体験によって自己を受け入れ、正しい他者受容が可能となっていくのである。この受容というキーワードで説明すれば、自己として、他者とともによりよく生きるための学たる倫理学は、正しき受容を前提として成り立つものであり、また、正しい受容のあり方を目指すものであろう。そしてこの「正しき受容」が「よさ」の内容となろう。しかし、倫理学は「よく」のあり方を緻密な論理で追究していくのが主な姿勢であるべきなのであって、あまりに「受容」にとらわれすぎると、別の方向へとそれていってしまうようにも考えられる。

