

「聖人」の「あわれみ」について

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第72号抜刷

2020年2月

「聖人」の「あわれみ」について

田 畑 真 美

一、問題の所在

人間とはそもそもどのような存在なのか。ある存在が人間であると言えるためには、どのような条件が必要なのか。あるいは人間として生まれた存在が人間と呼ばれるにふさわしいあり方を取れるようになるために必要なものは何か。以上の問いはさしあたり、人間が人間として生きていくための根拠をどこに求めるかということにまとめることができるだろう。このことについては古来、多くの議論が積み重ねられており、人間の存在を巡る学としての倫理学の中心的テーマであったと言っても過言ではない。

この問いはたとえば、人間存在の拠るべき規範の根拠を人間の内面に求めるか、外部に求めるかといった形で問われてきた。ただ厳密には、前者であれ後者であれ、それら背後で支える秩序、たとえば「天」を想定する場合、その根拠が人間の内外何れにあるかという問い自体の意味は希薄になる。というのはこの場合、最終的な根拠は「天」に帰されるからである。

また視点を変えれば、次のような問いが生じる。規範の根拠が人間の内外にあるうがなかろうがいずれにしても、その規範を身につけるか否か、実践するか否かは、人間の主体性に任されているのではないかということである。たとえば善なる性質をもって生まれたとしても、磨かなければそれは消失してしまう。¹⁾ また生来悪に流される性質があったとしても、規範を身につけることで、新たな良い性質を自分のものとすることができる。要は後天的な人間のありようではないか。生来の性質をどんなものに規定するにせよ、それは人間に後天的な努力を要請する。とすれば、二つの道は結局のところ同じではないかということである。むろんこの場合も、そもそも主体としての人間が善を開発したり身につけたりする能力の根拠を問うたとき、それは「天」由来であるということになれば、前述の視点とも重なってくる。いずれにせよ、単純な二項対立を解けば片付くというものではないことが見えてくる。ただこうは言っても、この一筋縄ではいかない問題を解く際に必要な手続きには、留意すべきである。それは次の2点である。すなわち、最終的に「天」に帰されるにせよ、人間の拠るべきものとしての規範がどのように成り立つものであるかということ、及びその規範に対して人間存在はいかに関わるかということである。まとめれば、規範そのものの問題と、規範と向き合う人間存在自身の問題の2点があるということである。そしてこの2点は、けっして別々に切り離して考えられるべきではなく、有機的に関連させて考えられるべきであることも付け加えておく。

本稿では、上記の問題点を念頭に置きながら、まずは前者の規範の成り立ちの問題を考える。

その際、江戸中期の儒学者である太宰春台の著書、『辯道書』に主たる素材を求めて考察していく。『辯道書』は春台が黒田直邦にあてた書であり、「聖人の道」について、仏教や神道との対比をしながら述べたものである。²⁾この書を取り上げるのは、一つには春台が師匠の荻生徂徠の枠組みを継承しながら、「聖人の道」のエッセンスを誤解無きように直邦に伝えようとしているため、論旨が鮮明であることによる。特に、「道」の作り手である「聖人」の内面についてはかなり見えやすい議論をしている。むろん、この書の性質上、コンパクトな論理展開になってはいるが、「道」を巡る議論において国学者に対して与えた反響を考慮すると、本書が思想史的にも重要な書であるということが、もう一つの理由である。³⁾江戸の思想家達がこぞって探究しようとした「道」のありよう、もしくは「道」を問うことそのものの意味を今一度確認するにも、本書は看過できない書である。ともあれ、本書の内在的な研究、しかもごく一部についての研究になってしまうが、本稿の考察は当代における「道」を巡る探究という大きな潮流を背景に踏まえて行われている旨、付け加えておく。

二、「聖人」と「道」

まず、春台の考える「聖人」について確認する。その理解は、師である荻生徂徠と同様と考えてよい。『辯道書』においても、「聖人」は「仁」と「智」の側面から語られている。換言すれば、「道」の制作者であり、天下を安定させる「先王」という側面から説明がなされている。「聖人」とは、端的には「聡明叡智仁徳の至れる人」(『辯道書』p.378)⁴⁾のことであった。そして、その「仁」と「智」は、「道」の制作において不可欠な「徳」であった。その意味でそれらの「徳」は「聖人」特有の「徳」であると言える。

「仁」とは、「民を安うするを仁と申し候。仁は聖人の徳にて候」(同p.380)とあるように、天下を視野に入れた「徳」であり、そこに住む民の安寧を遂げる働きのことである。どのようなかたちであれ、民に安寧をもたらすことが「仁」の内実であると言える。このことと、「仁」ともうひとつの「徳」、 「智」との関連を確認するために、「聖人」についての春台の説明をもう少し見てみよう。

盤古燧人は天地開闢の初の聖人にて候。其後伏羲神農黄帝を三皇と申候。少昊顓頊帝嚳、帝堯帝舜を五帝と申候。三皇五帝は皆聖人にて、天下の君にて候。然るに三皇より五帝の帝嚳までは、世のいまだうみうみしき時なる故に、聖人の智を用給ふ所、民の為に禽獣の害を除き、衣食の業を授け、器物を作り、財用を利して、ひたすら民を養育する道を始めたまふのみなりしが、堯舜の時に及て、養育の具は大略成就して、万事の制度いまだ立たざりしを、堯舜聖智を以て多くの聖賢の人を挙用て官人となし、朝廷にて僉議したまひて、万事の制度を定められ候。是れより天下を治め民を安うする道大きに開けて、万世の大法

になり候。(同pp.380-381)

ここでは、歴代の「聖人」がそれぞれの役割に従って「道」を制作してきたと述べられている。「聖人」はみな「天下の君」であり、したがって民を治めることに心を砕いた。各々の生きた世の状況に応じて、その世に生きる民の生の質を高めるために、その「智」を運用し、「道」を制作したのである。堯舜以前では、まずは民の養育に焦点が当てられた。生活の基盤が安定し、整った後に、堯舜が本格的に「万事の制度」を整えていったのである。それは「万世の大法」とも言われるように、今ここの堯舜の世にのみあてはまるものではなく、普遍性を持つものとして機能するものであった。その意味で、「聖人」というときに最も重視されるのは堯舜である。この堯舜の優秀性、優越性に関しては後に詳しく触れることとする。一方その他の「聖人」も、人間存在に人間として相応しいありようを遂げさせるために、それぞれの力を発揮したと言える。彼らの「養育」の道がなければ、人間の生の基盤は成り立たなかった。その点でみると、堯舜と彼らは皆、等価であると言える。つまり「聖人」とは、人間存在を人間存在たらしめる方法を編み出すことのできる「智」と、その方法を編み出したいという願い、すなわち禽獣同然の民がどのようにすれば、人間存在として生きることが出来るかという願いを切実に抱き、それを実行した存在なのである。「聖人」が共有する眼差し、それは人間存在を禽獣ではない生き方に誘うことに注がれていたのである。

ところでさきに確認したように、「聖人」は「天下の君」であった。春台は「聖人」が「天下の君」になる経緯について、次のように述べている。

幾億萬人の中に聰明睿智とて神妙なる智慧の人生れ出て、彼愚なる者に衣食の道を教へ、争闘する者をばそれぞれに教訓して暴虐をなさざらしむ。是より其邊の人漸々に帰服して、何にても分別にあたはぬをば持ち往て尋問ひ、争闘する者は其事を告訴て裁断を乞求む、其躰今の世に郷里の子弟たる者其所の父兄長老に従ふが如し。かやうに近邊の人帰服すれば、其化漸々に遠きに及て、遠方の人も帰服する故に、いつとなく諸人こぞりて君長と仰ぎ奉る。上古の盤古燧人などいふは是にて候。其後伏羲神農黄帝といふも、亦皆聰明睿智仁徳の至れる人にて、天下の君となりたまふ。自己より高ぶりて民の君長となり給へるには無く候。(同p.378)

この「神妙なる智慧の人」とは「聖人」のことである。注目したいのは、「聖人」がその「智」によって人々の揺るぎない信を得ていることである。その信が「聖人」を「天下の君」たらしめる根拠となっているのである。その信は、民を教えることで民を暴虐に満ちた不安と恐怖しかない生活から解放するという、「智」の具体的な効力によって得られたものであった。民は

困ったことがあれば「聖人」を頼り、帰服していった。注目すべき点はまさにここである。「聖人」が「天下の君」となったのは、人々がそうなることを求め、かつ認めたからである。「聖人」は自分の「智」を誇り、自身こそが「天下の君」にふさわしいと考えて無理にその位についたのではない。民に心から求められ、慕われ、仰がれた存在、それが「聖人」なのである。

このことと関連して、言うまでもなくこの「智」は、「仁」=世の人を治めることを目的として発揮されている。人間がこの世に生じたとき、「貴賤上下の品も分れず皆同輩」(p.377)であったが、生来の賢愚強弱の違いはあった。それゆえに賢く強い者が愚かで弱い者から強奪する事態が生じ、世は「争鬪」に満ちた混乱状態となっていた。「聖人」はこの状態を是正すべく、「智」を発揮したのである。その発揮の仕方は、人々の多様性に応じたものであった。生きる道を自ら作り出せない愚かな者に対しては「衣食の道」(p.378)を教え、人から物を奪おうとする強者には「教訓」を通してその暴虐をおしとどめた。それは、多様な存在が何の心配も無く平穩にその生を遂げることを可能にした。つまり「聖人」の「智」は、多様な人間存在が共同体を作り、そこでともに生を営むために発揮されたのである。したがってそれは、「聖人」自身がそれ自身としての優越性を他に誇るためのものではない。それは人間存在を他と共に生かすものであるがゆえに、尊いのである。このような、禽獸然とした人間存在の平穩な共生を目指すといった「仁」に根ざす「智」は、普通の「智」、すなわち「平民」としての人間存在の「賢愚」が問題になる際の「智」とは、当然区別されるべきものであった。つまりそれが、「聖人」の「智」が「聡明睿智」と呼ばれるゆえんである。「聖人」と呼ばれる存在は皆、この点で他の存在から生まれながらに区別されるのである。

このことは、次のことから明白である。「聖人」の根拠は、あくまで「天」にあった。そもそも、原初において人間存在は「同輩」であり、「平民」として存在した。これは、能力の差異はあるものの身分階級としての区別は生来存しなかったということでもある。その区別の無がかえって人間存在の生に脅威を与える元凶にもなったと言えるが、「天」は原初において、人間存在を含めた万物を「久しき池に魚の生じ腐りたる物に虫の生ずるがごとく、自然の気化にて生じたる」(p.377)ようにあっさりとしみだしたにすぎない。この時、人間存在は二つの意味で平等であった。その1つは前述の、生来身分階級の差異がないという点においてである。そしてもう1つは、「形は人にて候へども心は禽獸に異ならず」(同)といった、「形」と「心」の存在様態における共通性である。原初において「天」は、「聖人」を生み出していないのである。しかし各々の持つ多様性の故に、「平民」の間に争鬪という問題が生じた。この状況を受け、「聖人」は生まれた。「此時幾億万人の中に聡明睿智とて神妙なる智慧の人生れ出」(p.378)で、「仁」に根ざした「智」でもって「道」をつくり、「天下の君」となっていったのである。『辯道書』では、「聖人」の発生についてそれほど詳細には語られていない。しかし、人間存在一般と同様に「天」が生みだしたとされていることは相違ない。そのタイミングもまた、周到で

ある。問題が生じたときにその争鬭を解決しうる者として「聖人」が生み出されたこと、そして代々の「聖人」が適切な順序でもって生み出されていることを考えると、それはまさに「天」のみわざであるということが出来る。というのは、たとえば堯舜が先に生まれ、その後衣食を整える「聖人」が生まれたとしたら、うまく世は治まったであろうか。むしろ、それならなぜ初めから「聖人」のような存在がいなかったのかという問題も生じる。この問いもことのほか重要であるが、ここでは踏み込まない。⁵⁾ともあれ、「天」に基づく、他からは決して侵され得ない意志および秩序が「聖人」出現の背景に読み取れることは確かである。このことから、「聖人」という存在は「天」にその根拠を持つものであることが分かる。誤解を恐れず言えば、「聖人」は「天」の意志によって生まれたのである。それゆえに、「聖人」は自分こそが君たるべき存在だと私智でもって判断し、自らを上位に位置づけた存在ではあり得ないのである。⁶⁾

そもそも、「聖人」のつくる「道」こそが、「天」の意に沿うものであった。

儒者の道は聖人の道にて候。聖人の道の開きたまへる道にて候へ共、天地自然の道かくあらで叶はぬことを知しめして、かく定置たまひし故に、是すなはち天地の道にて、聖人少も私意を加へたまふことは無く候。(p.377)

とあるように、「聖人」は「私意」を交えることなく、「天地自然の道」に即して「道」を制作したのである。その「かくあらで叶はぬ」ありようが人間存在を人間存在にふさわしくあらしめ、平和的な共存を可能にするものであるとするならば、「天」の意図はまさにそこにあったと言える。つまり、「天」の人間存在の生を整えていくという意図を、「聖人」は自らの意図としたのである。「聖人」はその存在及びそのありようにおいて、「天」に規定されているのである。規定されていると言うといかにも消極的に聞こえるが、各々の「聖人」は「天」の意図を自らの意図として積極的に引き受け、それを主体的に生きようとしたのではないかと考えられる。それは「天命」を知ることという側面から、説明可能である。たとえば徂徠は、「天命」を知ることの重要性を君子に求める。⁷⁾春台も「天命」についてはここで言及していないが、そもそも「聡明睿智」が「天」から与えられていること自体が「天」の「命」にほかならないとも考えられる。「道」の制作において「私意」を交えないこと、自ら「高ぶ」ってその地位についたわけではないことについても同様である。さらに、次章で扱う「道」を制作するときに「聖人」が抱く「あわれみ」の感情についても、「天命」を生きるありかたであると言えよう。ともあれ、「聖人」という存在が「天」に規定されるということは、消極的、受動的な意味を持つのではなく、「天」から受けた「聖人」としての「生」を自覚し、主体的に生きるということである。またこのことは、言うまでもなく「聖人」以外の存在にもあてはまることである。

さらに上記の視点から見れば、「聖人」と他の人間存在との関係が君臣の上下関係として規

定されるということも、同じ筋のもとで理解しうる。そもそも「聖人」は民に望まれて王君となったが、民の側からみればそれは、意識するとせざるとにかかわらず臣下として自己を規定することを意味するとも言える。しかもそれは、単なる自己規定ではなかった。「聖人」との関係が「君臣」関係として意味づけられ、さらに「五倫」といった人倫体系の緒とされるというように、それは人間存在が形成すべき関係を規定することにほかならなかった。

此の聖人上に立て天下の人に仰がれたまふを天子と称し大君と申し候へば、天下の人は皆臣にて候。是君臣の始めにて候。(p.378)

とあるが、この「君臣の始め」は、「上に大君あれば下にも亦大小それぞれに君長を立て其の下を治しむ」(同)というように、臣下である「平民」間の上下をも規定するものとなる。つまりそれは、人間存在すべてにあてはまる基幹的かつ普遍的な関係であるとも言える。

加えて、その「君臣」関係は「五倫」の最初に言及されている。その次に親子、夫婦、兄弟、朋友というように語られていくのである。むろん、これらは「聖人」が制作した「道」にほかならない。その始めに「聖人」自らの位置をも規定する形で「君臣」が語られることの意味は、大きいと言わざるを得ない。揺るぎない「君臣」関係の規定こそが、世を安定させる柱となっているのである。

整理すれば、ここで注目すべきことは以下の通りである。まず一つ目は、「聖人」が「天」によって位置付けられることで、他の関係性も規定されるということである。その意味で、他の関係性の根拠もまた「天」にあると言える。そしてもう一つは、そうした人間関係の秩序すなわち「道」がほかならぬ「聖人」によって作られたということである。中でも出発点の「君臣」は、君としての「聖人」の位置や役割によって、始まった。「聖人」は自らの役割を果たすことで君となったわけなので、「君臣」関係は「聖人」自らが自分のありようをもとに直接作り出したものと考えて良からう。この二点は一見矛盾するように見えるが、先に見たように「私意を加」えず「聖人」が「道」を作ったと考えれば、問題はない。重要なことは、「聖人」が「天」に基づき、平和な世を目指すべく、それを形にしたことである。「聖人」とはどのような存在か。「天」にそのありようを規定され、主体的にそれを引き受けながら、「仁」と「智」でもって「平民」がともに平安に生きる世を秩序づけた存在なのである。

そして、どのようなかたちであれ、その秩序づけるものが「道」である。⁸⁾その作り方に改めて着目すると、「聖人」は「人間の道かくあるべきすぢを聖人見つけたまひて開い」(p.386)たとされる。注目したいのは、「開く」という言葉である。「道を開くといふは道なき野山に始て道を開く様なる物にて候」(p.377)というように、「開く」という言葉には、前人未踏の地を切り開き、全ての存在に対してそれを明るみに出すというニュアンスがある。まさにそれは

誰にでも開かれているのである。⁹⁾そこを通れば誰でも確実に目的地へたどり着くということが重要なのである。それは「迂遠なる様なれ共危きこと無く迷ふこともなく安穩に往来」(同)できる道であった。だからこそそれは「常行不易の道」(同)と呼ばれうるのである。そしてそのような「道」は、「聰明睿智」の持ち主によってこそ作ることができた。厳密に言えば、「聖人」はそれを「見つけ」たのであるが、「見つけ」ということを春台は「天地万物の理を知て」(同)とも説明している。「天地万物の理」に根ざした、それゆえに「常行不易の道」とされるものは、他の道と厳密に区別される。ここから「道」と言えば、「聖人」の作った本道のみがそれと認められ、その他の脇道は全て「左道」(p.386)として否定されることになる。¹⁰⁾

本道としての「聖人」の「道」は、そこを通る人の「迷い」を取り除き、「安穩」を与えるものであった。この点は後述する「聖人」のあわれみと深く関わっているが、重要なことはその「迷い」の排除と「安穩」が、「道」が作られた当時のみならず、時空を超えて普遍的に人間存在全てに向けられたものであることである。

ところで厳密に言えば、「平民」がともに「安穩」に生きる世の秩序は、堯舜をまっけて完成された。¹¹⁾ここから堯舜の優越性が語られうるが、その優越性はこの普遍性に担保されている。「仁を本として礼義を行ふより外に道といふ物はなく候」(同p.381)というように、堯舜の「道」は以後、多少の損益はあるにせよ、ゆるぎない「聖人の道」として伝えられていく。むしろ、堯舜以前の「聖人」たちの「民を養育する道」(p.381)も、禽獣ではない人間存在の生を規定している点で普遍的ではある。しかし、「聖人の教」(p.380)として「礼義」(同)が民に施された時に、人間存在は決定的に禽獣との袂を分かつことができたのである。こうした堯舜の「道」の内容は、「聖人」における「道」の制作意図を色濃く反映している。「民を養育する道」の整備自体も同じ意図のもとでなされたと考えられるが、堯舜において一層その意図の輪郭が明確になっていると言える。そこで以下、堯舜の「道」の内容の観点から、「聖人」の制作意図に関わる「あわれみ」という感情に着目して考察することとする。

三、「聖人」の「あわれみ」

「聖人の教」としての「道」の内容は、基本的な人間関係である「五倫」の整備と、それを有効に実現させる「礼義」というふうに分けられる。「五倫」のうち「君臣」は、「聖人」が出現以来存する。前にも述べたように、その上下関係は「聖人」という存在そのものがそのありかたによって作ったものである。それ以外の関係は「聖人」がことさら教えを示すことで成り立っている。そしてその意図は、禽獣とは異なる生き方をさせることにあった。

人に父母なき者は無く候。禽獣は乳哺の養を受る時父母を慕ふのみにて、少し長じて離別すれば、親は子を忘れ子は親を忘れて、後には親と子と食を争ひ候。人も本は禽獣の如くな

りしを，聖人は親愛の情を示し孝敬の道を教へたまひてより，父子の道始り候。禽獸には雌雄牝牡の情のみ有て，夫婦配偶の道なき故に，父子同産交合して子を生み候。人本は禽獸の如くなりしを，聖人婚姻の礼を制し男女の別を立て淫乱を禁じたまひてより，夫婦の道始り候。禽獸には同産の子数多あれども，兄弟といふ事なし。人も本は禽獸の如同産なるのみにて，兄を敬ひ弟を愛すること無く，争闘して相殺すこと有しに，聖人これを憂て長幼の節を制し兄弟の道を立て給ひ候。禽獸には朋友といふこと無し，人も本は禽獸の如く，信もなく義もなく相争ひ相奪ひ相殺し相害するのみなりしを，聖人は信義を教へて朋友の道を立てたまひ候。(同 pp.378-379)

以上に君臣を加えれば、「人倫の要道」(同 p.379)としての「五倫」もしくは「五典」となる。「聖人」は，人間が「本は禽獸の如く」であることに着目し，禽獸と人間とを分かつための秩序を制作し，教えたのである。「禽獸の如く」の状態とは，相互に争闘しその存在を脅かすことであった。夫婦の道についても，これがしっかりと定められていなければ，ただ淫乱と言うだけではなく相互に相手を奪い合うという意味で争いが生じうる。ともあれ，争闘を人間存在にふさわしくないありようであるとして「聖人」は「憂」え，それを取り除くべく教えを立てたのである。「憂」の語は「兄弟の道」の箇所には出てきてはいないが，さしあたり上記の，人間の禽獸然たるさま全体に対して向けられた感情であると考えてよいだろう。¹²⁾

この「憂」に似た感情はさらに，「五倫」を正しく行うための教えとしての「礼義」を説くところでも語られる。「礼義」は，人間の本性としての「欲」を持つこと，及び「利を争う」こと(以上，p.379)を踏まえて立てられた教えである。人間は，この本性があるからこそ禽獸然としたありようをとってしまうし，先に見たように親子兄弟でも争闘してしまうということになる。つまり「五倫」が成り立たないのである。その箇所のうち，「義」に関する所をしてみる。

又人に欲なき者は無く候。欲はすなはち情にて候。財宝を見てはほしく思ひ，食物を見てはくひたく思ふ，皆是欲にて候。此欲心を恣にすれば，卑劣なるわざをもなし，搶奪窃盜殺害の悪をも行ひ候。搶奪窃盜殺害は禽獸の行ひにて候。聖人これを愍みて義といふことを立て教たまひ候。惣じて人の身にすべき事とすまじき事と有るを，上古の愚民これを知らずして，すべき事をばせず，すまじき事をする故に，禽獸の行いになり候。聖人の教に義といふはすべき事とすまじき事とをわけて，其のすべき事をば勉てなし，すまじき事をば身死すれどもせざるを義と申候。此義すなはち聖人の道にて候。(同 p.379)

ここで，「聖人」の「愍み」は，禽獸の行いをする人間存在に向けられている。もっと厳密

に言えば、人間としてなすべきこと・なさざるべきことについての無知に対して、向けられている。「欲」は人間存在が皆、生来持つものではあるが、「欲」に生きることは人間を人間たるにふさわしい生き方とは真逆に向かわせる。前に見た「憂」もそうであったが、「愍み」の根拠もまた、人間が禽獣のようにあることに存すると言える。ここで「憂」と「愍み」について確認しておく、「憂」と言う場合、主に争闘し殺し合う惨状に対して向けられていると考えられる。一方、「愍み」と言った場合は、先にも述べたように無知故に惨状を引き起こしてしまうことに力点がある。いずれにしても、人間が人間であり得ず、禽獣でしかないありように対してそれを悲しみ、憐れむ感情である。「聖人」は人間という存在形態が根本的に持つどうしようもなさ心へ心を寄せる。気をつけたいことは「聖人」が単に「心を寄せた」だけでなく、その悲しみや憐れみを解消させる手立てを講じたことである。それはむしろ、人間存在の生そのものにまつわる不幸の解消でもあった。「聖人」の感情は、人間存在の不幸そのものに向けられたものであった。本論では、「憂」と「愍み」という異なった語ではあるが、これらの共通性に鑑み、まとめて「あわれみ」として考えることにする。

ところで、実はこの「聖人」の「あわれみ」については、すでに『孟子』滕文公下¹³⁾においても言及されている。その意味で、ここで扱っている問題は「聖人の教」を巡って思考を重ねてきた儒学者にとっては、どの立場であれ、共通理解が得られるものであろうし、自明のことであろう。たとえば、江戸前期の儒学者中江藤樹も『翁問答』¹⁴⁾のなかで指摘している。

しかし改めてここで考えてみたいのは、「聖人」は何に対してなぜ「あわれむ」のかということである。再三確認したように、「聖人」は人間存在が禽獣のようにあることそのものを「あわれむ」でいた。禽獣であるありようは争いに満ち、生存そのものが絶えず脅かされる状態であった。端的にそれは不幸な状態だった。「聖人」はその不幸なありようを「あわれむ」んだのである。

しかし、その不幸は単に争いのありようのみを指すのではない。というのは、「あわれむ」にはその前提として、人間存在のあるべきありようが「聖人」の側で明確にされていなければならないからである。詳しい考察は次章に譲るが、本章で確認した限りではそれは、争うことなく「五倫」の関係を正しく平穏に生きることであり、すべきこととすべきでないことを明確に区別できている状態であった。その理想から乖離している状態、それを「聖人」は不幸と取ったのではないか。そのように春台は考えていると推察しうる。春台は「形は人にて候へども心は禽獣に異ならず」（『辯道書』p.377）というように、「聖人」が「道」を作る契機としての原初の人間存在を描写する。原初において、人間存在は禽獣とは明確に区別されていたのである。ただしそれは「形」においてのみであった。人間の「形」には人間に相応しい「心」がないといけな。しかし、人間に存したのは禽獣の「心」であった。「形」と「心」との根本的乖離、この原初における人間の存在構造そのものが、人間の根本的な不幸である。「聖人」はまさに

それを「あわれ」んだのである。

しかしその乖離は埋められる可能性のあるものであった。それをなしうるという根拠を「聖人」はどこに見出していたのか。「形」においてではなかろうか。春台は細かい議論には踏み込んでいないが、この「形は人」という言い回しには見逃すことができない重みが存する。

そして同時に、「聖人」の「あわれみ」はそのような不幸から人間を解放することにも向けられていた。「心」を「形」に揃えれば、それは成り立つ。その「心」は「聖人の教」としての「礼義」によって備わるはずである。「礼義」に沿った生き方は、人間を苦しみから解放し、幸せに導くことになる。そしてその幸せこそが、「形」と「心」とともに人間存在たるに相応しいありようとなった人間の掴むものである。言うまでもなくこの場合の人間とは、個々の人間存在のみならず、社会全体としての人間存在をも意味する。世の中が治まることが個々の禽獸性からの脱却によって可能となる。「聖人」の「あわれみ」はまさに、ここまで見通したものであると言える。だからこそ、「聖人」の「道」は「仁を本として礼義を行ふ」(同p.381)ことに尽きるのである。

四、応答可能性

それでは、そうした「聖人」の「あわれみ」が見通していた、人間存在が獲得しうる幸せを、人間はどのようになしうるのか。幸せ=天下の安定の達成は、言わば「聖人」から投げかけられた「あわれみ」に対する、人間存在の側からの応答でもある。換言すればこの応答は、「道」によって人間が変えられた結果である。人間はその応答をいかになしうるのか。

まずは考察し残した「礼」を通して、考える。春台は「礼」について次のように述べる。

男女の欲は人情の常にて、智者も愚者もかはること之れ無く候。此欲を恣にすれば、人其婦女を盗み人倫を乱り禽獸の行ひを恥ず候。又人は必利を争ふ者にて候。たとへば人と我と物を分ること有るに、少も善き者を少も多く得たく思ひ、夏の暑きには涼き處に居たく思ひ、冬の寒きには温なる處に居たくおもふ。是皆争ひにて候。此心を恣にすれば、人を推のけて其利を我身に得んとす、我かくあれば人も亦然なり。人々かくのごとくなれば、争奪の事起りて、人間の乱やむ時なし。是すなはち禽獸の行ひにて候。聖人は是を患て礼といふ事を立て、教へたまひ候。それより人々情欲を制して、我が妻妾にあらざれば人の婦女を犯さず、利を争う心を制して、夏は涼き處に人を居らしめ、冬は温なる處に人を居らしむ、是讓の道にて、礼の本にて候。(同pp.379-380)¹⁵⁾

ここでも「聖人」が「患」えるという表現が出てくるが、これまで見た「憂」や「愍」とまとめ「あわれみ」として考えることとする。「男女の欲」や自利を貪る自己中心的なありか

たを人間生来の、禽獣同然の「心」であるとすれば、それを制御できないという事態が「聖人」の心を痛め、憂えさせているからである。「礼」によって人間存在はそれらの「情欲を制」し、他者に「譲る」ことができるようになる。自己のことしか考えられない状態から他者への配慮ができるようになる変化は、人々の社会において争闘の克服につながる。争わないで他者のことをも考えられるようになること、これが人間としてのふさわしいありようであった。

しかし気をつけるべきことは、「礼」及び前述の「義」は、あくまで人間生来の本性ではないということである。

此礼と義とは聖人の教にて、人の心に元来具したる物にては無く候。聖人出て礼義の教を施給ひてより、人々廉恥を知て禽獣に遠くなり、人は貴く禽獣は賤き物と心得て、衆人の中に禽獣の行ひをなす者あるを見ては賤しめ悪み候は、聖人の教の力にて候。聖人の教は礼義より始まり候。(同p.380)

というように、「礼義」は人間存在としてのありようと禽獣との差異の自覚を促す。つまり自身が人間であって、禽獣のように振る舞ってはならないことに気付かせる。これが「廉恥」である。「廉恥」は自らの行為について反省させ、自らを禽獣から遠ざけるようにする。さらにそれは自らの行為についてのみならず、他者の行為の是非を判断する契機ともなる。禽獣然とした振る舞いをする者の非を認め、糾弾するのである。つまり「礼義」は、自他に及ぶ倫理性を人間存在の中に植え付けるのである。人間存在は、「聖人」の意図に対して、この植え付けられた「廉恥」を核として、「道」を生きることで応える。その結果が「聖人」がめざした「安民」であった。「礼義の教行はれてより、人間の乱やみて天下治り黎民安くなり候。民を安うするを仁と申候」(同)とあるように、「安民」は「聖人」の功績ではあるが、それは「教」が「民」のものとなることを前提としている。「教」が行き届き、真に「民」のものとなってはじめて、「民」は自他の争闘という相互の存在を脅かすありようについて「廉恥」を抱き、それをなさないようにすることができる。「礼義の教」はこうした、相互性、すなわち「聖人」の「民」にこうあってほしいという望みとそれへの確実な応答があることによって、真の意味で成り立つのである。

以上は「民」の側の応答可能性の一つであるが、実はもう一つ、「民」の側の応答に相当する事態が存する。それは第二章でも言及した、原初の「聖人」と「民」との間の信頼関係である。原初の「民」は「衣食の道」を教えたり、「教訓」を施して暴虐を防ぐ「聖人」に「帰服」したが、それは「聖人」が自分達の生を安寧にし、憂いや心配を取り除いてくれるからであった。この「聖人」への「帰服」は、「聖人」が「民」に対して為したことに對するものであり、応答可能性のうちプリミティブなものである。それはあくまで利害に関する関係であって必ずしも道義的なものではないかもしれないが、自らの生に利し、養ってくれる「君長」(同p.378)

と自らとの関係を「君臣」として受け入れるという意味でも、応答可能性ということができよう。しかし一方、応答不可能性を示すように見える所も存する。

天下平均に四海無事なるは全く聖人の所為にて候に、今の人は聖人といふ名をだに知らず候は、浅ましき事にて候へども、是却て聖人の徳の廣大なる験にて候。如何となれば、聖人の徳は日月の如くなる物にて候。此世界の人日月の光明に照らされぬ者は無く候へ共、一人一家の為に出たる日月にあらず、萬古以来の日月にて、世界に遍満する光明なれば、誰にても一人殊更に日月の徳を感戴して有がたくおもふ者は無く候。(同p.388)

ここで「聖人」の「徳」が日月に譬えられているが、それは「聖人の徳義廣大無邊」(同p.389)なさまを表している。その広大さが「聖人」のいた当世においても、はるか時を隔てた後世においても、人間がその偉大さを知ることをかえて妨げているというのである。ほかならぬ自分が「聖人」による恩恵を受けているということへの実感がないゆえであるが、春台はこのことを一概に悪いとは言わない。それはむしろ「尤もの事」(同)なのである。ここからは、人間の側からの目に見える応答が必ずしもなければならぬというわけではないことが見えてくる。¹⁶⁾この事態においては、「聖人」がかつて抱いた「あわれみ」はすでに解消されている。なぜなら、「聖人」の求めた、禽獣としてではなく人間としての生を展開し、安寧に生きるという人間存在における幸せが実現しているからである。「千萬世の後に及んで、其道四方に行はれ、上下萬民ことごとく其教を受て仁徳に化育」(同)されている状態なのである。確かにこの状態では「昔の聖人といふは如何なる人にて、聖人の道といふは如何なることぞと尋ぬる人さへ無きは尤もの事」(同)であると、春台は言う。しかしこの「尤もの事」は、必ずしも消極的な意味合いではない。「道」が行われ、十分に民が「化育」されていること自体が、人間の側からの自覚無き応答であるとも言える。

先述のプリミティブな応答可能性と考え合わせると、このことは一層明白である。春台は「人倫の道なき處に聖人始て」(p.388)出現し、その「仁徳を施」(同)せば、人々は「希有の思ひをなして、尊く有りがたく」(同)思うであろうと言う。それはあたかも闇の国に始めて日月が出現したかの如くである。¹⁷⁾先の応答可能性はこれと通底している。争鬪に満ち、それを解決できる存在が不在であったときに「聖人」が出現し、生を整えた。それに対する目に見える応答が「帰服」であった。「聖人」のありがたさが見えやすかったということである。見えやすいときは分かりやすい応答をなしうる。しかし、重要なのはそれだけではない。「聖人」の「道」や「徳」の恵みをその生を生きることで体現する。そのような形の応答可能性もあるということなのである。¹⁸⁾

以上、「道」に拠る側からすれば、「聖人」の「あわれみ」に対する応答可能性と応答不可能

性の両方があることが確認された。しかしそれらは最終的には、「道」を生きるという形での応答に収束するのではないかという見通しを立てることができる。その意味で、「聖人」の「あわれみ」は一方通行ではなく、人間存在の側からも応えられうるものであったと言える。

五、今後の課題

以上、本稿では太宰春台の『辯道書』を題材にし、特に「聖人」の「道」の制作意図に焦点を当てて、考察してきた。この考察を通して、人間存在の拠り所としての「道」はどのように成り立つのか、またそれが指し示す人間存在のあるべきありようとはどのようなものかが明らかとなった。ただ、「道」は人間がその生において拠り所とするものである。換言すれば、人間の生がそれによって具体的に立てあげられるところのものである。その限りで「道」を巡る考察は、拠る側の問題、すなわち人間存在の側からも為される必要がある。

今回の考察では深く立ち入りはできなかったが、拠る側はどのように教化されうるのか。「教」を自分のものとし、「廉恥」を抱くようになるのはどうしてなのかという問題が依然として存する。『辯道書』ではその点の説明が詳しくなされていない。「教」があればスムーズに自身や他者の過ちに気付き、善悪の区別がつき、禽獸然とした悪なる行為には「廉恥」を抱けるようになるということであるが、そう語る前提として、人間存在の側に「教化能力」、正しいことが示されればそれに素直に拠ることができるという力が想定されていなければならない。徂徠ならばそれを「移る」能力¹⁹⁾であると説明するが、春台の思想を内面的に分析していく場合、この問題についての春台の見解は大きな問題となる。一方、春台に留まらず、「道」として客体的な規範としての「道」に対峙する人間存在の内面の分析一般ということで考えれば、上記の「移る」能力の線で考えることは一つの手である。そしていずれの場合でも、根底にある人間存在に内在する力への信頼を想定することが可能である。さしあたりこのことを、春台の思想として、もしくはより大きな一般的な問題として考える場合の手掛かりの一つとして、考察していきたい。

さらに、「道」によって「道」の目指した方向に抵抗なく変わりうるとしても、考えるべき問題はまだある。一つにはそれは、かかる時間である。「道」の修得には時間がかかるのではないか。²⁰⁾ その変えられていく間、ある程度時間がかかるとすれば、その間の人間はどのような状態なのかということが問題となる。

それに関連してもう一つ、変わっていく時に、当の存在には変わっていつているという自覚はあるのか、もしくはその自覚を介して自ら目指す方向へと変わりたいという意志は生じうるのかという問題が存する。これも徂徠であれば、君子と小人の相違はあれ、基本的には知らず知らずのうちに変わっていくとする。²¹⁾ ともあれ、「道」の影響に対して、主体はどのように変わりうるかということが問題であるということである。

以上、人間存在の側から見た場合生じうる様々な問いについて、一通り挙げた。この問いを解くにあたり、核となる手掛かりが一つある。これを最後に挙げて、本論を閉じることとする。それは、人間存在があくまで人間の「形」をしているということである。春台は、原初の人間について「形は人にて候へども心は禽獣に異ならず」（『辯道書』 p.377）と述べた。この「形」と「人」の乖離を埋めようとするのが「道」の働きであるが、その働きがうまく機能するのは人間が禽獣の「形」ではなく、ほかでもない「人の形」をしているためではなからうか。「聖人」の「あわれみ」もこの乖離に根ざしていた。人間としての「形」があることは、人間存在にとってどのような意味を持つのか。たとえば朱子学の理気二元論では、人間と禽獣との相違は、その気の清濁や通塞に根ざす形体の相違としても語られていた。²²⁾「形」が人間であることそのものが、「道」に拠る可能性、つまり「道」によって真の人間存在になれるという通路を指し示しているのではないだろうか。換言すればその通路は、禽獣等他の生物には閉ざされているのである。こうした「形」への言及はその他、中江藤樹の『翁問答』でもなされていた。藤樹は「聖人」が「人の形あるほどのものには学問をすゝめたまへり」（『翁問答』改正篇下、丁亥春p.246）というように、学問（「明德を明らかにすること」）は人間存在としての「形」を持つ者に開かれた必須の門であるとしていた。しかもそれは「聖人」の「あわれみ」によって開かれているのである。²³⁾

以上、今回はこの人間の「形」に着目し、「道」に拠る側のありかたについて考察を深めていくこととする。

注

- 1) このことについては、たとえば、『孟子』巻第十一告子章句上にある、牛山の喩えを見ると良い。最初青々とした木々に包まれていた美しい牛山が、人による木々の伐採や牛羊の放牧等によって禿げ山になってしまうのだが、この状態はけっして生来のありようではない。最初の美しい状態が本来のありようなのである。いうまでもなく、この美しい状態は生来の性が善であることの例えである。生来の性が善であっても、それを十全に養うことがなければ、様々な要因によって枯渇する（したかにみえる）というのである。性善説は、この養いの必要性を核として理解されるべきものである。
- 2) 『辯道書』は、当時聖徳太子に仮託され、知識人の間に広まっていた仏教、儒教、神道の三教一致説に賛同していた黒田直邦に対し、その非を明らかにする意図のもと、書かれている。春台は「貴公常に仰候は聖徳太子の言に儒佛神道は鼎の三足の如くなる物と之れ有り候由、此事甚心得がたく候」（『辯道書』井上哲次郎 上田萬年監修 宇野哲人校訂『古学派』下巻 大日本文庫刊行會 1938 所収。p.363）と『辯道書』の冒頭部分で述べ、三教一致の根拠を崩すべく論じていく。それは、「神道」が独立した学問ではなく「聖人の道」であるといった、「神道」への批判でもあった。なお、聖徳太子の三教一説は 1679 年に刊行された偽書『旧事本紀大成経』の中に記されている。本書は、伊雑宮の神官が伊雑宮の権威付け（伊雑宮が本宮で、内宮と外宮はその下とする）を目的に書かれたが、幕府と神宮の怒りを招き、1681 年には発禁処分となった。とはいえ写本が密かに出回り、幕末に至るまで読み継がれた。この書はいくつかの種類があるようだが、七十二巻本が一番流布したとのことである。（以上、鎌田純一校注 神道大系古典篇 8『先代旧事本紀』神道大系編纂会 1980 解題を参照。）春台や黒田直邦が読んだのも、この七十二巻本であると考えられる。下館藩主を経て沼田藩主となった黒田直邦は政治に携わる者であったが、藩主としての顔を持ちながら、学問も精力的に行い、著書もいくつかあった。『旧事本紀大成経』については注釈書、『鳴鶴鈔』も著すほどで、随分研究していたようである。なお黒田直邦と『旧事本紀大成経』については小笠原春夫『国儒論争の研究—直昆霊を起点として—』ペリカン社 1988 においても詳しく論じられている。また直邦は徂徠と親しく、その縁で春台とも交流があり、師弟関係であったと考えて良い。だからこそ、春台は厳しく「聖人の道」こそ正しき道であるということ論を論じ伝えようとしているのであろう。直邦と徂徠学の関係については秋山高志「下館藩主黒田直邦と徂徠の学」『水戸の文人 近世日本の学府』ペリカン社 2009pp.288-316）で詳しく論じられている。また直邦の学問については、酒入陽子「下館藩主・黒田直邦の暇—正徳三年「暇之記」に見える黒田直邦—」小山工業高等専門学校研究紀要第 42 号 2010pp.193-202 も参考になる。
- 3) たとえば、本居宣長の『直昆霊』もしくはその前段階の著、「道テフ物ノ論」は、春台の『辯道書』に対する批判として書かれたものである。「道」をめぐる論争は、この『直昆霊』をもとに幕末に至るまで続いていくが、国学者、儒学者を交えたこの論争は、立場をこえて各々が人間存在のよりどころとしての「道」を真摯に探究したものとして、思想上大きな価値を持つと言える。この論争については、小笠原春夫『国儒論争の研究—直昆霊を起点として—』ペリカン社 1988 に詳しく論じられている。
- 4) 『辯道書』井上哲次郎 上田萬年監修 宇野哲人校訂『古学派』下巻 大日本文庫刊行會 1938 所収。以下、『辯道書』からの引用は本書による。引用にあたっては適宜、表記を改めた箇所もある。
- 5) 「聖人」がいつどのように生まれるかということは、「聖人」を朱子学におけるような人間存在の理想とするところからは生じ得ない問題である。特定の「先王」＝「聖人」としたところで、徂徠学は「聖人」はいつどのように生まれるか、もしくは後世の東海の地ではなぜ生まれぬのかという問いと直面せざるを得ない。しかし徂徠も春台もこのことについては、「天」との関わり以外では特に踏み込んで説明していない。「聖人」が制作した「道」がすでに「六経」の形で存在しているという点で、さらなる「聖人」の出現の必要はなく、後世の（そして異国の）我々にとってはその「道」を学び身につけて実践することが課題であるとするならば、徂徠学派においてはこの問いは問う必要のない問いなのかもしれない。さしあたり春台において言えば、『経済録』巻第十「易道」にある「時」と「陰陽」と「数」に基づく世界の捉え方が、この問いを巡る春台の考えを推察するに有効なのではないかという見通しがある。

- 6) 春台の「聖人」観が、国学者が儒学を批判する際の「聖人」の捉え方とは異質であることは明白である。たとえば本居宣長は、『直毘靈』において、「聖人」を「たゞ賊の為とげたる者」(『古事記伝』倉野憲治校訂岩波文庫 1940 所収 p.99) とし、人の国を奪い得たものとする。また「聖人」をそのように規定するため、「聖人」が制作した「道」すなわち儒教の教えを「たゞ人の国をうばゝむためと、人に奪はるまじきかまへとの二つにはすぎずなもある」(同 p.92) というように、教えでも何でもなく、ただ国を奪うためと奪われないための方策であるとする。宣長からすれば、それは「もとより穢悪き心もて作りて人をあざむく道」(同) であり、「聖人」の利己的な意図と「私智」によって作られた偽りの「道」なのである。さらに宣長は「聖人」を「己からその道に背きて、君をほろぼし、国をうばへるものにしあれば、みないつはりにて、まことはよき人にあらず。いともいとも悪き人なりけり」(同) というように、自分で作った「道」にさえ背く、本質的には悪い人間であるとする。良い人間であるように見えるのは「国を奪ひ取る」ため表面を取り繕っているに過ぎないというのである。むろんこの背景には、宣長にとっての「道」は「神の道」であり、我が国にのみ伝わっているという考えが存する。ここでは宣長と春台の「聖人」と「道」の比較に深くは立ち入らないが、いずれも「六経」に残る儒学の「道」は「聖人」という人間存在が作ったものであるとする点は共通している。宣長の場合は真の「道」を別に掲げるが故に、それは世の中に何の益ももたらさない「たゞいたづらに、人をそしる世世の儒者どもの、さへづりぐさ」(p.93) でしかない。合わせて真の「道」が伝わらないために荒れている世という前提があるため、それを平定する「聖人」の意図についても、宣長は評価しない。それはあくまで自己の利益を求める営為にしか見えないのである。だからこそ宣長は、「聖人の道」が世を治めるのに有効でなかったという点についても、言及するのである。「聖人」の作為は「聖人」そのものへの評価と相まって、マイナスの評価の対象にしかなりえない。そもそも宣長においては「聖人」は単なる人であり、狡知に長けていたに過ぎず、普遍的な「道」を作れるほどの展望も智も持ち得ない、自己中心的で卑小な存在に過ぎないのである。つまり、宣長における「聖人」は小なるものに過ぎず、春台における「聖人」は「天」を背景に持つ大なるものであって、両者は全く位相を異にするとと言える。なお、以上の宣長の論については前掲書 pp.91-100 を参照のこと。
- 7) たとえば荻生徂徠の『学則』にはこうある。「命を知らざれば、以て君子たることなし」(p.196)。君子たるものは「天命」を知ることが必須なのである。またそれは「天」から与えられた「性」を養い、それによって職を全うし、世に与していくことでもある。「命なる者は、これを如何ともすべからざる者なり。故に学んでその性の近き所を得るも、またなほかくのごときかな。その財を達し、器を成して以て天職に共するは、古の道なり」(同 p.197) というように、君子の生は「天命」に従ったものであるべきなのである。また徂徠は、自分と自分が関係する人間存在との関係を「天」によって規定されているものとして考える。たとえば徂徠は、『徂徠先生答問書』で「天より附属被成候眷族は、則天より與給へる福分に候を、思放見捨候はゞ、其福分は消行可申候」(p.149) と言う。「眷族」は「天」から与えられた「福分」であり、それを見捨てずに養っていくことが求められている。これを敷衍して言えば、仕事を天職として行うことは、目の前の自分と関わりのある人間存在との関係において責任と義務を果たしていくということであり、これが「天命」を知りそれを引き受けて生きることに他ならないのである。なお、『学則』からの引用は吉川幸次郎、丸山眞男、西田太郎、辻達也校注『荻生徂徠』日本思想大系 36 岩波書店 1973 所収の西田太郎校注『学則』の書き下し文による。『徂徠先生答問書』からの引用は、井上哲次郎、蟹江義丸共編、日本倫理學編卷之六『古学派之部下』育成會 1902 所収のものによる。
- 8) 「民を安うする」(『辯道書』p.380) ためには秩序を保つ様々な手立てが必要である。秩序の保持は、基本的に人間の間の争闘を防ぐことにつながる。堯舜以前の「民を養育する道」(同) であっても、愚かな者が「衣食の道」を教えられることでその窮状から離脱できるという点では、「民を安うする」ことに与している。というのは争闘で負ける者を救っているからである。一方、「争闘する者をばそれぞれに教訓して暴虐をなさざらしむ」(同 p.378) というのは、争闘する者に対する「教え」である。「聖人の教え」としての「礼義」にあたると言える。「養育の道」であれ、「教え」であれ、民から争闘を取り除き、民の平和な共存に与するという点で、いずれも「道」として重要である。

- 9) 春台は、役行者の開山を譬えに用いている。その山について知り尽くした、「天性の靈智」(p.377)を持った役行者は、言うまでもなく「聖人」の比喩である。役行者はその「智」でもって、安全に目標へとたどり着ける「道」を開いたのである。そしてその「道」は、「後人の為に宜しき道を開き置」(同)いたとあるように、同時代の人々の為のみならず後世の人にも益を供するものであった。つまり役行者は、時空をこえて誰にでも開かれている普遍的な「道」を開いたのである。
- 10) そのため、『辯道書』では本道以外の「道」に対して、厳しい目を向けている。堯舜の道が本道である以上、脇道は全て「左道」である。諸子百家も老荘も仏教もみなそうである。「程朱の道」も、その源が「聖人の道」を継ぐものではなく、あくまで「程朱の開きたる道」(同 p.386)にほかならないため、「聖人の道」とは区別される。春台は、諸子百家や仏教が盛んになったのは大いなる光としての「聖人の道」が衰えたからで、「月の夜の光」、もしくは「天曇りて暗き夜に螢火の光甚だしき」(同 p.387)というようなものであるとする。それらは「天下国家の道を説て、一理なきはあらず」(同 p.389)というように全否定はされないものの、「聖人の道」ではありえないとするのである。このことを春台は、「聖人の道」が太陽や月などの「世界に遍満する光明」(同 p.388)であるとするのに対し、それ以外の「道」を小さな光に喩えて説明するのである。また春台は、「五穀」と「医薬」(同 p.389)というように、必ず無くてはならない常道としての「聖人の道」と、非常事態には役に立つが常道にはなり得ない諸子百家とを対比させる。これらの比喩からも、春台が截然と「聖人の道」とそれ以外を質的に分けようとしていることが明白である。
- 11) 堯舜における「万世の大法」は「礼義」のみならず世を治める際の政治的制度を含むものであり、またそれゆえに「聖賢の人」を「官人」として登用することが指摘されている。重要なのはこの制度が成り立ってから「天下を治め民を安うする道大きに開けて」、「夏殷周三代の聖王も、皆堯舜の道を師として天下を治め」(p.381) たということである。さらにそれを孔子が受け継いでいく。かくて「聖人の道」は、堯舜によって堅固なものとなり、次代に継がれていくべきものとなる。「聖人の道」が主に堯舜の名を冠して言われるのはこの故であろう。
- 12) 「五倫」の語られ方の微妙な違いに留意することも必要であろう。「五倫」の有無が禽獣と人間存在とを分かつのだが、「五倫」の中で何が特に決定的なのかを確認することで、なぜ兄弟関係のところだけ「憂」について言及するのかについても正確に掴めると考えるからである。親子や夫婦関係、兄弟は禽獣としてではあるが、関係の原型のようなものがある。親子は養育といった命の保持、すなわち利害に関わる関係において、まずは存在する。夫婦も、その秩序はないものの、男女関係の根本をなす「雌雄牝牡の情」はある。兄弟も、「同産」という形で、現象としては存する。これらの、禽獣にも生物学的に存する関係と、そもそも禽獣には見出されない「君臣」と「朋友」といった関係の二種が、「五倫」にはあるというように、さしあたり整理することができる。
- 13) 「人之有道、飽食煖衣、逸居而無教、則近於禽獸、聖人有憂之、使契為司徒、教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有叙、朋友信、放勳日勞之來之、匡之直之、輔之翼之、使自得之、又從而振德之、聖人之憂民如此、而暇耕乎」『孟子』滕文公下四章(小林勝人訳註『孟子上』岩波文庫1968p.211)
- 14) 中江藤樹『翁問答』にはこうある。「学問は明德を明らかにするを主意頭脳とす。明德は我人の形の根本なり。主人たり。此ぬしくられれば主君のうつけて下人のみだりがはしきごとく、其人の思ふところおこなふ事みな天理にそむき、ひとへに名利のよくふかく、親を親ともせず、君をも君とせず、たゞ一向におのれを利し人を損ずる処に利発才覚を用ひ、相あらそひ相うばひ、甚だしき時は主親をも弑す悪逆をなせり。人間の万苦は明德のくらきよりおこり、天下の兵乱も又明德のくらきよりおこれり。これ天下の大不幸にあらずや。聖人は是をあはれみたまひ明德を明らかにする教を立て、人の形あるほどのものには学問をすゝめたまへり。」(『翁問答』改正篇下丁亥春、加藤盛一校注『翁問答』岩波文庫1936p.246) ここでは、人間存在にとって学問(「明德」を明らかにするということ)が不可欠であること、人間存在にふさわしいありようであるには学ばなければならないことが示されている。逆に言えば、学ばず(「明德」を明らかにしない)にいることは、人間存在にとって、あるべきありようではないどこ

ろか不幸な状態そのものにほかならないのである。その場合の不幸は、関係を壊し、他者を傷つけ殺すといったものである。藤樹においては、人間に内在する「明德」を明らかにすることが人間のあるべきありようを達成することになり、不幸を克服することでもあった。そして、そのための教えを「聖人」が「あわれ」んで立てたというのである。思想的立場は違えど、「聖人」が教えを立てた意図は、人間存在を人間存在たらしめようとすることにあり、その発端に人間が人間であることができないことへの悲しみやあわれみがあるという点では、藤樹も春台も共通している。

- 15) 本文中では「礼」は「禮」であるが、論じるときの概念としては「礼」に統一しているため、この引用箇所でも「礼」に改めて表記している。本文中、『辯道書』から引用している他の箇所の「礼」の表記についても同様である。
- 16) 鼓腹撃壤といったことも、背景に考えられているのかもしれない。施し手を意識させない満足が真の満足であるということである。
- 17) 「若とこやみの國に日月始めて出候はゞ、人皆奇異の思ひをなして、其徳を感戴すべく候。」(『辯道書』 p.388)
- 18) 「聖人」の「道」や「徳」への応答可能性を巡っては、春台自身はどうだったのか、また春台は黒田直邦にどのようなことを求めていたのかについても、検討する必要がある。徂徠や春台を始め、古文辞学派の学者は「聖人」の「道」や「徳」のありがたさを、「六経」を学ぶことによって実感していたと考えられる。「聖人」に向けての信仰とも言える感覚は、徂徠において特に顕著である。春台が『辯道書』を書いた背景にも、自らが自覚している「聖人」に対する敬意やありがたさを、春台からすると「道」について誤った見解を持っているために「聖人」にあまり敬意を抱くことができている黒田直邦に伝えたいという意図があったと考えられる。
- 19) 「人の性は万品にして、剛柔・軽重・遲疾・動靜は、得て変ずべからず。然れどもみな善く移るを以て性となす。善に習へばすなはち善、悪に習へばすなはち悪なり。」(『弁名』下性情才前掲書 p.137) というように、徂徠は、人間は習いによってそのように変化する性質を持つという。それは天性の性質を変えるのではない。「変」とは「習ひを変ずる」(『弁道』14p.24) ことを言うのである。このことから、善いものに習えば善くなるということが導き出される。とすると、「聖人の道」という善いものを習い、それを自分のものとするれば、善くなることができるとことになる。むしろこの「善い」は倫理的な「善い」ではない。各々が各々の個性を保ちながら、「天下安定」に和することができるようになるということである。ともあれ徂徠は、「聖人の道」が提示されればそれに拠っていく力が本性として人間内部に存していると考えている。
- 20) 春台は「礼」によって「心を制する」という時、次のように考えている。「礼を守りて情欲を制するに、始めは忍びがたき事も有て、おりおり過失も出来候へ共、常々に礼法を守りて犯さず、身の行ひを慎て、視聽言動ことごとく礼に違はざれば、其習はしにていつとなく身に善き癖つきて、行義たゞしくなり候。其時は心も共にたゞしく候。是を務てやまざれば、情欲の忍びがたきも忍びやすくなり、後には忍ぶとも思はず自然に心清く静になり候。かくのごとくして年を積て、四十以上にもなり候へば、わかげも去り浮きたる心もおちつきて、丈夫の魂定り候。」(『辯道書』 p.383) つまり、「礼」の修得にはある程度の時間がかかるということである。また「自然に」というように、「礼」の修得は意識的ではない形でなされる。「道」における養いがダイナミックな時間の経過を前提として語られるのは、徂徠においても同様であるが、春台もまた、習えばすぐよくなる、もしくは習いを自分のものとすることができると考えているわけではない。とすると、この変化の経過における人間存在のありかたをどう捉えるかが、重要となる。このことは、人間が「廉恥」をすぐ感じるようになるのかという問いとも連結する。変わりつつある過程の人間はどのようであるか、また変わりつつあることについて当の本人はどのように捉えているのか。禽獣としての性質が残っているならば、それと、修得した人間としての性質との間に葛藤は生じないのか。これらは、「礼」によって変えられるとはどういうことなのかをめぐる重要な問題である。「人間」と「道」との関わりをみるにあたって、この点をさらに掘り下げていく必要がある。
- 21) も参照。

「聖人」の「あわれみ」について

- 21) 「(聖人の道は) その君子をして以て自然に知を開き材を養ひて以てその徳を成すことあり、小人をして以て自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ」(『弁道』20p.29) というように、徂徠においても、その変化の仕方は「自然」である。当人にとっては無自覚で無理のないものである。
- 22) たとえば朱子学の間観では、人間と禽獣、植物など他の生物との優劣は、「形」にも反映しているということになる。それは賦与されている「気」の質差による。『北溪字義』卷上、命の項では「以人物合論、同是一氣、但人得氣之正、物得氣之偏、人得氣之通、物得氣之塞。且如人形骸、卻與天地相應、頭圓居上、象天、足方居下、象地。北極為天中央、卻在北、故人百會穴在頂心、卻向後。日月光往只在天之南、故人之兩眼皆在前。海、鹹水所歸、在南之下、故人之小便亦在前下。此所以為得氣之正。如物則禽獸頭橫、植物頭向下、枝葉卻在上、此皆得氣之偏處。人氣通明、物氣壅塞。人得五行之秀、故為万物之靈。物氣塞而不通、如火煙鬱在裏許、所以理義皆不通」(陳淳著、熊國禎、高流水點校、理学叢書『北溪字義』中華書局出版1983p.2) とある。人間の「形」は天地をかたどるものであり、その意味でも優秀性を持つが、人間と禽獣、そして植物の優劣は端的にその頭の位置の相違によって語られている。また、禽獣や植物、人間との差異については、『朱子語類』卷第四性理一にも言及されている。
- 23) 14) 参照。

